

## «Die Freiheit der Person ist unverletzlich»<sup>1</sup> Eine kleine philosophische Verteidigung des Freiheitsprinzips

«Es ist für eine theologische Ethik eine bare Selbstverständlichkeit, daß sie den letzten Grund sittlicher Verpflichtung des Menschen in einer radikalen Beanspruchung des Menschen durch Gott sieht. Aber alles hängt an der Art und Weise, *wie* man diese göttliche Beanspruchung versteht. Und sie wird nur recht verstanden, wenn man sie als den universalen Horizont und das letzte Fundament der menschlichen Freiheit sieht. Abhängigkeit von Gott und Autonomie des Menschen schließen sich nicht aus.»<sup>2</sup>

So bestimmte Franz Böckle das Programm einer christlichen Verantwortungsethik, in deren Zentrum die menschliche Subjektivität und Freiheit steht. Karl-Wilhelm Merks' moraltheologisches Denken ist dieser christlichen Verantwortungsethik verpflichtet. Doch dieses Paradigma theologischer Ethik sieht sich vielfachen Einwänden aus Philosophie und Theologie ausgesetzt, die dessen Plausibilitätsanspruch zu untergraben drohen. Während sich die philosophischen Einwände auf den Freiheitsgedanken konzentrieren, den die christliche Verantwortungsethik als Prinzip voraussetzt, richten sich die theologischen Einwände gegen das Programm einer «autonomen Moral» insgesamt. Ich möchte im Folgenden zunächst diese Einwände skizzieren, um dann in einem zweiten Schritt eine kleine philosophische Verteidigung des Freiheitsgedankens vorzustellen, der auch das Programm einer christlichen Verantwortungsethik gegenüber ihren Kritikerinnen und Kritikern zu rechtfertigen vermag.

### 1. Freiheit unter Generalverdacht

Unter philosophischer Kritik steht der Freiheitsgedanke insbesondere in seiner transzendentalphilosophischen Legitimation durch Kant und Fichte. Kritisiert wird hier insbesondere die Trennung von transzendentaler und empirischer bzw. *formaler* und *materialer* Freiheit, was zu einem ungeschichtlichen, abstrakten und rein formalen Verständnis der Freiheit führe. So kritisierte beispielsweise Georg Wilhelm Friedrich Hegel in seiner Kritik des Kantischen Formalismus auch dessen abstraktes Freiheitsverständnis, eine Kritik, die Karl Marx übernahm und noch insofern radikalisierte, als er im Begriff transzendentaler Freiheit allein die Freiheit des Bürgers bedacht sah, nicht aber die Freiheit des unterdrückten Proletariats.<sup>3</sup> Damit verknüpft

---

<sup>1</sup> Art. 2 Abs. 2 des Grundgesetzes für die Bundesrepublik Deutschland.

<sup>2</sup> Franz Böckle, *Fundamentalmoral*, München 1978, 19.

<sup>3</sup> Vgl. hierzu z. B. Karl Marx, *Zur Judenfrage*, in: Iring Fetscher (Hrsg.), *Karl Marx/Friedrich Engels, Studienausgabe*. Bd. I: Philosophie, Frankfurt a. M. 1966, 31-60, hier 51 ff.

sich die Kritik an einem Individualismus und Egoismus, der diesem transzendentalen Freiheitsbegriff zu eigen sei, weil dieser zum einen als negativer Freiheitsbegriff von der Empirie abstrahiere und damit auch vom Bezug des Ichs zu anderen Menschen, und weil der Freiheitsgedanke zum anderen die Autonomie des Ichs ins Zentrum stelle, nicht aber die Verantwortung für die Anderen. Dadurch werde transzendente und gesellschaftliche Freiheit gegeneinander ausgespielt. Diesen Einwand formuliert in der Tradition von Hegel und Marx insbesondere die Kritische Theorie. So schrieb etwa Theodor W. Adorno:

«Die Idee der Freiheit verlor nicht zuletzt darum ihre Gewalt über die Menschen, weil sie vorweg so abstrakt-subjektiv konzipiert war, daß die objektive gesellschaftliche Tendenz sie mühelos unter sich begraben konnte.»<sup>4</sup>

Adorno kritisierte allerdings nicht nur die Entgegensetzung von transzendentaler und empirischer Freiheit, sondern auch die Behauptung der objektiven Realität der Freiheit als positiver Begriff innerhalb der praktischen Vernunft, wie sie etwa bei Kant zu finden ist. Für Adorno ist die positive Freiheit kein apodiktischer, sondern ein aporetischer Begriff, allein ein «als ob», folglich weiterhin ein regulatives Prinzip des Verstandes.<sup>5</sup>

Kritisiert wird die Idee der Autonomie vor allem dann, wenn sie in praktischer Hinsicht mit dem Subjektgedanken verknüpft wird: Das autonome Subjekt wird als Herrschaftsinstanz gedeutet, dass alles ihm Begegnende objektiviert und sich unterwirft. Diesen Einwand hat vor allem Martin Heidegger formuliert,<sup>6</sup> rezipiert wird er insbesondere von Emmanuel Levinas und von postmodernen bzw. poststrukturalistischen Philosophen wie z. B. Jean-François Lyotard.<sup>7</sup> Heidegger setzt dem Gedanken eines freien Subjekts denjenigen des Daseins entgegen, das sich vom Ruf des Seins bzw. des Ereignisses in Anspruch nehmen lässt und diesem zu entsprechen sucht. Für Levinas konstituiert sich das Ich in seiner Stellvertretung für den Anderen, dessen Geisel es ist und für den es Verantwortung übernimmt: «(...) bestimmt und nicht sich selbst bestimmend: ein Sich wider Willen.»<sup>8</sup> Lyotard ersetzt den Begriff der Freiheit im Sinne von Emanzipation und Autonomie durch denjenigen der «Kindschaft», einer Haltung, in der sich das Ich gehorsam der Heteronomie unterwirft und sich dem Ruf des Ereignisses übereig-

<sup>4</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, 215. Vgl. auch ebd. 211-94 und *Ders.*, *Probleme der Moralphilosophie* (1963), Frankfurt a. M. 1986, 39-84. Vgl. ebenso Herbert Marcuse, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt a. M. 1969, 94 f.: «Durch die endgültige Verweisung der Freiheit an das moralische Gesetz als ihre einzige «Wirklichkeit» wird Freiheit mit jeder faktischen Unfreiheit verträglich: sie kann in ihrer Transzendentalität von keiner faktischen Unfreiheit betroffen werden. (...) indem sie [die Empirie] aus den Bestimmungsgründen der freien Praxis ganz ausgeschlossen wird, wird das Individuum ihr als Gegebenheit ganz ausgeliefert. Die transzendente Freiheit hat von Haus aus die gesellschaftliche Unfreiheit bei sich.»

<sup>5</sup> Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, 249 ff.

<sup>6</sup> Vgl. z. B. Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in: *Ders.*, *Holzwege*. Gesamtausgabe Bd. 5, Frankfurt a. M. 1977, 106 ff.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg i. Br./München 1987, 120 ff.; Jean-François Lyotard, *Der Widerstreit*, München 1987, 188.

<sup>8</sup> Emmanuel Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 123.

net.<sup>9</sup> Unter dem Einfluss postmodernen und poststrukturalistischen Denkens haben auch einige feministische Philosophinnen den Begriff der Autonomie kritisiert: Er gilt ihnen als atomistisch und extrem individualistisch bzw. isolationistisch. Autonomie, so die Kritik, sei ein «männliches» Ideal der Beziehungslosigkeit und Selbstermächtigung, das zu einem menschlichen Ideal verallgemeinert worden sei.<sup>10</sup>

Gegen den Begriff der transzendentalen Freiheit wird auch vorgebracht, dass er auf Projektion beruhe. Radikal durchdacht findet sich diese Kritik bei Friedrich Nietzsche, der die Freiheit des Willens als eine Illusion bezeichnet und ihr die Idee vom Willen zur Macht entgegenstellt.<sup>11</sup> Diese Perspektive wird gegenwärtig in naturalistischen Theorien des Bewusstseins reformuliert: Für den Neurowissenschaftler Gerhard Roth beispielsweise ist Freiheit nichts anderes als ein Epiphänomen neuronaler Prozesse im Gehirn, und das sucht er am Beispiel des Willensaktes deutlich zu machen. Dieser lasse sich nämlich im Rückgriff auf neurobiologische Versuche auch anders erklären als durch den Begriff der Freiheit des Willens. Bei dem so genannten Willensakt handle es sich lediglich um ein Gefühl, eine Handlung intendiert zu haben, das den entsprechenden corticalen und subcorticalen Prozessen im Gehirn folge.<sup>12</sup> Willensakte deutet Roth auch als bewusste Entscheidungen, und diese wurzeln nicht etwa in einem diesen Entscheidungen voraus liegenden Bewusstsein, sondern in «Abgründen des limbischen Systems»<sup>13</sup> und damit in neuronalen Prozessen:

«Die Autonomie menschlichen Handelns ist nicht im subjektiv empfundenen Willensakt begründet, sondern in der Fähigkeit des Gehirns, aus innerem Antrieb Handlungen durchzuführen. Das Gehirn oder besser: der ganze Mensch ist also das autonome System, nicht das empfindende Ich. Diese Autonomie beruht darauf, daß das Gehirn alles, was es tut, durch das limbische System bewertet und das Resultat dieser Bewertung im Gedächtnis niederlegt. Gedächtnissystem und Bewertungssystem steuern unser Verhalten in Zusammenarbeit mit der präfrontalen Kortex als Zentrum bewußter Handlungsplanung.»<sup>14</sup>

Damit hat Roth den Freiheitsbegriff naturalistisch erklärt und faktisch eliminiert, denn genau besehen ist ein Willensakt nicht frei, sondern durch biologische Vorgänge determiniert. Die Idee der Freiheit ist dieser Interpretation zufolge nichts anderes als eine Illusion der menschlichen Vernunft. Basis

<sup>9</sup> Vgl. z. B. *Jean-François Lyotard*, Die Beschlagnahme, in: *Ders./Eberhard Gruber*, Ein Bindestrich. Zwischen «Jüdischem» und «Christlichem», Bonn 1995, 7-26.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu z. B. *Alison M. Jaggar*, *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa 1983, 131.

<sup>11</sup> Vgl. zur Kritik Nietzsches an der Willensfreiheit z. B. *Giorgio Colli/Mazzino Montinari* (Hrsg.), *Friedrich Nietzsche – Kritische Studienausgabe*, Bd. 3, 109; Bd. 5, 36 ff.; Bd. 6, 95; Bd. 10, 406.

<sup>12</sup> Vgl. z. B. *Gerhard Roth*, Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen, Frankfurt a. M. 1997, 309. Roth beruft sich hier auf Versuchsergebnisse des Neurobiologen *Benjamin Libet*, *Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action*, in: *Behav. Brain Sciences* 8 (1985) 529-566.

<sup>13</sup> *Gerhard Roth*, 310.

<sup>14</sup> Ebd.

dieser Naturalisierung der Freiheit ist eine Naturalisierung des Bewusstseins, denn wenn eine so genannte bewusste Entscheidung nicht in den ‹Abgründen des Bewusstseins› wurzelt, sondern in den ‹Abgründen des limbischen Systems›, dann wird hier die Instanz des Bewusstseins als Grund und Möglichkeitsbedingung bewusster Entscheidungen durch neuronale Prozesse ersetzt. Diese neuronalen Prozesse wiederum werden keiner Ich-Instanz zugeordnet, und dementsprechend kann Roth auch nicht mehr von einem autonomen Ich sprechen. Die Naturalisierung der Freiheit, die Naturalisierung des Bewusstseins und die Eliminierung der Ich-Instanz gehören folglich untrennbar zusammen. Diese Perspektive hat einschneidende Konsequenzen: Der Mensch wird nicht mehr als singuläres, autonomes Ich verstanden, sondern als ein durch neurobiologische Prozesse determiniertes Wesen, und wenn man das Wort ‹Freiheit› weiter verwendet, bedeutet das allein ein Zugeständnis an den Sprachgebrauch.

Auch von theologischer Seite wird das Autonomieprinzip kritisiert, das die christliche Verantwortungsethik in Anspruch nimmt. Es gilt zumeist denjenigen Theologen als unannehmbar, die in ihm einen Widerspruch zum Gnaden- und Geschenkcharakter der Offenbarung sehen, über die der Mensch niemals frei verfügen könne. Deshalb wird das Modell einer so genannten ‹Glaubensethik› formuliert, die von der Gegebenheit einer spezifisch christlichen Moral ausgeht. Dem Konzept einer christlichen Verantwortungsethik dagegen wird Neo-Eudämonismus und eine Ent-theologisierung der Morallehre vorgeworfen. Glaubensethiker sehen zudem den Autonomiebegriff negativ vorbelastet und sprechen teilweise auch von ‹autonomistischer Moral›, in der nicht der Wille Gottes, sondern der Wille des Menschen im Zentrum stehe.<sup>15</sup>

Ein anderer theologischer Einwand konzentriert sich auf den Begriff transzendentaler Freiheit, auf dem das Konzept einer christlichen Verantwortungsethik basiert. Im Anschluss an die Kritik von Hegel und Marx kritisiert etwa Johann Baptist Metz, dass beispielsweise Kant ‹ausschließlich Menschen vor Augen hatte, die sozial und ökonomisch längst mündig waren, d. h. bereits als gesellschaftlich mächtige und ermächtigte Subjekte existierten.›<sup>16</sup> Der transzendente Freiheitsbegriff vermeine somit lediglich die Freiheit des Bürgers, nicht aber auch soziale und politische Freiheit aller. Dadurch werde Religion zu einer bürgerlichen Religion, die dazu beitrage, den jeweiligen status quo zu erhalten und zu legitimieren.

Noch radikaler formulieren postmodern bzw. poststrukturalistisch beeinflusste Theologinnen und Theologen eine Kritik am Begriff der Freiheit,

<sup>15</sup> Vgl. hierzu insbesondere Hans Urs von Balthasar, Neun Sätze zur christlichen Ethik, in: Josef Ratzinger (Hrsg.), *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975, 69-93; Konrad Hilpert, *Ethik und Rationalität. Untersuchungen zum Autonomieproblem und zu seiner Bedeutung für die theologische Ethik*, Düsseldorf 1980; Heinz Schürmann, *Die Frage nach der Verbindlichkeit der neutestamentlichen Wertungen und Weisungen*, in: Josef Ratzinger (Hrsg.), *Prinzipien christlicher Moral*, 9-39; Bernhard Stöckle, *Grenzen autonomer Moral*, München 1974.

<sup>16</sup> Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentalthologie*, Mainz 1984, 51.

binden diese Kritik jedoch an die Kritik des Subjektgedankens. Denn mit dem Gedanken der Subjektivität, der postmodern als Illusion kritisiert wird, falle auch der Gedanke der Autonomie dieses Subjekts: Das Subjekt verliere sich im Text, im Gespräch, in der Sprache, und durch diesen Primat der Sprache sei «das autonome Ich abzubringen von seinen falschen Ansprüchen auf Herrschaft und Gewißheit.»<sup>17</sup> Diese postmodern inspirierten Einwände verbinden sich teilweise mit derjenigen theologischen Kritik am Freiheitsbegriff, die im Autonomieprinzip einen Widerspruch sieht zur Theonomie der Offenbarung und der bleibenden Unverfügbarkeit des göttlichen Geheimnisses, auf das der Mensch verwiesen sei und das ihn seiner selbst gesetzten Freiheit entreiße.<sup>18</sup>

Der aus unterschiedlichen Gründen geforderte Abschied vom Freiheitsgedanken hat jedoch einen hohen Preis: die Überzeugung, dass der Mensch «frei geboren» ist, dass die Freiheit der Person unverletzlich und unverfügbar ist, die «Freiheit wovon» als Grundlage der menschlichen Würde und die «Freiheit wozu» als Basis demokratischer Rechte und Mitbestimmungsmöglichkeiten stünde zur Disposition. Auch Moralität wäre letztlich unmöglich, denn moralisches Handeln ist an Freiheit gebunden: Ohne Freiheit entstünde weder ein moralisches Dilemma bzw. ein moralischer Konflikt, weil dieser überhaupt erst wegen der Möglichkeit aufkommt, etwas aufgrund einer freien Entscheidung zu tun oder zu lassen.

Theodor W. Adorno hat unbeschadet seiner Kritik am transzendentalen Freiheitsbegriff sehr klar erkannt, was die Anerkennung der Freiheit bedeutet: Sie bedeutet die Anerkennung der Einmaligkeit und Unverfügbarkeit des Individuums, sie impliziert die Verteidigung der Würde und der selbst bestimmten Lebensführung der Einzelnen gegenüber dem Zugriff eines totalitären Einen und Allgemeinen. Sie ist somit Möglichkeitsbedingung genau derjenigen Anerkennung des Anderen, die manche Kritiker des Freiheitsgedankens einfordern und ihm entgegensetzen, denn die Anerkennung des Anderen impliziert die Anerkennung anderer Freiheit bzw. die Anerkennung der Einmaligkeit und der Freiheit des/der Anderen. Nicht zuletzt gibt der Freiheitsgedanke zudem die Möglichkeit, die Fähigkeit zum Widerstand zu rechtfertigen, zur Auflehnung gegenüber Systemen, die die Einmaligkeit des Individuums negieren und zerstören: «Die einzig wahre Kraft gegen das Prinzip von Auschwitz wäre Autonomie (...); die Kraft zur Refle-

---

<sup>17</sup> David Tracy, *Theologie als Gespräch. Eine postmoderne Hermeneutik*, Mainz 1993, 76.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu z. B. Gregor Maria Hoff, *Begründungsnotstand? Zur philosophischen Leistungsfähigkeit der theologischen Vernunft*, in: Joachim Valentin/Saskia Wendel (Hrsg.), *Unbedingtes Verstehen?! Fundamentaltheologie zwischen Erstphilosophie und Hermeneutik*, Regensburg 2001, 92-102, hier 99 ff. Vgl. auch Ders., *Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*, Paderborn 2002, sowie Johannes Hoff, *Fundamentaltheologie zwischen Dekonstruktion und erstphilosophischer Reflexion. Zur Ortsbestimmung theonomer Vernunftautonomie*, in: Joachim Valentin/Saskia Wendel (Hrsg.), 115-129; Ders., *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn 1999.

xion, zur Selbstbestimmung, zum Nicht-Mitmachen.»<sup>19</sup> Adorno widersetzte sich deshalb gegen die Preisgabe des Freiheitsgedankens, glaubte jedoch darauf verzichten zu müssen, ihn transzendental zu rechtfertigen. Doch angesichts der naturalistischen Bestreitungen des Freiheitsgedankens hat Adorno den Begriff transzendentaler Freiheit wohl vorschnell zur Disposition gestellt: Was ist, wenn der Freiheitsgedanke, den wir empirisch in Anspruch nehmen, tatsächlich nichts anderes ist als Fiktion und ein naiver Glaube an die Grammatik und Resultat des Gebrauchs der Sprache? Was wäre dann noch den Systemen entgegenzusetzen, die die Einmaligkeit des Einzelnen und Besonderen einem alles beherrschenden Einen und Allgemeinen unterordnen? Hier bleibt meines Erachtens allein der Rekurs auf den Begriff einer transzendentalen Freiheit, wobei jedoch angesichts der Kritik des transzendentalen Freiheitsbegriffs zu erweisen ist, dass dieser Begriff der Freiheit nicht gleichbedeutend ist mit Isolationismus und Selbstermächtigung, und dass er nicht allein Möglichkeitsbedingung der Legitimation der so genannten «bürgerlichen Freiheiten» ist, sondern auch derjenigen gesellschaftlicher und sozialer Freiheit. Dazu bietet sich eine transzendente Reflexion des Freiheitsbegriffs an, die an entsprechende Überlegungen Johann Gottlieb Fichtes anschließt.

## 2. Rehabilitierung der Freiheit: Nicht selbst gesetzte und selbst ermächtigende, sondern verdankte und verantwortliche Freiheit

Fichte hat in seiner Wissenschaftslehre den Freiheitsbegriff im Kontext seiner Überlegungen zum absoluten Ich und zur Möglichkeit absoluten Wissens bestimmt, welches er mit dem Selbstbewusstsein des absoluten Ichs identifiziert.<sup>20</sup> Das absolute Ich kann mit der Subjektperspektive des Ichs gleichgesetzt werden, welche die Singularität bezeichnet, die dem Ich aufgrund der Unhintergebarkeit der Ich-Perspektive hinsichtlich seines Erkennens zukommt, und die in einer präreflexiven Vertrautheit mit sich besteht<sup>21</sup> – im Unterschied zur Personperspektive, d. h. seiner Einzelheit und seines Bezugs zu Anderen.<sup>22</sup> Die Subjektperspektive verknüpft Fichte mit

<sup>19</sup> Theodor W. Adorno, *Erziehung nach Auschwitz*, in: *Ders., Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt a. M. 1980, 85-101, hier 90.

<sup>20</sup> Absolut ist dieses Wissen nicht etwa im Sinne von Allwissenheit, sondern allein in der Hinsicht, dass es unmittelbar und darin vorreflexiv ist, in ihm vereinen sich als Tathandlung sowohl Rezeptivität und Spontaneität als auch Erkennen und Handeln. Als solche ist das absolute Wissen Möglichkeitsbedingung von Erkenntnis. Vgl. hierzu z. B. *Immanuel Hermann Fichte* (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte: Fichtes Werke*. Bd. I: *Zur theoretischen Philosophie*, Berlin 1971, 91; vgl. auch ebd. Band II. 374. Vgl. hierzu ausführlich auch *Dieter Henrich*, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Frankfurt a. M. 1967.

<sup>21</sup> Vgl. zu diesem Verständnis von Subjektivität im Anschluss an entsprechende Überlegungen Dieter Henrichs, Manfred Franks und Klaus Müllers meine Ausführungen in *Saskia Wendel*, *Affektiv und inkarniert*, Regensburg 2002, 246-271.

<sup>22</sup> Vgl. zur Bestimmung der Subjektperspektive als Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Ichs sowie zur Doppelstruktur des Ichs als Subjekt und Person z. B. *Dieter Henrich*, *Selbst-*

der Freiheit, wobei er zwischen absoluter bzw. unbedingter Freiheit und Willensfreiheit unterscheidet: Erstere geht letzterer voraus als deren Bedingung der Möglichkeit, wobei die absolute Freiheit im Unterschied zur Freiheit des Willens nicht mehr als einzelnes Vernunftvermögen bestimmt ist, sondern als Bestimmung des absoluten Ichs, in dem alle Vermögen der Vernunft vereinigt sind. Diese unbedingte Freiheit des Ichs ist positive Freiheit, also ein unbedingtes Vermögen in der Einheit von Aktivität und Passivität, denn anders wäre es nicht als Tätigsein zu bestimmen.<sup>23</sup> Dem Ich unbedingte Freiheit zuzusprechen bedeutet jedoch keineswegs, ihm Allmacht, Vollkommenheit oder Unendlichkeit zu präzisieren. Denn hinsichtlich seiner Personperspektive ist die Freiheit des Ichs endlich und unterliegt vielfachen externen Einflüssen, die sie bedingen. So gesehen ist das Ich unbedingte und bedingt zugleich, wobei die menschliche Freiheit jedoch keineswegs vollkommen ist, eben weil sie auch und vor allem bedingt ist. Vollkommen ist allein die absolute Freiheit, und absolut frei ist allein das Absolute selbst.<sup>24</sup>

Unbedingte und bedingte Freiheit vermittelt Fichte durch den Begriff des Bildes, den er in seiner Spätphilosophie formuliert hat:<sup>25</sup> Unbedingtes und Bedingtes stehen nicht im Gegensatz zueinander, sondern sind miteinander durch ein Bildverhältnis vermittelt, das auch das Verhältnis von absolutem und empirischem Ich bestimmt. Der Bildbegriff löst das Problem, wie neben Absolutem noch Endliches bestehen kann: Das Endliche, Bedingte ist Erscheinung des Absoluten, umgekehrt präsentiert sich das Absolute als Bild, in dem das Absolute ganz im Bild enthalten ist. Deshalb ist es weder Abbild eines Urbildes noch etwas neben dem Absoluten.<sup>26</sup> Dieses Bildverhältnis gilt sowohl für das Verhältnis zwischen absolutem bzw. transzendentelem und empirischem Ich sowie für das Verhältnis von unbedingter und bedingter Freiheit: Keineswegs stehen beide unvermittelt nebeneinander oder gar in einem hierarchischem Verhältnis, noch ist die unbedingte Freiheit eine Frei-

---

bewußtsein und spekulatives Denken, in: *Ders.*, *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt a. M. 1982, 125-181, hier 137 und 142.

<sup>23</sup> Der Ausdruck ‚Unbedingtheit‘ ist stets transzendental zu verstehen als Bezeichnung der Möglichkeitsbedingung der Vernunftvermögen Denken, Wollen, Fühlen, Handeln.

<sup>24</sup> Vgl. zu diesem Verständnis transzendentaler Freiheit vor allem *Hermann Krings*, *Freiheit, in: Ders.*, *System und Freiheit*, Freiburg 1980, 99-130. Vgl. hierzu aus theologischer Perspektive besonders *Thomas Pröpper*, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München <sup>3</sup>1991, 182-194; *Magnus Striet*, *Das Ich im Sturz der Realität. Philosophisch-theologische Studien zu einer Theorie des Subjekts in Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Friedrich Nietzsches*, Regensburg 1998, 250 ff.

<sup>25</sup> Vgl. z. B. *Johann Gottlieb Fichte*, *Die Anweisung zum seligen Leben*, in: *Werke* Bd. 5: *Zur Religionsphilosophie*, 397-580, *Ders.*, *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umriss* (1810), in: *Werke* Bd. 2: *Zur theoretischen Philosophie II.*, 695-709.

<sup>26</sup> Vgl. hierzu etwa *Hansjürgen Verweyen*, *Zum Verhältnis von Wissenschaftslehre und Gesellschaftstheorie beim späten Fichte*, in: *Klaus Hammacher* (Hrsg.), *Der transzendente Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Hamburg 1981, 315-329; *Saskia Wendel*, *Bild des Absoluten werden – Geisel des anderen sein. Zum Freiheitsverständnis bei Fichte und Levinas*, in: *Gerhard Larcher/Klaus Müller/Thomas Pröpper* (Hrsg.), *Hoffnung die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996, 164-173.

heit außerhalb des konkreten Ichs. Sie ist vielmehr ein Moment Unbedingtheit in der Bedingtheit des Individuums, ein Allgemeines im Besonderen des konkreten In-der-Welt-seins. Das heißt auch: Ebenso wenig wie die Subjektperspektive des Ichs – das ‹absolute Ich› – gleichbedeutend ist mit Vollkommenheit oder Unendlichkeit, also quasi mit Vergöttlichung, ebenso wenig bedeutet die absolute Freiheit des Ichs, dass dieses Ich vollkommen frei wäre. Das Moment formal unbedingter Freiheit setzt die grundsätzliche Endlichkeit menschlicher Freiheit nicht außer Kraft, sie ist lediglich Möglichkeitsbedingung jener Freiheit.

Das Unbedingte erscheint also als Moment im Bedingten, unbedingte Freiheit kommt in der Endlichkeit des Daseins zum Ausdruck, setzt sich in der Bedingtheit menschlicher Existenz ins Bild. Damit ist es trotz seiner Formalität nicht ungeschichtlich und abstrakt, sondern auf die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz hin eröffnet, weil unbedingte Freiheit als Moment endlicher Freiheit Möglichkeitsbedingung dafür ist, dass das Ich in der Geschichtlichkeit seines je eigenen Daseins erkennt und handelt. Deshalb ist dieses Freiheitsverständnis auch weder solipsistisch noch per se unpolitisch. Denn die Freiheit ist in ihrer Spannung von Unbedingtheit und Bedingtheit eine Freiheit des Ichs, das nicht nur Subjekt ist, sondern Person. Und als Person ist das Ich immer schon in ein Beziehungsverhältnis zu Anderen gestellt – in einem Verhältnis wechselseitiger Anerkennung von Ich und anderem Ich und damit auch der Anerkennung anderer Freiheit. Dieses Anerkennungsverhältnis impliziert eine ethische Haltung, die auch von politisch-gesellschaftlicher Bedeutung ist: die Singularität und die Freiheit des Anderen anzuerkennen und dafür in Freiheit Verantwortung zu übernehmen.<sup>27</sup>

Dieses Freiheitsverständnis ist auch nicht egoistisch oder ‹transzendenzimmun›: Denn zum einen ist die Freiheit in ihrer Verbindung mit Moralität als Vermögen zu bestimmen, Verantwortung für den Anderen zu übernehmen, und das ist alles andere als egoistische Willkürfreiheit. Und zum anderen vermag sich das Ich in Freiheit, also ohne Ausübung von Zwang oder Gewalt, sondern in ‹freier Selbstgesetzgebung› dem Anspruch eines Unbedingten zu öffnen: der Unbedingtheit eines moralischen Anspruches, aber auch der Unbedingtheit, die es als Moment in sich trägt und deren Bild es ist. Das Ich kann für diese Unbedingtheit nicht als Ursprung aufkommen, weil es selbst ja bedingt ist. Allein eine absolute Freiheit, deren Bild das Moment Unbedingtheit in der Bedingtheit des konkreten Ichs ist, vermag Grund dieses Unbedingtheitsmomentes zu sein. In dieser Hinsicht

---

<sup>27</sup> Vgl. hierzu *Saskia Wendel*, *Affektiv und inkarniert*, 298-313; *Dies.*, *Bild des Absoluten werden – Geisel des anderen sein*, 166 ff. Der Bezug zur Ethik und zur Politik ist auch deshalb gegeben, weil Sollen und Können eine Einheit bilden und mit Selbstbewusstsein verknüpft sind: Mit der Erkenntnis seiner selbst erfasst das Ich auch die Evidenz von unbedingtem moralischem Anspruch und von Freiheit, und diese Erkenntnis vermittelt sich interpersonal im Anerkennungsakt.

erweist sich die menschliche Freiheit als eine Freiheit, die sich einer vollkommenen Freiheit verdankt.<sup>28</sup>

Was aber lässt sich mit solch einem Begriff der Freiheit insbesondere den naturalistischen Bestreitungen von Freiheit entgegensetzen? Das erste Argument: Freiheit lässt sich empirisch weder beweisen noch widerlegen, darauf hatte bereits Immanuel Kant in seiner Diskussion der Antinomien der theoretischen Vernunft in der *Kritik der reinen Vernunft* hingewiesen.<sup>29</sup> Naturalistische Bestreitungen rekurrieren nun auf empirische Argumente, verstricken sich damit jedoch genau besehen in der von Kant kritisierten Dialektik der theoretischen Vernunft. Das zweite Argument: Dass Willensfreiheit als endliche Freiheit bedingt ist, steht außer Frage. Diese Bedingtheit der Willensfreiheit machen die Experimente deutlich, auf die sich Naturalisten stützen. Doch der Wille ist ein Einzelvermögen der Vernunft, und die Willensfreiheit als bedingte Freiheit damit nur ein Moment der Vernunft. Das Aufkommen der Willensfreiheit als Vernunftvermögen lässt sich jedoch allein mit Rekurs auf neuronale Prozesse nicht erklären, denn trotz ihrer Determination eignet der Willensfreiheit auch ein Moment der Freiheit, eines Könnens und einer Spontaneität. Dieses Moment lässt sich konsistent nur dann begründen, wenn als dessen Möglichkeitsbedingung ein Moment Unbedingtheit in der Bedingtheit der Freiheit angenommen wird. Dieser Gedanke lässt sich nicht als bloßer Glaube an die Grammatik der Sprache abqualifizieren, weil der Sprachgebrauch und das Sprachhandeln eben jenes formale Unbedingtheitsmoment der Freiheit schon als Vermögen voraussetzt – auch als Vermögen, das die schöpferische Kraft der Sprache ermöglicht und bedingt. Jene transzendente Rechtfertigung der Freiheit ist allerdings kein theoretischer Beweis, der den Naturalismus widerlegt – solch ein Anspruch würde sich ebenfalls in der Logik des Scheins verstricken. Sie macht es jedoch möglich, in praktischer Hinsicht mit guten Gründen eine antinaturalistische Option zu vertreten, was den hegemonialen All-Erklärungsanspruch des Naturalismus in seine Schranken zu weisen vermag. Das ist vielleicht nicht viel, aber es ist genug, um die Plausibilität des Freiheitsgedankens vernünftig legitimieren zu können. Auf solch eine philosophische Rechtfertigung der Freiheit kann sich auch eine christliche Verantwortungsethik beziehen und das Prinzip verteidigen, auf dem sie basiert: «Die Freiheit der Person ist unverletzlich.»

---

<sup>28</sup> Vgl. Saskia Wendel, *Affektiv und inkarniert*, 280 ff. Genau an diese Verdanktheit der Freiheit knüpfen Konzepte einer christlichen Verantwortungsethik an, wenn sie von einer «theonomien Autonomie» sprechen.

<sup>29</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 472-480.