

*Prof. Dr. Claus Dierksmeier / Stonehill College / Easton (Boston), MA 02357 , USA*

[clausdierksmeier@yahoo.de](mailto:clausdierksmeier@yahoo.de)

Sektion „Politische Philosophie“

## **Quantitative versus qualitative Freiheit**

## Einleitung

Meine Publikationen der letzten Jahre untersuchen, wie verschiedene Freiheitsbegriffe auf unterschiedliche Vorstellungen von Politik, Recht und Wirtschaft führen. Auch in diesem Vortrag möchte ich einen kleinen Beitrag zu eben jener Thematik leisten. Ich schränke dabei meine Überlegungen auf die eben genannten Sachgebiete ein. Moralphilosophische Fragen werden allenfalls gestreift; eine Debatte über Willensfreiheit oder metaphysische Aspekte der Freiheit unterbleibt. Ferner, um nichts zu wiederholen, was ich bereits publiziert habe, klammere ich die deutsch-idealistische und die spanisch-lateinamerikanische Freiheitstradition aus und beziehe mich ausschließlich auf angloamerikanische Denker der jüngeren Vergangenheit.

Meine Ausführungen resultieren aus Fragen der Globalisierungsethik. Globale Probleme verlangen nicht selten globale Lösungen, die oftmals nur durch globale Institutionen erbracht werden können, welche nun ihrerseits oftmals einen wenigstens minimalen Wertekonsens voraussetzen. Mit anderen Worten, die Welt muß sich aller kulturellen Unterschiede zum Trotz auf gemeinsame Anliegen verständigen, gerade auch um die Voraussetzungen kultureller Vielfalt zu erhalten. Ich bin skeptisch, ob traditionelle religiöse oder sittliche Normensysteme zureichen, den Grad an normativer Klarheit, Verbindlichkeit und Akzeptanz sicherzustellen, der angesichts des heutigen ökologischen und ökonomischen Problemdrucks vonnöten ist. Zudem legt der Blick auf die Geschichte des Abendlands nahe, dass früher oder später alle traditionellen Werte durch Infragestellung seitens des individuellen Freiheitsverlangens ins Rutschen geraten. Sachlich wie philosophisch scheint darum kein Weg am Prinzip der Freiheit vorbeizuführen.

Die universale Akzeptanz, die man der Idee der Freiheit vielleicht wünschen möchte, wurde indes in den letzten Jahren durch einseitige machtgestützte Auslegungen dessen, was Freiheit bedeute, lädiert. Das spiegelt sich mittlerweile auch publizistisch wieder: Auflagenstarke Autoren wie Jeremy Rifkin spielen den Kontrast zwischen angloamerikanischem und kontinentaleuropäischem Freiheitsdenken als den Zwist der Zukunft hoch.<sup>1</sup> Ich möchte im Gegenzug zeigen, daß zeitgenössische Denker aus dem Umkreis der angloamerikanischen Philosophie *inhaltlich* mit Gedankenfiguren außerhalb der analytischen Schulen durchaus konvergieren, m.a.W., daß die oft zu hörende Behauptung verfehlt ist, angloamerikanische Freiheitslehren seien durchweg

---

<sup>1</sup> Jeremy Rifkin: *The European Dream. How Europe's Vision of the future is quietly eclipsing the American Dream*, New York 2004.

besitzindividualistisch ausgelegt und stünden somit feindselig den sozial ausgerichteten Freiheitslehren Europas und Lateinamerikas gegenüber. Da meine Zeit nicht für eine gründliche Studie auch nur eines *einzelnen* Autoren ausreicht, gehe ich idealtypisch vor. Ich werde ein relativ einfaches begriffliches Koordinatenkreuz aufstellen und durch gelegentliches *name-dropping* anzeigen, wo innerhalb desselben die namhaftesten Vertreter der Debatte zu verorten sind.

In einem ersten Schritt möchte ich die Schablone von negativer und positiver Freiheit verabschieden, die noch immer weite Teile der Diskussion dominiert. Denn mir erscheint systematisch die Unterscheidung zwischen quantitativer und qualitativer Freiheit hilfreicher. Ich werde dann in einem zweiten Schritt zeigen, warum viele Autoren meinen, vorrangig mit einer quantitativen Logik operieren zu müssen. Dabei wird sichtbar werden, daß sich diese Logik jedoch nicht konsequent durchhalten läßt. Sie wird von allen einschlägigen Autoren auch durchbrochen, wo immer es gilt, starken andersgerichteten moralischen Intuitionen Rechnung zu tragen. Deshalb trage ich schließlich im dritten und letzten Teil ein Konzept qualitativer Freiheit vor, das ich für produktiv und tragfähig halte.

### **Teil 1) Negative versus positive Freiheit.**

Freiheit war das Leitgestirn der frühen englischen *Politiktheorien* eines Hobbes und Locke. Demgegenüber setzte sich unter Führung von Jeremy Bentham, James Mill und David Ricardo die englische *Wirtschafts- und Sozialphilosophie* zunächst in Richtung auf *utility* in Bewegung. Erst durch John Stuart Mill's *Principles of Political Economics* beginnt eine bewußte Verzahnung beider Ideenfelder (des Rechtlich-Politischen und des Ökonomisch-Sozialen) sowie beider Prinzipien (*freedom* und *utility*). Mills Theorie will etwa die Geltung gesellschaftlicher Werte, allen voran der Freiheit und Gerechtigkeit, utilitaristisch begründen. Gegen eben jene *utilitaristische* Fundierung der Freiheit wendete sich sodann Thomas Hill Green, weil er fürchtete, der Utilitarismus erlaube eine Freiheit "that can be enjoyed by one man or a set of men at the cost of freedom to others".<sup>2</sup> Demgegenüber erklärt Green, daß Freiheit in der Autonomie, die sie ermöglicht, ihren Grund – aber auch ihre Grenze – habe.

---

<sup>2</sup> T.H. Green, *Lecture on liberal legislation and the freedom of contract*, in *Works of T. H. Green*, edited by R. L. Nettleship, Vol. 3, London 1888, 370.

Man muß Freiheit stets in Anspruch nehmen, und sei es nur, um sie aufzugeben. Freiheit kann also individuell nicht konsistent abgestritten und anderen darum nicht kohärent abgesprochen werden; sie ist folglich allen konsequent zu ermöglichen. Diesen von ihm auch sozialstaatlich ausformulierten Gedanken, daß ein jeder ein Anrecht auf Freiheitsermöglichungsbedingungen habe, versucht Green in seinem Begriff von *positive freedom* zum Ausdruck zu bringen.<sup>3</sup> Dummerweise aber nicht *nur* diesen Gedanken.

Bei Green hat der Begriff der *positive freedom* nicht nur eine externe und rechtsförmige Seite, sondern auch eine interne und wertmoralische. Green formuliert: "we do not mean merely freedom to do as we like irrespectively of what it is that we like. [...] When we speak of freedom as something to be highly priced, we mean a positive power or capacity of doing or enjoying something worth doing or enjoying [...]".<sup>4</sup> Der Erfolg dieser Formel wurde ihr zum Verhängnis. Denn der große Zuspruch, den Green mit dieser *moral*philosophischen Akzentsetzung bei den Vertretern des in England verspätet einschlagenden spekulativen Idealismus fand, machte den Begriff der *positive freedom* sogleich allen anti-metaphysischen Philosophen verdächtig. Dabei wurde den Britischen Idealisten von ihren Gegnern in etwa folgende Metaphysik unterstellt: Wer zwischen einem guten und einem schlechten Freiheitsgebrauch bzw. zwischen einem wahren und einem falschen, einem eigentlichen und einem uneigentlichen Freiheitsverständnis unterscheidet, trenne auch im Menschen ein wahres von einem falschen Selbst ab. Um der wahren Freiheit zum Sieg zu verhelfen, sei zu fordern, daß das wahre und höhere Selbst das niedere und falsche Selbst unterwerfe. Von solcher Metaphysik geht es dann in der Tat im Eilschritt in Richtung Totalitarismus. Man braucht nur noch zu behaupten, daß das Recht nur der *wahren* Freiheit, nicht jeglicher Liberalität verpflichtet sei, und daß das wahre Selbst nicht erreicht werden könne ohne gewisse begünstigende äußere Umstände, *schon* läßt sich folgern, daß der Staat sich auch mit rechtlichen *Zwangsmitteln* der Pflege des tugendhaften Lebens seiner Bürger anzunehmen habe. Die Theorie legitimiert, so scheint es, faktische Freiheit im Namen vermeintlich höherwertiger Freiheit aufzuheben und Bürgerrechte im Namen von Moral und Sitte zu suspendieren.<sup>5</sup>

Obschon diese Deutung hinsichtlich der meisten britischen Idealisten überzogen war, ist sie doch nicht gänzlich aus der Luft gegriffen. Francis Herbert Bradley ist nicht frei von solchen

---

<sup>3</sup> Vgl. Avital Simhony, *On Forcing Individuals to be Free: T.H. Green's Liberal Theory of Positive Freedom*, Political Studies (1991), 39, 303-320.

<sup>4</sup> T.H. Green, *ibid.*

<sup>5</sup> M. Richter, *The Politics of Conscience: T.H. Green and his Age*, London 1964, 202 meint Green's Theorie würde so "liberty in the name of some allegedly higher principles called 'positive freedom' or 'self-realisation'" zerstören.

Zungenschlägen;<sup>6</sup> und natürlich wussten auch Stalinisten sowie Nationalsozialisten sich ähnlicher Argumente zu bedienen, um ihre Formen der Zwangsvergemeinschaftung als Ausdruck „höherer“ Freiheit zu verbrämen. Derlei politische Instrumentalisierung des Freiheitsgedankens ist mitzubedenken, wenn man sich der Freiheitsphilosophie der Nachkriegszeit zuwendet. Denn Autoren wie Ludwig von Mises, Friedrich August von Hayek und Isaiah Berlin, die allesamt als Flüchtlinge der 30er Jahre in England bzw. den USA Zuflucht fanden, hatten mit eigenen Augen mit ansehen müssen, wie in Deutschland und Rußland das liberale Erbe des 19. Jahrhunderts zur Rechtfertigung von Totalitarismen umgeschmiedet wurde. Kein Wunder also, daß sie demgegenüber den in England und den USA garantierten bürgerlichen Abwehrfreiheiten den Rücken stärken wollten. Das Bauernopfer war dabei T. H. Green's Begriff von *positive freedom*, den man kurzerhand zum Einfalltor für jenen Totalitarismus erklärte, dem man soeben mit Haut und Haar entkommen war. Im Anschluß an Isaiah Berlin's Epoche machende Kritik an Green's angeblicher "doctrine of the two selves"<sup>7</sup> verkünden Hayek und Co., allein *negative freedom* – also das individuelle Recht, verletzendes Handeln abzuwehren –, solle fürderhin den hehren Titel „Freiheit“ tragen dürfen.

Diese Lesart wird jedoch T. H. Green nicht gerecht. Er hatte durchaus keine Metaphysik eines in zwei Hälften gespaltenen Ichs vertreten, sondern kreidete es gerade dem ansonsten von ihm hochgeachteten Kant als Mangel an, so zu sprechen "as if there were really two characters in a man, empirical, and intelligible, (one determined by motives in which there is no freedom, the other determined by reason only in a way which excludes determination by motives and is free). In truth there is only one character [...]"<sup>8</sup> Und dieser eine Charakter folgt nach Green keiner einheitlichen Idee des Guten, sondern einer "varied nature of his view of the good",<sup>9</sup> welches deswegen auch gesellschaftlich "in many different forms"<sup>10</sup> zu realisieren sei.

Der Staat hat sich in die Privatmoral nicht einzumischen. „All that one man can do to make another better is to remove obstacles and supply conditions favourable to the formation of good character."<sup>11</sup> Was der Staat aber sehr wohl besorgen soll, ist die Sicherstellung der materiellen, gesundheitlichen und pädagogischen Bedingungen, unter denen allen eine vernünftige

---

<sup>6</sup> Vgl. Francis Herbert Bradley, *My Station and Its Duties*, in ders. *Ethical Studies*, London: Oxford University Press 1876.

<sup>7</sup> Isaiah Berlin, *Two concepts of liberty*, in *Four Essays on Liberty* (Oxford, Oxford University Press,) 1970, p. xlix, n. 1.

<sup>8</sup> T. H. Green, *Lectures on the philosophy of Kant*, in: *Works of T. H. Green*, edited by R. L. Nettleship, Vol. 2, London 1893, p. 93.

<sup>9</sup> T. H. Green, *The Prolegomena of Ethics*, edited by A. C. Bradley, Oxford 1889, 308.

<sup>10</sup> T. H. Green, *The Prolegomena of Ethics...*, 283.

<sup>11</sup> T. H. Green, *The Prolegomena of Ethics...*, 332.

Selbstbestimmung praktisch möglich wird. Green erklärt, “the ideal of true freedom is the maximum power for all members of human society to make the most of themselves” [...]; “this is what I call freedom in the positive sense”.<sup>12</sup> Wenngleich Green einen “reciprocal claim of all upon all”<sup>13</sup> anerkennt, einander solche Freiheit herzustellen, so ist dies eben “without detracting from the opportunities of others”<sup>14</sup> – und also gerade *nicht* mit totalitären Methoden zu erreichen.<sup>15</sup>

Aber nicht nur historisch, auch systematisch ist das Schisma zwischen negativer und positiver Freiheit unbefriedigend. Abwehrfreiheitliche Anliegen sind mit dem Titel „*negative freedom*“ mehr schlecht als recht bezeichnet. Sie wollen ja etwas Positives, nämlich einen bestimmten persönlichen Freiraum, schützen. Dies Anliegen ist negativ oder negatorisch nur *sekundär*, nämlich gegen Angriffe auf jenen *primär* positiv gesetzten und als wertvoll anzuerkennenden Freiheitskreis, was z.B. Friedrich August von Hayek durch seine (nicht ganz dem Original getreu werdende) Übernahme der Kantischen Formel von Recht als *Negation der Negation* von Freiheit auch explizit zu machen wünscht. Insofern hat negative Freiheit ein positives Schutzgut. Umgekehrt paßt der Titel „*positive freedom*“ für einen Großteil der unter diesem Namen rubrizierten Positionen auch nicht so recht. Die etwa von Mises und Hayek bekämpfte „positive“ Ansicht, daß dem Erwerbsstreben der einen zum Zwecke der sozialen Absicherung der anderen Grenzen zu ziehen sind, verhält sich klarerweise *negativ* gegenüber der Vermögensfreiheit der großen Zahl aller Besteuerten. Müßte man konsequenterweise die Prädikate auch hier nicht geradezu umdrehen?

Entscheidender als diese semantischen Einwände ist die sachliche Überlegung, dass Hayek und Co. eigentlich gar nichts gegen positive Freiheit haben, solange diese strikt *moralphilosophisch* verstanden wird. Daß wir unsere Freiheit tugendhaft durch positive Bindungen konkretisieren, findet ihre ausdrückliche Zustimmung. Was sie vermeiden möchten, ist lediglich, daß einem derlei sozial aufgenötigt oder staatlich aufgezwungen werde. Auch von daher ist die Terminologie von negativ und positiv den durch sie auszudrückenden Anliegen eher hinderlich als hilfreich. Indem sie eine prinzipielle Unterscheidung suggeriert, wo es in Wirklichkeit bloß um Umsetzungsmodi geht, verstellt sie den Blick auf die wirklichen kategorialen Differenzen. Diese liegen – wie ich im folgenden argumentieren werde – nämlich eher zwischen einer quantitativen und einer qualitativen

---

<sup>12</sup> T.H. Green, *Lecture on liberal legislation ...*, 372.

<sup>13</sup> T. H. Green, *The Prolegomena of Ethics...*, 285.

<sup>14</sup> T. H. Green, *The Prolegomena of Ethics...*, 354.

<sup>15</sup> Green hat damit eine Position formuliert, die im Ergebnis der von Rawls ähnelt, wobei allein die lexikalische Priorisierung der Freiheit fehlt, was Avital Simhony wie folgt erklärt: “Green does not discuss the relationship between the two principles [...] for he does not view the possibility of conflict between them: hence, there is no need for him to arrange his two principles of justice lexically [...]”. Avital Simhony, *On Forcing Individuals to be Free: T.H. Green's Liberal Theory of Positive Freedom*, Political Studies (1991), 39, 303-320, 318.

Logik der Freiheit. Theorien, die typischerweise im Lager der negativen Freiheit stehen, lassen sich nämlich weit besser rekonstruieren mit Argumenten, die den Wert der Freiheit in ihrer quantitativen Dimension und Ausweitung verorten. Und viele Aspekte der unter die Rubrik von positiver Freiheit gezählten Theorien, folgen einem qualitativen Verständnis von Freiheit. Dennoch sind die Begriffsfelder negativ-positiv und quantitativ-qualitativ nicht identisch, sondern aufgrund intensionaler Differenz beziehen sie sich extensional auch auf unterschiedliche Phänomene. Insbesondere positive und qualitative Freiheit fallen bisweilen signifikant auseinander. Zum Beispiel und im Vorgriff: Während der Begriff positiver Freiheit die inhaltliche Auszeichnung der Freiheit philosophisch-apriorisch vornimmt, ist es einer der Vorzüge der Idee qualitativer Freiheit diese Durchbestimmung demokratisch-prozedural einzuholen.

## **Teil 2) Quantitative versus qualitative Freiheit.**

### **Abschnitt A) Quantitative Freiheit**

Es geht dem quantitativen Freiheitsverständnis, um die möglichste *Ausdehnung* des individuellen Verfügungsraumes. Darum übersetzen Philosophen von Mises bis Nozick unser implizites Verlangen nach Freiheit in den expliziten Wunsch, die Menge individueller Wahlmöglichkeiten zu maximieren. Freiheit wird dabei als naturgegebenes Vermögen angesehen, zu dem sich die Mitmenschen in allererster Linie als mögliche Störer verhalten. Darum gilt: Je weniger die persönliche Freiheit sozial beeinflusst oder mitgestaltet wird, desto besser. Dieser Logik erscheint jegliche Regulierung privater Freiheit als eine potentielle Negation derselben, und so eignet ihr die (intellektuelle wie praktische) Tendenz, Schranken der privaten Wahlfreiheit so weit wie möglich zurückzudrängen. Deshalb setzen Vertreter quantitativer Freiheit so häufig auf die Verteidigung eines andernorts als ‚Nachtwächterstaat‘ verspöttelten Minimalstaatskonzepts. Hayek will beispielsweise lediglich durch Mitmenschen verursachte Einschränkungen der Freiheit verhindern, keinesfalls aber einer Befreiung von behindernden Umständen schlechthin bzw. gar einem Anrecht auf die Ermöglichung individuellen Freiheitsgebrauchs das Wort reden.<sup>16</sup> Man müsse den Liberalismus vor derartiger sozialdemokratischer Vereinnahmung unbedingt schützen; denn derlei

---

<sup>16</sup> Vgl. Friedrich von Hayek, *The Constitution of Liberty*, Chicago, 1970.

führt (und darin folgen Hayek getreu Milton Friedman und Robert Nozick) schnurstracks zu sozialistisch-illiberalen Verhältnissen.<sup>17</sup>

Dennoch sind der individuellen Freiheit natürlich auch im quantitativen Verständnis gewisse Grenzen zu setzen, denn wenn sich ein jeder einfach nach Gutdünken verhält, so kommt es unweigerlich zu unliebsamen Zusammenstößen. Also müssen zwangsbewehrte Koordinationsregeln her, welche, indem sie die individuellen Freiheitsräume hier und da etwas beschneiden, die Gesamtmenge der kompossiblen Freiheiten (und damit letztlich den Freiheitsraum eines jeden) vergrößern. Um dies einzusehen, bedarf es, dem quantitativen Denken zufolge, keiner moralischen *Vernunft*, rechnender *Verstand* reicht aus. Das System der Koordinationsregeln kann deshalb als ein von der ewig-strittigen Debatte um das ‚gute Leben‘ ablösbares Gefüge des Rechts vorgestellt werden, dem ein jeder (so heißt es von Hobbes bis Rawls immer wieder) unabhängig von seinen moralischen oder religiösen Letztorientierungen zustimmen kann.

Nicht alle jedoch, denen es um eine quantitative Maximierung der Freiheit zu tun ist, halten dieser Logik durchgängig die Treue. Isaiah Berlin formuliert eine scharfe Kritik an ‚laissez-faire‘-Wirtschaftspolitik und an sozialer Verelendung – kann dies aber nur tun um den Preis, seinen eigenen (negativen) Freiheitsbegriff zur Einschränkung durch konkurrierender Werte wie *justice* und *equality* preiszugeben. Der nächstliegende Schritt war darum der Versuch, die sozialstaatliche Dimension bereits *innerhalb* des Freiheitsprinzips zu verorten. Dies hat Gerald MacCallum in seiner Kritik Berlins vorbereitet. Während Berlin Individuen zunächst als frei und erst dann innerhalb sozialer Relationen denkt, erklärt MacCallum, daß Freiheit nie abstrakt vorliegt, sondern immer nur sozial vermittelt. In MacCallum´s Verständnis ist Freiheit immer auch Freiheit „to (do, not do, become or not become) something“ (Herv. i. O.); Freisein ist eine „triadic relation“, in der sich die individuelle Aktivität stets gewissen kulturellen und ökonomischen Bedingungen verdankt.<sup>18</sup> Die eigentlich Frage ist für MacCallum daher ganz und gar nicht (wie noch bei Mises und Berlin), ob eine bestimmte Freiheitsminderung durch menschliches Handeln *verursacht* wurde. „The only question is whether the difficulties can be removed by human arrangements“. (MacCallum 325f.) Diesem Argument wurde auf Prinzipienebene aufs Heftigste widersprochen vom Herold aller Libertarier, Robert Nozick. Besitz ist ihm geronnene Freiheit und darf nicht angetastet werden, auch von Staats wegen nicht. Gesellschaftliche Umverteilung beklagt Nozick geradewegs als

---

<sup>17</sup> Vgl. Claus Dierksmeier, *Zur Theorie staatlichen Handelns bei F. A. v. Hayek*, in *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 4/2003, pp. 1979-2003.

<sup>18</sup> Gerald MacCallum, *Negative and Positive Freedom*, *Philosophical Review* 76 (1967), 312-334, 314.

versteckte Zwangsarbeit. Doch in Fragen der Applikation folgt auch er der quantitativen Logik nicht bis zur letzten Konsequenz. In einer vielzitierten Fußnote konzediert er nämlich, daß man im Falle von „catastrophic moral horrors“<sup>19</sup> die ansonsten sakrosankten Besitzrechte vielleicht doch etwas einschränken dürfe.<sup>20</sup>

Jene externe Beschränkung der Maximierungslogik findet jedoch in westlichen Gesellschaften *de facto* nicht nur angesichts von Hungersnöten und Naturkatastrophen, sondern regelmäßig auch im Rahmen staatlicher Subsistenzsorge statt. Diesen Bruch mit der Marktallokation versucht sodann Milton Friedman sodann über das Konstrukt einer negativen Einkommensteuer von einer unliebsamen Ausnahme zu einem Moment der Regel umzudeuten – damit zumindest mathematisch, wenngleich nicht unbedingt sachlich dem quantitativen Credo treubleibend. Und John Rawls buchstabiert schließlich aus, wie weit man *in puncto* soziale Gerechtigkeit kommt, wenn man der quantitativen Logik so lange Scheuklappen aufsetzt, bis ein jeder den eigenen Vorteil nur noch in verallgemeinerter und somit moralisch besser verdaulicher Weise verfolgen darf.<sup>21</sup>

Doch all diese Modifikationen stoßen irgendwann auf Grenzen, die sich schlicht von der Binnenlogik der Quantitätskategorie her stellen. Die Theorie quantitativer Freiheit ist am Modell eines rationalen Tauschs orientiert. Wenn aber die Respektierung der anderen jeweils nur als Negation (weil Beschränkung) eigener Interessen konzipiert ist, so wird man diese verständigerweise lediglich dann gewähren, wenn man dafür etwas Positives zurück erhält: im Normalfall eine ebensolche Rücksichtnahme der anderen. Wie die Unterlassungspflichten, so auch alle Leistungspflichten. Es rechnet sich, andere zu unterstützen, wenn und insofern diese zu einer gleichwertigen Gegenleistung verpflichtet werden können; andernfalls nicht. Das Rechtskonzept der quantitativen Freiheit funktioniert hypothetisch, nicht kategorisch; bedingt, nicht unbedingt. Wo *kein* symmetrischer Tausch von Schutz und Trutz möglich ist, wird, logisch gesehen, auch die rechtlich ausgeformte Selbstbeschränkung bzw. Hilfsleistung hinfällig.

Die Rechte zukünftiger Generationen werden darum in den Kalkülen quantitativer Freiheitsverständnisse ganz folgerichtig ausgeklammert. Denn Menschen, denen wir nie begegnen werden,

---

<sup>19</sup> Robert Nozick, *Anarchy, State, Utopia*, New York (Basic Books) 1974, 30.

<sup>20</sup> Es handelt sich hierbei um einen Lieblingstopos von Amartya Sen, der damit zeigen will, daß Nozicks anti-konsequentialistischer Duktus moralphilosophisch notwendigerweise scheitert; vgl. z.B. ders., *Rationality and Freedom*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002, 638–639.

<sup>21</sup> Vgl. Claus Dierksmeier, *John Rawls und Kants langer Schatten*, in: Zeitschrift für Politikwissenschaft / Journal of Political Science, 4/2004, p. 1297-1322.

können uns weder nutzen noch schaden; wir können von ihnen daher nichts zurückgewinnen, falls wir auf ihre Interessen Rücksicht nehmen. Ebenso erscheint es in dieser Logik nur konsequent, wenn Solidarität an den Landesgrenzen halt macht, wann immer nachteilige (z.B. sicherheitspolitische) Rückwirkungen nicht zu erwarten sind. In den letzten Jahren haben sich daher nicht wenige Philosophen ernüchert von der quantitativen Konzeption etwa eines John Rawls abgewendet als sie realisierten, daß dessen Theorie, von der man sich eine Versöhnung zwischen dem Freiheitsprinzip und substantiellen Gerechtigkeitsanliegen versprochen hatte, weder globale noch intertemporale Gerechtigkeit vorsieht.<sup>22</sup>

Zur unfreiwilligen Selbstdekonstruktion der quantitativen Kategorie hat auch Hillel Steiner einiges beigetragen. Er folgte Nozicks Annahme, daß sich Freiheit primär durch Besitz- bzw. Verfügungsrechte verwirklicht, allzu konsequent. Wenn uns allen nämlich in gleicher Weise ein Recht auf gegenstandsbezogene Freiheit zusteht, dann, meint Steiner,<sup>23</sup> kommt uns eben auch allen dieses Recht in gleichem Maß zu. Jeder muß also von einer durch und durch gleichen Anfangsposition aus ins Leben starten. Da eine entsprechende Allokation nicht von selbst zustandekommt, sind Umverteilungen zu diesem Zweck als freiheitsschaffend anzusehen und einzufordern. Indes widerstreitet der in diesem Argument aufscheinende normative Anspruch dem deskriptiven Methodenideal der quantitativen Logik, die typischerweise von der Negation der Negation einer bereits vorgefundenen Freiheits-Position aus operiert. Bei Steiner geht es also nicht mehr um die quantitative Ausdehnung einer zuvor bereits gegebenen und deskriptiv erfassten Freiheit, sondern um die normative Einforderung eines kontrafaktischen Freiheitsbestandes. Damit aber wird unter der Hand die Matrix gewechselt. Die Qualität jenes allen zu gewährenden Freiheitsgrundbestandes erhält Vorrang; und sodann erst wird deren quantitative Egalität eingefordert. --- So sehr man *inhaltlich* diese Aufweichung des quantitativen Standards begrüßen mag, so sehr ist sie doch *methodologisch* fragwürdig.

---

<sup>22</sup> Vgl. Claus Dierksmeier, *John Rawls and the rights of future generations*, in Jörg Tremmel (Hg.) *Handbook of Intergenerational Justice*, Cheltenham / Northampton 2006, 72-85.

<sup>23</sup> Vgl. Hillel Steiner, *An Essay on Rights*, Oxford 1994, 33.

## Abschnitt 2) Qualitative Freiheit.

Der Idee qualitativer Freiheit geht es darum, sinnvolle von sinnloser Freiheit abzugrenzen. Jedem leuchtet ein – um ein Standardargument von Amartya Sen aufzugreifen –, daß eine kleine Menge wirklich guter Wahlmöglichkeiten einer großen Menge allesamt scheußlicher Optionen vorzuziehen ist – und daß insofern schiere Quantität nicht der Freiheit letzter Kern sein kann. Wahlentscheidungen, so Claudia Mills,<sup>24</sup> spielen in unserem Leben bei weitem nicht eine so große Rolle, wie uns Spieltheoretiker weismachen wollen. Einige wenige solcher Wahlen entscheiden indes über das Gelingen oder Mißlingen unseres gesamten Lebens. Auch insofern kommt augenscheinlich Qualität vor Quantität. Es geht nicht um das Maximieren von Optionen überhaupt, sondern um das Ausweiten wertvoller Freiheiten. *Welche* qualitative Bestimmung aber vermögen wir der Idee der Freiheit zu geben, so daß sinnvolle Freiheitsbeschränkungen ermöglicht, wesensfremde, arbiträre sowie illiberale Beschneidungen derselben aber verhindert werden?

Klarerweise *nicht* im Namen der Idee von qualitativer Freiheit zu rechtfertigen ist z.B., wenn die freie Handlung des einen in Zwang für den anderen umschlägt. Grenzen der individuellen Freiheit also, die der Freiheit aller dienen, werden von daher nicht bloß (wie in der quantitativen Logik) als ungeliebte, wenngleich notwendige Freiheitsbeschränkungen angesehen, sondern als qualitativ zu bejahende Akte wechselseitiger Freiheitsermöglichung aufgewertet. Der Idee der qualitativen Freiheit kommt daher – nicht weniger als der Idee quantitativer Freiheit – eine wichtige Abwehrfunktion zu. Diese erstreckt sich indes auch – und das ist der wichtige Unterschied – auf asymmetrische Beziehungen. Auch Menschen gegenüber, von denen wir nichts zurückerhalten, sind wir verpflichtet. Es ist in der Perspektive qualitativer Freiheit nicht die Menge der Freiheit, für die wir einen Gegenwert erwarten, welche unsere Hilfsleistungen gegenüber Dritten konkretisiert, sondern die Qualität der diesen Dritten zustehenden Lebensbedingungen.

Eine autonome Beschränkung – zugunsten etwa unserer sozialen, natürlichen und kulturellen Umwelten – negiert nicht persönliche Freiheit, sondern realisiert sie. Fremdbestimmung vernichtet Freiheit, nicht aber selbstaufgelegte Grenzen. Amartya Sen bringt dies vor Augen, wenn er uns auf den Unterschied aufmerksam macht, zwischen einem Menschen, der hungert, weil er fastet, und

---

<sup>24</sup> Vgl. Claudia Mills, *Choice and Circumstance*, in *Ethics* 109, 1998, 154-165.

dem, der hungert, weil ihm Nahrung vorenthalten wurde. Dies Beispiel verdeutlicht jedoch auch: Zur Freiheit gehört Sozialpolitik. Da *de facto* Freiheit von den Bedingungen abhängt, unter denen man lebt, - wer unfreiwillig hungert, ist unfrei - muß der Begriff der qualitativen Freiheit ganz klar die *Ermöglichungsbedingungen* von Freiheit mit einschließen. Partha Dasgupta hat demonstriert, dass an unregulierten Märkten keines der pareto-effizienten Gleichgewichte die Grundbedürfnisse aller befriedigen kann, weshalb der Markt Voraussetzungen braucht, die er selber nicht zu schaffen vermag. "The moral is clear: a person requires guaranteed access to certain essential commodities – [...] – if the pure form of the market mechanism is to guarantee him productive work, and thus access to further commodities."<sup>25</sup> Die Idee qualitativer Freiheit verpflichtet uns deshalb zu einer kritischen Perspektive auf das Evangelium des Marktes und zu einer Zurücknahme der quantitativen Freiheiten einiger zugunsten der qualitativen Freiheit aller. Noch einmal Dasgupta: "This is a curtailment of a certain kind of freedom of control. But it is motivated by considerations of freedom of another kind: freedom to achieve things." (190)<sup>26</sup>

Dabei ist – dies zur Abgrenzung von sozialistischen Positionen – selbstverständlich nicht unter dem Banner von Freiheit als Staatsprinzip einfach die Freiheit der Bürger als Handlungsprinzip aufzuheben bzw. ökonomische Freiheit im Namen politischer Freiheit abzuschaffen. Umgekehrt kann es jedoch auch nicht sein, daß die Freiheit einiger zu wilden ökonomischen Transaktionen die Freiheit aller zur Partizipation am wirtschaftlichen Ganzen untergräbt. Darin liegt John Kenneth Galbraith zufolge der entscheidende wirtschaftsphilosophische Vorteil der Idee qualitativer Freiheit gegenüber quantitativen Konzeptionen. Sie verhindert, daß aus falschverstandener normativer Bescheidenheit der Ökonomik heraus – oder aber aus einem überspitztem Physikalismus derselben – unsere wirtschaftlichen Zielsetzungen sich dem Götzen reiner Quantität, d.h. den nackten Zahlen des Bruttoinlandsprodukts, zu Füße werfen. Stattdessen fordert sie als Primat des Politischen die gesellschaftliche Debatte darüber ein, welchen qualitativen Zielsetzungen unsere Wirtschaft genügen soll.<sup>27</sup>

Hier aber endet sodann die amtliche Rede der Philosophie und die Philosophen sprechen nur noch als Bürger. Denn bevor wir die Idee qualitativer Freiheit bis in konkrete Bestimmungen hinein konkretisieren, ist eine wichtige methodische Zäsur vonnöten. Wir müssen den Einfluß der

---

<sup>25</sup> Partha Dasgupta, *Power and Control in the Good Polity*, in Alan Hamlin, Philip Pettit, *The Good Polity. Normative Analysis of the State*, Oxford 1989, 169-191 (187).

<sup>26</sup> *Ibid.*, 190.

<sup>27</sup> Vgl. Claus Dierksmeier, *Freiheit in der Politischen Ökonomie von John Kenneth Galbraith*, *Zeitschrift für Politikwissenschaft / Journal of Political Science*. 3/2007, 759-782.

Philosophen auf das Politische einmal *als Philosophen* und einmal *als Bürger* voneinander unterscheiden. Die konkrete Auswahl politischer Handlungsvorhaben sollte unter demokratischem Vorbehalt vorgenommen werden. Denn ein wesentlicher Unterschied zwischen der Idee qualitativer Freiheit und dem Begriff von „positive freedom“ liegt genau darin, daß die Idee qualitativer Freiheit gerade nicht dazu aufruft, politische Konstruktionen durch einsame begriffliche Deduktionen vom Katheder herab zu ersetzen. Deshalb will auch Katrin Flikschuh Freiheit „as an idea not (as) a concept“ definieren; denn „to speak of freedom as an idea is to resist the otherwise unavoidable pressure towards complete conceptual specification.“<sup>28</sup> Die Betroffenen müssen – in den oben umrissenen normativen Grenzen – *selbst* die Qualität der Freiheit definieren, die sie etablieren wollen. Wenn es darum geht, einige Vorhaben politischer Gesellschaftsgestaltung gegenüber anderen ebenso legitimen Vorhaben auszuzeichnen bzw. wenn eine Form qualitativer Freiheit mit einer anderen um knappe gesellschaftliche Ressourcen streitet, hilft uns kein philosophisches Prinzipienwissen weiter, sondern allein politische Urteilskraft. Man sollte sich deshalb vor falschem Perfektionismus hüten. Die Frage ist nicht, wer weiß es letzten Endes besser: die Philosophieprofessoren *oder* das gemeine Volk. Sondern die Frage muß sein: Wer hat hier eigentlich das Recht zum Irrtum? Und da wird allemal die Antwort lauten, das Volk bzw. seine gewählten Repräsentanten.

Im Rahmen der Idee qualitativer Freiheit tummeln sich also durchaus positive und substantielle Freiheitsbegriffe. Indes eignet ihnen nun nicht mehr die Funktion, apriori festzulegen, was Freiheit an sich ist, sondern die Diskussion darüber anzuregen, was wir gemeinschaftlich, hier und heute, als Freiheit für uns schützen sollten. Dies konvergiert mit Amartya Sen´s Diktum von Freiheit „as an inherently diverse notion“. Die interne Diversität der qualitativen Freiheitsbestimmung ist, laut Sen, kein Makel derselben, sondern ihr wesentlicher Vorzug: Sie dynamisiert die Idee der qualitativen Freiheit (die bei ihm auf den Namen „substantive freedom“ hört), indem sie deren jeweilige Bestimmung prozedural sowie partizipativ vornimmt. Sen setzt sich damit von Martha Nussbaum ab, die meinte, es komme darauf an, von Expertenseite aus einen verbindlichen Katalog von Grundgütern zu formulieren, die jeder Mensch zum Freisein benötigt. Sen hingegen will diese Konkretisierungsleistung der jeweiligen politischen Gemeinschaft überlassen. Und genau an dieser Frage trennen sich darum die lange Jahre parallel verlaufenen Wege des liberalen Aristotelismus von Nussbaum und des aristotelisch beeinflussten Liberalismus von Sen. Genau hier

---

<sup>28</sup> Katrin Flikschuh, *Freedom: Contemporary Liberal Theory*, Cambridge, UK (Polity Press) 2007, 170.

scheidet sich ebenso, wie eingangs angekündigt, der *Begriff* der positiven Freiheit von der *Idee* qualitativer Freiheit.<sup>29</sup>

Um es noch einmal anders zu sagen: Die Idee qualitativer Freiheit will aus Betroffenen Beteiligte machen und das geht nur, wenn diese selber festlegen, welcher Qualität von Freiheit sie den Vorzug geben wollen. Die Philosophen fungieren in dieser Debatte nur als Bürger. In dieser Rolle sind sie durchaus berechtigt und sogar aufgerufen, ihre jeweiligen metaphysischen und moralischen Konzepte *als solche*, d.h. unübersetzt, mit in die Debatte einzubringen. (Ich halte es hier also mit Habermas und nicht mit Rawls). Und dies geschieht ja auch zuhauf.

Ronald Dworkin etwa hat immer wieder betont, daß Freiheit „an assignment“ darstellt, weshalb er dazu anrät, gesellschaftliche Anerkennung sowohl ideell wie materiell an einem „challenge model“ auszurichten. Wann immer er gegen die „champagne tastes“ der Salonliberalen zu Felde zieht und einen erdigeren Freiheitsgebrauch einfordert,<sup>30</sup> muß man darin keinen Rückfall hinter das liberale Credo erblicken, sondern den Appell, daß sich eine Gesellschaft nicht dekadent auf den Meriten ihrer freiheitsförmigen Verfassung ausruht, sondern weiterhin politisch und moralisch zur Decke streckt. Joseph Raz würde dem zustimmen und ergänzen, daß Freiheit sich in Wahrheit nur erfüllt, indem sie nach Bestimmungen Ausschau hält, die der ‚Natur der Sache‘ gerecht werden – nicht indes indem sie Kapriolen individualistischen Beliebens schlägt. Entgegen der in quantitativen Modellen vorherrschenden Annahme einer normativ leeren Welt, in die allein unsere Wahlentscheidungen Werte einschreiben, vertritt Raz zur Freiheit gehöre essentiell die „ability to respond appropriately to (perceived) normative aspects of the world.“<sup>31</sup> Das ist so metaphysisch gemeint wie es klingt. Es ist aber nicht als Tischvorlage der Philosophen für die Politik zu verstehen, sondern als Beitrag philosophierender *Bürger* zum Diskurs darüber, wie wir unsere gemeinsamen Freiheitsräume gestalten wollen. Wir dürfen nicht übersehen, dass seit John Locke’s Formel *liberty is not license* solches Gedankengut fester Bestandteil auch der angloamerikanischen Tradition ist. Der angloamerikanische Liberalismus beinhaltet also nicht nur – wie die Apostel der negativen Freiheit Glauben machen – das Gebot der *Nichtstörung* fremder Freiheit, sondern auch zwei Komponenten, die man üblicherweise eher im kontinentalen und lateinamerikanischen Lager

---

<sup>29</sup> Vgl. Benedetta Giovanola, *Personhood and Human Richness. Good and Well-Being in the Capability Approach and Beyond*, *Review of Social Economy*, Vol. LXIII, No. 2, June 2005, p. 249-276 (261).

<sup>30</sup> Besonders eindrücklich in *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, by Ronald Dworkin, Cambridge: Harvard University Press 2002.

<sup>31</sup> Joseph Raz, *Explaining Normativity: On Rationality and the Justification of Reason*, in ders. *Engaging Reason*, Oxford 1999, 67-87 (77), vgl. ders. auch *Explaining Normativity: Reason and the Will*, ebd. 90-118.

vermutet; nämlich zum einen die positive Verbindlichkeit, anderen zu einem autonomen Lebens zu verhelfen, und zum anderen den Appell zu einer freiwilligen Ausrichtung unserer individuellen und gemeinsamen Selbstgesetzgebung an moralisch anspruchsvollen Zielen.

Im Ergebnis läßt sich festhalten: Wer Freiheit schützt, muß Freizügigkeit begrenzen. Die philosophisch primäre Frage ist dabei nicht quantitativ, *wie viel* Freizügigkeit einigen jeweils belassen bleibt, sondern qualitativ, *welche* Freiheiten allen garantiert sind. Zwar werden darüber, was Freiheit *an sich* ist, die Philosophen in alle Ewigkeit meditieren; was wir Bürger indes miteinander und füreinander als Freiheit schützen wollen, das muß unsere jeweilige *polis* eruieren – im herrschaftsarmer Diskurs freier Subjekte. Und dieser qualitativen Erörterung hat die quantitative Dimensionierung aller Freiheitsräume sodann zu entsprechen: Quantität soll Qualität folgen; nicht umgekehrt. Entsprechend ist das Motto der qualitativen Freiheit nicht „je mehr desto besser“, sondern „je besser desto mehr“.

Methodologisch ist die Idee qualitativer Freiheit dem Begriff positiver Freiheit durch ihre Kontextsensibilität und partizipatorische Prozeduralität überlegen. Sachlich liegt der entscheidende Vorzug der Idee qualitativer Freiheit gegenüber dem Begriff positiver Freiheit darin, nicht das Trennende, sondern das Verbindende der angloamerikanischen Freiheitsphilosophie und des kontinentaleuropäischen sowie des lateinamerikanischen Liberalismus vor Augen zu führen. Die Idee qualitativer Freiheit bewahrt die wichtige Abwehrdimension der quantitativen bzw. negativen Freiheitslehren, weitet jedoch sowohl das Schädigungsverbot wie die Pflicht zur Freiheitsermöglichung auch auf asymmetrische, z.B. auf globale und intertemporale, Verhältnisse aus und konkretisiert schließlich beide Aspekte vermittelt partizipativer Prozeduren. Während quantitatives Denken typischerweise die Kontexte gelebter Freiheit externalisiert, werden diese von der Idee qualitativer Freiheit von vorneherein integriert. Darum erscheint mir die Idee qualitativer Freiheit nicht nur zum Bauen akademischer Brücken, sondern auch für den politischen Brückenbau zwischen Kulturen als besonders geeignet.