

GERECHTIGKEIT SORGE FREIHEIT ERKENNTNIS

GERECHTIGKEIT SORGE FREIHEIT

FREIHEIT

SORGE FREIHEIT ERKENNTNIS

ERKENNTNIS

SORGE FREIHEIT

ERKENNTNIS

GERECHTIGKEIT

ERKENNTNIS

GERECHTIGKEIT SORGE FREIHEIT

GERECHTIGKEIT SORGE FREIHEIT

SORGE

FREIHEIT ERKENNTNIS

FREIHEIT

EUROPÄISCHE GRUNDBEGRIFFE IM WANDEL

FREIHEIT

böhlau

GREGOR VOGT-SPIRA · MIRKO BREITENSTEIN
GERT MELVILLE (HG.)



EUROPÄISCHE GRUNDBEGRIFFE IM WANDEL

Verlangen nach Vollkommenheit

Band 3

FREIHEIT

herausgegeben von
Gregor Vogt-Spira
Mirko Breitenstein
Gert Melville

BÖHLAU

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Fritz Thyssen Stiftung, Köln.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2024 Böhlau, Lindenstraße 14, D-50674 Köln, ein Imprint der
Brill Deutschland GmbH
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh,
Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht,
Böhlau und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Korrektorat: Volker Manz, Kenzingen
Satz: le-tex publishing services, Leipzig
Umschlaggestaltung: Michael Haderer, Wien

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISBN 978-3-412-52921-5

Inhalt

Vorwort. Freiheit – Konzepte, Praktiken und Wandel eines europäischen Grundbegriffs	9
---	---

I. Antike

<i>Alois Hahn</i> Einleitung: Freiheit in der Antike	15
<i>Elke Stein-Hölkeskamp</i> Griechische Freiheit: Freiheit in der Polis versus Freiheit von der Polis	27
<i>Arbogast Schmitt</i> Freiheit als natürliches Recht bei Aristoteles. Oder: Über den Zusammenhang von Freiheit und Lust	35
<i>Ulrike Babusiaux</i> <i>Favor libertatis</i> und Sklaverei. Zur Freiheitskonzeption im römischen Recht.....	65
<i>Gregor Vogt-Spira</i> Freiheit in Rom. Zum Verhältnis von politischem und individualetischem Freiheitsdiskurs	81

II. Mittelalter

<i>Mirko Breitenstein</i> Einleitung: Vollkommene Freiheit im Mittelalter?	99
<i>Johannes Fried</i> Freiheit als Vollkommenheit	105
<i>Ulrich Meier</i> Freiheit des Volkes. Gewaltpraktiken und Freiheitskonzepte im spätmittelalterlichen Florenz	119

III. Die beginnende frühe Neuzeit

<i>Gregor Vogt-Spira</i>	
Einleitung: Freiheit in der beginnenden frühen Neuzeit	139
<i>Thomas Leinkauf</i>	
Freiheit als <i>modus perfectionis</i> : ‚Freiheit von‘ und ‚Freiheit zu‘	143
<i>Enno Rudolph</i>	
Vom Segen der Unfreiheit. Luthers <i>Heidelberger Disputation</i> und <i>Vom unfreien Willen</i> synoptisch gelesen	175
<i>Gerd Schwerhoff</i>	
Dimensionen und Dynamiken des frühneuzeitlichen Freiheitsbegriffs. Das Beispiel städtischer Konflikte in Braunschweig und Köln	185

IV. Wege in die Moderne

<i>Rudolf Schlögl</i>	
Einleitung: Freiheit – Wege in die Moderne	207
<i>Georg Kohler</i>	
„Ausgang aus selbstverschuldeter Unmündigkeit“. Kants Freiheitsbegriff und die Idee der Aufklärung	211
<i>Cornelia Bohn</i>	
Macht, Geld und selbstbezügliche Freiheit	225
<i>Michael Dreyer</i>	
Von der <i>tea party</i> zur Tea Party. Freiheitskonzeptionen in den USA	243

V. Moderne

<i>Hans Vorländer</i>	
Einleitung: Freiheit in der Moderne	269
<i>Friedemann Kainer</i>	
Freiheit als Leitprinzip der europäischen Integration	273

Michael Wohlgemuth

Freiheit in der Sozialen Marktwirtschaft. Leitbegriff der
Europäischen Union? 295

Martin Sabrow

„Freiheit“ im Sozialismus. Begriff und Bedeutungswandel in der DDR..... 311

VI. Die ostasiatische Welt

Gert Melville

Einleitung: Freiheit im modernen Ostasien 327

Reinhard Zöllner

Freiheit in der ostasiatischen Moderne 331

Register 355

Vorwort

Freiheit – Konzepte, Praktiken und Wandel eines europäischen Grundbegriffs

Freiheit ist ein Grundbegriff europäischer Kultur, der besonders erfolgreich ist. Die Auffassung, dass Freiheit unveräußerlich dem Menschen von Natur aus zustehe, hat sich aus einzelkulturellen Begründungsmustern gelöst und beansprucht übergreifende Akzeptanz. Prägnanten Ausdruck hat dies in der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 gefunden, in der Freiheit als erste der dem Menschen eigentümlichen Bestimmungen genannt wird.¹ Freiheit erscheint damit als Kernelement eines Selbstverständnisses, für das weit über die europäische Kultur hinaus universale Geltung behauptet wird.

Indes, Freiheit ist nur scheinbar ein einfacher und leicht fasslicher Begriff. Gewiss, ob eine Person oder ein Gemeinwesen der Herrschaft und Verfügungsgewalt eines anderen unterworfen ist oder nicht, hat einen konkreten Realitätsgehalt und ist in der Regel von unmittelbarer Evidenz. Historisch ist die Begriffsbildung denn auch auf einer solchen elementaren, Leib und Leben angehenden Erfahrungsebene in Gang gesetzt worden. Doch ist derjenige, der äußere Fremdherrschaft abgewehrt oder abgeworfen hat, deshalb auch frei? Die eigentümliche Struktur des Begriffs bringt es mit sich, dass immer eine Hinsicht anzugeben ist, in Bezug auf die jemand oder etwas frei ist. Ein wesentliches Kennzeichen von Freiheit besteht darin, dass sie keinen festbestimmten Inhalt hat, sondern ein Relationsbegriff ist.

Dies zieht eine weitere Eigentümlichkeit nach sich: So wenig Freiheit ein absoluter Begriff ist, so wenig lässt sie sich absolut verwirklichen und bleibt in ihrer konkreten Realisationsform notwendig immer begrenzt und unvollendet.² Insofern sie allerdings darauf gerichtet ist, sich eben als Freiheit zu realisieren, ist sie gleichzeitig konstitutiv durch ein ‚Verlangen nach Vollkommenheit‘ gekennzeichnet.

Diese eigentümliche Struktur des Freiheitsbegriffs hat sich in Antinomien niedergeschlagen, die die Geschichte der Freiheitsreflexion von Anfang an begleiten und dabei in den verschiedensten Formen entfaltet werden. Wenn Freiheit als politischer Leitbegriff eine normative Vorgabe für die Regelung des Zusammenlebens liefert, begegnet ein Paradoxon, das sich pointiert schon bei Aristoteles formuliert findet: Niemand wolle sich beherrschen lassen, am liebsten von gar niemandem,

1 *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*, Art. 1: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren.“

2 In übergreifender Perspektive ist deshalb vorgeschlagen worden, von ‚Freiheitsgraden‘ zu sprechen: Vgl. CHR. MÖLLERS, *Freiheitsgrade. Elemente einer liberalen politischen Mechanik*, Berlin 2020.

und wenn, dann allenfalls im Wechsel.³ Gleichwohl muss die ‚zwingende‘ Instanz nicht allein von außen kommen. Mit dem Begriff ‚Freiheit‘ rückt in positiver Hinsicht das Selbst in den Mittelpunkt. Dabei gibt es erhebliche Unterschiede, wie Freiheit genauer verstanden wird: ob als mentale ‚Selbstbestimmtheit‘ und ‚Selbstverwirklichung‘ oder als rechtliche ‚Verfügungsgewalt über das Selbst‘, oder auch, wie überhaupt Wollen und Entscheiden näher vorgestellt werden.

Da sich ferner Freiheit als Relationsbegriff nicht selbst begründen kann, begegnen die unterschiedlichsten Ableitungen, etwa aus einer naturrechtlichen Verankerung von Freiheit als unveräußerlicher Eigenschaft des Menschen oder gar im biologischen Sinne als Fähigkeit zu entscheiden in spezifischer Differenz zu anderen Lebewesen. Freiheit wird von daher bisweilen als ein anthropologisch nicht eliminierbarer Grundlagenbegriff bezeichnet.⁴ Von daher wäre das Streben nach Freiheit oder Autonomie als mächtiger Impuls zu betrachten, der besonders im Feld von Freiheitskonkurrenzen und -konflikten zur Wirkung gelangt. Die Begründung und Regelung von Grenzziehungen gehören in der Tat zu den besonders aufschlussreichen Feldern im Zuge der langen Auseinandersetzung mit Freiheit.

Begleiterscheinung des Anspruchs, dass Freiheit universale Geltung besitze, war lange Zeit die Überzeugung, dass sich weltweit die Demokratie durchsetzen werde, mit der Freiheit vielfach in eine unauflösliche Nahbeziehung gebracht wird. Bei jener optimistischen Gewissheit vom globalen Siegeszug der Freiheit, die in der Zwischenzeit einer gewissen Ernüchterung gewichen ist, war indes ein wesentliches Element allzu wenig bedacht worden. Denn dass Freiheit kein absoluter Begriff ist, lässt sich auch anders wenden: Die genaue Bestimmung der Hinsichten, in Bezug auf die von ‚frei‘ gesprochen und für die Freiheit zugestanden wird, führt mitten hinein in Spannungsfelder, Gewichtungen und Prioritätssetzungen. Dies heißt nichts anderes, als dass der spezifische Umgang mit Freiheit kulturell geprägt ist.

Jene grundlegende kulturelle Prägung des Freiheitsbegriffs wird überaus deutlich, wenn man auf seine Geschichte blickt. Leitidee des hier vorgelegten Bandes ist es, historische Ausformungen im Umgriff von der Antike bis zur Gegenwart zu analysieren. Dabei sind jeweils charakteristische Stadien ausgewählt worden, ohne dass in irgendeiner Weise Vollständigkeit angestrebt würde. Eine Berücksichtigung sowohl der konzeptionellen als auch der pragmatischen Seite erscheint dabei besonders angebracht, da im Falle des Freiheitsbegriffs die Diskussion erheblich durch disziplinäre Trennungen bestimmt ist: Je nachdem, ob allgemeine Möglichkeitsbedingungen, historische Realisations- oder gegenwärtige Regulierungsformen

3 Aristoteles, *Politik* vii 2, 1317 b 14–16.

4 W. CONZE, „Freiheit. VIII: Ausblick“, in: O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK (Hgg.), *Geschichtliche Grundbegriffe* Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 538–542, v. a. S. 542.

von Freiheit in den Blick genommen werden, haben sich jeweils eigene diskursive Traditionen entwickelt, die wenig miteinander in Austausch stehen, obwohl implizit viele Vorannahmen der Nachbardisziplinen mitgeführt werden.

Noch ein weiteres Moment wird bei der diachron orientierten vergleichenden Vorgehensweise deutlich. Nimmt man Epochen oder Zäsuren in den Blick, die für die konzeptionelle Prägung und pragmatische Ausgestaltung von Freiheit in der europäischen Tradition charakteristisch sind, wird nicht zuletzt deutlich, dass es innerhalb der zweieinhalbttausendjährigen Geschichte des Freiheitsdiskurses erhebliche Verschiebungen gegeben hat.

Zum Ansatz dieser Reihe gehört immer auch ein Blick ‚von außen‘ auf die Auseinandersetzungen, die in der europäischen Tradition geführt worden sind. In dem hier vorgelegten Band erfolgt dies sogar in mehrfacher Hinsicht. Denn in gewisser Weise gilt es bereits für die USA, in denen die Freiheitsdebatten der europäischen Geschichte erstmals umfassend Grundlage einer Verfassung bilden, dann jedoch eine eigene Fortentwicklung genommen haben, wobei ‚Freiheit‘ bis heute einen Kern des US-amerikanischen Selbstverständnisses ausmacht. Für einen exemplarischen Vergleich besonders aufschlussreich sind ferner die ostasiatischen Kulturen der Moderne, die sich auf der Basis ganz anderer kultureller Traditionen dem wirtschaftlichen Liberalismus geöffnet haben.

Es ist den Herausgebern eine besondere Freude, allen zu danken, die zum Gelingen dieses Bandes beigetragen haben. Neben den Autoren gilt ein großer Dank der Fritz Thyssen Stiftung, die einen Druckkostenzuschuss sowie großzügige finanzielle Unterstützung und Gastfreundschaft für ein Kolloquium gewährt hat, das in ihrem Kölner Haus vom 30. Oktober bis 2. November 2013 stattfand und das die Keimzelle dieses Bandes bildet. Er erscheint hier mit ungebührlicher Verspätung – die Herausgeber hatten sich lange bemüht, einen auf dem Kolloquium gehaltenen speziellen Beitrag zu China noch für die Publikation zu gewinnen. Angesichts der unverminderten Aktualität des Themas ‚Freiheit‘ sowie des historisch weit ausgreifenden Zugriffs, der dem Konzept zugrunde liegt, haben sich die Herausgeber dann aber entschieden, ungeachtet des langjährigen Abstandes den Band nunmehr herauszubringen. Die Beiträge sind dabei in der Form belassen worden, in der sie ursprünglich eingereicht worden waren. Der Dank gilt ebenso wieder dem Böhlau Verlag für die entgegenkommende Bereitschaft, die Reihe in sein Programm aufzunehmen, sowie der Lektorin Dorothee Wunsch für die vorzügliche Betreuung. Eine dankenswerte Unterstützung erfuhr das Projekt ferner durch die Heidelberger Akademie der Wissenschaften sowie die Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig.

I. Antike

Alois Hahn

Einleitung: Freiheit in der Antike

Habent sua fata libelli. Nicht nur Bücher und Texte haben ihre Schicksale, sondern auch Wörter. Sie scheinen wie Riten. Anfangslos. Oder besser gesagt: Ihre Konstanz verhüllt die Varianz dessen, was sie jeweils meinen. Dasselbe Wort – hier: Freiheit –, wir verwenden es seit Tausenden von Jahren. Epochaler Wandel zeigt sich bisweilen nicht als Verzicht auf die Wiederverwendung zuvor üblicher Wörter, obwohl auch das immer wieder sich ereignet. Sehr oft verbirgt die Weiterbenutzung des identischen Terminus den Austausch der Bedeutung. Der Neuanfang inszeniert sich als Kontinuität.¹

Oft vollzieht sich eine solche Sinnverschiebung gleichsam „subkutan“, unversehens. Erst mit einigem zeitlichen Abstand fällt sie überhaupt auf. Sinn ist, wie Husserl-Leser wissen, immer ein Verweisungszusammenhang. Anschlüsse können sich deshalb statt ans Zentrum des Gemeinten an seiner Peripherie „andocken“. Das führt zu einer „wunderbaren Brotvermehrung“ der Bedeutungen. Das, was wir in solchen Fällen beobachten, ist also nicht nur ein historischer oder epochaler Sinnwandel. Es geht nicht nur um diachrone Umschichtungen von Sinn, sondern um ein permanentes synchrones Gleiten und Verschwimmen dessen, was gemeint ist. Wenn man so will: Von Augenblick zu Augenblick ist Dasselbe ein Anderes. Und unser Leben besteht darin, es (meistens) nicht zu bemerken. Das gilt natürlich nicht nur für Sachen. Viel mehr noch für Menschen. Wir können nicht anders, als zumindest temporäre Identität kontrafaktisch zu unterstellen. Nur der Dichter kann sagen: „La una era la otra, e las dos eran ninguna.“

Die Alternative ist die betonte, oft revolutionäre Akzentuierung des Bruchs: „Moses und die Propheten haben gesagt. Ich aber sage euch.“ Dann heißt es: Der „eigentliche“ Sinn von – sagen wir: Freiheit – sei ganz das Gegenteil von dem, was man bislang unterstellt habe. Die „wirkliche“ Freiheit sei vielmehr ... Dann wird auf einmal aus „Freiheit“ z. B. die „Einsicht in die Notwendigkeit“. Wer hätte das gedacht! Vor Tische las man es anders. Solche naiven Einreden mögen Erfolg haben oder eben nicht.

1 Es mögen solche Überlegungen gewesen sein, welche die Herausgeber dieses Bandes und der Reihe, in der er erscheint, dazu gebracht haben, die Kommentierung der (von Spezialisten verfassten) Texte über eine Epoche, hier also die Antike, nicht deren Fachgenossen, sondern interessierten Nachbarwissenschaftlern anzuvertrauen. Der Leser riskiert in diesem Falle, dass sich ein Soziologe wie ich einmischt, dessen Bemerkungen günstigstenfalls nur freundliches Kopfschütteln auslösen. Dafür bitte ich schon jetzt um Verzeihung.

Jedenfalls ist die Pluralität des Sinns nicht nur von Texten, sondern schon von deren „Rohstoffen“, den Wörtern, eine selbst im Alltag stets gegenwärtige elementare Tatsache. Nicht erst die Philologen oder die Philosophen haben das entdeckt. Ein großer Teil z. B. ehelicher Kommunikation dreht sich um die Frage, was der andere „eigentlich“ gemeint hat, als er sagte ... Missverständnisse und Konsensfiktionen haben hier ihren Sitz im Leben.²

Die wissenschaftlichen Bemühungen zielen darauf ab, „Wege selbst im ewig Dunklen“ zu finden, das sich stets Entziehende dingfest zu machen. Es „fest“ zu stellen. Wie hat sich das in Bezug auf den Freiheitbegriff abgespielt? Ohne vollständig sein zu wollen, lassen sich zumindest vier verbreitete Verfahren unterscheiden:

(1) Etymologisch-essentialistisch

Man versucht den „eigentlichen“ Sinn von Freiheit zu erschließen. Die Pluralität aktueller Verständnisse wird trivialisiert. „Was aber bleibt“ usw.

(2) Der hermeneutische Zugang, also die Entschärfung der Differenz durch ihre Historisierung

Dabei sind zumindest drei Varianten interessant. Die eine wäre natürlich die „geschichtsphilosophisch-evolutionäre“, also z. B. die Hegelsche. Die aber, so könnte man vielleicht argwöhnen, „löst“ die Pluralität der Bedeutungen nicht wirklich auf. Sie „hebt“ sie auf. Sie sabotiert gewissermaßen die Unterstellung von bloßer Pluralität durch die geschichtsphilosophische „Rechthaberei“. Das „Geschichtliche“ wird in die Schranken gewiesen. Was zählt, ist das „Geschichtsträchtige“. Eine der spannendsten Varianten davon ist natürlich Marx.

Man kann selbstredend auch den schlicht historistischen Zugang wählen. Dann sind eben alle Freiheitsbegriffe gleich unmittelbar zu Gott.

Dabei sollte man es sich sicherlich nicht ganz so leicht mit dem Spott an diesem Zugang machen wie Nietzsche, der den Historiker als jemanden karikiert, der den „Staub der Quisquilien“ frisst. Die Hermeneutik hat als existenzielle Entschärfung eine bedeutende Funktion. Dass Freiheit immer auch etwas mit Leben und Tod, mit Lebenlassen und Töten zu tun hat, darf nicht außer Acht gelassen werden. Was Odo Marquard über die Hermeneutik der Texte sagt, gilt schon für die der Termini:

Die Hermeneutik antwortet auf diese Tödlichkeitserfahrung des hermeneutischen Bürgerkriegs um den absoluten Text, indem sie – zur pluralisierenden, d. h. literarischen Hermeneutik sich wandelnd – den nichtabsoluten Text und den nichtabsoluten Leser

2 Vgl. hierzu ALOIS HAHN, „Konsensfiktionen in Kleingruppen. Dargestellt am Beispiel von jungen Ehen“, in: FRIEDHELM NEIDHARDT (Hrsg.), *Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien*, Köln 1983, S. 210–232; DERS., „Konsensfiktionen als Ausgleich für Machtdefizite“, in: DAIMLER UND BENZ STIFTUNG (Hrsg.), *Macht. Haben wir genug davon?*, Heidelberg 2013, S. 54–78.

erfindet: also den, den es außer bei den Frühmerkern, den Humanisten, vorher im Grund noch gar nicht gab: nämlich den literarischen Text und den literarischen Leser. Die Rechthaberei des Wahrheitsanspruchs der eindeutigen Auslegung des absoluten Textes kann tödlich sein.³

(3) Funktionale Erwägungen

Hierbei geht es vor allem darum, dass man die Bedeutungsdivergenz zwar bemerkt, aber auf die Funktionskonstanz abhebt. Wörter erscheinen dann zwar als Leerformel. Diese werden aber nicht, wie in philosophischer Betrachtung üblicherweise, als defiziente Modi vernünftiger Rede behandelt, sondern als Vehikel zur Herstellung von Konsensfiktionen. Entscheidend ist dabei eben, dass die Verwendung der gleichen Ausdrücke als Mittel dient, Unterschiede des gemeinten Sinnes zu invisibilisieren. Falls das absichtlich erfolgt, kann man hier natürlich die Kritik an manipulativen Strategien von Kommunikation festmachen. Tatsache ist freilich, dass im Habermasschen Sinne herstellbare Konsensus viel zu schwer herstellbar sind, als dass sie funktionieren könnten. Fiktionen sind daher der farbige Abglanz, an denen demokratische Prozesse ihr Leben haben.

(4) Anthropologische versus soziologische Bezugsgrößen

Klassischerweise hat man den Freiheitsbegriff einmal als anthropologische Kategorie verstanden, andererseits als Beschreibung von Handlungsspielräumen in sozialen Systemen. Das hat in diesem Band für die Antike vor allem der Text von Vogt-Spira analysiert.

Im Kontext der anthropologischen Analysen wurde typischerweise unterschieden zwischen den Freiheiten, die der Mensch auf Grund seiner Natur besitzt (oder auch nicht: Er kann z. B. nicht fliegen, wenn er es auch wollte. Er ist Krankheiten unterworfen, die er nicht im Griff hat, und vor allem: Er ist sterblich), und denen, die er sich selbsttätig erwerben kann. Dabei geht es einerseits um kognitive, andererseits um „charakterliche“ Kompetenzen. So steht z. B. fest, dass der Mensch als „Potentialität“ besitzt, sprechen zu können, ob er aber eine Fremdsprache erlernt, dass hängt eben von zusätzlichen, Freiheit ermöglichenden Institutionen und indi-

3 ODO MARQUARD, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1986, S. 130. Möglicherweise sollte man in diesem Kontext auch einen zwischen Lob und Tadel der Hermeneutik schwankenden philologischen Zugang nicht unerwähnt lassen. Ich meine den Ansatz von Hans Ulrich Gumbrecht, der die Aufgabe, die hier ansteht, als „Diesseits der Hermeneutik“ beschreibt. Es geht dabei einerseits um die Verlagerung von Verstehen auf die Materialität der Texte (also um einen spezifischen „Materialismus“), andererseits um die „Aktualisierung“ oder die „Produktion von Präsenz“, z. B. als „Stimmung“. Vgl. hierzu HANS ULRICH GUMBRECHT, *Diesseits der Hermeneutik. Die Produktion von Präsenz*, Frankfurt a. M. 2004.

viduellen Anstrengungen ab.⁴ Das hat Arbogast Schmitt hier ausführlich für den griechischen Kontext vorgezeigt.

Um diese Freiheit geht es auch im theologischen Kontext. Die Debatte über die Willensfreiheit beherrscht zumindest seit den Auseinandersetzungen zwischen Augustinus und den Pelagianern auch die christliche Antike, um mit teils ähnlichen Argumenten in der Reformation neu belebt zu werden. Was aber dort als Differenz zwischen Freiheit und Gnade abgehandelt wird, bekommt aktuell neue Dynamik als Gegensatz zwischen Willensfreiheit und genetischer „Vorherbestimmung“⁵.

Wenn es aber um Freiheit im Kontext sozialer Institutionen geht, dann steht vor allem das politische System im Zentrum der theoretischen Aufmerksamkeit. Freiheit wird primär im Kontext der Spannung zwischen dem Einzelnen und dem Staat thematisiert. Noch Schiller kündigt im Prolog zu seinem *Wallenstein* Freiheit und Herrschaft als Spannungsdynamik an: „Um Freiheit und um Herrschaft, der Menschheit große Gegenstände, wird gerungen“.

Man kann vermutlich sagen, dass die Griechen vielleicht die „Erfinder“ der „Demokratie“ waren. Liest man ihre wichtigsten Philosophen Platon und Aristoteles, hat man indes als heutiger demokratischer Leser ganz gewiss nicht den Eindruck, hier handle es sich um glühende Verfechter dieser freiheitlichen Staatsform. Eher im Gegenteil! Man muss nicht gleich so streng sein wie Karl R. Popper, der unter dem Eindruck des Naziregimes in den letzten Jahren des Zweiten Weltkriegs und als Jude, der dem Holocaust entronnen war, Platon als „Vordenker“ des Faschismus ansah. Immerhin sind einige Hinweise in seinem Buch über *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* auch nicht einfach abzutun. Das beginnt schon mit der Juxtaposition zweier Zitate im Vorspruch zum ersten Band des Werks *Der Zauber Platons* (*The Spell of Plato*): „Für die offene Gesellschaftsordnung (ungefähr 430 v. Chr.): ‚Obgleich nur wenige eine politische Konzeption durchführen können, so sind wir doch alle fähig, sie zu beurteilen.‘ Perikles von Athen.“ Dann ein zweites Zitat:

Gegen die offene Gesellschaftsordnung. (ungefähr 80 Jahre später): ‚Das erste Prinzip von allem ist dieses: Niemand [...] soll jemals ohne Führer sein. Auch soll niemandes Seele

4 Besonders schön bei Ovid, der die Schönheit als vergänglich, die Kenntnis von Fremdsprachen aber als relativ überdauernde Freiheitsmöglichkeit beschreibt (*Ars amatoria* 2, 119–124):

Iam molire animum, qui duret, et astrue formae.

Solus ad extremos permanet ille rogos.

Nec levis ingenuas pectus coluisse per artes

Cura sit, et linguas edidicisse duas.

Non formosus erat, sed erat facundus Ulixes;

Et tamen aequoreas torsit amore deas.

5 Vgl. dazu ausführlicher ALOIS HAHN, „Verantwortung im Kontext von Religion und Kunst, in: GERT MATTENKLOTT (Hrsg.), Sonderheft des Jahrgangs 2004 der *Zeitschrift für Ästhetik und Kunsthissenschaft*, Hamburg 2004, S. 233–255.

sich daran gewöhnen [...] etwas auf eigene Hand allein zu tun. Vielmehr soll jeder, im Kriege und auch mitten im Frieden, auf seinen Führer blicken und ihm gläubig folgen. Und auch in den geringsten Dingen soll er unter der Leitung des Führers stehen. Zum Beispiel er soll aufstehen, sich bewegen, sich waschen, seine Mahlzeiten einnehmen, nur, wenn es ihm befohlen wurde. Kurz, er soll seine Seele durch lange Gewöhnung so in Zucht nehmen, daß sie nicht einmal auf den Gedanken kommt, unabhängig zu handeln, und daß sie dazu völlig unfähig wird.‘ Platon von Athen.⁶

Nun wird man sowohl bei Platon wie auch bei Aristoteles sicher nicht übersehen können, dass sie auch schon biographisch (Syrakus einerseits, Alexander der Große andererseits) nicht in besonders „freiheitsliebenden“ Milieus gewirkt haben und dass ihr politisches Denken, so würde ein Soziologe jedenfalls vermuten, dadurch tangiert wurde. Ähnliches ließe sich sicher auch für die Philosophie des römischen Kaiserreichs sagen, man denke etwa an Seneca und Nero. Schon Foucault hatte ja vermutet, dass sich in der Antike die Betonung vom politischen Feld auf die persönliche Daseinsgestaltung verschoben habe, und zwar in dem Maße, wie es an politischen Handlungsspielräumen gefehlt habe. Auch hierzu der Beitrag von Vogt-Spira.

Auffällig ist immerhin, dass – und das zeigen auch die hier abgedruckten Beiträge der Spezialisten – es in den antiken Texten kaum um andere institutionelle Bereiche („Subsysteme“) geht als um das politische, wenn von Freiheit die Rede ist. Das dürfte mit den strukturellen Voraussetzungen zusammenzuhängen, also der fehlenden Ausdifferenzierung anderer Subsysteme. Diese scheint für die „gepflegte Semantik“ (Luhmann) erst mit der Frühen Neuzeit greifbar zu werden, möglicherweise sogar noch später richtig an Fahrt zu gewinnen.

Vielleicht wird diese neue Dimension von Freiheit erst in der intellektuellen „Nachbearbeitung“ der Französischen Revolution wirklich virulent. Neben die politische Freiheit tritt jetzt die der Wirtschaft, so wie sie etwa bei Adam Smith in seinem Werk *The Wealth of Nations* im Lob auf den Freihandel gepriesen wird. Ganz generell wird es nun zum politischen Anliegen, andere Subsysteme von der Bevormundung durch das politische System zu befreien. Es geht ganz generell nicht lediglich um die Freiheit des Einzelnen im Staat, sondern um die Freiheit vom Staat. Bei Constant wird diese neue Form von subsystemspezifischer Freiheit, vor allem natürlich im Bereich der von Politik unabhängigen Sphäre des Privatlebens, dann systematisch angemahnt.⁷ Aber auch hier zeigt sich z. B. in den

6 KARL R. POPPER, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. 1. Band. Der Zauber Platons*, Bern 1957, S. 29.

7 Vgl. hierzu den Beitrag von CORNELIA BOHN in diesem Band. Dort wird gezeigt, dass bei Constant individuelle Freiheit nicht ohne politische denkbar ist. Dabei schlägt sich vor allem die Erfahrung nieder, dass sich selbst bei politischer Freiheit eine vom politischen System ausgehende Diktatur

Texten der „zwangsweise“ apolitisierten Zeitgenossen des Augustus, dass man in Freundschaftsbeziehungen so etwas wie Freiheit vom Staat goutiert und pflegt.

Eine der Parallelen zwischen den anthropologischen und den „politologischen“ Debatten, die die Analysen seit der Antike durchzieht, scheint die Wahrnehmung einer eigentümlichen Paradoxie der Freiheit zu sein. Schon das Individuum kann seine Freiheit nicht nützen, wenn es sich nicht selbst beherrscht, bleibt es doch sonst von seinen Trieben und Impulsen abhängig. Autonomie setzt also Selbstkontrolle voraus.

Für die politische Sphäre gilt Analoges. Freiheit und Herrschaft sind kein Nullsummenspiel. Auch die Freiheit des Einzelnen im Staat setzt voraus, dass nicht jeder schlechthin das tun kann, was ihm gerade einfällt. Die Einschränkung der Beliebigkeit des Handelns jedes Einzelnen ist die Voraussetzung der Freiheit aller. Das gilt im Übrigen nicht nur für die Freiheit der Bürger, sondern umgekehrt auch für die Ausdehnung der Reichweite der Herrschaft: Nur durch die Ausweitung der kontrollierten Freiheiten der Bürger lässt sich die Schlagkraft des Herrschaftssystems ausweiten. Gerade bei Platon und Aristoteles scheint in deren demokratiekritischer Attitüde eher die Gefahr durch die Freiheit im Vordergrund zu stehen. Die Sphäre der Politik soll gerade den Missbrauch schrankenloser Willkür der ungezügelter Einzelnen verhindern. Das aber soll eher durch Begrenzung der Zahl der an wichtigen Entscheidungen Beteiligten als durch deren Erweiterung bewirkt werden. Es ist die Tugend der (wenigen) Herrschenden, welche die größere Chance für Recht und Gerechtigkeit verspricht. Im Hintergrund der Überlegungen steht natürlich die Überzeugung, dass nur hier die Möglichkeit besteht, durch frühe Vorbereitung auf das Amt sowie durch moralische und kognitive Bildung ein Bewusstsein für Verantwortung und einen entsprechenden Habitus zu erzeugen. Dem entspricht die Skepsis gegenüber der *vox populi* (noch Franz Josef Strauß zitierte gern die Verballhornung dieser Maxime: *Vox populi vox Rindvieh*).

*

Nach diesem Versuch, einige allgemeine Gesichtspunkte zu markieren, die sich durch die verschiedenen Beiträge durchziehen und die man sozusagen als implizite systematische Querverbindung zwischen ihnen ziehen könnte, soll nun im Einzelnen auf die Texte eingegangen werden.

Dass die griechische Idee von Demokratie zur Leitidee moderner demokratischer Verfassungstheoretiker werden konnte, hängt mit der Gestalt von republikanischer Freiheit zusammen, wie sie in Athen zur Zeit des Perikles verwirklicht war, jedenfalls dann, wenn man die Fassung für bare Münze nimmt, die uns Thukydides

abspielen kann, die sich als massiver Zwang für die Gestaltung des alltäglichen Lebens auswirkt. Im Hintergrund erhebt sich das Gespenst Robespierres und des Terrors der Tugend.

davon bietet. Elke Stein-Hölkeskamp stellt diese Verfassung in ihrem Beitrag akribisch dar. Die Demokratie, wie sie in den letzten Dekaden des fünften Jahrhunderts eine vergleichsweise kurze Blüte erfuhr, ist in der Tat das Modell, an dem sich die Demokratietheoretiker seit Rousseau erbauten. Das sind die zentralen Prinzipien: „Entscheidungsfindung durch Mehrheitsbeschluss, Gleichheit vor dem Gesetz und des Stimmrechts, institutionalisierter Wechsel von Regieren und Regiertwerden, individuelle Selbstverwirklichung und Freiheit der Meinungsäußerung.“ Hinzu kommen noch die Befristung der Amtszeiten und die Betonung der direkten Demokratie aller Vollbürger, die, falls arm, entsprechend alimentiert wurden. Die Frauen und die Sklaven waren ohnehin ausgeschlossen. Aber diese „Idealvorstellung“ von einer Demokratie, wie sie bei Thukydides auftaucht und von vielen Autoren seit dem 18. Jahrhundert gefeiert wurde (bei Rousseau einschließlich der Exklusion der Frauen), wenn auch mit Erweiterungen der zu Inkludierenden,⁸ war den Klassikern der griechischen politischen Philosophie keinesfalls geheuer. Platon und Aristoteles finden eine völlig andere Beurteilung, eben die, welche Popper perhorresziert. Stein-Hölkeskamp fasst das so zusammen: „Dabei gilt die Demokratie diesen späteren Autoren [sc. Platon und Aristoteles, A. H.] nun keineswegs mehr als Vorbild und Ideal, sondern vielmehr als parteiliche und interessegeleitete Herrschaft der unteren Schichten, und dementsprechend relativiert sich zugleich ihr Urteil über die in ihr realisierbare Freiheit des Bürgers in der Polis.“ Beginnen wir mit Platon. Für ihn ist die Demokratie „eine anmutige, regierungslose, buntscheckige Verfassung, welche gleichmäßig Gleichen wie Ungleichen eine gewisse Gleichheit austeilt“. Für ihn ist diese Demokratie, wo „jeder tun darf, was er will“, ein Horror. Auch bei Aristoteles lässt sich keinesfalls Sympathie für diese Form von Demokratie konstatieren. Stein-Hölkeskamp zitiert aus seiner *Politik* wie folgt: „Denn die demokratische Gerechtigkeit bestehe darin, dass man nicht der Würde, sondern der Zahl nach die Gleichheit walten lässt. Wo diese Gerechtigkeit herrscht, da muss die Menge Herr sein, und was die Mehrheit billigt, das muss das Gültige und Gerechte sein.“ Der Vorwurf ist zeitlos: Vernunft und Einsicht von Selbstbeherrschten sollen herrschen. Von der Masse ist hingegen nichts Gutes zu erwarten.

Die Griechen, so zeigen die Überlegungen der Autorin, liefern uns ebenso den Vorrat für demokratiefeindliche Argumente, wie sie auch die Quelle der Begeisterung für diese Staatsform speisen. Sie stellen sozusagen das Diskursreservoir auch für modernste Debatten zur Verfügung. Platon dürfe nicht in der zweiten Liga spielen, so soll ein französischer Politiker gesagt haben, als es um die Frage ging, ob man Griechenland in die EU aufnehme. Churchill soll die Demokratie als

8 Vgl. hierzu ALOIS HAHN, „Exklusion und die Konstruktion personaler Identitäten“, in: LUTZ RAPHAEL, HERBERT UERLINGS (Hgg.), *Zwischen Ausschluss und Solidarität. Modi der Inklusion/Exklusion von Fremden und Armen in Europa seit der Spätantike*, Frankfurt a. M. 2008, S. 65–98, und CORNELIA BOHN, *Inklusion, Exklusion und die Person*, Konstanz 2006.

die am wenigsten schlechte aller möglichen Verfassungen bezeichnet haben. Die Entscheidung für den Brexit wurde von ihren Kritikern auch mit Argumenten aus dem demokratiefeindlichen Fundus der philosophischen Klassiker der griechischen politischen Philosophie kommentiert.

Die sicher wichtigste Differenz zwischen den antiken und den modernen Freiheitsauffassungen liegt darin, dass die Antike, auch ihre bedeutendsten Autoren, nicht von Freiheit als einem allgemeinen Menschenrecht ausgegangen sind, wie das etwa in der *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* von 1789 formuliert wird. Arbogast Schmitt arbeitet diesen Unterschied in seinem Beitrag sehr deutlich heraus. Er kontrastiert die aristotelische Auffassung auch mit anderen modernen Philosophen wie z. B. Kant und differenziert dabei zwischen verschiedenen antiken Autoren. Die oben bereits erwähnten Verfahren der Begriffsexegese erlauben aber, bei allen Kontrastierungen doch immer wieder auch auf Gemeinsamkeiten Wert zu legen. Es ist eben nicht so, als hätte uns Aristoteles in puncto Freiheit nichts mehr zu sagen. Viele seiner Überlegungen lassen sich durchaus in ein zumindest argumentativ fruchtbares Spannungsverhältnis setzen. Es wird aber doch auch deutlich, dass Schmitt sich nicht auf die politischen Dimensionen des Freiheitskonzepts konzentriert, sondern primär auf die ethischen. Dabei zeigt er vor allem das Spannungsverhältnis zwischen vernünftiger Freiheit einerseits und dem „Lustprinzip“ andererseits. Mich hat besonders seine Interpretation der aristotelischen Deutung dessen, was die moderne Psychologie das „deferred gratification pattern“ nennt, am Beispiel des Odysseus beeindruckt. Freiheit taucht hier als Selbstbeherrschung in dem Sinne auf, dass der Einzelne in der Lage ist, sich von spontanen affektiven Impulsen freizuhalten oder sie jedenfalls zu überwinden. Es geht also darum, „dass man im Einzelfall eine Fixiertheit auf das, was im Augenblick gut scheint, überwinden und auf das, was wirklich gut für einen ist, achten kann.“ Bei Platon wird diese Fähigkeit als „Beispiel für die Möglichkeit, mit dem Logos über den Thymós Herr zu werden, gleich mehrfach angeführt.“ Immerhin erwächst zumindest bei Homer solche Kompetenz aus der Gunst der Götter (in diesem Falle Athenas). Bei Platon ist sie wohl als Resultat philosophischer Schulung und Habitus bildender Disziplinierung möglich. Moderne Soziologie sieht die gleiche Fähigkeit als klassenspezifisch erworbenen Vorteil der Verschiebung der Bedürfnisbefriedigung zur Steigerung von „Gewinnen“ an. Bei Schmitt wird hier eine Interpretation vorgeschlagen, die der üblichen Kontrastierung von Kontrollethik und Lustprinzip entgegentritt. Selbstkontrolle kann selbst der Luststeigerung dienen. Das würde Foucault als Prinzip der antiken Autoästhetik sicher ähnlich interpretieren.

Auf eine fundamentale Differenz zwischen modernen und antiken Freiheitsbegriffen weist Ulrike Babusiaux hin. In der gesamten Antike, sie widmet sich primär der römisch-rechtlichen Variante, ist die Legitimität und die Legalität der Sklaverei unbestritten:

Die Unfreiheit eines Menschen stellt [...] keine illegale Praxis dar, sondern einen rechtlich anerkannten und durch genau definierte Rechtsfolgen sanktionierten Status einer Person. Schon die römischen Juristen beobachteten, dass diese rechtliche Anerkennung der Sklaverei nicht ein Spezifikum des römischen Rechts darstellt, sondern auch für andere antike Rechtsordnungen Geltung beansprucht. Der Sklavenstatus gilt ihnen daher als Institution des sog. *ius gentium* (‚Völkergemeinrecht‘). Dieses *ius gentium* umfasst die Rechtsanschauungen, die nach der Vorstellung der Römer allen menschlichen Gemeinschaften übereinstimmend zukommt.

Als Sklave gilt man in Rom, wenn man als Person „im Eigentum und unter der Gewalt eines anderen“ steht. Dieser Status wird u. a. durch Geburt oder durch Versklavung erworben, z. B. weil man Straftäter oder Kriegsgefangener geworden ist. Für die moderne Idee von Freiheit als allgemeinem Menschenrecht ist dabei besonders frappant, dass die Römer auch die Versklavung von Römern durch andere Völker nicht an sich als Rechtsbruch ansahen. Zwar sehen sie einen Widerspruch zwischen dem *ius naturale*, nachdem die Menschen nicht als Eigentum angesehen werden können, aber dem Völkerrecht entspricht es eben, dass auch andere Rechtsetzungen möglich sind. Im Einzelnen befasst sich die Autorin in ihrem Beitrag vor allem mit Spezialproblemen, die sich z. B. bei geisteskranken Sklaven oder Freigelassenen und deren anschließendem Rechtsstatus ergeben. Dabei ist das dominante Prinzip: „Es entspricht der Rechtsnatur der Sklaverei, das heißt der Herabstufung des Menschen auf das Niveau einer Sache (*res*), dass es für diese Freilassung nicht um das generelle Wohl der Sklaven, sondern allein um die Intentionen und die Selbstdarstellung des Herrn geht. Aus diesem Grund ist auch der *favor libertatis* keine Gnadenentscheidung zugunsten eines von Sklaverei betroffenen Menschen, sondern ein gesellschaftlich-politisches Konzept, das der Selbstvergewisserung der Sklavenhalter dient.“

Wer wollte leugnen, dass hier zunächst eine zentrale Kluft zwischen den antiken Freiheitsauffassungen und der Gegenwart liegt? Die Wirklichkeit erweist sich bei näherer Hinsicht freilich als etwas komplizierter. In den USA galten zwar ebenfalls seit dem 18. Jahrhundert die allgemeinen Menschenrechte, die „eigentlich“ Sklaverei ausschlossen. Aber selbst die Väter der amerikanischen Verfassung waren Sklavenhalter. Und selbst nach der formellen Abschaffung der Sklaverei nach dem amerikanischen Bürgerkrieg im 19. Jahrhundert haben sich faktische Formen der persönlichen Unfreiheit erhalten, die man durchaus als quasi-rechtliche Weiterexistenz der Sklaverei ansehen kann.

Der Text von Gregor Vogt-Spira knüpft an diese Überlegung die Feststellung an, dass die Antike, und zwar sowohl die römische als auch die griechische, wenn von Freiheit im Kontext von Macht und Herrschaft die Rede ist, „Freiheit nicht aus sich selbst heraus, sondern als Negation fasst. Dies weist auf ein grundlegendes

Charakteristikum des Begriffs: Freiheit hat keinen bestimmten Inhalt, sie gewinnt ihre näheren Bestimmungen vielmehr erst aus Beziehungen und Verknüpfungen. Es ist immer notwendig, eine Hinsicht anzugeben, in Bezug auf die jemand oder etwas frei ist: Freiheit ist ein Relationsbegriff.“ Damit wird deutlich, dass im Zentrum der politischen Dimension von Freiheit eine Negation steht. Man könnte sogar sagen, Freiheit in diesem Sinne hat als Erfahrung den politischen Kampf zum Horizont. Die republikanische Freiheit ist den Königen abgetrotzt. Sie kann auch verloren gehen. Und das geschieht ja auch. Und Catos Selbstmord ändert daran nichts.⁹

Dann aber verschiebt sich der Bedeutungskern vom Politischen auf das Private. Vor allem in der philosophischen Reflexion geht es jetzt um den Kampf gegen die Tyrannis, die vom Körper gegen die Freiheit des selbstbestimmten Ich ausgeht: Nun wird „Freiheit verstanden als ‚Selbstbestimmtheit‘, als ‚Verfügungsgewalt über das Selbst‘, zumal konkret über die eigene Leiblichkeit, ferner im kausalen Sinne des Selbst als Quelle aller Akte, also als ‚Wollen‘ und ‚Entscheiden‘ [...]. In dieser strukturellen Bindung an ein Selbst wird Freiheit zu einem zentralen Begriff einer Anthropologie.“

Man übertreibt sicher nicht, wenn man sagt, dass für die weitere europäische Geschichte bis zur Französischen Revolution sich genau in diesem Feld die primäre Karriere des Konzepts entfaltet. In einer Gesellschaft, in der politische Freiheit eher nicht realisiert werden konnte, wird Freiheit zum apolitischen Aspekt der „Auto-poiesis“, zur Errungenschaft im Kampf um die „Selbstsorge“ im Sinne Foucaults.¹⁰ Man kann das als eine resignative Fassung des mit dem Begriff verbindbaren Anspruchs auffassen. Man darf aber nicht übersehen, dass sich hier eine moralische Aufladung des Terminus zeigt, die dann die Fesseln der selbstgenügsamen Kultivierung der „schönen Seele“ sprengt und als Moralisierung aller Lebensbereiche bis hin zu terroristischer Gewalt wachsen kann.¹¹

Ein Zwischenbereich ist vermutlich die Kultivierung der privaten Sphäre. Vogt-Spira führt das in seinen Überlegungen zur antiken Theorie der Freundschaft¹² aus. Hier werden apolitische soziale Räume der Freiheit ausgelotet. Hier kommt es in gewisser Weise zu einer Koinzidenz zwischen den beiden gerade behandelten

9 ELKE HÖLKEKAMP weist für die griechische Demokratie darauf hin, dass die Freiheit des Bürgers der Polis auch als Kampfpfeil für die Abwehr der Barbaren aufzufassen sei.

10 Vgl. hierzu ALOIS HAHN „Sorge und Selbstsorge. Ein Beitrag der empirischen Soziologie zu einem nicht nur philosophischen Problem“, in: GERT MELVILLE, GREGOR VOGT-SPIRA, MIRKO BREITENSTEIN (Hgg.), *Sorge*, Köln / Weimar / Wien 2015, S. 207–223.

11 Für diesen Zusammenhang vgl. die immer noch klassische Studie von REINHART KOSELLECK, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg / München 1959.

12 Einige soziologische Überlegungen zum Thema Freundschaft finden sich in ALOIS HAHN, „Zur Soziologie der Freundschaft“, in: FRANZ J. FELTEN, ANNETTE KEHNEL, STEFAN WEINFURTER (Hgg.), *Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag*, Köln / Weimar / Wien 2009, S. 617–627.

„Freiheiten“: Es handelt sich einerseits um einen sozialen Kontext, der aber nur aufrechterhalten werden kann, wenn die Beteiligten als Personen agieren, die ihren Egoismus und ihre Triebimpulse unter Kontrolle zu halten vermögen. Das ist dann die Sphäre der „Geselligkeit“ als positive Variante der „bürgerlichen Gesellschaft“. Immerhin wird, wie Vogt-Spira sehr schön zeigt, schon bei Horaz die Freundschaft über den Terminus *reddere* als Tauschkonzept aktiviert. Damit werden die beiden Dimensionen der bürgerlichen Privatsphäre, die eben aus Freundschaft und Markt besteht, über den Tauschbegriff aneinander angeschlossen.¹³ Die Freiheit als Selbstbindung (also als „Arbeit“ am Ich) ermöglicht Freundschaft und (als Arbeit bei der Herstellung von Sachen, die dem Tausch dienen) Markt. Vielleicht wird diese Spannung zwischen Freiheit und Selbstbeherrschung, zwischen Überwindung politischer und anthropologischer Tyrannei besonders eindrucksvoll sichtbar in Schillers Enttäuschung über den Terror der Französischen Revolution: „Vor dem Sklaven, wenn er die Ketten zerbricht, vor dem freien Menschen erzittert nicht.“ Bei Schiller wie bei Seneca ist als Mittel bekanntlich „Selbstbildung“ indiziert. Beim antiken Philosophen soll es die philosophische, bei Schiller die ästhetische Bildung bringen. Bei Benjamin Constant sieht man einen systemtheoretischen (*sit venia verbo!*) Lösungsvorschlag.

13 Die Freiheit als Selbstbindung ermöglicht Freundschaft und Markt. Liebe und Ehe lasse ich hier unerwähnt, obwohl sie durchaus in diesen Kontext gehören. Sie stellen ebenso wie die Freundschaft einen Entwurf für eine „herrschaftsfreie“ Sozialbeziehung zwischen selbstbeherrschten Individuen dar. Die Thematisierung dieser Verhältnisse im deutschen Idealismus habe ich skizziert in ALOIS HAHN, „Soziologie der Liebe“, in: WERNER SCHÜßLER, MARC RÖBEL (Hgg.), *Liebe – mehr als ein Gefühl. Philosophie – Theologie – Einzelwissenschaften*, Paderborn 2016, S. 353–371.