



Studienabschlussarbeiten

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Schmidt, Johannes:

Freiheit im Stande der Unfreiheit
Studien zum Wandel des (spät-)modernen
Freiheitsbegriffs

Masterarbeit, Sommersemester 2023

Gutachter*in: Schmincke, Imke

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Institut für Soziologie

Soziologie

Ludwig-Maximilians-Universität München

<https://doi.org/10.5282/ubm/epub.107634>



Studienabschlussarbeiten

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Schmidt, Johannes:

Freiheit im Stande der Unfreiheit
Studien zum Wandel des (spät-)modernen
Freiheitsbegriffs

Masterarbeit, Sommersemester 2023

Gutachter*in: Schmincke, Imke

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Institut für Soziologie

Soziologie

Ludwig-Maximilians-Universität München

1. Einleitung	2
2. Verhältnis von Begriffs- und Sozialgeschichte.....	7
3. Zum vormodernen Freiheitsbegriff.....	10
4. Zur Genese des modernen Freiheitsbegriffs.....	16
4.1 Zum bürgerlichen Freiheitsbegriff	16
4.1.1 Freiheit in der Moralphilosophie Kants.....	17
4.1.2 Sozialgeschichtlicher Hintergrund: Der Riss zwi- schen Gesellschaft und Individuum	20
4.2 Freiheit bei Marx	23
4.2.1 Sozialgeschichtlicher Hintergrund: Die Realabstrak- tionen des Kapitals.....	25
4.2.2 Die Radikalisierung des Freiheitsbegriffes	29
5. Zur Genese des spätmodernen Freiheitsbegriffs	32
5.1 Freiheit bei Hayek.....	33
5.1.1 Zum neoliberalen Freiheitsbegriff.....	34
5.1.2 Sozialgeschichtlicher Hintergrund: Die Verinnerli- chung gesellschaftlicher Zwänge	38
5.2 Freiheit bei Nassehi	40
5.2.1 Zum systemtheoretischen Freiheitsbegriff.....	40
5.2.2 Sozialgeschichtlicher Hintergrund: Die Vorherr- schaft der Gegenwart	43
6. Fazit	47

1. Einleitung

Seit ein paar Jahren ist der Begriff der Freiheit wieder in aller Munde: Man denke nur an all die wehevollen Bezüge auf diese im Zuge der Querdenken-Bewegung (vgl. Amlinger & Nachtwey 2022), bei sogenannten Sprechverboten, oder wenn bei Politikern an Silvester aufgrund von Böllerverboten auf einmal eine Metamorphose zum „Pyromantiker“ (Engels 2021) einsetzt. Just erst haben die Debatten um das Heizungsgesetz ein eindrückliches Beispiel für den ubiquitären Diskurs um die Freiheit zutage gefördert. Gekrönt wurde dieser sicherlich durch den bayerischen Wirtschaftsminister Hubert Aiwanger, der sich in einer Rede auf einer Demonstration gegen jenes Gesetz dazu hinreißen ließ, ein Ende der Demokratie zu beschwören und dazu aufforderte, sich diese wieder zurückzuholen - man lasse sich ‚von Berlin‘ nicht in seiner Freiheit beschränken, über die Art des Heizens selbst zu entscheiden. Die Verweise auf eine mediale Verschwörung, in der man nur noch mit „linksgrüner Gender-Gaga“ (Aiwanger 2023: 3:30 - 3:35) konfrontiert werde und nicht mehr „Mama und Papa sagen soll“ (ebd.: 3:40-3:45) durften dabei natürlich nicht fehlen. Man kämpfe dafür, „dass es Papa und Mama gibt, dass man Fleisch essen darf, dass man Autofahren darf, dass man mit Holz einheizen darf, dass man in den Urlaub fahren darf, dass sich Arbeit wieder lohnt und nicht alles einkassiert wird“ (ebd.: 10:37-10:50). Egal welches Thema, überall scheint man sich in einem Kampf gegen Verbote und für Freiheit zu wännen, so dass es der Begriff der Freiheit im Jahre 2022 gar geschafft hat, zur Floskel des Jahres gekürt zu werden (Tagesschau 2023). Damit scheint der Freiheitsbegriff vollends zum Jargon geworden zu sein.

Auf der anderen Seite gab es auch etliche Missbilligungen dieses Freiheitsdiskurses, der auf dessen Unzulänglichkeiten und seine offensichtliche politische Problematik hinwies. Meist erschöpfte sich dies jedoch in Polemiken, die die Verarmung und Individualisierung des Freiheitsbegriffes ins Lächerliche zogen. Zu Zeiten der Pandemie wurde viel über die Stupidität von Maskenverweigerern und Impfgegnern gelacht - sie erschienen wie Heinrich Hoffmanns Suppenkasper, der sich weigerte seine Suppe zu essen bis er starb. Aus ideologiekritischer Perspektive bleibt eine solche Kritik jedoch unbefriedigend. Dieser ginge es nicht nur darum, das Moment von Falschheit in den jeweiligen Ideologien aufzuzeigen, sondern auch deren Moment von Wahrheit. Dieses Wahrheitsmoment besteht darin, dass sich in den jeweiligen Ideologien immer auch gesellschaftliche Wirklichkeit ausdrückt und sie somit „mittelbar ein Moment von Einsicht auf[weisen]“ (Tränkle 2020).

Ziel dieser Arbeit ist es, dieses Wahrheitsmoment in der zunehmenden Verarmung und Individualisierung des Freiheitsbegriffes aufzuspüren. Es wird anlehnend an den Historiker Reinhart Koselleck davon ausgegangen, dass es sich bei Begriffen nicht um „konstante Größen“ (Koselleck 2020: 115) handelt, dessen semantischer Gehalt sich „nur in verschiedenen historischen Gestalten artikulier[t], ohne sich im Kern zu ändern“ (ebd.). Stattdessen haben Begriffe immer eine „politische und soziale Funktion“ (ebd.), wovon ihre historisch bedingte Semantik stets abhängt. So kann der Wandel der Semantik eines Begriffes als „Indikator[] für politisch-sozialen Wandel und geschichtliche Tiefe verwendet werden“ (ebd.: 112). Die vorliegende Arbeit möchte sich dieses Verhältnis von Begriffs- und Sozialgeschichte zunutze machen, um durch den Wandel des Freiheitsbegriffes ein Licht auf sozialgeschichtliche Veränderungen zu werfen.

Über Kosellecks Annahmen zum Wandel des semantischen Gehalts von Begriffen hinausgehend, knüpft diese Arbeit an die Annahmen der früheren Kritischen Theorie an, wenn es ihr darum geht, über die „Enthistorisierung von Begriffen und das Vergessenmachen ihrer sozialen Vermittlung“ (Colligs 2021: 101) aufzuklären. Dadurch soll der Charakter der Verdinglichung des (spät-)modernen Freiheitsbegriffes durchbrochen werden, indem in der Darstellung seiner sozialgeschichtlichen Ermöglichung und seiner Negation sich über das Nichtbegriffliche an diesem Begriff versichert wird (ebd.). Durch die Erinnerung des Möglich-Werdens eines kritisch-utopischen Freiheitsbegriffes zu Beginn der Moderne und seiner Selbstzerstörung, die sich im spätmodernen Freiheitsbegriff demonstriert, soll die „Möglichkeit ihrer Verwirklichung“ (Stapelfeldt 2014: 12) dadurch gerettet werden, indem dessen „negierte[r] Gehalt in utopischer Absicht erinnert wird“ (ebd.). Es soll dadurch ein Beitrag zu einer Theorie der Gesellschaft geleistet werden, die negativ festhält, dass „die Möglichkeit erstickt zu werden droht“ (Adorno 2020a: 19).

Gleichzeitig geht diese Erinnerung mit einer Kritik des *Jargons der Freiheit* einher, denn in dessen Begriffsverwendung zeigt sich etwas „Sakral[es] ohne sakralen Gehalt“ (Adorno 2020b: 419). Die umfassende pathetische Berufung auf den Begriff der Freiheit ähnelt jener scheinbar magischen Verwendung des *Jargons der Eigentlichkeit*, die Adorno 1964 einer Kritik unterzog. In diesen konstatierte er eine Aufblähung von „Ausdrücke[n] und Situationen eines nicht mehr existenten Alltags“ (ebd.: 420), die sich gebärden, als wären sie „ermächtigt und verbürgt von einem Absoluten, das Ehrfurcht verschweigt“ (ebd.). Sie zerren dabei, so

wird noch zu zeigen sein, von dem revolutionär semantischen Gehalt, der dem Begriff der Freiheit historisch erstmals in der Moderne zukam. Der Jargon der Freiheit nimmt diese transzendente Aura auf und hypostasiert sie als „unwandelbare[n] Besitz“ (ebd.), der durch die bloße quasi-magische Wiederholung des Wortes zum Ausdruck kommt. Stattdessen kann dieser transzendente semantische Gehalt nur durch das Denken in Konstellationen aufgeschlüsselt werden, welches der Dialektik „von Wort und Sache ebenso wie [der] innersprachliche[n] zwischen den Einzelworten und ihrer Relation“ (ebd.: 420f.) nachgeht. Durch das Zusammendenken von Sozial- und Begriffsgeschichte soll diese quasi-magische Verwendung des Jargons der Freiheit durchbrochen und geklärt werden, von welcher Transzendenz dieser seinen semantischen Gehalt schöpft. In der Arbeit soll gezeigt werden, dass Freiheit paradoxerweise gerade dann zum Anschein von Transzendenz zerrenden Jargon wurde, als sein begrifflich transzendenter Gehalt einkassiert wurde. Geradezu passend scheint hier die mittlerweile zum Allgemeinplatz gewordene Marxsche Rede von Geschichte, die sich „das eine Mal als Tragödie, das andere Mal als Farce“ (MEW 8: 115) ereignet.

Um diesen Fragen nachzugehen, begibt sich die folgende Arbeit auf das Gebiet der Geistesgeschichte, um den begriffsgeschichtlichen Wandel der Freiheit zu untersuchen. Es geht dabei jedoch nicht um eine Musealisierung der jeweiligen Werke großer Autoren, die durch eine bloße Rekonstruktion erfolgt. Ziel ist es vielmehr, durch die Rekonstruktion ein Licht auf den Zusammenhang von begriffs- und sozialgeschichtlichem Wandel des Freiheitsbegriffes zu werfen. Sie geht dabei von einer Kreisbewegung aus, wie sie schon Alexandra Schauer (2023) zur Idee der Gestaltbarkeit von gesellschaftlichen Verhältnissen und Gerhard Stapelfeldt (2014) in seiner Arbeit zum Aufstieg und Fall des Individuums nachgezeichnet haben. In der Beschäftigung mit dem Freiheitsbegriff werde ich aufzeigen, dass auch an diesem sich eine solche Kreisbewegung erkennen lässt: beginnend beim vormodernen Freiheitsbegriff, der vor allem eine relationale Rechtskategorie darstellte, die ausschließlich auf das Bestehende bezogen war und dort die Privilegien zwischen Freien und Unfreien bezeichnete. Der begriffsgeschichtliche Wandel der Freiheit zu Beginn der Moderne soll in der Folge an der Kantischen Moralphilosophie als Exempel einer bürgerlichen Fassung und in der Radikalisierung dessen im kommunistischen Freiheitsbegriff von Karl Marx dargelegt werden. Es soll gezeigt werden, dass dieser nicht mehr nur auf das Bestehende verwies, sondern dort historisch ein Kollektivsingular von Freiheit entstand, der das Bestehende kritisch transzendierte - jener seman-

tische Gehalt der Transzendenz, der im Jargon der Freiheit in verdinglichter Form wiederkehrt. Sozialgeschichtlich wird dies auf den modernen Entzweigungszusammenhang zurückgeführt, der sich durch die Realabstraktionen der kapitalistischen Produktionsweise erklären lässt und eine Trennung zwischen Individuum, Gesellschaft und Natur bzw. zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont ermöglichte. In einem dritten Schritt werde ich anhand der Schriften von Friedrich August Hayek als einem der Vordenker des Neoliberalismus und Armin Nassehi als Vertreter einer systemtheoretischen Soziologie aufzeigen, inwiefern der transzendente Gehalt im Begriff der Freiheit wieder einkassiert wurde und sich semantisch abermals vorrangig auf das Bestehende beschränkt. Freiheit verweist bei diesen nicht mehr auf ein zukünftig vernünftigeres Neues, in dem die Individuen sich aus den Zwängen des Bestehenden befreien, sondern zeichnet sich im Kern durch das Prinzip von Versuch und Irrtum innerhalb einer spontanen verdinglichten Ordnung aus. Sozialgeschichtlich wird dies auf die zunehmende Verinnerlichung gesellschaftlicher Zwänge und der Vorherrschaft der Gegenwart zurückgeführt.

Thesen von epochalen Umbrüchen gehen immer mit der Gefahr einer Überbetonung der Differenzen und der Homogenisierung bzw. Einebnung von Unterschieden einher (Schauer 2023: 24). Gerade das Feld des Freiheitsbegriffs, welches ein äußerst facettenreiches ist, scheint dabei voller Minen zu sein. Sich über diese Schwierigkeiten und Limitationen epochaler Thesen bewusst, hält die Arbeit dennoch an diesem aufgrund seines Nutzens fest. Solche idealtypischen Formationsbegriffe erlauben es nämlich, „die soziale Organisation von Gesellschaften - allen Widersprüchen, Inkongruenzen und Brüchen zum Trotz - als Ganzes zu denken“ (ebd.: 25) und somit „zu rekonstruieren, was eine Gesellschaft im Innersten zusammenhält, von welchen Gesetzen ihre Entwicklung bestimmt wird und welche Herausforderung sich aus ihrer Dynamik ergeben“ (ebd.). Dabei ist mir auch bewusst, dass ich - aufgrund der Kürze dieser Arbeit - große Sprünge in der Darstellung mache und vor allem ein Licht auf Differenzen statt auf Kontinuitäten werfe. Vor allem das Kapitel zum vormodernen Freiheitsbegriff und das Auslassen der Zeit der ‚organisierten Moderne‘ lässt sicherlich noch vieles im Dunklen, welches im Rahmen weiterer Arbeiten beleuchtet werden müsste.

Der Titel einer *Freiheit im Stande der Unfreiheit* bezieht sich nicht nur auf den Inhalt, dem in dieser Arbeit nachgegangen wird. Sie verweist darüber hinausgehend selbstreflexiv auch auf die Fertigung dieser Arbeit. Begleitet war diese nämlich stets von einem Gefühl der Überfor-

derung, welches Adorno in seiner Vorlesung *zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* zum Ausdruck gebracht hat als die „Erfahrung, daß eigentlich unablässig von einem mehr gefordert wird, als man leisten und als man hergeben kann“ (Adorno 2021: 283). Man lebt zwar in „einer Gesellschaft der formalen Freiheit“ (ebd.), aber kann die erforderte Gerechtigkeit dessen, was einem „in dieser Gesellschaft zugefallen ist“ (ebd.) aufgrund der „Übermacht ihrer Einrichtungen und die Übermacht, mit der sie in jedem einzelnen Augenblick uns gegenübertritt“ (ebd.) kaum erreichen. Dies trifft insbesondere seit den Reformen des Bologna-Prozesses auch auf den universitären Betrieb zu. Die Verschulung des Studiums mit ihrer hohen Dichte an Prüfungsleistungen und der Zwang zur Lohnarbeit, um sich dieses überhaupt finanzieren zu können, haben bestimmt nicht nur beim Autor dieser Arbeit zu einem steten Gefühl der Überforderung geführt - gepaart mit der Gewissheit, innerhalb des vorgegebenen Zeitraums mit all seine anderen Anforderungen zu keinem zufriedenstellenden Ergebnis kommen zu können. Die Ausbildung einer soziologischen Phantasie (vgl. Mills 2016), die damit beginnt, „Einfälle zu haben, sich unreglementiert der Sache selber zu überlassen“ (Adorno 2008: 172) wird durch die Rahmenbedingungen der neoliberalen Universität bis aufs Äußerste erschwert. Doch verbirgt sich in diesem Gefühl der Überforderung auch eine „Erinnerung an die Freiheit“ (Adorno 2021: 284), denn darin steckt auch das Gefühl, dass „man eigentlich frei sein sollte und als Freier all dem gewachsen sein sollte, was da an einen herangetragen wird“ (ebd.). Dies war sicherlich die entscheidende Motivation, trotz der erschwerten Rahmenbedingungen sich auf das vorliegende Thema einzulassen und nicht „Entsagung und Indifferenz“ (ebd.) walten zu lassen.

2. Verhältnis von Begriffs- und Sozialgeschichte

In einem ersten Schritt soll in aller Kürze der methodische Ansatz der vorliegenden Arbeit geklärt werden, der sich vor allem auf Reinhart Kosellecks Studien zur Begriffs- und Sozialgeschichte bezieht. Dabei sei jedoch darauf hingewiesen, dass durch das Vorausschicken eines Methodenkapitels oft die Fiktion entsteht, als würde diese Methode vor einer Auseinandersetzung mit dem Gegenstand klar vorliegen und im Hauptteil nur mehr eine Betrachtung des Forschungsobjekts erfolgen (vgl. Tränkle 2022: 29). Einer solchen Herangehensweise, die Adorno sozialpsychologisch auf ein Sicherheitsbedürfnis zurückführt, mit dem das wissenschaftliche Subjekt Halt in der transzendentalen Obdachlosigkeit sucht, indem es jegliche Subjektivität und damit auch jegliche soziologische Phantasie aus der Forschungspraxis streicht, soll in diesem Kapitel also nicht geleistet werden. (vgl. Adorno 2008: 184) Insbesondere Kosellecks historische Erkenntniskategorien versperren sich gegenüber solchen Vorstellungen wissenschaftlicher Untersuchungen, was im Folgenden expliziert werden soll. Das Kapitel dient also vor allem einer grundsätzlichen Klärung des Verhältnisses von Begriffs- und Sozialgeschichte, die beide in einem engen Zusammenhang stehen. Eine Festlegung des begrifflichen Instrumentariums, mit dem in der Folge der Gegenstand beobachtet wird, soll dadurch explizit nicht erfolgen.

Die Disziplin der Begriffsgeschichte hatte schon in ihren Anfängen einen sozialhistorischen Impetus: laut Reinhart Koselleck etablierte sie sich vor allem in Frontstellung gegenüber Ansätzen, die zum einen zeitgenössische Begriffe unbesehen auf vergangene Zeiten projizierten und zum anderen Begriffe als „konstante Größen“ (Koselleck 2020: 115) verstanden, deren semantischer Gehalt im Laufe der Geschichte sich nicht verändere. Um nicht Opfer dieser beiden Fallstricke zu werden, schlug Koselleck die Methode einer Ausmessung des *Erfahrungsraums* und des *Erwartungshorizonts* von Begriffen vor (vgl. ebd.). Darunter sind historische Erkenntniskategorien zu verstehen, die nicht auf konkrete geschichtliche Begebenheiten oder Prozesse abzielen, sondern denen es darum geht, „die Bedingungen möglicher Geschichten zu umreißen und festzusetzen, nicht diese Geschichten selbst“ (Koselleck 2020: 351). Erfahrungen und Erwartungen konstituieren also jeweils konkrete geschichtliche Ereignisse, so dass das Erkenntnisinteresse an beiden vielmehr auf die Bedingungen der Möglichkeit von konkreter Geschichte abzielt (vgl. ebd.). Doch ist das Verhältnis von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont als Bedingungen möglicher konkreter Geschichte und derselben dialektisch

zu verstehen: jene Bedingungen sind nämlich auch durch diese konkrete Geschichte vermittelt. Dies zeigt Koselleck in seinen Schriften vor allem an dem Wandel auf, der sich im Übergang in die Moderne ereignete, in dem sich der Erfahrungsraum und der Erwartungshorizont radikal veränderten.

Einer der zentralen Begriffe, in dem sich der sozialgeschichtliche Wandel laut Koselleck demonstrativ zeigt, ist der der *Geschichte*. Da Kosellecks Methode des Ausmessens von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont nicht metahistorisch ohne den Bezug auf geschichtlichen Wandel verstanden werden kann, soll anhand der materialen Analyse des Begriffes der Geschichte im Folgenden schlaglichtartig das Verhältnis von Begriffs- und Sozialgeschichte veranschaulicht werden.

In vormodernen Zeiten war vor allem noch der Topos einer *Historie* als „Lehrmeisterin des Lebens“ (Koselleck: 38) vorherrschend. Das Wissen über Vergangenes diente als exemplarische Belehrung, um durch zurückliegende Fehler und Erfolge von den Alten zu lernen. Zwar schwankte auch vor der Neuzeit der Stellenwert dieser *historia magistra vitae* stetig, doch verwies das historische Verständnis „auf ein durchgängiges Vorverständnis menschlicher Möglichkeiten in einem durchgängigen Geschichtskontinuum“ (ebd.: 40). Damit historische Ereignisse als Exempla für ein Handeln dienen können, müssen die Voraussetzungen dieser gleich bleiben - der Erfahrungsraum musste also konstant bleiben und somit das Feld der *Erfahrungsmöglichkeiten* begrenzen. (vgl. ebd.: 38ff.). Sozialgeschichtlich führt Koselleck dies an anderer Stelle auf die vorwiegende bäuerliche Lebensform zurück, die vom Kreislauf der Natur abhängig war. Deren Alltag war bestimmt „von dem, was die Natur bot. Ernte oder Mißernte hingen von Sonne, Wind und Wetter ab, und was an Fertigkeiten zu erlernen war, das wurde von Generation zu Generation weitergereicht“ (Koselleck 2020: 360). Auch das Handwerk samt Zunftwesen war von einer solchen fortdauernden Kontinuität abhängig. Die einzigen über den kontinuierlichen Erfahrungsraum hinausweisenden Erwartungen waren nicht diesseitig, sondern auf ein Jenseits bezogen - die vielen apokalyptischen Prophezeiungen legen davon Zeugnis ab (ebd.: 361).

Dies änderte sich ab dem Ende des 18. Jahrhunderts, in dem sowohl Erfahrungsraum und Erwartungshorizont sich durch eine neue Qualität auszeichneten. Die vielfachen Revolutionen, die sich in dieser Zeit ereigneten, führten zu „immer tiefer eingreifenden neuen Erfahrungen“ (ebd.: 363), die die bisherige noch vorwiegend an die Natur gebundene Lebens-

form der Menschen aufsprenge. Exemplarisch nennt Koselleck hier „die kopernikanische Wende, die langsam aufkommende Technik, die Entdeckung des Globus und seiner auf verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung lebenden Völker oder schließlich die Auflösung der Ständewelt durch Industrie und Kapital“ (ebd.). Durch diese qualitativ neuen Erfahrungen hat sich auch der Erwartungshorizont radikal verändert. Während Erfahrungsraum und Erwartungshorizont in vormodernen Zeiten noch in ein konstantes Kontinuum eingebettet waren, welches die Erfahrungsmöglichkeiten begrenzte, traten die Grenzen zwischen beiden im Übergang in die Moderne auseinander. Die Erwartungen lösten sich zunehmend von dem ab, „was alle bisherigen Erfahrungen geboten hatten“ (ebd.: 364), so dass sie nicht mehr nur auf ein Jenseits bezogen waren, sondern sich auf die „aktive Verwandlung *dieser* Welt richtete“ (ebd.; Hervorh. J. S.). Begrifflich zeigte sich der Wandel im Übergang von der Historie (jene konkreten Erzählungen über Geschehenes) zum Begriff *der* Geschichte als Kollektivsingular (vgl. Koselleck 2020: 50). In seiner heutigen Selbstverständlichkeit versteckt sich die sozialgeschichtliche Wurzel, die es erst ermöglicht hat von einer Geschichte an und für sich zu sprechen. Es waren nämlich erst die Umstände des endenden 18. Jahrhunderts, die es zum Beispiel Kant ermöglichten von einer *Weltgeschichte* zu sprechen, mit dem er „das planlose ‚Aggregat‘ menschlicher Handlungen in ein vernünftiges ‚System‘ überführen konnte“ (ebd. 53). Die exemplarischen Belehrungen der Historie haben in dieser Zeit dagegen zunehmend ihre Funktion verloren, was Koselleck unter anderem mit einem Zitat Johannes von Müllers zum Ausdruck bringt, der 1830 die Aufgabe der Geschichtswissenschaft wie folgt beschreibt: „Man findet in der Geschichte nicht sowohl, was in einzelnen Fällen zu tun sei (die Umstände ändern alles unendlich) als das Generalresultat der Zeiten und Nationen“ (von Müller 1830: 351; zit. n. Koselleck 2020: 54). Sie konnten also deswegen nicht mehr exemplarisch-belehrend wirken, weil sich die Umstände des Erfahrungsraums in der Neuzeit so rasant veränderten, dass die Fehler und Erfolge der Alten nicht mehr für den aktuellen Alltag adaptierbar waren. Stattdessen wurden die Einzelereignisse fortan in den universalen Wirkungszusammenhang einer Weltgeschichte eingereiht.

Die Bedingungen der Möglichkeit dieser begriffs- und sozialgeschichtlichen Betrachtungsweise bildeten sich laut Koselleck am Beginn der modernen Gesellschaft. Er wies stets darauf hin, dass sich im deutschen Sprachraum ab den 1770er Jahren ein tiefgreifender Wandel in der politisch-sozialen Terminologie wahrnehmen lässt - jene Zeit, die sich auch durch umfassende

gesellschaftliche Umbrüche auszeichnet. In den folgenden Kapiteln soll dies am Begriff der Freiheit nachgezeichnet werden.

3. Zum vormodernen Freiheitsbegriff

Eine detaillierte historische Darstellung des vormodernen Freiheitsbegriffs ist im Rahmen dieser Arbeit sicherlich nicht zu leisten.¹ Ziel und Zweck des Kapitels ist es, durch eine skizzenhafte Darstellung des vormodernen Freiheitsbegriffs den für diese Arbeit relevanten Bedeutungskern herauszuarbeiten, um in den folgenden Kapiteln das revolutionär Neue am modernen Freiheitsbegriff verstehen zu können. Vorab sei darauf hingewiesen, dass der durchaus umstrittene Begriff der Vormoderne, der selbst erst eine Kreation der Moderne war, divergente Gesellschaftsformationen umfasst. Diese einen sich jedoch *ökonomisch* durch ihre „Abhängigkeit von der Natur“ (Schauer 2023: 43) und *kulturell* durch die „integrierende Kraft“ (ebd.) der Religion. Beide Momente sind auch zentral für das Freiheitsverständnis in der Vormoderne, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

Der Begriff der Freiheit stammt wohl etymologisch vom germanischen *frija-* ab, was soviel wie „mit freiem Halse“ (Conze 1975: 425) bedeutet - im Gegensatz zum Sklaven, dessen Hals in Ketten liegt. Wie auch die ihm entsprechenden Begriffe *Ἐλεύθερος* oder *liber* bezeichneten sie „die Zugehörigkeit zu einer schützenden Gemeinschaft“ (ebd.: 425). Frei war das Mitglied eines *altertümlichen* Kollektivs im Gegensatz zu nicht-freien Fremden. Voraussetzungen dieser Freiheit waren die Absenz von fremder Gewalt *innerhalb* dieses Freiheit gewährenden Kollektivs und dessen Schutz vor fremder Gewalt von *außerhalb* durch eine anerkannte Gewalt. Es handelte sich bei ihm also vor allem um einen *relationalen Rechtsbegriff*, denn das Ausmaß der Freiheit hing von der Stellung der jeweiligen Machtinhaber einer Gemeinschaft in Konkurrenz zu anderen Herrschern ab. (vgl. ebd.) Von einer Freiheit im Kollektivsingular zu sprechen, wie wir es erst seit der Neuzeit gewohnt sind (vgl. Koselleck 2020: 54) wäre anachronistisch, denn die jeweiligen Freiheitsrechte galten eben nur so weit, wie die

¹ siehe hierfür die für dieses Kapitel relevanten Darstellungen zum politisch-sozialen Freiheitsbegriff in Brunner; Conze; Koselleck 1975: 425-542 oder Schlumbohm 1973 bzw. zur philosophischen Begriffsgeschichte Warnach; Paesch; Spaemann im *Historischen Wörterbuch der Philosophie online*

jeweilige Kollektivität Schutz gewähren konnte. (vgl. Conze 1975: 425f.) Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch Jürgen Schlumbohm in seinen Untersuchungen über den etymologischen Ursprung des Freiheitsbegriffs. Zum einen zeigte sich darin sozialgeschichtlich die Ausweitung der sozialen Verbände von lediglich intern-familiären Verbindungen auf größere Kollektive und zum anderen die Beschränkung von Freisein auf einen bestimmten Kreis von Personen - eben den jeweiligen vollberechtigten Stammesangehörigen in Abgrenzung zu den Hörigen. (vgl. Schlumbohm 1973: 7)

Im *antiken* Griechenland fasste man den „Begriff als ‚über sich selbst verfügen‘, als ‚um seiner selbst und nicht um eines anderen willen sein‘, als ‚leben, wie man will‘“ (ebd.). Diese Begriffsbestimmung hing eng mit der Grundstruktur der Polis zusammen, denn sie war vor allem eine Abgrenzung zu den in Unfreiheit lebenden Sklaven, deren Lebensform man ganz im Gegensatz dazu bestimmte: „denn es ist charakteristisch für den Sklaven, daß er nicht lebt, wie er will“, daß er ‚nicht sich selbst, sondern einem anderen gehört“ (ebd.: 8). So verwundert es auch nicht, dass der Begriff der Freiheit in der Antike eng an den der Herrschaft gekoppelt war, so dass die Erweiterung von Herrschaft synonym mit der Erweiterung von Freiheit verstanden wurde. Vor allem auch im Krieg der Griechen gegen die Perser oder als Kampfbegriff gegen die Herrschaft von Tyrannen hat man sich auf Freiheit bezogen. Jedoch eben nicht im Sinne von Freiheit als eines am Horizont stehenden Reichs der Freiheit, welches den tyrannischen Gesellschaftsformen gegenübergestellt wurde, sondern als eine Verteidigung der eigenen privilegierten Freiheiten. Und auch als sich die griechischen Stadtstaaten und besonders Athen von Adelsstaaten hin zu Demokratien entwickelten, war der Begriff der Freiheit, der im Zuge dessen oft identisch mit dem der Demokratie verwendet wurde, trotz der Erweiterung auf zuvor unterdrückte Schichten weiterhin nur im „Gegensatz zum Stand der Sklaven“ (ebd.: 9) zu verstehen. Agnoli schrieb dazu, dass das Prinzip, „daß in einer Demokratie nur freie Menschen entscheiden dürfen“ (Agnoli 2014: 51) durchaus zutrifft - „doch die Verwirklichung schloß einfach aus dem Kreis der Freien und aus dem Segen der Isonomia die Frauen, die Metöken und die Sklaven aus“ (ebd.). Gleichmaßen gab es im antiken Rom mit *libertas* bereits einen Begriff von Freiheit, auf den sich vor allem die Plebejer in ihren Kampf um politische und persönliche Rechte bezogen und dem demgegenüber sie den unfreien gegenwärtigen Zustand als *servitus* bezeichneten. Wie bei den Griechen aber auch hier lediglich

im Horizont einer Gesellschaft, die weiterhin konstitutiv von einem scheinbar unaufhebbaren Gegensatz von ‚freien‘ Vollbürgern und ‚nicht-freien‘ Sklaven geprägt war. (vgl. ebd.: 9)

Grund hierfür war ein „Mangel an Abstraktion“ (Stapelfeldt 2014: 37) des antiken Menschen, der daher rührte, dass noch keine Differenz von Besonderem und Allgemeinen gedacht werden konnte. Die antiken Menschen waren allen voran noch „unselbständige Momente einer von Göttern durchdrungenen Welt“ (ebd.: 35), so dass die Menschen noch „eine *unmittelbare Einheit von Körper und Seele, Natur und Denken, Sinnlichem und Abstraktion*“ (ebd.: 37) bildeten. Sie bildeten noch kein identisches Subjekt, sondern eine „unselbständige Konstellation von Weltbezügen“ (ebd.: 50). Sozialgeschichtlich lässt sich dies darauf zurückführen, dass die Ökonomie in der Antike noch vor allem hauswirtschaftlich organisiert war und noch nicht auf die Akkumulation eines abstrakten Wertes wie Geld abzielte, sondern auf die Befriedigung unmittelbaren und endlichen Begehrens. Diese substantielle Form des Wirtschaftens war noch hauptsächlich auf die Landwirtschaft beschränkt und somit konstitutiv an die Natur gebunden. (vgl. ebd.: 38) Die Gebundenheit an die Natur ließ keine radikalen Brüche zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont des antiken Menschen zu, so dass „[s]elbst Kriege [...] als von Gott gesandte und zugelassene Ereignisse erfahren“ (Koselleck 2020: 360) wurden.

Es muss jedoch auch darauf hingewiesen werden, dass diese Einengung des Freiheitsbegriffs bereits in der Antike nicht unbegrenzt gilt, denn schon dort gab es Sätze wie den des sophistischen Rhetors Alkidamas: „Gott hat alle Menschen freigelassen; die Natur hat niemanden zum Sklaven gemacht“ (Baiter & Sauppe 1850: 154; zit. n. Schlumbohm 1973: 11). Womöglich lässt sich dies wohl auf die sozialgeschichtliche Ermöglichung dieser Gedanken in der attischen Demokratie zurückführen, die die Erfahrung gemacht haben, dass nicht mehr ausschließlich das Wort eines Königs zählt, sondern auch das der „Wanderlehrer in einem Gemeinwesen“ (Agnoli 2014: 55). Der Verweis auf solche Brüche zeigt auf, dass ein Bewusstsein der Freiheit auch schon in dieser Zeit präsent war, nur dass diese Gedanken ob der nicht-revolutionären gesellschaftlichen Bedingungen in der Subversion verweilen mussten. Die Ideen mancher Sophisten waren zwar in Teilen durchaus umstürzlerisch, aber doch noch „befangen in der Beschaffenheit des ursprünglichen Denkens“ (ebd.: 53). Sie gingen wohl auch nicht über den Zustand von bloßen Ideen hinaus: Dies zeigt sich daran, dass es keine historischen Quellen gibt, die auf Ansätze von Sklavenaufständen mit dem Ziel einer solchen grund-

legenden Umgestaltung der sozialen Verhältnisse hinweisen würden (vgl. Schlumbohm 1973: 11).²

Auch der Begriff der Freiheit im *Mittelalter* unterschied sich im Wesentlichen nicht von dem der Antike, denn auch er bewegte sich weiterhin im Horizont einer konstitutiv ungleichen Welt. Die feudale Gesellschaftsordnung basierte vor allem auf dem Grundbesitz von Adel und Klerus, die diesen zur Bearbeitung an abhängige Leibeigene verlieh, welche sich der Rechtsprechung der Grundherren unterzuordnen und Fronabgaben an diese zu leisten hatten. Die Art und Weise der materiellen Reproduktion war also weiterhin subsistenzwirtschaftlich geprägt und eng an die Natur gebunden. (vgl. Schauer 2023: 489)

Der mittelalterliche Begriff der Freiheit unterschied sich jedoch von dem antiken Freiheitsbegriff in seiner zunehmenden Differenziertheit, denn die mittelalterliche Ständeordnung war um einiges komplizierter als die antike Sklavengesellschaft. Je nach Region und Zeit unterschieden sich die jeweiligen Freiheiten in Form rechtlicher Privilegien und neben den Freiheiten, die einer Gesamtheit eines Standes oder Korporation zukamen, traten auch noch „Personalfreiheiten“ (Schlumbohm 1973: 14) - für konkrete Personen(-gruppen) - und „Realfreiheiten[, die] an Grundstücken, Höfen, Kirchen hafteten“ (ebd.) hinzu.

Bereits im Laufe des Mittelalters jedoch bahnte sich ein Riss zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont bzw. Gesellschaft und Individuum im Begriff der Freiheit an - in den *conjuraciones* der mittelalterlichen Stadt, die sich im Ausspruch ‚*Stadtluft macht frei*‘ artikulierte. Diese waren „Akte der Eidverbrüderung der Bürgerschaft gegen Adel und Klerus“ (Schauer 2023: 487), mit dem diese sich einen politischen und rechtlichen Rahmen für ihre städtischen

² Der Verweis auf die historische Unmöglichkeit bleibt jedoch immer auch unzulänglich. So hat schon Adorno in seiner Vorlesung *zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit* darauf hingewiesen, dass zwar die „Möglichkeit der Freiheit [...] ein Werdendes ist“ (Adorno 2021: 250). Zugleich muss man aber aufpassen, nicht einfach den „Standpunkt der Sieger [...] zu beziehen“ (ebd.) und einfach „das nach[zu]reden, was einem dann so erzählt wird“ (ebd.). Ein emanzipatorischer Freiheitsbegriff, dessen *moderne* Genese im nächsten Kapitel aufgezeigt wird, war in vormodernen Zeiten aufgrund der sozialgeschichtlichen Bedingungen sicherlich erschwert - darüber, ob er tatsächlich *unmöglich* war, kann jedoch post festum nur spekuliert werden.

Marktansiedlungen geben wollten, die nach einer Emanzipation von reiner Agrarwirtschaft strebte. In diesen eröffnete sich bereits ein neuer Möglichkeitshorizont, der zumindest partiell über zuvor bestehende naturhaft bzw. gottgegeben erscheinende Unfreiheit hinaus wies, denn das feudale Herrenrecht wurde durch einen „akuten Vergesellschaftungsakt“ (Weber 1921: 27; zit. n. Schauer 2023: 490) gebrochen, in dem das Stadtbürgertum eine auf ihre Bedürfnisse abgestimmte Ordnung erschaffen hatte. (vgl. ebd.: 487-492) Ökonomisch zeigt sich darin der Aufstieg zum „Kaufmanns-Kapitalismus“ (Stapelfeldt 2014: 60), in der das mythologische Sozialatom der Antike und des Mittelalters von einem „*metaphysischen Individuum*“ (ebd.) abgelöst wird, welches „beansprucht, rational die Welt zu erkennen und sich rational seine Welt - durch eigene Arbeit - zu erschaffen“ (ebd.). Die substanzwirtschaftliche Reproduktion der Gesellschaft wird durch den Handel abgelöst: nicht mehr der „Ware-Geld-Ware-Tausch“ (ebd.) stand im Zentrum der Ökonomie, sondern der „Geld-Ware-Geld-Tausch“ (ebd.). Dadurch beginnen die gesellschaftlichen Verhältnisse zunehmend abstrakt-unpersönlich zu werden, denn die Kaufleute orientierten sich nicht mehr primär am konkreten Gebrauchswert der produzierten Güter, sondern am abstrakten Wert, der sich in Form des Geldes vergegenständlicht (ebd.: 82). Der Ausspruch ‚Stadtluft macht frei‘ ließ somit bereits die Möglichkeit einer Freiheit aufscheinen, die fernab einer zuvor in den Horizont einer als konstitutiv ungleichen Welt begrenzten Freiheit aufschien - der Erwartungshorizont öffnete sich ein kleines Stück weit. Jedoch nur ein kleines Stück, denn die bürgerliche Wirtschaftsweise war noch vor allem auf die Zirkulationssphäre begrenzt und weiterhin trotz des allmählichen Aufstiegs von Manufakturen primär hauswirtschaftlich organisiert. Stadtluft machte also kein abstraktes Individuum als Besonderes gegenüber dem abstrakten Allgemeinen von Gott, Natur und Gesellschaft frei, sondern das schöpferische Individuum war weiterhin Teil einer „unmittelbaren Einheit mit Gott“ (ebd.: 60). Erkenntnis und Gestaltung der Welt war weiterhin gebunden an einen göttlichen Plan - neu war, dass das Individuum in der Lage war diesen zu erkennen und zu gestalten. (vgl. ebd.: 60f.)

Darüber hinaus zeigt sich bereits an diesen historisch erstmaligen Aufstieg des Bürgertums in der mittelalterlichen Stadt, dass der Prozess der Befreiung kein linearer ist. Der große Freiheitsenthusiasmus des Stadtbürgertums hielt nicht lange, denn einflussreiche Familien, die durch den Handel immer mächtiger wurden, dehnten diese Macht bis zur diktatorischen Herrschaft aus. Die zuvor erkämpfte Autonomie in den *conjuraciones* wurde vielerorts durch eine

„erbliche Signorie abgelöst“ (Schauer 2023: 498). Der Stadtbürger, dessen Sozialfigur sich aus *Homme*, *Bourgeois* und *Citoyen* zusammensetzt, kassierte bald erstes und letzteres wieder ein und beschränkte „sich auf seine Rolle als Bourgeois“ (ebd.). Darin zeigte sich schon ein grundlegender Widerspruch des bürgerlichen Freiheitsbegriffes, der „ökonomische Selbstbehauptung und gesellschaftliche Freiheit in ein neues Verhältnis bringen muss“ (ebd.: 499). Während die antiken Polisbürger schon immer im Reich der Freiheit lebten, indem die ökonomischen Kosten für diese an die nicht-freien Sklaven ausgelagert wurden, musste der Stadtbürger diese Freiheit sich erst durch ökonomische Absicherung schaffen. (vgl. ebd.: 498ff.) Auf diesen Widerspruch wird im folgenden Kapitel noch genauer eingegangen. Unerwähnt soll hier jedoch auch nicht bleiben, dass diese Emanzipation des Stadtbürgertums bereits mit dem Aufstieg des modernen Antisemitismus einhergegangen ist. Juden dienten schon in dieser Geburtsstätte der modernen Gesellschaft als Projektionsfläche für alle Missstände, die die zunehmend abstrakten unpersönlichen Herrschaftsverhältnisse mit sich brachten. Ihnen blieb die freiheitspendende Stadtluft verwehrt. (vgl. ebd.: 503ff.)

Während der vormoderne Freiheitsbegriff also noch weitgehend eine relationale Rechtskategorie darstellte, dessen Erfahrungsraum noch in naturgebundenen Gesellschaften verankert war und somit auf eine scheinbar konstitutiv ungleiche Welt verwies, fing dieser Begriff von Freiheit in der spätmittelalterlichen Stadt zu bröckeln an. War jener noch fast synonym mit der Privilegierung sozialer Gruppen gegenüber nicht-freien unterprivilegierten zu verstehen, eröffnete sich im Freiheitsbegriff des Stadtbürgertums bereits ein Möglichkeitshorizont, der auf eine neue freimachende Gesellschaftsform abzielte. Dieser Möglichkeitshorizont war jedoch noch vor allem räumlich auf die Stadt bezogen und noch kein zeitlicher Horizont, wie er dann erst mit Beginn der modernen Gesellschaft das Licht der Welt erblickt hat. Wie sich dieser Horizont weiter geöffnet hat, ist Thema des folgenden Kapitels.

4. Zur Genese des modernen Freiheitsbegriffs

In dem folgenden Kapitel soll die Entstehung des modernen Freiheitsbegriffes anhand zweier paradigmatischer Autoren nachgezeichnet werden: an der Moralphilosophie *Immanuel Kants*, dessen Freiheitsbegriff mir repräsentativ für dessen bürgerliche Version erscheint und anhand von *Karl Marx*, welcher diesen als wohl wirkungsmächtigster Autor einer materialistischen Kritik unterzog und somit radikalisierte. Trotz ihres Unterschieds, welcher in den folgenden Kapiteln dargestellt werden soll, lässt sich der Freiheitsbegriff beider als ein genuin moderner verstehen. Sowohl bei Kant als auch bei Marx zeigt sich nämlich ein begriffsgeschichtlicher Wandel der Freiheit, in dem Erfahrungsraum und Erwartungshorizont historisch das erste Mal auseinanderklaffen. Der Kern des Freiheitsbegriffs besteht bei beiden nicht mehr in der Bedeutung einer relationalen Rechtskategorie, die wie in der Vormoderne auf das Verhältnis eines privilegierten Standes zum hierarchisch untergeordneten Stand innerhalb des Bestehenden bezogen war. Vielmehr haben die Erfahrungen der umfassenden Revolutionen, die Ende des 18. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreicht haben, einen radikalen Wandel im semantischen Gehalt der politisch-sozialen Terminologie gezeitigt und einen Erwartungshorizont ermöglicht, welcher über das Bestehende hinausweist und den Zustand einer qualitativ neuen Welt vorstellbar machte. Wie sich dies im Begriff der Freiheit manifestierte, soll in den beiden folgenden Kapiteln rekonstruiert werden. Dabei werde ich jeweils den Freiheitsbegriff in den Theorien beider Autoren explizieren und nach dessen sozialgeschichtlicher Ermöglichung durch den modernen Entzweigungszusammenhang fragen, in dem sowohl die Einheit von Individuum, Gesellschaft und Natur als auch der zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont aufgebrochen wird. Die Form der Darstellung folgt dabei dem Inhalt: Während die Ermöglichung des modernen Freiheitsbegriffes sich bei Kant noch unbewusst reflektiert, geht Marx über diesen metakritisch hinaus und liefert sowohl eine gesellschaftstheoretische Erklärung der Möglichkeit als auch einen aus dieser Reflexion radikalisierten Begriff von Freiheit. Im Kapitel zu Kant wird der Entzweigungszusammenhang somit auch noch bewusstlos vorausgesetzt, ehe er im Kapitel zu Marx aufgeklärt wird.

4.1 Zum bürgerlichen Freiheitsbegriff

Bereits Adorno verwies in seiner 1963 gehaltenen Vorlesung zu *Problemen der Moralphilosophie* auf den bürgerlichen Charakter des Kantischen Freiheitsbegriffes. Diesem scheint in

seiner Moralphilosophie eine Bedeutung zuzukommen als „wie wenn der Kampf der Menschheit des ausgehenden 18. Jahrhunderts um die bürgerliche Befreiung von der Bevormundung in der Weise von der Philosophie reflektiert würde, als ob nun tatsächlich diese Freiheit, diese herzustellende Freiheit selber überhaupt das schlechterdings höchste Prinzip wäre, in dem die Philosophie eigentlich terminiert“ (Adorno 2018a: 107). Ein wesentliches Ziel des Alleszertrümmerers Kant schien also die Zertrümmerung der mythologischen Welt, in dem der vormoderne Einzelne als unselbständiges Atom noch gefangen war, was sich sinnbildlich darin zeigt, dass die Existenz Gottes nicht mehr als ein Erstes vorausgesetzt wurde, sondern von „dem Prinzip der menschlichen Vernunft eigentlich abhängig gemacht wird“ (ebd.: 110).

4.1.1 Freiheit in der Moralphilosophie Kants

Um den Freiheitsbegriff in Kants Werk verstehen zu können, bedarf es zunächst einer kurzen Skizze seiner moralphilosophischen Überlegungen. Diese umfasst aufgrund des Umfangs dieser Arbeit sicherlich einige Lücken. Es geht jedoch auch hier, wie schon im vorherigen Kapitel zum vormodernen Freiheitsbegriff und auch in den folgenden nicht um eine detaillierte Exegese der jeweiligen Autor*innen, sondern im Zentrum des Interesses stehen jene sozialgeschichtlichen Veränderungen, die sich in ihrer Begriffsarbeit demonstriert.

Kant unterscheidet die Vernunftkenntnis in zwei Verfahrensweisen: zum einen in eine *materiale*, welche sich mit Objekten beschäftigt und eine *formale*, die sich mit „den allgemeinen Regeln des Denkens überhaupt, ohne Unterschied der Objekte“ (Kant 2020a: 11) befasst. Die materiale Vernunftkenntnis lässt sich wiederum in zwei Gebiete aufteilen, in denen sich die eine mit den Gesetzen der *Natur* und die andere mit den Gesetzen der *Freiheit* beschäftigt. Die Wissenschaft der ersteren heiße *Physik* bzw. Naturlehre und die der zweiten - die im Zentrum dieser Arbeit stehen wird - *Ethik* bzw. Sittenlehre. Doch geht es Kant in seiner Moralphilosophie nicht um eine empirische Sittenlehre, sondern um „Prinzipien *a priori*“ (ebd.), die er in seiner *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* behandelt - denn nur diese Prinzipien, die vor jeder empirischen Erfahrung liegen, sind - wie noch zu zeigen sein wird - *frei*. (vgl. ebd.: 11f.) Kants Ausführungen in den beiden wohl einflussreichsten moralphilosophischen Schriften - der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und die *Kritik der praktischen Vernunft* - werden die Grundlage für dieses Kapitel darstellen. Eine Metaphysik der Sitten, die sich mit

der Moral beschäftigt, untersucht laut Kant die „Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens [...] und nicht die Handlungen und Bedingungen des menschlichen Wollens überhaupt, welche größtenteils aus der Psychologie geschöpft werden“ (ebd.: 15). Es geht also nicht um Prinzipien, welche auf empirische Gründe zurückgeführt werden können, wie es in der Psychologie geschehe, sondern um Prinzipien, welche ausschließlich auf Gründen a priori basieren. Praktische Prinzipien, die sich aus dem Ersteren ergeben, leiten sich nämlich von einem „Begehrungsvermögen“ (Kant 2020b: 127) ab, bei dem die Wirklichkeit eines Gegenstandes begehrt wird. Das Subjekt habe „Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes“ (ebd.: 128) und gibt sich deswegen rein subjektiv und ohne objektiver Notwendigkeit - die nur a priori erreichbar ist - eine Maxime des Handelns. Diese Lust am Gegenstand beruht „auf der Empfänglichkeit des Subjekts, weil sie von dem Dasein eines Gegenstandes *abhängt*“ (ebd.; Hervorhebung J.S.). Kant vergleicht diese Abhängigkeit damit, dass „unsere Neigung uns eben so unausbleiblich abgenötigt würde, als das Gähnen, wenn wir andere gähnen sehen“ (ebd.: 134f.). Wie dieses Beispiel des Gähnens schon andeutet, sollte ein reiner Wille „unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen, nämlich dem Gesetze der Kausalität“ (ebd.: 138) sein - diese „Unabhängigkeit aber heißt *Freiheit*“ (ebd.). Kant gibt an dieser Stelle also eine negative Bestimmung von Freiheit, indem er sie als unabhängig von den Gesetzen der Natur - und somit eben auch der Neigungen, die auf Lust- bzw. Unlustgefühlen zurückgehen - begreift. Positiv bestimmt wäre Freiheit dann die „eigene Gesetzgebung [...] der reinen, und, als solche, praktischen Vernunft“ (ebd.: 144). Nicht die „Heteronomie der Willkür“ (ebd.), welche dadurch heteronom ist, dass sie durch äußere Gegenstände bzw. Erscheinungen bedingt und damit kausalen Naturgesetzen unterworfen ist, sondern die „Autonomie des Willens“ (ebd.), die sich die praktischen Gesetze unbedingt selbst gibt, ist Ausdruck von Freiheit.

Diese Freiheit durch die selbst gestifteten „Sittengesetze“ (ebd.: 142) gelte „unangesehen aller subjektiven Verschiedenheiten“ (ebd.) und somit „für alle vernünftige Wesen“ (ebd.). Freiheit ist dadurch nicht mehr begrenzt auf bestimmte privilegierte Personengruppen, die konstitutiv mit der Unfreiheit der Unterprivilegierten einhergeht, sondern sie nimmt erstmals einen Allgemeinheitscharakter an. Kant erkannte jedoch auch, dass die Menschen keinen „heiligen Willen“ (ebd.: 143) haben. Hätten sie diesen, so könnten sie konfliktlos den Gesetzen der Vernunft folgen. Stattdessen sieht Kant durchaus, dass die Menschen nicht nur ein vernünfti-

ges Wesen haben, sondern auch Wesen sind, die „mit Bedürfnissen und sinnlichen Bewegursachen affiziert[]“ (ebd.) sind und deswegen stets die Gefahr besteht, sich von heteronomer Willkür leiten zu lassen. Um dieses Problem zu lösen, führt er den wohl populärsten Baustein seiner moralphilosophischen Architektur ein: den *kategorischen Imperativ*³. Dieser ist nötig, um die „pathologisch affizierte [...] Willkür“ (ebd.) einzuhegen, die durch subjektive Bewegursachen den objektiven Gesetzescharakter der sittlichen Prinzipien zu unterlaufen drohen. Dadurch kommt doch wieder ein Moment von Abhängigkeit und Nötigung in Kants Theorie, die er als „innere[n], aber intellektuelle[n] [...] Zwang“ (ebd.) begreift. Er nennt die Handlungen, die subjektiv-willkürliche Ursachen unterdrücken und stattdessen vermittelt durch den kategorischen Imperativ das Sittengesetz befolgen „*Pflicht*“ (ebd.).

An diesem Punkt kommt auch Dynamik in die Kantische Moralphilosophie, die einen Erwartungshorizont eröffnet. Da die Menschen keine rein heiligen Wesen sind, dient die „Heiligkeit des Willens“ (ebd.) lediglich als „Urbilde“ (ebd.),

„welchem sich ins Unendliche zu nähern das einzige ist, was allen endlichen vernünftigen Wesen zusteht, und welche das reine Sittengesetz, das darum selbst heilig heißt, ihnen beständig und richtig vor Augen hält, von welchem ins Unendliche gehenden Progressus seiner Maximen und Unwandelbarkeit derselben zum beständigen Fortschreiten sicher zu sein, d. i. Tugend, das Höchste ist, was endliche praktische Vernunft bewirken kann, die selbst wiederum wenigstens als natürlich erworbenes Vermögen nie vollendet sein kann“ (ebd.: 143f.)

Freiheit wird dadurch praktisch, indem sich die vernunftbegabten, aber eben auch durch Neigungen affizierten Menschen immer mehr dem durch freien Willen gestifteten Sittengesetz annähern. Sie zeichnet sich somit gegenüber den im vorigen Kapitel explizierten vormodernen Freiheitsbegriff zum einen durch seine schon vorhin angedeutete abstrakte Allgemeinheit aus, die nicht mehr auf konstitutiv ungleiche Personengruppen eingeschränkt ist, sondern potentiell auf alle vernunftbegabten Wesen ausgeweitet wird. Zum anderen verweist Freiheit hier nicht mehr ausschließlich auf das Bestehende, sondern eröffnet einen Erwartungshorizont, der auf eine freiere Welt in der Zukunft hinausweist. Es sind die „moralischen Anlagen in uns“ (Falduto & Klemme 2015: 30), die die Menschen von „Naturtriebe[n] befreit und uns ermöglicht, autonom zu handeln“ (ebd.). Indem Kant das mythologische Selbstbild zertrüm-

³ Dieser lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne“ (Kant 2020b: 140). In den Grundlegungen zur Metaphysik der Sitten gibt Kant noch weitere Formulierungen, die jedoch alle im Kern auf die Universalität des Gesetzes abzielen.

merte, auf dessen Erfahrungsraum der Freiheitsbegriff als relationale Rechtskategorie fußte, hat er „die wirkliche Sehnsucht in den Grund des bürgerlichen Lebens gesenkt“ (Marcuse 2011: 67). Jegliches Gegebene sollte fortan nicht mehr einfach hingenommen werden, sondern hatte sich erst vor den vernünftigen Individuen zu legitimieren.

4.1.2 Sozialgeschichtlicher Hintergrund: Der Riss zwischen Gesellschaft und Individuum

Sozialgeschichtlich wurde dies ermöglicht durch den „Riß zwischen Gesellschaft und Individuum“ (Adorno 2021: 287), denn „ohne diesen Riß wäre die Idee von Freiheit, die sowohl über den Riß wie über den ungeschiedenen Zustand hinausweist, nicht zu denken“ (ebd.). Es war also jene Erfahrung, die oft in kritischer Absicht als Entfremdung bezeichnet wurde und in eine ‚transzendente Obdachlosigkeit‘ (G. Lukács) geführt hat, in der die Einzelnen nicht mehr wie noch in vormodernen Zeiten Sicherheit durch die naiv-unmittelbare Identifikation mit dem Allgemeinen fanden. Bei Kant zeigt sich dieser Riss demonstrativ in dem Dualismus eines *allgemeinen* Willens, der die Sittengesetze stiftet und eines *einzelnen* Willens, der durch Neigungen affiziert wird (vgl. Stapelfeldt 2014: 314). Dieser wurde ermöglicht durch eine Konstellation aus den mannigfachen Revolutionen, die sich zum Beginn der Epoche des Liberalismus am Ende des 18. Jahrhunderts ereignet haben. Es ist die Epoche, in dem es zur *technischen* Revolution der Industrialisierung, der *ökonomischen* in der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise, der *politischen* in der Demokratisierung und Proklamierung allgemeiner Menschenrechte und *gesellschaftlich* im Aufkommen sozialer Klassen und des bürgerlichen Individuums kommt. Diese Revolutionen ermöglichten es, aus der mythologischen Welteinheit auszubrechen, in der die Individuen ihre Identität nur durch Integration mit dem Allgemeinen stiften konnten und stellt diesem das bürgerliche Individuum als ein unverwechselbares und besonderes gegenüber. Ein umfassender „Entzweigungszusammenhang“ (ebd.: 290) war das Signum dieser Epoche, in der sich alles Gegebene der Kritik - also der „*Unterscheidung* (krineín)“ (ebd.) - zu unterwerfen hatte. So erst konnte Kant zwischen einem der Natur zugehörigen empirischen Einzelwillen und einem der Vernunft zugehörigen Allgemeinwillen unterscheiden. Dadurch war es auch erst möglich, dass der Freiheitsbegriff die zuvor noch als naturhaft und gottgegebene soziale Ordnung transzendierte, indem sich der Einzelne von dieser Ordnung abzusondern wusste. (vgl. ebd.: 289ff.)

Doch nicht nur Gesellschaft und Individuum entzweiten sich zu dieser Zeit, sondern auch *Erfahrungsraum* und *Erwartungshorizont*. Der Begriff der Freiheit in der Vormoderne war, wie bereits deutlich wurde, ein statischer, denn Erfahrungsraum und Erwartungsraum standen beide unter dem Horizont des Immergleichen. Der Zyklus der Natur, an dem die gesellschaftliche Reproduktion in Antike und Mittelalter noch überwiegend gebunden war, hat sich auch in den Begriffen niedergeschlagen und so wies der Begriff der Freiheit nicht über eine zyklische Struktur hinaus. Erst mit Beginn der Neuzeit hat sich dies verändert und es eröffnete sich eine Zukunft, an dessen diesseitigen Horizont eine ganz neue Form der Freiheit stand. Das Reich der Freiheit bei Kant, in dem sich die empirischen Menschen immer mehr einem durch Vernunft gestifteten Sittengesetz annähern, legt eindrücklich Zeugnis von diesem Wandel ab. Laut ihm ist diese Annäherung ein „ins Unendliche gehende[r] Progressus seiner Maximen“ (Kant 2020b: 143). Auch Koselleck hat dies auf die umfassenden Revolutionen zurückgeführt, die das Ende des 18. Jahrhunderts prägten: „die kopernikanische Wende, die langsam aufkommende Technik, die Entdeckung des Globus und seiner auf verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung lebenden Völker oder schließlich die Auflösung der Ständewelt durch Industrie und Kapital“ (Koselleck 2020: 363). Die dadurch gemachten beschleunigten Erfahrungen machten aufmerksam auf „Gleichzeitigkeiten von Ungleichzeitigem“ (ebd.), denn je nachdem in welcher Region oder in welcher sozialen Klasse man sich befand, konnte man nun perspektivisch den eigenen Entwicklungsstand - moralisch, technisch, politisch, etc. - mit denen der anderen vergleichen. Die immer sich schneller wandelnden Erfahrungen ließen es nun kaum mehr zu, dass das Morgen noch dem Gestern gleichen wird und so erstreckte sich nun auch der Freiheitsbegriff auf ein qualitativ neues Morgen. (vgl. ebd.)

Alexandra Schauer begreift diesen sozialgeschichtlichen Wandel, den sie anhand der Zeitverhältnisse, der Öffentlichkeit und der Stadt nachzeichnet, als einen „Prozess der Entdeckung und Aneignung von Welt“ (Schauer 2023: 15f.). In dem Kantischen Freiheitsbegriff zeigt sich auch diese „Entdeckung der Geschichte als eines von Menschen zu gestaltenden Prozesses“ (ebd.: 134) und dessen Ermöglichung durch die beiden erwähnten Risse zwischen Gesellschaft und Individuum und Erfahrungsraum und Erwartungshorizont. Denn durch die Scheidung von Einzelwillen und Allgemeinwillen und der Zukunftsoffenheit des Freiheitsbegriff kündigt sich in dem Kantischen Freiheitsbegriff auch erstmals die Idee einer potentiellen Gestaltung der Welt und des Selbst an. Beim vormodernen Begriff der Freiheit erschien bei-

des noch sakrosankt und somit unzugänglich für jeglichen gestalterischen Eingriff. Nach Kants Moralphilosophie besteht der Sinn des Freiheitsbegriffes aber gerade darin, sein Selbst und das Weltverhältnis durch Triebunterdrückung vernünftiger zu bilden.

Jedoch zeigt sich in der Kantischen Moralphilosophie auch eindringlich der „Widerspruch zwischen der neuzeitlichen Emanzipation des kritischen Geistes und seiner gleichzeitigen Dämpfung“ (Adorno 2018b: 787). Denn Kants Moralphilosophie stellt nicht nur einen *ideellen Vorschein* auf ein autonomes Reich der Freiheit dar, sondern auch den *ideologischen Schein* eines „schlechte[n] Trost[s]“ (Marcuse 2011: 67) und einer „falschen Weihe“ (ebd.). Bei ihm wird der Mensch „nicht bloß emanzipiert, sondern zugleich innerlich versklavt“ (Horkheimer 2011: 55). Durch den „idealistischen Begriff einer absoluten Freiheit“ (ebd.) werden laut Horkheimer nämlich vor allem die noch bestehenden Herrschaftsverhältnisse verdeckt und „durch Bändigen und Ertöten der Lustansprüche verinnerlicht“ (ebd.).⁴ Der bei Kant paradigmatisch formulierte bürgerliche Freiheitsbegriff war zwar praktisch emanzipatorisch, indem er die Feudalheeren zu Fall brachte, aber wurde schon alsbald zu einer abstrakten Hypostase, die der Unterdrückung diene (vgl. Marcuse 2011: 65). Wie schon im mittelalterlichen Stadtbürgertum zeigt sich hier die Dialektik des bürgerlichen Freiheitsbegriffs, der „sich auf seine Rolle als Bourgeois“ (Schauer 2023: 498) zurückzog. Um Freiheit zu erlangen, muss der empirische Mensch in Kants Moralphilosophie seine Lustgefühle unterdrücken und sich pflichtmäßig dem Sittengesetz unterordnen. Seine Freiheit wird damit zum bloßen Ideal und seine Erfüllung in der materiellen Wirklichkeit wird ihm verwehrt (vgl. Marcuse 2011: 67). Auf die „äußere Knechtschaft“ (ebd.) wird mit „innere[r] Freiheit“ (ebd.) geantwortet. Es zeigt sich darin, dass der Widerspruch von Freiheit und Unfreiheit im modernen Freiheitsbegriff bereits angelegt ist und dieser sich somit Vorstellungen eines linearen Fortschritts verwehrt. Gerhard Stapelfeldt schreibt deswegen auch, dass der Entzweigungszusammenhang, der den modernen Freiheitsbegriff bei Kant in seiner bürgerlichen Form ermöglicht hat, zwar in der Gegenüberstellung von Einzelwillen und Allgemeinwillen zum Ausdruck kommt, aber das moralische Gesetz eine „bewußtlose Voraussetzung“ (Stapelfeldt

⁴ Auch Christoph Menke hat just in seiner *Theorie der Befreiung* auf diese Dialektik hingewiesen, wenn er schreibt, dass die „Befreiung von äußerer Herrschaft und Bevormundung [...] zu Regimen der Selbstkontrolle und Selbstdisziplin geführt“ (Menke 2022: 9) haben.

2014: 320) bleibt. Sie wird einfach als eine Idee der Menschheit präsupponiert, ohne dass sie in ihrer Genese gesellschaftstheoretisch aufgeklärt wird. (vgl. ebd.: 320f.)

Ein Autor, welcher diese Ideologie des Freiheitsbegriff relativ früh erkannte und den Doppelcharakter des bürgerlichen Freiheitsbegriffs auf den Begriff brachte, ist Karl Marx. Dieser kann als ein Autor gelten, der den Freiheitsbegriff des Bürgertums radikalisierte und von einer „bloß imaginäre[n] Freiheit des Geistes“ (MEW 3: 282) in das Reich der Materie ausweitete. Dadurch gab er auch eine gesellschaftstheoretische Erklärung, wie es zu diesem Entzweigungszusammenhang gekommen ist, der den modernen Freiheitsbegriff ermöglicht hatte. Dies soll Thema des kommenden Kapitels sein, in dem der hier noch bewusstlos vorausgesetzte Entzweigungszusammenhang gesellschaftstheoretisch aufgeklärt werden soll.

4.2 Freiheit bei Marx

Während der Freiheitsbegriff bei Kant noch im Zentrum dessen praktischer Philosophie stand, stellt sich die Frage nach diesem bei Marx um einiges schwieriger dar. In dessen Œuvre findet sich keine Schrift, die sich systematisch mit dem Begriff der Freiheit auseinandersetzen würde. Darüber hinaus stellt dieser auch in der sonst so umfassenden Sekundärliteratur eher ein Randthema dar, mit dem sich bis auf ein paar ausgewählte Autor*innen bisher kaum jemand systematisch beschäftigt hat. Dennoch finden sich in Marx Werk an einigen Stellen verstreut immer wieder Bemerkungen zum Begriff der Freiheit, auf die im Folgenden zurückgegriffen wird und welche durch die Einbettung in die Marxsche Theorie ein Licht auf dessen Freiheitsverständnis werfen sollen. Während im Kapitel über Kant noch abstrakt von einem Entzweigungszusammenhang die Rede war, welcher sozialgeschichtlich auf den Riss zwischen Gesellschaft und Individuum bzw. Erfahrungsraum und Erwartungshorizont zurückgeführt wurde, soll dieser Entzweigungszusammenhang durch Marx gesellschaftstheoretisch aufgeklärt werden.

Bereits im *Manifest der Kommunistischen Partei* von 1848 kritisiert Marx den bürgerlichen Begriff von Freiheit. Er schreibt, dass man unter „Freiheit [...] innerhalb der jetzigen bürgerlichen Produktionsverhältnisse den freien Handel, den freien Kauf und Verkauf“ (MEW 4: 476) verstehe. Hinzufügen müsste man in dieser Bestimmung des bürgerlichen Freiheitsbegriffs jedoch auch die Unterdrückung von Trieben, die das Handeln gemäß durch die Vernunft

gestifteten Sittengesetze ermögliche, wie wir es in Kants Moralphilosophie gesehen haben. Diese beiden bürgerlichen Freiheitsbegriffe hängen eng miteinander zusammen, denn die Beherrschung der eigenen Begierde und Affekte, wie sie bei Kant formuliert sind, waren die Voraussetzung dafür, dass sich der von Marx angesprochene freie Handel überhaupt erst durchsetzen konnte (vgl. Schauer 2023: 77f.). Sowohl die bürgerlich-ökonomische also auch die bürgerlich-moralische Freiheit bleiben aber beschränkt auf ein formelles Freiheitsverständnis. Diese „Freiheitsbravaden unserer Bourgeoisie“ (MEW 4: 476) hatten einen historischen Sinn, indem sie durchaus eine Befreiung für den „geknechteten Bürger des Mittelalters“ (ebd.) darstellten, aber nicht gegenüber der „kommunistischen Aufhebung [...] der bürgerlichen Produktionsverhältnisse und der Bourgeoisie selbst“ (ebd.). Damit meinte Marx, dass das Bürgertum „alle patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört[e] [...], die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpften“ (ebd.: 464). Sie befreite die Menschen von „persönlichen Mächte[n]“ (MEW 3: 74), wie sie noch in den vormodernen Gesellschaften in den Klassenverhältnissen zwischen „Freier und Sklave, Patrizier und Plebejer, Baron und Leibeigener, Zunftbürger und Gesell, kurz, Unterdrücker und Unterdrückte“ (MEW 4: 462) herrschten. An diese setzte sie jedoch nicht eine klassenlose herrschaftsfreie Gesellschaft, sondern eine von „sachlichen Mächten“ (MEW 3: 74) durchdrungene, in der die „ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind“ (MEW 23: 100). Aufbauend auf dieser Diagnose einer Ablösung der unmittelbar persönlichen Herrschaft durch eine abstrakt unpersönliche, soll sowohl gesellschaftstheoretisch die Genese des bürgerlichen Freiheitsbegriffs als auch der durch diese Kritik über diesen hinausweisenden kommunistische Freiheitsbegriff expliziert werden. Stapelfeldt charakterisiert Marx Schaffen gerade darin, dass er die bürgerliche Aufklärung ideologiekritisch „über sich selbst aufklärt“ (Stapelfeldt 2014: 325) So stellt Marx auch nicht einfach dem bürgerlichen Freiheitsbegriff eine kommunistische Variante bewusstlos gegenüber, sondern gewinnt diesen durch immanente Kritik. Um diese Kritik zu verstehen, ist auch hier eine Einführung in die Marxsche Ökonomiekritik eine unabdingbare Voraussetzung zum Verständnis dessen Freiheitskritik, weshalb im Folgenden ein kurzer Exkurs zu dieser folgt. Da das Verständnis des Marxschen Freiheitsbegriffs nur durch die immanente Kritik des bürgerlichen Freiheitsbegriffes und der diesen ermöglichenden gesellschaftlichen Bedingungen möglich ist, wird in die-

sem Kapitel zuerst auf den sozialgeschichtlichen Hintergrund eingegangen und dann erst der radikalisierte Freiheitsbegriff expliziert.

4.2.1 Sozialgeschichtlicher Hintergrund: Die Realabstraktionen des Kapitals

Wiederum Stapelfeldt schreibt, dass das „bewußtlose Allgemeine in der Form des Werts“ (ebd.) der zentrale Kern der Ökonomiekritik von Marx sei. Was Marx unter diesem Wert versteht, führt er in seiner Kritik der politischen Ökonomie bei der Behandlung der ersten Kategorie der „Elementarform“ (MEW 23: 49) der kapitalistischen Produktionsweise ein: der *Ware*.⁵

Dabei unterscheidet Marx mit *Gebrauchswert* und *Wert* zwei Faktoren, aus denen sich die Ware zusammensetze. Ersterer meint die „Nützlichkeit eines Dings“ (ebd.: 50), die „menschliche Bedürfnisse irgendeiner Art befriedigt“ (ebd.: 49). Diese bilden unabhängig der gesellschaftlichen Form der Ware deren stofflichen Inhalt und zielen vor allem auf das Qualitative einer Ware. Neben diesem Gebrauchswert zeichnet sich eine Ware jedoch darüber hinaus durch einen Wert aus, der von den stofflichen Qualitäten der Ware abstrahiert und auf dessen „quantitative[s] Verhältnis“ (ebd.: 50) abzielt. Denn ein Tausch zwischen zwei qualitativ unterschiedliche Waren, setze etwas Drittes voraus, welche diese erst kommensurabel macht. Dabei werden von den Arbeitsprodukten alle „sinnlichen Beschaffenheiten [...] ausgelöscht“ (ebd.: 52), so dass sie nicht mehr als „Produkt der Tischlerarbeit oder der Bauarbeit oder der Spinnarbeit oder sonst einer bestimmten produktiven Arbeit“ (ebd.) erscheint. Stattdessen wird sie einzig und allein auf „gleiche menschliche Arbeit, abstrakt menschliche Arbeit“ (ebd.) reduziert - sie wird zur „Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit“ (ebd.). Dieses Quantum an abstrakter Arbeit ist es, was Marx den *Wert* einer Ware bezeichnet, die durch die wertbildende Substanz Arbeit erzeugt wird. Die Quantität des Wertes wird durch die Zeitdauer der Arbeit bestimmt - die „[g]esellschaftlich notwendige Arbeitszeit“ (ebd.: 53), die zur Produktion eines Produktes benötigt wird. Die Erscheinungsform des Wertes stellt der

⁵ An dieser Stelle sei nochmal darauf hingewiesen, dass es dabei nur um die Ware in einer kapitalistischen Gesellschaftsform „in ihrem idealen Durchschnitt“ (MEW 25: 839) geht und nicht - wie in der logisch-historischen Marx-Lektüre oft angenommen wurde - um eine „Darstellung eines historischen Prozesses *hin zum Kapitalismus*“ (Elbe 2011).

Tauschwert dar, der sich im Austausch zweier Waren vergegenständlicht - der Wert einer Ware wird im Bezug mindestens zweier verschiedenen Waren aufeinander materialisiert. Marx durchleuchtet diesen Sachverhalt in der Wertformanalyse, beginnend bei der „einfachen Wertform“ (ebd.: 63). In dieser werden nur „zwei verschiedenartige Waren A und B“ (ebd.) in ein Verhältnis zueinander gesetzt, was er auf die Formel „x Ware A = y Ware B“ (ebd.) bringt. Ware A kommt in dieser Gleichung eine aktive Rolle zu, denn sie drückt ihren Wert aus, während Ware B in dieser Formel lediglich die passive Rolle des Wertausdrucks zukommt. In der „[t]otale[n] oder entfaltete[n] Wertform“ (ebd.: 77) wird der Wert der Ware „ausgedrückt in zahllosen andren Elementen der Warenwelt“ (ebd.). Marx gibt hierfür die Formel „z Ware A = u Ware B oder =v Ware C oder = w Ware D oder = x Ware E oder = etc.“ (ebd.) an. In dieser entfalteten Wertform wird die Abstraktion von den Naturalformen der jeweiligen Waren total und hier erscheint sie erst „wahrhaft als Gallerte unterschiedsloser Arbeit“ (ebd.). Egal, durch welche konkrete Gebrauchswert erzeugende Arbeit die Waren produziert wurden - in der totalen Warenwelt wird ihr konkreter Wert aufgehoben zur „allgemeinen Erscheinungsform menschlicher Arbeit“ (ebd.: 81) mit der Geldform als „allgemeine Äquivalentform [...] durch gesellschaftliche Gewohnheit“ (ebd.: 84).

Das Entscheidende daran ist, dass es sich hier um eine Realabstraktion handelt, die nicht erst in der Theorie, sondern in täglicher Praxis durch den Warenhandel geschieht. Durch den Austausch von Waren abstrahieren die Menschen wirklich von ihrer konkreten Arbeit und vergegenständlichen diese in den Waren, so dass das gesellschaftliche Verhältnis als ein dingliches erscheint, welches unabhängig von ihnen existiert. Marx leiht sich zur Bezeichnung dieses Vorgangs einen Begriff aus der „Nebelregion der religiösen Welt“ (ebd.: 86): Er spricht vom Fetischcharakter der Ware, bei dem durch die Arbeit von Menschen erzeugte Verhältnisse so erscheinen als wären sie selbständige, von dem Menschen unabhängige Sachverhältnisse (vgl. ebd.). Marx bleibt in seiner Darstellung nicht bei diesem Fetischcharakter der Ware stehen, sondern geht im weiteren Verlauf auf die zunehmende Verschleierung der gesellschaftlichen Verhältnisse im Geld- und Kapitalfetisch ein - den Ursprung des Rätsels der verdinglichten Welt verortet er aber im Warenfetisch, welcher somit zugleich den Ort darstellt, „an dem er entzaubert werden muß“ (Grigat 2007: 57). Es ist der Ort, an dem auch Adorno die „Herrschaft des Allgemeinen über das Besondere“ (Adorno 2020a: 14) lokalisiert. Im universalen

Vollzug des Tausches wird von jeglicher „qualitativen Beschaffenheit der Produzierenden und Konsumierenden“ (ebd.: 13) abstrahiert und primär die Verwertung des Werts vollzogen.

Durch diese Realabstraktion lässt sich auch der Aufstieg des modernen Freiheitsbegriffs nachvollziehen. Im Kapitel zum vormodernen Begriff der Freiheit wurde aufgezeigt, dass dieser vor allem mit einem „Mangel an Abstraktion“ (Stapelfeldt 2014: 37) zusammenhing, welcher auf der noch vorrangig haus- und landwirtschaftlichen Form der Subsistenzwirtschaft basierte und somit konstitutiv an die Natur gebunden war. Der vormoderne Mensch war noch „eine unmittelbare Einheit von Körper und Seele, Natur und Denken, Sinnlichem und Abstraktion“ (ebd.), wenn auch diese Einheit im Mittelalter zunehmend brüchig wurde. Dadurch bewegte sich auch der Begriff der Freiheit in diesem einheitlichen Rahmen, der auf das Bestehende begrenzt war und somit Freiheit ausschließlich als eine relationale Rechtskategorie innerhalb des Bestehenden begriff. In dem Kapitel zum bürgerlichen Freiheitsbegriff in Kants Moralphilosophie wurde dann gezeigt, dass in dessen Denken der Begriff der Freiheit sich dadurch auszeichnete, dass er über das Bestehende hinaus wies. Der Einzelne erschien nicht mehr als ein unselbständiges Atom innerhalb einer kosmischen Einheit, sondern als selbständiges Individuum, welches sich in einem freien Akt Gesetze geben und dadurch ein ganz anderes zukünftiges Reich der Freiheit erwarten kann als noch im Bestehenden. Sozialgeschichtlich wurde dies auf den modernen Entzweigungszusammenhang zurückgeführt, welcher im letzten Kapitel - wie bei Kant selbst auch - noch bewusstlos vorausgesetzt wurde. Mit Marx lässt sich dieser nun gesellschaftstheoretisch aufschlüsseln: er liegt in der Realabstraktion der warenproduzierenden kapitalistischen Gesellschaft. Den gedanklichen Abstraktionen, die die qualitativ neue Semantik des Kantischen Freiheitsbegriffs ermöglichten, ist eine materielle Abstraktion vorgelagert. Die reale Abstraktion der warenförmigen kapitalistischen Gesellschaft schuf die sozialgeschichtliche Möglichkeit der Trennung von empirischen Einzelwillen und vernünftigen Allgemeinwillen und somit auch die Möglichkeit, unter dem Begriff der Freiheit die pflichtmäßige Befolgung vernünftiger Sittengesetze, die von den empirischen Affizierungen des Einzelwillens unabhängig sind. Michael Heinrich zeigte auf, dass Marx diese bewusstlose Voraussetzung vor allem auf dem Gebiet der bürgerlich-liberalen Nationalökonomie kritisierte, welche das aus der Subjektivität hervorgehende Privatinteresse einfach ahistorisch zugrunde legte. Statt die durch den modernen Individualisierungsschub ermöglichte Subjektivität als ein „Innerlich-Ursprüngliches“ (Heinrich 2012: 18) anzunehmen, hat Marx

diese als „etwas gesellschaftlich Konstituiertes“ (ebd.) betrachtet. Somit lässt sich Marx Fetischkonzept also auch sprachkritisch anwenden, wie schon Christoph Demmerling (1994) versuchte herauszustellen. Der Begriff der Freiheit, der in Kants kritischer Philosophie eingeführt wurde, kann somit durch eine gesellschaftstheoretische Metakritik in seiner sozialgeschichtlichen Genese aufgeklärt, statt ahistorisch hypostasiert zu werden.

Doch nicht nur der Riss zwischen Gesellschaft und Individuum lässt sich aus der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise erklären - auch der von Koselleck ins Zentrum seiner Theorie gestellte zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont lässt sich dadurch verstehen und damit auch die Dynamisierung des Freiheitsbegriffes bei Kant, bei dem diese als ein „ins Unendliche gehende[r] Progressus“ (Kant 2020b: 143) erschien. Denn im Gegensatz zur vormodernen Gesellschaft, die durch ihre Naturgebundenheit vorrangig statisch war, zeichnet sich das Kapitalverhältnis durch eine schlechte Unendlichkeit aus, wie Alexandra Schauer in Rekurs auf Hegel schreibt. Auch dies zeigt sich in einer Marxschen Formel, die den zentralen Mechanismus der kapitalistischen Produktionsweise zum Ausdruck bringt: $G - W - G'$.⁶ In dieser zeigt sich die „prinzipielle Unabschließbarkeit der Kapitalakkumulation“ (Schauer 2023: 236), die die „Statik früherer Gesellschaften aufsprengt, deren Ökonomie auf dem endlichen Kreislauf der subsistenzwirtschaftlichen Bedürfnisbefriedigung beruhte“ (ebd.). Zu seinem Durchbruch kam dieser gesellschaftsstrukturelle Wandel in der Industriellen Revolution, in dem sich die vormoderne metabolische Geschwindigkeit in eine technologische wandelte. In der Eisenbahnreise, die als zentrales Transportmittel der Industrialisierung diente, lässt sich diese Zäsur exemplarisch aufzeigen. In ihr materialisierte sich die Abstraktion der Raumwahrnehmung vom jeweiligen Ort und die Zeitwahrnehmung vom Raum. In der vormodernen Reise war beides noch an die „individuelle Aura der Orte“ (Schauer 2023: 193) gebunden. (vgl. ebd.) Man musste in dieser nämlich den Weg von einem Ort zum anderen langsam und arbeitsintensiv durchqueren - die Eisenbahn zerstörte diesen Zwischenraum, indem sie nur noch „Start und Ziel“ (Schivelbusch 2018: 38) kennt. Dadurch wurde das noch stärker an die Natur gebundene Hier und Jetzt des konkreten Raumes gebrochen und durch die abstrakte Verknüpfung verschiedener Orte ersetzt. Darin zeigt sich die Vermittlung von Technologie und Wert. Schivelbusch macht darauf aufmerksam, dass sich jene Realabstraktion, die Marx explizierte, auch noch im Transportwesen der Eisenbahn

⁶ Geld wird in Waren investiert, um daraus in Zukunft mehr Geld zu akkumulieren.

vollzog: durch die Verallgemeinerung des industriellen Transportwesens verloren die Arbeitsprodukte ihre „lokale Identität“ (ebd.: 41) und ihre „konkret-sinnlichen Eigenschaften“ (ebd.), um auf dem „räumlich entfernten Markt ganz anders“ (ebd.: 42) zu erscheinen. (vgl. ebd.: 35-45)

All diese Entwicklungen führten dazu, dass sie jene Ideen der Gestaltung der Welt und von sich selbst ermöglichten, die Alexandra Schauer in ihrer Dissertation nachgezeichnet hat. Der Einzelne kam dadurch in eine „neue distanzierte Position“ (Schauer 2023: 192), durch die die Welt als „beherrschbar und formbar wahrgenommen“ (ebd.) wurde. Durch die abstrahierende Scheidung von Individuum, Gesellschaft und Natur war der Einzelne nicht mehr „unselbständiges Moment des göttlich durchdrungenen Kosmos“ (Stapelfeldt 2014: 16f.), welches sich in eine „unselbständige Konstellation von Weltbezügen“ (ebd.: 50) auflöst. Stattdessen erblickt darin jener „identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen“ (Adorno & Horkheimer 2016: 40) das Antlitz der Welt - und musste dabei einen leidvollen Prozess der Subjekt-Werdung durchgehen, in dem innere und äußere Natur unterdrückt wurde und in dem der Keim zur Regression und damit die Unfreiheit in der Idee der Freiheit schon angelegt war (vgl. ebd.)⁷

4.2.2 Die Radikalisierung des Freiheitsbegriffes

Doch indem Marx diesen Riss zwischen Gesellschaft und Individuum nicht einfach bewusstlos voraussetzt, sondern eine gesellschaftstheoretische Aufklärung der Genese dieses Risses leistet, weist sein Begriff von Freiheit über den von Kant hinaus. Denn in Marx Freiheitsbegriff reflektierte sich nicht nur bewusstlos die Entzweiung von Gesellschaft und Individuum bzw. Erfahrungsraum und Erwartungshorizont, sondern auch die „Identität der Identität und der Nichtidentität“ (Hegel 1970: 96; zit. n. Stapelfeldt 2014: 330). Bisher ging es vorrangig um die entzweierende Abstraktion des Warentausches, um dadurch den modernen Entzweigungszusammenhang aufzuklären, der den modernen Freiheitsbegriff ermöglichte - dies muss jedoch ergänzt werden durch eine Darstellung des Zusammenhangs des Entzweiten. Dieser Zusammenhang besteht vor allem darin, dass der abstrakte übersinnliche Wert „an den entge-

⁷ siehe auch die Dialektik des Freiheitsbegriffes im mittelalterlichen Stadtbürgertum und in der Kantischen Moralphilosophie

gengesetzten sinnlichen Menschen und Dingen erscheinen“ (Stapelfeldt 2014: 330) muss. Das gesellschaftliche Allgemeine steht also dem individuellen Besonderen nicht einfach gegenüber und ermöglicht damit eine freie Unabhängigkeit der Einzelnen, sondern sie werden als Nichtidentische identifiziert, so dass sich die kapitalistische Vergesellschaftung nur durch sie hindurch reproduzieren kann (vgl. ebd.). Das meint Marx, wenn er wie am Anfang des Kapitels davon sprach, dass die persönlichen Herrschaftsverhältnisse von sachlichen abgelöst worden sind, in denen die „ökonomischen Charaktermasken der Personen nur die Personifikationen der ökonomischen Verhältnisse sind“ (MEW 23: 100). Der bürgerliche Freiheitsbegriff wird dadurch ideologiekritisch als eine Freiheit im Stande der Unfreiheit enttarnt. So lässt sich durch Rekurs auf Marx Ausführungen im Kapital auch die Kritik am Freiheitsbegriff im kommunistischen Manifest, die eingangs des Kapitels zitiert wurden, besser verstehen. Wenn Marx dort am bürgerlichen Freiheitsbegriff kritisiert, dass „Freiheit [...] innerhalb der jetzigen bürgerlichen Produktionsverhältnisse [auf] den freien Handel, den freien Kauf und Verkauf“ (MEW 4: 476) beschränkt ist und der kommunistische Freiheitsbegriff über diesen hinausweist, so liegt das daran, dass Marx gesehen hat, dass jene Freiheit innerhalb der kapitalistischen Verhältnisse nur formal bleibt. Das bürgerliche Individuum kann sich formal frei wähnen, da es nicht mehr der Herrschaft von Personen untersteht oder wie in der Kantischen Moralphilosophie eine „bloß imaginäre[n] Freiheit des Geistes“ (MEW 3: 282) propagieren - materiell bleibt es „unselbständig und unpersönlich“ (MEW 4: 476) - das Kapital hingegen „selbständig und persönlich“ (ebd.), da es als verselbständigtes realabstrahierendes gesellschaftliches Verhältnis über die Einzelnen herrscht. Sie sind zwar nicht bloße Marionetten und durch die gesellschaftlichen Verhältnisse determiniert, wie es manche Lesarten von Marx suggerieren, denn sie können im Gegensatz zu früheren Zeiten durchaus frei entscheiden, welche Verträge sie eingehen und worin sie ihr Geld investieren - dies alles aber nur unter der Voraussetzung der Imperative des Kapitals (vgl. Heinrich 2012: 27). Ob sie mit ihrem privaten Handeln dann erfolgreich sind oder nicht, haben sie nicht selber in der Hand, sondern wird „durch das blinde Wirken des Wertgesetzes“ (ebd.: 18) entschieden.

So ist es auch nur folgerichtig, dass der Marxsche Kategorische Imperativ nicht wie bei Kant die materiellen Umstände ausblendet, sondern darin liegt, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (MEW 1: 385). Ein emanzipatorischer Zustand der Freiheit wird bei Marx nicht positiv

ausbuchstabiert, sondern nur in negativer Art gegeben. Marx war vor allem Kritiker des Kapitals und nicht utopischer Schwärmer, der sich konkrete zukünftige Gesellschaftsvorstellungen ausgemalt hat. Dennoch finden sich in seinem Werk mehrere realutopische Andeutungen (vgl. Grigat 2007: 82). So schreibt er im dritten Band des Kapitals, dass das „Reich der Freiheit“ (MEW 25: 828) dort beginnt, „wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört“ (ebd.). Erst wenn die Individuen nicht mehr von einer „blinden Macht beherrscht [...] werden“ (ebd.), wie es der verselbständigte Wert in der kapitalistischen Produktionsweise weiterhin darstellt, beginne die Freiheit. Dies sei der Zustand, in dem nicht mehr wie in der bürgerlichen Gesellschaft die „Vergangenheit über die Gegenwart“ (MEW 4: 476) herrscht, sondern „die Gegenwart über die Vergangenheit“ (ebd.). Damit würde sich das Verhältnis zwischen dem „selbständig[en] und persönlich[en]“ (ebd.) Kapital und dem „unselbständig[en] und unpersönlich[en]“ (ebd.) Individuum umkehren.

Während sich also in dem bürgerlichen Freiheitsbegriff von Kant die sozialgeschichtlichen Transformationen der modernen Gesellschaft bewusstlos reflektieren, hat Marx diesen durch eine materialistische Metakritik radikalisiert und damit gesellschaftstheoretisch aufgeklärt. Das Zeitalter der Kritik, welches durch Kant eingeläutet wurde und in dessen Zentrum die Trennung von Gesellschaft und Individuum bzw. Erfahrungsraum und Erwartungshorizont stand, lässt sich mit Marx auf die Realabstraktionen der kapitalistischen Produktionsweise zurückführen, die in diesem Kapitel an dessen Elementarform - der Ware - aufgezeigt wurde.⁸

⁸ Zu kurz kam in dieser Darstellung sicherlich der Faktor der Technik, die diesen gesellschaftlichen Umbruch ermöglichte - es wurde nur kurz auf die Einführung der Eisenbahn und deren Auswirkungen hingewiesen. Damit soll nicht einem Sozialdeterminismus das Wort geredet werden, der die umfassenden Technikumbrüche zu dieser Zeit als bloße Epiphänomene des gesellschaftsstrukturellen Umbruchs betrachtet. Eine umfassendere Untersuchung der Ermöglichung des modernen Freiheitsbegriffes müsste diese Leerstelle ohne Zweifel ein größeres Augenmerk widmen.

5. Zur Genese des spätmodernen Freiheitsbegriffs

Nachdem im vorigen Kapitel versucht wurde, die begriffsgeschichtlichen Veränderungen des Freiheitsbegriffes und deren Zusammenhang mit den sozialgeschichtlichen Entzweigungen am Beginn des modernen Zeitalters nachzuzeichnen, soll folgendes Kapitel sich mit dem spätmodernen Begriff von Freiheit auseinandersetzen. Dieser zeichnet sich durch die Negation des kritisch-utopischen Potentials des modernen Freiheitsbegriffes aus. Er propagiert zwar den „Schein sozialatomistischer Freiheit“ (Stapelfeldt 2014: 592f.), aber dies unter der Voraussetzung einer „Ordnung der neuen Freiheit“ (ebd.: 592), die „eine gesellschaftlich total unbewußte Ordnung gesellschaftlich total unbewußter, total vergesellschafteter und also ent-individualisierter, konformistischer Menschen“ (ebd.) ist. Der Begriff der Freiheit zielt hier nicht mehr auf die vernünftige Erkenntnis und Gestaltung der Gesellschaft als Ganzer, wie es noch Kern des modernen Freiheitsbegriffes war, sondern das gesellschaftliche Allgemeine wird als bewusstlos vorausgesetzt und das bewusstlose sich frei wählende Individuum diesem einfach entgegengesetzt.

Aufgezeigt werden soll dieser spätmoderne Freiheitsbegriff paradigmatisch an zwei sich auf den ersten Blick diametral entgegenstehenden theoretischen Richtungen. Zum einen bei *Friedrich August Hayek* als den wohl bekanntesten Autor des Neoliberalismus und zum anderen bei *Armin Nassehi* als einen der gegenwärtig wohl einflussreichsten Soziologen systemtheoretischer Provenienz. Die Auswahl des ersteren erfolgte aufgrund der Relevanz und der Wirkung des Themas der Freiheit in dessen Werk, in dem er sich ganz explizit gegen den in dieser Arbeit als modern bezeichneten Freiheitsbegriff wendet. Darüber hinaus ist Hayek wohl auch der Autor, auf den sich Vertreter*innen eines neoliberalen Freiheitsbegriffes hauptsächlich beziehen. Anhand einer Analyse des Freiheitsbegriffes bei Nassehi, dessen Vergleich mit Hayek auf den ersten Blick wohl äußerst kontraintuitiv erscheint, soll gezeigt werden, dass dieser Wandel im Freiheitsbegriff sich nicht auf Ansätze begrenzt, die auf einem methodologischen Individualismus fußen, sondern auch in diesen scheinbar diametral entgegengesetzten Lehren zum Ausdruck kommt und sich zumindest in ihren theoretischen Konsequenzen verblüffend ähneln.

Während der Aufstieg des modernen Freiheitsbegriffes noch auf einen Riss zwischen Individuum und Gesellschaft bzw. Erfahrungsraum und Erwartungshorizont zurückgeführt worden ist, zeigt sich im spätmodernen Begriff von Freiheit die zunehmende Schließung dieser Risse

- sowohl bei Hayek als auch bei Nassehi. Während der Fokus in Hayeks Denken auf dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft liegt, ist er bei Nassehi eher auf denjenigen zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont gerichtet. Die Darstellung in diesem Kapitel macht sich diese jeweiligen Foki zunutze und wird deshalb den jeweiligen Schwerpunkten der beiden Autoren folgen. Beide Schließungen hängen de facto natürlich zusammen und werden hier nur analytisch getrennt.

Erwähnt sei auch, dass hier sicherlich ein großer historischer Sprung gemacht wird, da der Zeitraum zwischen dem Aufstieg des modernen Freiheitsbegriffes im Liberalismus und Sozialismus zumindest noch durch seine Veränderungen in der Epoche des Imperialismus bzw. der organisierten Moderne und vor allem durch die Liquidierung des Individuums im Nationalsozialismus erfolgen müsste. Dieser - durch den knappen Umfang dieser Arbeit bedingten - Lücken bewusst, soll es hier um den spätmodernen Freiheitsbegriff der Nachkriegszeit gehen. Auch sei wieder darauf verwiesen, dass der Begriff einer ‚spätmodernen‘ Differenzen einebnet und Kontinuitäten vernachlässigt. Dass jedoch auch schon der moderne Begriff der Freiheit, wie er in seiner bürgerlichen Variante in Kants Moralphilosophie ausformuliert wurde, Momente des spätmodernen Freiheitsbegriffes beinhaltet, ist in der Darstellung dessen dialektischen Charakters deutlich geworden.

5.1 Freiheit bei Hayek

Eines der wohl bekanntesten Werke Hayeks - neben seinem Werk zum *Weg der Knechtschaft* - stellt seine Monografie über die *Verfassung der Freiheit* dar, welches 1960 erstmals veröffentlicht wurde. In diesem geht er von der Diagnose aus, dass die Menschen bisher „öfter nach alternativen gesellschaftlichen Ordnungen gesucht [haben], als versucht, ihr Verständnis oder den Gebrauch der Prinzipien, die unserer Zivilisation zugrunde liegen, zu vervollkommen“ (Hayek 2005: 2). Statt sich mit dem Bestehenden zu beschäftigen, habe man seine Zeit viel zu viel „mit Gedanken an eine ‚bessere Welt‘, die wir schaffen möchten“ (ebd.) vergeudet. Dies treffe auch auf den Begriff der Freiheit zu, welchen Hayek als ein, wenn nicht sogar als das zentrale Prinzip unserer Zivilisation ansieht. Um diesen Fehlentwicklungen in der Beschäftigung mit dem Begriff der Freiheit entgegenzuwirken, hat er sich in seiner Monografie die ambitionöse Aufgabe gesetzt, „durch eine umfassende Neudarstellung der Grundprinzipien einer Philosophie der Freiheit den Antworten

näherzukommen“ (ebd.: 4). Er betont dabei zugleich, dass es ihm als Nationalökonom nicht darum geht, ein umfassendes Wissen zu beanspruchen, welches ihn legitimieren würde, „die Bemühungen aller anderen Spezialisten zu koordinieren“ (ebd.). Jedoch zeichne er sich als Nationalökonom durch eine besondere Sensibilität für Konflikte zwischen verschiedenen Professionen aus, die alle ihre jeweils unterschiedlichen Ziele verfolgen. Es seien vor allem die „unpersönlichen Vorgänge[] der Gesellschaft“ (ebd.: 4f.), die das Wissen von Einzelnen und Gruppen übersteigen und mit denen sich die Volkswirtschaftslehre täglich auseinandersetzen habe, die ihm eine herausragende Erkenntnisposition gegenüber anderen Fachleuten einnehmen lässt, „die die Macht fordern, zu lenken, weil sie glauben, daß ihre Spezialkenntnisse nur so voll zur Geltung kommen“ (ebd.: 5). Es sei also gerade die theoretische Bescheidenheit, die von der Beschäftigung mit dem Gegenstand der Nationalökonomie herrührt, die ihn für diese Neudarstellung der Prinzipien der Freiheit autorisiere. Dieses paradox erscheinende Erkenntnisprivileg aufgrund des Wissens über das eigene Nicht-Wissen ist ein zentrales Moment von Hayeks Denken und somit auch eine wichtige Voraussetzung in seiner Auseinandersetzung mit dem Begriff der Freiheit.

5.1.1 Zum neoliberalen Freiheitsbegriff

Hayek geht im ersten Kapitel seines Buches über die *Verfassung der Freiheit* der Frage über den „Zustand der Freiheit“ (ebd.: 13) nach. Er weist auf die Vieldeutigkeit des Freiheitsbegriffes hin, welcher für die Bezeichnung unterschiedlichster Dinge verwendet wurde und sich deswegen einer umfassenden semantischen Analyse verwehre. Stattdessen beschreibt er Freiheit als „jene[n] Zustand der Menschen, in dem Zwang auf einige von Seiten anderer Menschen so weit herabgemindert ist, als dies im Gesellschaftsleben möglich ist“ (ebd.). Hierfür beruft er sich auf die „ursprüngliche Bedeutung des Wortes“ (ebd.: 15), die darin liege, dass der Mensch „getrennt in frei und unfrei“ (ebd.) eingeteilt wurde und der Grad der jeweiligen Freiheit nur in Relation zu den Unfreien bestimmt wurde. Damit nimmt er also Bezug auf Freiheit als relationale Rechtskategorie innerhalb des Bestehenden, wie er in dieser Arbeit im zweiten Kapitel als genuin vormoderner Freiheitsbegriff erarbeitet wurde. Diesen hatte Schlumbohm mit Bezug auf Aristoteles noch als „über sich selbst verfügen“, als „um seiner selbst und nicht um eines anderen willen sein“, als „leben, wie man will“ (Schlumbohm 1973: 7) charakterisiert. Ganz ähnlich fasst ihn auch Hayek, wenn er Freiheit typisiert als die „Mög-

lichkeit [...], nach seinen eigenen Entschlüssen und Plänen zu handeln“ (Hayek 2005: 15) bzw. Unfreiheit als die „Lage derjenigen, die unwiderruflich dem Willen eines anderen untergeordnet“ (ebd.: 15f.) sind. Er grenzt den Begriff dabei ganz bewusst von solchen Verständnissen ab, die Freiheit in Korrelation mit der Fülle an „Möglichkeiten des Handelns“ (ebd.: 17) sehen und plädiert für eine semantische Limitierung, die darunter ausschließlich die Abwesenheit von Zwang versteht.

Um den Begriff von seinem semantischen Ballast zu lösen, versucht er die Unterschiede anderer Freiheitskonzeptionen so trennscharf wie möglich darzustellen. Er nennt dabei drei andere Begriffe von Freiheit, die oft zu Verwirrungen führen würden: den Begriff der *politischen* Freiheit, der *inneren* Freiheit und Freiheit *als Macht*. Während erstere die „Beteiligung der Bürger an der Wahl ihrer Regierung, an der Gesetzgebung und der Verwaltung“ (ebd.: 18) meint, zielt zweite eher auf die Abwesenheit vom „Einfluß vorübergehender Emotionen, oder moralische und intellektuelle Schwäche“ (ebd.: 21) ab. Diese beiden würden zwar durchaus oft in einem Zusammenhang mit persönlicher Freiheit stehen, aber seien für ein klareres Verständnis jener analytisch davon zu trennen. In den Vermischungen mit dem letzteren - der Freiheit *als Macht* - lauert ihm zufolge jedoch die größte Gefahr, da Freiheit in diesem Wortsinne zumeist paradoxerweise benutzt würde, um die persönliche Freiheit einzuschränken. Sie sei Bestandteil „sozialistischer Argumentation“ (ebd.: 22), um die Menschen dazu zu bewegen, „im Namen der Freiheit ihre Freiheit aufzugeben“ (ebd.). Der Kern dieses Freiheitsbegriffes sei nämlich die „Interpretation der Freiheit als wirksame Macht, zu tun, was immer wir wollen“ (ebd.: 23) - Freiheit als „Allmacht“ (ebd.: 22). Bilderreich beschreibt Hayek diesen nach Allmacht strebenden Freiheitsbegriff:

„Diese Art von Freiheit erscheint vielen Menschen in Träumen in der Vorstellung, daß sie fliegen können, daß sie schwerelos sind und sich ‚frei wie ein Vogel‘ durch den Raum bewegen können, oder daß sie die Macht haben, ihre Umgebung nach ihrem Wunsch zu ändern“ (ebd.)

In seinem Werk *Weg zur Knechtschaft* fasst er die Bewegung, die auf einen solchen Begriff von Freiheit fußt, in bissigen Anschluss an Marx Metapher des „Gespenst des Kommunismus“ (MEW 4: 461) als „Gespenst des Totalitarismus“ (Hayek 2014: 32) zusammen. Dieses sei ein Kind des Liberalismus, welches den Weg zu mehr Freiheit jedoch verlassen habe und stattdessen in dessen Namen zu einer totalitären Gesellschaft führen würde. Gar ähnlich wie Marx beschreibt auch Hayek das kennzeichnende Signum der bürgerlichen Gesellschaft als die „Befreiung des Individuums von den Fesseln, die seine Bewegungsfreiheit im täglichen

Leben in bestimmter Weise eingeengt“ (ebd.: 34) hat - jene feudalen Fesseln also, die auf der Grundlage persönlicher Herrschaft die Potentiale des Einzelnen unterdrückten. Im Zentrum dieser Entwicklung stand für ihn die „wunderbare Entfaltung der Wissenschaft“ (ebd.), die zum „Vordringen der individuellen Freiheit“ (ebd.) und zu einer allgemeinen Verbesserung der Lebensbedingungen geführt habe. Ganz anders sieht es bei seiner Kritik des Freiheitsbegriffes aus, die gänzlich konträr zu der von Marx steht: Nicht der ideologische Schein des bürgerlichen Freiheitsbegriffes stand im Zentrum dessen Kritik, sondern das Anwachsen der Ansprüche, die durch all die Errungenschaften am Beginn der Moderne gezeitigt wurden (vgl. ebd.: 35). Das Problem sei also gerade jener Freiheitsbegriff, dessen Genese in den beiden vorherigen Kapiteln versucht wurde nachzuzeichnen und dessen semantischer Gehalt sich durch die bewusste Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse auszeichnete. Dadurch hätte man sich immer mehr von den „dem Glauben an die Grundgedanken des Liberalismus“ (ebd.: 37) abgewendet, indem man eine „völlige[] Umgestaltung der Gesellschaftsordnung“ (ebd.) anstrebte. Stattdessen beschreibt Hayek die Aufgabe eines Liberalen wie folgt:

„Man könnte das Verhalten des Liberalen gegenüber der Gesellschaft mit dem des Gärtners vergleichen, der eine Pflanze pflegt und der zur Schaffung der für sie günstigsten Wachstumsbedingungen möglichst viel über ihren Bau und ihre physiologischen Funktionen wissen muß“ (ebd.: 36)

In der Metapher des liberalen Gärtners zeigt sich die „gesellschaftlich irrationale“ (Stapelfeldt 2014: 594) und „sozialatomistisch-rationale Ordnung“ (ebd.) in Hayeks Denken. Gesellschaft scheint bei ihm ein Naturzusammenhang zu sein, deren Gesetze man nicht als Ganzes erkennen, geschweige denn gestalten kann. Stattdessen habe sich der Einzelne den Gesetzen anzupassen und diese durch annähernde Erkenntnis ihrer Funktionsweise zu ‚pflegen‘.

An anderer Stelle schreibt Hayek in Bezug auf diese gesellschaftlichen Gesetze auch von der „Ehrfurcht vor dem Traditionellen“ (Hayek 2005: 84), die „für das Funktionieren einer freien Gesellschaft unentbehrlich ist“ (ebd.) und für die „rationalistische Denkart so fremd ist“ (ebd.). Er müsse sich dem spontanen gesellschaftlichen Organismus unterordnen, auch wenn er noch so weitreichende Folgen auf ihn als Einzelperson habe. Vorstellungen darüber, dass in der modernen Gesellschaft nur „ein *künstliches* Moralsystem, eine *künstliche* Sprache, oder sogar eine *künstliche* Gesellschaft gerechtfertigt“ (Hayek 2002: 25; Hervorh. J. S.) seien, fallen für ihn in das Feld eines *rationalistischen* Individualismus, welcher gleichzusetzen wäre mit dem Begriff von Freiheit als Macht (vgl. ebd.). Der „*wahre*[]

Individualismus“ (Hayek 2002: 31; Hervorh. J. S.) basiert für Hayek auf Demut vor den spontanen, von niemanden geplanten Vorgängen, die den Einzelverstand übersteigen (vgl. ebd.).

Während der Freiheitsbegriff in der Kantischen Philosophie also noch darauf zielte, dass jegliche Ehrfurcht vor dem Traditionellen durch Kritik gebrochen werden sollte und die Individuen sich ihre Gesetze autonom selber stiften sollen, lehnt Hayek ein solches für ihn nach Allmacht strebendes und somit totalitäres Freiheitsverständnis ab. Es scheint vielmehr so, als würde Hayek die Dialektik des Kantischen Freiheitsbegriffes auflösen, indem dessen ideeller Vorschein auf ein autonomes Reich der Freiheit abgeschnitten wird und nur noch als ideologischer Schein dient. Darin wird die Spannung zwischen ökonomischer Selbstbehauptung und gesellschaftlicher Freiheit, wie sie schon im mittelalterlichen Stadtbürgertum dargestellt wurde, abermals in Richtung ökonomischer Selbstbehauptung aufgelöst, indem das ‚freie‘ Individuum „auf seine Rolle als Bourgeois“ (Schauer 2023: 498) reduziert wird. So weist Stapelfeldt auch darauf hin, dass sich daraus folgerichtig die Handlungsmöglichkeiten der Individuen lediglich auf das Prinzip von *Versuch und Irrtum* beschränken. Frei ist das Individuum in dem Sinne, dass es einen Einsatz am Markt gibt, dessen Gesetze sich spontan vollziehen. Dieser entscheidet dann auch über Erfolg oder Misserfolg des Einsatzes (vgl. Stapelfeldt 2014: 600). Darin steckt das „*Ideal des Wettbewerbs*“ (ebd.: 606), in dem sich die ‚freien‘ Sozialatome in einem *bellum omnium contra omnes* wähnen und nur noch auf ihre Freiheit innerhalb dieses Wettbewerbs pochen (vgl. ebd.).

Indem Freiheit für Hayek somit zu einer „masochistische[n] Freiheit“ (Stapelfeldt 2014: 599) wird, die die abstrakten Herrschaftsverhältnisse - die „sachlichen Mächte“ (MEW 3: 74) - als naturgegeben voraussetzt und die Unterordnung unter diese gar als Prämisse von Freiheit sieht, kann er darin auch kein Zwangsverhältnis sehen. Wenn Freiheit für Hayek dann der „Zustand der Menschen [ist], in dem Zwang auf einige von Seiten anderer Menschen so weit herabgemindert ist, als dies im Gesellschaftsleben möglich ist“ (Hayek 2005: 13), so versteht er darunter nicht den „stumme[n] Zwang der ökonomischen Verhältnisse“ (MEW 23: 765), sondern nur noch die persönliche Ausübung von Zwang.

5.1.2 Sozialgeschichtlicher Hintergrund: Die Verinnerlichung gesellschaftlicher Zwänge

Im Freiheitsbegriff von Hayek deutet sich somit eine zunehmende Schließung der gesellschaftlichen Risse zwischen Gesellschaft und Individuum bzw. Erfahrungsraum und Erwartungshorizont an, die den modernen Freiheitsbegriff ermöglicht haben. Die Idee eines Individuums, welches Freiheit durch bewusste Gestaltung des gesellschaftlichen Allgemeinen - sei es in seiner bürgerlichen Form bei Kant und vor allem in seiner Radikalisierung bei Marx - wird von ihm als falsch negiert. Stattdessen sei das wahre Individuum jenes, welches in der Logik des Allgemeinen aufgeht.

Das Wahrheitsmoment in diesem Freiheitsbegriff von Hayek zeigt sich darin, dass in ihm sich die zunehmende Verinnerlichung gesellschaftlicher Zwänge anzeigt, die auf einen neuen Regierungsmodus der spätmodernen Gesellschaft zurückzuführen ist, der sich Freiheit zum instrumentellen Zwecke der Kapitalverwertung einverleibt (Schauer 2023: 387). Wahr in dem Sinne, dass sich in dieser Individualisierung des Freiheitsbegriffs, die mit der Naturalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse einhergeht, sich gesellschaftliche Wirklichkeit reflektiert (vgl. Tränkle 2020). Alexandra Schauer wies darauf hin, dass durch diesen neuen Regierungsmodus die „moderne[] Dialektik von Autonomie und Heteronomie“ (Schauer 2023: 387) abgelöst wird durch die „Dialektik von Allzuständigkeit und Ohnmacht“ (ebd.). Dieser Wandel kündigt sich auch am Freiheitsbegriff an: Im Kantischen Begriff der Freiheit zeigt sich die Dialektik von Autonomie und Heteronomie im kategorischen Imperativ, bei dem durch „innere[n], aber intellektuelle[n] [...] Zwang“ (Kant 2020b: 143) die willkürlichen Neigungen unterdrückt werden, um Freiheit in der Autonomie zu erringen. Bei Hayek ist es die Ohnmacht vor der scheinbar spontanen Ordnung, die vermittelt ist durch eine sozialatomistische Freiheit, die bei Unabhängigkeit von persönlichem Zwang die Verantwortung in den Einzelnen legt. Da die strukturellen Gründe nicht erkennbar sind, ist allein er verantwortlich für Erfolg oder Misserfolg.

Es zeigt sich hier jene gesellschaftliche Tendenz einer zunehmenden Auflösung der Grenzen zwischen privater und öffentlicher Existenz bzw. zwischen Bourgeois und Citoyen - *des entgrenzten Selbst*. Diese ist nur die andere Seite der totalitären Tendenz, die Hayek an jedem Bestreben gesellschaftlicher Planung wahnhaft gewittert hat. Das entgrenzte Selbst wähnt sich als atomisierter Einzelner frei und verkennt sein gesellschaftliches Wesen, so dass ihm „jene

Übersetzungsleistung, die sie ihr eigenes Schicksal im Spiegel der gesellschaftlichen Verhältnisse betrachten lässt“ (Schauer 2023: 386) zunehmend abhanden kommt. Das Individuum bei Hayek gleicht jenem unternehmerischen Selbst, welches Ulrich Bröckling als zeitgenössische Sozialfigur ausgemacht hat (vgl. Bröckling 2007). Wurde im Zuge der gesellschaftsstrukturellen Änderungen, die sich zu Beginn der kapitalistischen Moderne ereignet haben, die Idee eines Individuums ermöglicht, welches in seiner Besonderheit dem Allgemeinen der Gesellschaft gegenübersteht, so wurde dieses durch die „Indienstnahme des Selbstverwirklichungsanspruchs durch den Verwertungsprozess“ (Schauer 2023: 407) wieder stärker in das gesellschaftliche Allgemeine integriert. Der Konflikt zwischen Individuum und Gesellschaft, wie er in Kants Freiheitsbegriff noch zum Ausdruck gekommen ist in der pflichtmäßigen Unterwerfung unter das vernünftig gestiftete Sittengesetz, wird verhüllt, indem das spätmoderne Subjekt „keine Unterscheidung mehr zwischen Funktion und Selbst, Rolle und Person, Arbeit und Leben“ (ebd.) kennt.

Das spätmoderne Subjekt wurde damit also befreit von den Zwängen der Triebunterdrückung, auf denen der Kantische Freiheitsbegriff noch basierte, aber der Preis für diese Befreiung war ein hoher: „eine fortschreitende Ökonomisierung und Rationalisierung des Intimen, mit der die Logik des Marktes bis ins Innerste des Selbst eingedrungen ist“ (ebd.: 414). Alain Ehrenberg hat diese Verinnerlichung auf das „Erdbeben der Emanzipation“ (Ehrenberg 2015: 30) zurückgeführt, welche ab den 1960er Jahren die „Vorurteile, Traditionen, Fesseln und Grenzen, die das Leben strukturierten, erschüttert“ (ebd.: 29) haben. Anhand der Analyse des Krankheitsbildes der Depression zeigt er den darin sich ereignenden gesellschaftlichen Wandel auf, bei dem die gesellschaftlichen Verhaltensnormen von Schuld und Disziplin von denjenigen der Verantwortung und der Initiative abgelöst werden. Die gesellschaftlichen Widersprüche - wie der zwischen Gesellschaft und Individuum - werden in das Subjekt verlagert, der „sein eigener Souverän sein soll“ (ebd.: 31). Das entgrenzte Selbst ist damit notwendigerweise auch ein *erschöpftes Selbst*, da es als einzelnes Sozialatom nicht Herr über diese gesellschaftlichen Ambivalenzen werden kann. (vgl. ebd.: 29ff.) Die Schuld für individuelles Versagen, die mit Marx auf die Beschränkung einer formalen Freiheit im Stande einer materiellen Unfreiheit verstanden werden kann, wird hier in die Verantwortung des Einzelnen verlagert.

5.2 Freiheit bei Nassehi

Ähnlich wie sich schon beim modernen Freiheitsbegriff die Beschäftigung mit dem zweiten Autor als schwieriger herausstellte, stellt es sich in seiner spätmodernen Variante dar. Auch in Nassehis Œuvre hat der Begriff der Freiheit keinen systematischen Stellenwert, wie er es in Hayeks Werk hat. Jedoch hat Nassehi im Rahmen der Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2021 einen Vortrag über *Freiheit als Form der Gesellschaft* gehalten, in dem er diesen fast synonym mit dem der *Offenheit* sieht - einen der Grundbegriffe in seiner systemtheoretischen Soziologie. Das folgende Kapitel wird sich deshalb vorrangig auf diesen Text stützen und ihn durch Verweise auf Nassehis Kapitel zum Begriff der Offenheit in seinem im selben Jahr erschienenen *Theorie der überforderten Gesellschaft* ergänzen. Um seine Ausführungen zum Begriff der Freiheit in diesen nachvollziehen zu können, ist auch hier eine kurze Einführung in sein Denken unabdinglich.

5.2.1 Zum systemtheoretischen Freiheitsbegriff

Auch Nassehi führt die grundlegende Möglichkeit von Freiheit auf den Entzweigungszusammenhang der modernen Gesellschaft zurück - jedoch weniger mit Fokus auf einen Riss zwischen Gesellschaft und Individuum, der sich durch die Realabstraktion der wertvermittelten kapitalistischen Produktionsweise erklären lässt, sondern als Ergebnis der funktionalen Differenzierung. Erst diese enthalte „das Potential [...], aus dem heraus sich eine liberale Gesellschaft entwickeln kann“ (Nassehi 2021a: 27). Vormoderne Gesellschaften waren in ihrem Kern nämlich noch wesentlich „stratifizierte Gesellschaften“ (ebd.: 21), die durch „eine[] Art Oben/Unten-Prinzip geordnet“ (ebd.) waren - also jene noch durch die Abhängigkeit von der Natur integrierten Gesellschaften, in denen sich freie privilegierte und nicht-freie unterprivilegierte Stände gegenüberstanden. Deren Ordnung war vor allem geprägt durch „undurchdringliche Grenzen zwischen den Ständen“ (ebd.: 22). Nassehi führt zur Veranschaulichung dieser Undurchdringlichkeit sein übliches Gedankenspiel eines Bauern im Mittelalter an, den man als Sozialforscher*in nach den Gründen seiner Berufswahl befragt. Für diesen hätte diese Frage wohl keinen Sinn ergeben, da die Grundlage seiner Entscheidungsmöglichkeit nicht ergebnisoffen, sondern seine Biographie aufgrund der stratifizierten Ordnung wie selbstverständlich vorgegeben war (vgl. ebd.: 12). Erst in der modernen Gesellschaft wurde diese Ordnung aufgebrochen, indem sich die gesellschaftliche Grundstruktur nunmehr nicht mehr stra-

tifikatorisch, sondern funktional in Systeme der „Ökonomie, Politik, Recht, Wissenschaft, Medien, Erziehung/Bildung“ (ebd.: 22), etc. differenzierte. In diesen verselbständigte sich ihre je eigenen operativen Logiken, die jeweils „unterschiedliche Probleme lösen“ (ebd.) und somit durch ihre Spezialisierung viel kreativer auf ihre jeweiligen Probleme reagieren können. Basieren also die vormodernen Gesellschaften durch ihre stratifikatorische Struktur noch auf Strukturhaltung, zielt die moderne funktionale Ordnung auf „grundlegende Ergebnisoffenheit von Prozessen“ (ebd.: 24) ab. Diese gründet gerade daher, „weil diese Logiken sich voneinander entkoppelt haben“ (ebd.). Durch ihre Entkopplung und damit einhergehende Reduktion auf eine bestimmte Logik, lässt sich die moderne Gesellschaft nicht mehr auf nur eine Möglichkeit festlegen, sondern ist durch eine prinzipielle Möglichkeitsoffenheit geprägt - die Biographie des Bauern ist nicht mehr total vorherbestimmt durch seine soziale Lage.⁹

Ermöglicht werden dadurch - so schreibt Nassehi unter Bezug auf die US-amerikanische Ökonomin Deirdre McCloskey - Ideen, unter denen eine semantische Form zu verstehen ist, die „starken Überraschungs- und damit Informationswert hat“ (Nassehi 2021b: 241). In dieser Möglichkeit von Ideen zeigt sich laut Nassehi die Freiheit als Form der modernen Gesellschaft, die paradoxerweise gerade in der Stabilität der Allgemeinheit der jeweiligen systemspezifischen Codierungen gründet. Während soziale Ordnung im Normalfall gerade darauf aufbaut, dass von ihr nicht abgewichen wird, sondern sie durch musterhafte Wiederholung konstituiert wird, schließt eine Idee durch eine innovative Durchbrechung des Musterhaften an die Ordnung an. (vgl. ebd.: 240f.) Ob diese Ideen dann wirklich erfolgreich die bisherige Ordnung verändern, hängt dann davon ab, ob sie sich „prozesshaft bewähren“ (ebd.: 242). Nassehi führt hierfür zur Veranschaulichung dieser abstrakten Ausführungen einige Beispiele an: In der modernen Ökonomie ist es möglich, von der bisherigen Güterproduktion durch neue innovative Produkte abzuweichen - die Marktteilnehmer*innen entscheiden durch ihr Kaufverhalten, ob sich diese Innovation bewährt oder nicht. In der modernen Politik können ergebnisoffen neue Lösungsmöglichkeiten für Probleme vorgeschlagen werden - die

⁹ Nassehi verweist natürlich auch darauf, dass dies nicht bedeutet, dass die moderne Gesellschaft sich durch einen radikalen Voluntarismus auszeichnet. Zwar ist die moderne Gesellschaft ergebnisoffen, aber schon „immer voller Faktizitäten [...], die bereits Pfadabhängigkeiten, Strukturen und Wahrscheinlichkeiten enthält“ (Nassehi 2021a: 9), die die prinzipielle Ergebnisoffenheit empirisch relativieren.

Wähler*innen entscheiden durch ihr Wahlverhalten, ob sich dieser Lösungsvorschlag bewährt. In der modernen Wissenschaft werden bestehende Forschungsergebnisse durch Studien korrigiert oder erweitert - die Wissenschaftsgemeinde entscheidet durch peer-reviews, ob sich diese neuen Forschungsergebnisse bewähren. (vgl. ebd.: 244f.)

Wenn auch der theoretische Ausgangspunkt ein ganz anderer wie bei Hayek war, so zeigt sich in der Konsequenz des Freiheitsbegriffes eine deutliche Analogie zwischen den beiden Denkern. Auch Nassehis Begriff von Freiheit ist wesentlich beschränkt auf das Prinzip von Versuch und Irrtum. Freiheit besteht auch für ihn lediglich in der Ergebnisoffenheit des Handelns innerhalb des Bestehenden, welches im Gegensatz zu stratifikatorischen Gesellschaften ein Abweichen im Anschluss an die soziale Ordnung erlaubt. Auch dies ist eine Reduzierung der Freiheit auf seine Rolle als Bourgeois, obwohl Nassehi nicht nur von der Freiheit stiftenden Offenheit in der Ökonomie, sondern auch in anderen gesellschaftlichen Funktionssystemen spricht. Diese Offenheit und somit sein Freiheitsverständnis ist jedoch seiner Form nach genuin marktförmig, denn auch in ihr habe sich der Einzelne der undurchdringbaren verselbstständigten Ordnung anzupassen und durch einen Einsatz am Wettbewerb - sei er ökonomischer, politischer, wissenschaftlicher oder sonstiger Logik - auf Sieg oder Niederlage bzw. Bewährung oder Nicht-Bewährung zu bescheiden. Es ist also wie bei Hayek eine sozialatomistische Freiheit, die jegliche Möglichkeit einer bewussten Erkenntnis und Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse in das illusorische Reich der Träume verlagert und den Begriff der Freiheit eindimensional auf das Bestehende begrenzt.

So sei laut Nassehi auch jeglicher Erkenntnis- oder Gestaltungsanspruch, welcher über das Prinzip von Versuch und Irrtum hinausgeht, eine bloße komplexitätsvergessene Schimäre. Die Freiheit ermöglichende funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft gehe nämlich nicht nur mit Ergebnisoffenheit einher, sondern auch mit der aus der radikalen Zerrissenheit der Gesellschaft resultierenden Unmöglichkeit eines archimedischen Standpunktes. Vorstellungen von auktorialen Steuerungsfantasien - und darunter fasst Nassehi eigentlich jede Form von Steuerung, die über jenes Prinzip von Versuch und Irrtum hinausgehen - seien dadurch strukturell verunmöglicht (vgl. Nassehi 2021a: 18). Dies treffe nicht nur auf die spätmoderne Gesellschaft zu, sondern auch die modernen Utopien und damit auch der in dieser Arbeit rekonstruierte moderne Freiheitsbegriff würden laut ihm eine semantische „Einheit dort [...] stiften, wo sie schon verloren“ (Nassehi 2008: 297, zit. n. Schauer 2022.: 204) war und somit

einen Anachronismus darstellen, der noch in den Gedankenwelten der stratifizierten Vormoderne verfangen ist. Nassehi würde das wohl unter dem Begriff der Soziodizee des Handelns fassen, die sich selber eine Wirksamkeit zuschreibt und damit aber die sachliche Logik der funktional differenzierten Gesellschaft als „Bedingung der Möglichkeit des Handelns“ (Nassehi 2021b: 54) missachtet. (vgl. ebd.: 51-54) Diese Bedingung liegen in eben jener radikalen Zerrissenheit in der Sachdimension der Gesellschaft, die diese in Gegenwart differenziert und sich in der kommunikativen Praxis operativ (re-)produzieren. Diese ist „stets zustandsdeterminiert“ (ebd.: 119) und setzt „an den Folgen ihrer eigenen Operationen an“ (ebd.). Somit ist sie an die „strenge Immanenz allen Geschehens“ (Nassehi 2011: 77) gebunden, da die jeweiligen Gegenwart ihren Vollzug binnen der eigenen Beobachtungsweise nicht in Gänze beobachten können - und deswegen eben kein diese Immanenz transzendierender Standpunkt möglich ist. (vgl. ebd.) Somit wäre auch der moderne Begriff von Freiheit bei Kant und vor allem in seiner radikalisierten Form bei Marx ein Trugbild, da sie sich gerade durch die Transzendenz des bloß Gegebenen auszeichnen.

5.2.2 Sozialgeschichtlicher Hintergrund: Die Vorherrschaft der Gegenwart

Das Wahrheitsmoment in diesem spätmodernen Begriff von Freiheit, wie er bei Hayek und Nassehi ausformuliert ist, ist die zunehmende „Vorherrschaft der Gegenwart“ (Schauer 2023: 242), wie sie Alexandra Schauer am Wandel der Zeitverhältnisse nachgezeichnet hat. Wahr in einem ideologiekritischen Sinne, indem sich noch in seiner falschen Hypostase des Bestehenden, die jegliche utopische Möglichkeit negiert, gesellschaftliche Wirklichkeit ausdrückt (vgl. Tränkle 2020).

Schauer bringt diese Vorherrschaft der Gegenwart mit zwei sich auf den ersten Blick widersprechenden Zeitdiagnosen der *Gegenwartsschrumpfung* und der *breiten Gegenwart* auf den Begriff. Der Begriff der Gegenwartsschrumpfung zielt auf die zunehmend verkürzten Zeiträume, mit denen der Einzelne einigermaßen konstant rechnen kann. Mit Bezug auf Hermann Lübbe schreibt sie, dass dies sowohl mit einer „Entwertung der Vergangenheit“ (Schauer 2023: 241) als auch mit einer „Zukunftsexpansion“ (ebd.) einhergeht. Ersteres rührt daher, dass im Blick zurück ins Vergangene immer weniger das uns gegenwärtig Vertraute erblickt werden kann. Zweiteres, dass die Zukunft immer näher an die Gegenwart heranrückt und so

zugleich undurchschaubarer wird. Die Zeitdiagnose einer breiten Gegenwart zielt stattdessen auf die „Intensivierung der Zeit ab“ (ebd.), da in der „geschrumpften Gegenwart zugleich immer mehr gleichzeitig geschieht“ (ebd.). Hatten wir es im Übergang von der Vormoderne in die Moderne also noch mit einer „Durchsetzung einer linearen Zeitvorstellung“ (ebd.) zu tun, die das an die Logik der Natur gebundene Immergleiche aufgebrochen hat und der Horizont einer potentiell anderen, autonom gestaltbare Zukunft eröffnet hat, scheint sich dieser Horizont tendenziell wieder zu schließen. Beim modernen Freiheitsbegriff haben wir dies mit Koselleck als einen Riss zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont dargestellt. Beim spätmodernen Freiheitsbegriff scheint sich die Kluft zwischen beiden so weit ausgedehnt zu haben, dass sich die Gegenwart immer weniger in ein Verhältnis zu den anderen Zeithorizonten setzen lässt. (vgl. ebd.: 240ff.)

Es stellt sich dabei die Frage, wie es zu dieser Vorherrschaft der Gegenwart kommen konnte, die den begriffsgeschichtlichen Wandel des spätmodernen Freiheitsbegriffs gezeitigt hat. Im Kapitel zum modernen Freiheitsbegriff wurde dessen Ermöglichung auf die sozialgeschichtliche Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise zurückgeführt - doch auch in der Spätmoderne leben wir noch in einer Gesellschaft, dessen Wirtschaft kapitalistisch organisiert ist. Die Antwort darauf ist bereits in der Logik des Kapitals angelegt, was sich wiederum in derer Grundformel ablesen lässt: die Logik von $G - W - G'$ enthält nicht nur ein lineares, sondern auch ein zirkuläres Moment, in dessen sich ihre schlechte Unendlichkeit manifestiert. In ihr ist die „Produktion des Neuen von Anbeginn an in den Dienst des Alten gestellt“ (ebd.: 236). Dieser Widerspruch von Linearität und Zirkularität war in der Moderne noch so ausgeprägt, dass der Alltag der Menschen als ewiger Wiederholungszwang erschien, wovon das monotone Leben der Arbeiter*innen und die Langeweile des Bürgertums Zeugnis ablegen. Neben diesen zirkulären Alltag war es die Geschichte, die linear erschien und aufgrund ihres offenen Möglichkeitshorizontes etwas Neues barg. In der Spätmoderne hat sich dieses Verhältnis jedoch diametral umgekehrt, denn dort scheint kaum mehr ein Tag dem anderen zu gleichen, während der Horizont der Zukunft ziellos wirkt. Anknüpfend an Marx lässt sich diese Umkehr auf „die jüngste Restrukturierung des Kapitalismus zurückführen“ (ebd.: 237), die durch umfassende Flexibilisierung ein „neues Regime[] der Kurzfristigkeit“ (ebd.) entstehen lassen hat. (vgl. ebd.: 235ff.)

Dieses lässt sich als eine Reaktion auf die Krise der fordistischen Produktionsweise begreifen, die durch einen Einbruch des Wachstums der Absatzmärkte ausgelöst wurde, auf die das starre und auf Langfristigkeit ausgelegte System des Fordismus keine passende Antwort hatte. Die Antwort darauf war also eine neue Produktionsordnung, die Flexibilität zum entscheidenden Prinzip aufsteigen ließ. Das postfordistische Akkumulationsregime zeichnet sich nämlich vor allem dadurch aus, dass es „immer neue Bereiche der Gesellschaft unmittelbar marktförmigen Steuerungsmechanismen unterwirft“ (ebd.: 210). Eng zusammen hängt dies mit der zunehmenden Bedeutung der Finanzmärkte, in dessen Folge die Shareholder eine immer wichtigere Rolle spielen. Anders als die auf Langfristigkeit ausgelegten Kredite der Hausbanken, folgen diese einer Logik des kurzfristigen Gewinnes, so dass das spätmoderne Unternehmen nun um höchstmögliche Rendite konkurrieren muss, um dadurch attraktiv für Anleger zu werden. So müssen die Unternehmen auch ihre Produktionsordnung so umstülpen, dass sie sich in der Konkurrenz um Aktionäre erhält. Haben im auf Langfristigkeit angelegten Fordismus noch vermittelnde Institutionen für eine Regulierung des Arbeitsmarktes und einer Dekommodifizierung der Arbeit gesorgt, ist diese also nun tendenziell immer stärker den Imperativen des Marktes unterworfen. Atypische, auf Kurzfristigkeit ausgelegte Beschäftigungsverhältnisse lösen langfristige Normalarbeitsverhältnis ab und führen zu einer flexiblen Prekarität des Alltag, die die vorherige Routine ablöst. Doch nicht nur der flexibilisierte Alltag, sondern auch eine Transformation der Zukunftserwartungen ist ein Resultat dieser Veränderungen. Durch den Flexibilisierungsdruck hat sich dessen Horizont so sehr eingeeengt, dass sich nur noch sagen lässt, „dass sie anders aussehen wird als erwartet“ (ebd.: 212). Ständig wird auf eine ungewisse Zukunft unter marktorientierten Gesichtspunkten spekuliert, aber gerade durch dieses stete Spekulieren, tritt die Zukunft so nah an die Gegenwart heran, dass sie nicht mehr als ein gestaltbares Anderes am Zukunftshorizont erscheint. (vgl. ebd.: 206-214)

Diese sozialgeschichtlichen Veränderungen in der kapitalistischen Produktionsweise reflektieren sich in Nassehis Begriff der Freiheit. Wenn er diesen auf die Ergebnisoffenheit kommunikativer Praxis einengt, die sich in ihrem Anschluss an die bisherige Ordnung bewähren oder nicht, so drückt sich darin die gesellschaftliche Wirklichkeit der spätmodernen Gesellschaft aus. Mit der Freiheit als Form der modernen Gesellschaft, die anders als noch die stratifizierte vormoderne Gesellschaft ermöglicht, mit innovativen Ideen an vorherige Kommunikation anzuschließen, die die musterhafte Ordnung potentiell durchbrechen können, ist ganz richtig

jene marktorientierte Spekulation auf die Zukunft ausgedrückt, wie sie sich im flexibilisierten Kapitalismus durchgesetzt hat. So hat auch seine Kritik an Standpunkten, die die Immanenz des gesellschaftlichen Geschehens transzendieren - so wie sie beim modernen Freiheitsbegriff von Kant und Marx aufgeschieden sind - seine Wahrheit darin, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit der Spätmoderne sich durch eine Vorherrschaft der Gegenwart auszeichnet, die diese Transzendenz realiter erschwert. Während beim modernen Freiheitsbegriff bei Kant und bei Marx noch ein Licht von der „hervorzubringenden Zukunft auf die verbesserungswürdige Gegenwart“ (ebd.: 240) fiel und somit die vormoderne Begrenztheit als relationale Rechtskategorie im Bestehenden aufgebrochen hat, wird diese Licht beim spätmodernen Freiheitsbegriff also wieder düsterer.

6. Fazit

Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit war die Erfahrung einer wieder zunehmenden Berufung auf den Begriff der Freiheit - in allen politischen Diskussionen scheint dieser heute wieder einen hohen Stellenwert einzunehmen. Egal ob sogenannte Sprechverbote, Masken- oder Impfpflicht oder die Art und Weise des Heizens: man wähnt sich stets in einem Kampf gegen Verbote und pocht auf seine individuelle Freiheit. Darin zeigt sich, wie schon in der Einleitung diagnostiziert, eine verarmende Individualisierung des Freiheitsbegriffs, der zum Jargon wird. Überall wird Freiheit in weihevoller Art beschworen und diesem der Anschein von Transzendenz gegeben, obwohl man unter diesem wahrlich keinen utopischen Gehalt erkennen kann. In der vorliegenden Arbeit wurde sich auf das Gebiet der Geistesgeschichte begeben, um dabei vor allem zweierlei zu klären: von welchem semantischen Gehalt der heute fast schon ritualisierte Bezug auf die Freiheit zerrt und wie es zu dessen Individualisierung kam.

Ersteres wurde im Kapitel zur Genese des modernen Freiheitsbegriffes aufgezeigt. Während der Begriff der Freiheit in der Vormoderne noch eine relationale Rechtskategorie darstellte, deren semantischer Gehalt im Kern auf das Verhältnis von freien Privilegierten zu unfreien Unterprivilegierten verwies, hat sich dies zu Beginn der Moderne radikal gewandelt. Ersterer blieb nämlich ausschließlich auf das Bestehende bezogen, da sich in ihm noch keine begriffliche Trennung zwischen Individuum und Gesellschaft bzw. Erfahrungsraum und Erwartungshorizont reflektieren konnte. Sozialgeschichtlich wurde dies auf die Naturgebundenheit der vormodernen Gesellschaften zurückgeführt, die sich hauptsächlich agrar- und hauswirtschaftlich reproduziert haben, was sich auch in deren Begriffen manifestiert hat. Genauso wie der Alltag an die konkrete Natur mit ihrer zirkulären Zeitstruktur gebunden war, war es auch der Begriff der Freiheit. Dieser war noch in eine kosmologische Welteinheit eingebunden, in der nicht zwischen Individuum, Gesellschaft und Natur unterschieden werden konnte und in dem die Zeitstruktur der Wiederkehr eines Immergleichen folgte. Über den Zwischenschritt des mittelalterlichen Stadtbürgertums, in dem diese Welteinheit schon zu bröckeln begann, wurde diese an der Schwelle zur Moderne aufgebrochen. Begriffsgeschichtlich wurde das in der Arbeit anhand der Werke von Immanuel Kant und Karl Marx aufgezeigt. Der Freiheitsbegriff von beiden zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht mehr nur auf das Bestehende verweist, sondern sich in ihm ein Erwartungshorizont eröffnet, der die bloße Immanenz transzendiert. Bei Kant war dies noch vor allem auf das geistige Gebiet eingegrenzt: frei konnten die Ein-

zelen bei ihm dadurch werden, dass sie ihre willkürlichen Neigungen unterdrücken und ihr Handeln nach autonom gestifteten Sittengesetzen einrichten. Darin zeigt sich bei der Unterscheidung zwischen dem Willkür folgenden empirischen Einzelwillen und dem vernünftigen Allgemeinwillen das Aufbrechen von Gesellschaft und Individuum und in der schrittweisen Annäherung an das Sittengesetz die Entzweiung von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont. Beides war bei Kant jedoch noch bewusstlos vorausgesetzt, da er die gesellschaftliche Genese dieser Unterscheidung nicht mitreflektierte und daraus folgend noch die Herrschaft des gesellschaftlichen Allgemeinen über die empirischen Einzelwillen bei ihm im Zentrum seines Freiheitsbegriffes stand. Karl Marx immanent-materialistische Kritik an diesem bürgerlichen Freiheitsverständnis brach auch noch mit diesem, indem er den Riss zwischen Individuum und Gesellschaft bzw. den zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont nicht einfach nur bewusstlos voraussetzte, sondern beides gesellschaftstheoretisch aufklärte. Ermöglicht wurden diese begrifflichen Entzweiungen durch den realen Entzweigungszusammenhang der kapitalistischen Moderne. Den Abstraktionen auf der begrifflichen Ebene gingen die Reabstraktionen voraus, die mit der Durchsetzung des Kapitalismus gesellschaftlich vorherrschend wurden. Dies wurde in der Arbeit anhand der Abstraktionen der kapitalistischen Elementarform - der Ware - nachgezeichnet. Durch diese wurde ganz real die kosmologische Welteinheit zwischen Individuum, Gesellschaft und Natur aufgebrochen. Auch der Riss zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont ließ sich damit gesellschaftstheoretisch aufklären: die Logik des Kapitals brach mit der zirkulären Zeitstruktur und brachte das Moment von Linearität in die gesellschaftliche (Re-)Produktionsweise. Sich dieser gesellschaftlichen Genese bewusst, radikalisierte sich der Begriff von Freiheit bei Marx nochmals, denn er erkannte nicht nur den Riss zwischen den verschiedenen Momenten, sondern auch deren Zusammenhang. Die Idee der Freiheit eines autonomen Individuums, die durch diese gesellschaftlichen Transformationen ermöglicht wurde, wurde zugleich durch diese bedroht. Die sachlichen Mächte des Kapitals reduzieren diese auf ihre bloße Personifikation der gesellschaftlichen Verhältnisse, so dass eine wirkliche Freiheit nur errungen werden kann, wenn diese Verhältnisse abgeschafft werden. Dadurch weitet sich der Erwartungshorizont materialistisch aus - das wahre Individuum und somit auch die wahre Freiheit können emphatisch nur im zu erringenden Kommunismus verwirklicht werden. Der Begriff der Freiheit bekam dadurch einen wahrhaft transzendenten Gehalt, der über die gegebenen gesellschaftlichen Ver-

hältnisse hinauswies. Dies ist jener semantische Gehalt, von dem heute noch der Jargon der Freiheit zerrt. Doch weist dieser nicht mehr über das Gegebene hinaus, sondern wird zunehmend wieder auf das Bestehende verengt. Den Ursachen hierfür wurde im Kapitel zum spätmodernen Freiheitsbegriff nachgegangen.

Um diesen Wandel aufzuzeigen, wurde sich mit den Freiheitsbegriffen bei Friedrich August Hayek und Armin Nassehi auseinandergesetzt. In diesen zeigte sich eine zunehmende Schließung der Risse zwischen Gesellschaft und Individuum bzw. Erfahrungsraum und Erwartungshorizont an. Ersterem wurde vor allem in den Schriften Hayeks nachgegangen. Dieser schrieb bewusst gegen einen Begriff von Freiheit, wie er in dieser Arbeit als genuin modern bezeichnet wurde, an. Dieser sei inhärent totalitär und würde in seinen Konsequenzen nicht ein Mehr an Freiheit, sondern ganz im Gegenteil zu einer neuen Art der Unfreiheit führen. Ein bewusstes Erkennen und Gestalten gesellschaftlicher Verhältnisse sei deswegen abzulehnen und stattdessen ehrfürchtig als spontane Ordnung hinzunehmen. Die wirkliche Freiheit ist für ihn eine marktorientierte, in der die Einzelnen ‚frei‘ entscheiden, auf welche Mittel sie zurückgreifen, um im Wettbewerb erfolgreich zu sein. Dieses Prinzip von Versuch und Irrtum ist das Einzige, was ihnen an Freiheit übrig bleibt, denn eine Steuerung des Marktgeschehens sei unmöglich und führe lediglich zu Unfreiheit. Sozialgeschichtlich zeigt sich darin die Verinnerlichung gesellschaftlicher Zwänge: der kapitalistische Verwertungsprozess in der Spätmoderne beruht vor allem auch darauf, dass individuelle Selbstverwirklichungsansprüche in die Logik des Kapitals integriert werden. Dadurch wird jener unterordnende Zusammenhang zwischen Individuum und Gesellschaft, den Marx schon am bürgerlichen Freiheitsbegriff aufgezeigt hat und dessen Überwindung er in seinem Freiheitsbegriff angestrebt hat, noch ausgeweitet - so sehr, dass die Möglichkeit der Idee eines wirklich freien Individuums zunehmend zu verschwinden droht. In der Auseinandersetzung mit Armin Nassehi wurde vor allem die zunehmende Schließung von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont im Freiheitsbegriff nachgezeichnet. Auch sein Begriff von Freiheit lässt sich passend mit dem Prinzip von Versuch und Irrtum zusammenfassen: Frei sind die Einzelnen wegen der Ergebnisoffenheit von Kommunikation, die nicht mehr wie in vormodernen stratifizierten Gesellschaften eng begrenzt ist. Man kann an kommunikative Ordnung mit innovativen Ideen anschließen, aber ob diese dann erfolgreich sind oder nicht, zeigt sich in der potentiellen Bewährung. Alle Freiheitsbegriffe, die über diesen hinausgehen, lehnt Nassehi als bloße Schimäre ab, die die Ge-

genwartsbezogenheit sozialer Praxis nicht reflektieren. Die moderne Gesellschaft sei konstitutiv in verschiedene Gegenwarten differenziert, die sich alle lediglich immanent durch operative Anschlüsse an die kommunikative Praxis reproduzieren können. Ein Begriff von Freiheit, der diese Gegenwartsbezogenheit transzendiert, sei somit nicht möglich und würde - wie auch schon Hayek beklagt hat - ins Totalitäre tendieren. Auch darin zeigt sich sozialgeschichtlich die zunehmende reale Vorherrschaft der Gegenwart an. Diese lässt sich auf die zunehmende Flexibilisierung der kapitalistischen Produktionsweise zurückführen, die zu einem Regime der Kurzfristigkeit führt, in welchem sich der Alltag tatsächlich in immer mehr Gegenwarten differenziert. Die jeweilige Zukunft rückt in diesem Kurzfristigkeit-Regime wieder so sehr an die Erfahrung heran, dass ein die Gegenwart transzendierender Erwartungshorizont sich wieder immer mehr schließt.

Dadurch lässt sich das zweite Moment des gegenwärtig ubiquitären Freiheitsbegriffes sozialgeschichtlich verstehen. Die verarmende Individualisierung ist nicht nur ideologiekritisch in ihrer Falschheit zu bestimmen, sondern auch in ihrem Wahrheitsmoment, welches im Ausdruck der gesellschaftlichen Wirklichkeit steckt. Das bloße Lachen über die Albernheit dessen führt selbst zu einer Individualisierung gesellschaftlicher Verhältnisse. Die in der Einleitung als Jargon der Freiheit bezeichnete Sprachpraxis zerrt paradoxerweise gerade dann in verdinglichter Form von dem transzendenten semantischen Gehalt des modernen Freiheitsbegriffes, als dieser sozialgeschichtlich zunehmend erschwert ist. Sein Freiheitsverständnis scheint sich vor allem deswegen dem des Hofmannschen Suppenkaspers anzunähern, da die Möglichkeit einer wirklichen Freiheit realiter bis aufs Äußerste erschwert ist.

Damit sei jedoch auch nicht einer Entschuldigung der Subjekte das Wort geredet. Es ist wahrlich kein Zufall, dass der Jargon der Freiheit mit Antisemitismus, Queerfeindlichkeit und anderen Formen der Barbarei einhergeht. Indem der spätmoderne Freiheitsbegriff die abstrakt-unpersönlichen Herrschaftsverhältnisse des Kapitals hypostasiert und somit - wie schon im Kapital zu Hayek angedeutet - Unfreiheit nur mehr als persönlichen Zwang begreift, neigt er „zur wahnhaften Konkretisierung der Abstraktion“ (Grigat 2023: 12). Die unverstandene subjektlose Herrschaft wird wahnhaft auf Personen projiziert, denen ressentimenthaft die Schuld für die eigene Unfreiheit aufgebürdet wird (vgl. ebd.). Dies zeigt sich beim Jargon der Freiheit ganz deutlich an dem derzeit wohl beliebtesten Projektionsobjekt des „linksgrünen Gender-Gagas“ (Aiwanger 2023: 3:30-3:35). Mit Karin Stögner's Konzept eines intersektionalen

Antisemitismus kann dieser Antigenderismus in seinem Zusammenhang mit einem latenten Antisemitismus aufgeklärt werden. Die Topoi einer freien Sexualität und des Aufbrechens von Geschlechternormen hängen eng mit den über den Geldjuden zusammen, die für den Antisemiten beide „dekadente Gier und naturentfremdete Lüsternheit“ (Stögner 2022) verkörpern. (vgl. ebd.). Die Vermutung, dass es hier einen veritablen Zusammenhang zwischen dem Jargon der Freiheit und einen auf Antigenderismus ausweichenden Antisemitismus gibt, liegen nahe. Hier wären jedoch weitere Arbeiten, die über das Verhältnis von Begriffs- und Sozialgeschichte hinausgehen, notwendig.

In praktischer Hinsicht lässt sich sagen, dass an dem Marxschen kategorischen Imperativ, „alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist“ (MEW 1: 385), weiterhin festzuhalten ist, damit der Wunsch der Freiheit nicht länger Jargon bleibt und barbarische Formen annimmt. Aufgrund der gesellschaftlichen Entwicklungen, die hier nachgezeichnet worden sind, wäre ein einfaches Festhalten an diesem Imperativ jedoch blind. Die Möglichkeit dessen ist heute wie gezeigt bis aufs Äußerste erschwert, so dass es „im Stand der Unfreiheit“ (Adorno 2020c: 358) darum gehe, „Denken und Handeln so einzurichten, dass Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe“ (ebd.). Gleichzeitig aber durch historische Erinnerung die „wahre Sehnsucht nach dem Besseren“ (Horkheimer 1970: 76) zu bewahren und „dort das Wahre, Wirkliche [zu suchen], wo das bloß Tatsächliche verschwindet“ (Bloch 1985: 9).

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. (2008): Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft. Frankfurt, Suhrkamp
- Adorno, Theodor W.; Horkheimer, Max (2016): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Frankfurt, Fischer Verlag
- Adorno, Theodor W. (2018a): Probleme der Moralphilosophie. Frankfurt, Suhrkamp Verlag
- Adorno, Theodor W. (2018b): Kritik. In: Tiedemann, Rolf (Hg.): Gesammelte Schriften. Band 10.2. Kulturkritik und Gesellschaft II. Frankfurt, Suhrkamp, S. 785 - 793
- Adorno, Theodor W. (2020a): Gesellschaft. In: Tiedemann, Rolf (Hg.): Soziologische Schriften I. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, S. 9-19
- Adorno, Theodor W. (2020b): Jargon der Eigentlichkeit. In: Tiedemann, Rolf (Hg.): Gesammelte Schriften. Band 6. Frankfurt, Suhrkamp, S. 413-526
- Adorno, Theodor W. (2020c): Negative Dialektik. In: Tiedemann, Rolf (Hg.): Gesammelte Schriften. Band 6. Frankfurt, Suhrkamp, S. 7-412
- Adorno, Theodor W. (2021): Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit. Frankfurt, Suhrkamp
- Agnoli, Johannes (2014): Die subversive Theorie. Die Sache selbst und ihre Geschichte. Stuttgart, Schmetterling Verlag
- Aiwanger, Hubert (2023): Hubert Aiwanger - Demo in Erding - Ihr in Berlin habt's wohl den Arsch offen! <https://www.youtube.com/watch?v=e4MwQ1tXi4Q> (letzter Zugriff 16.07.2023)
- Amlinger, Carolin; Nachtwey, Oliver (2022): Gekränkte Freiheit. Aspekte des libertären Autoritarismus. Berlin, Suhrkamp
- Bloch, Ernst (1985): Geist der Utopie. Frankfurt, Suhrkamp
- Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Frankfurt, Suhrkamp
- Colligs, Alexandra (2021): Identität und Befreiung: Subjektkritik nach Butler und Adorno. Frankfurt, Campus Verlag

- Conze, Werner (1975): Freiheit. Einleitung. In: Brunner, Otto; Conze, Werner; Koselleck; Reinhart (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 2. E-G. Stuttgart, Ernst Klett Verlag, S. 425-426
- Demmerling, Christoph (1994): Sprache und Verdinglichung. Wittgenstein, Adorno und das Projekt einer kritischen Theorie. Frankfurt, Suhrkamp
- Ehrenberg, Alain (2015): Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart. Frankfurt, Campus Verlag
- Elbe, Ingo (2011): Alte Marx-Lektüre. Bemerkungen zum marxistisch-leninistischen Backlash in der Marx-Rezeption. <https://www.rote-ruhr-uni.com/cms/texte-und-vortrage/Alte-Marx-Lektüre> (letzter Zugriff: 16.07.2023)
- Engels, Emily (2021): Trotz Verkaufsverbot: FDP-Mann böllert Silvester trotzdem. Bild. <https://www.bild.de/regional/muenchen/muenchen-aktuell/knaller-rebellen-boellerverbot-die-fdp-laesst-es-trotzdem-krachen-78674838.bild.html> (letzter Zugriff: 16.07.2023)
- Falduto; Antonino; Klemme, Heiner F. (2015): Die Anthropologie im Kontext von Kants kritischer Philosophie. In: Rölli, Marc (Hg.): Fines Homini? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik. Bielefeld, transcript, S. 17– 32
- Grigat, Stephan (2007): Fetisch und Freiheit. Über die Rezeption der Marxschen Fetischkritik, die Emanzipation von Staat und Kapital und die Kritik des Antisemitismus. Freiburg, ça ira Verlag
- Grigat, Stephan (2023): Kritik des Antisemitismus heute. Zur kritischen Theorie antijüdischer Projektionen, der Persistenz des Antizionismus und der aktuellen Gefahr des islamischen Antisemitismus. In: Grigat, Stephan (Hg.): Kritik des Antisemitismus in der Gegenwart. Erscheinungsformen – Theorien – Bekämpfung. Baden-Baden, Nomos Verlag, S. 11-47
- Hayek, Friedrich August (2002): Wahrer und falscher Individualismus. In: Vanberg, Viktor (Hg.): Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung. Aufsätze zur Politischen Philosophie und Theorie. Tübingen, Mohr Siebeck, S. 3-32
- Hayek, Friedrich August (2005): Die Verfassung der Freiheit. Tübingen, Mohr Siebeck
- Hayek, Friedrich August (2014): Der Weg zur Knechtschaft. Reinbeck/München, Lau-Verlag

- Heinrich, Michael (2012): Individuum, Personifikation und unpersönliche Herrschaft in Marx' Kritik der politischen Ökonomie. In: Elbe, Ingo (Hg.): Anonyme Herrschaft. Zur Struktur moderner Machtverhältnisse. Münster, Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 15 - 34
- Horkheimer, Max (1970): Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gummior. Hamburg, Furche Verlag
- Horkheimer, Max (2011): Egoismus und Freiheitsbewegung. In: ders.: Traditionelle und kritische Theorie. Fünf Aufsätze. Frankfurt, Fischer Verlag, S. 43-122
- Kant, Immanuel (2020a): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Weischedel, Wilhelm (Hg.): Werksausgabe VII. Wiesbaden, Insel Verlag, S. 11-102
- Kant, Immanuel (2020b): Kritik der praktischen Vernunft. In: Weischedel, Wilhelm (Hg.): Werksausgabe VII. Wiesbaden, Insel Verlag, 107-302
- Koselleck, Reinhart (2020): Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt, Suhrkamp
- Marcuse, Herbert (2011): Kultur und Gesellschaft I. Frankfurt, Suhrkamp
- Marx, Karl (1960): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte. MEW 8, Berlin, Dietz Verlag, S. 111-207
- Marx, Karl (1978): Deutsche Ideologie. MEW 3, Berlin, Dietz Verlag
- Marx, Karl (1981): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. MEW 1, Berlin, Dietz Verlag, S. 378-391
- Marx, Karl (1990): Manifest der Kommunistischen Partei. MEW 4, Berlin, Dietz Verlag, S. 459-493
- Marx, Karl (2013): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. MEW 23, Berlin, Dietz Verlag
- Marx, Karl (2013): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. MEW 25, Berlin, Dietz Verlag
- Menke, Christoph (2022): Theorie der Befreiung. Berlin, Suhrkamp
- Mills, Charles Wright (2016): Soziologische Phantasie. Wiesbaden, Springer VS
- Nassehi, Armin (2011): Gesellschaft der Gegenwart. Studien zur Theorie der modernen Gesellschaft II. Berlin, Suhrkamp

- Nassehi, Armin (2021a): *Offenheit. Freiheit als Form der Gesellschaft*. Stuttgart, Stiftung Bundespräsident Theodor-Heuss-Haus, <https://books.wlb-stuttgart.de/omp/index.php/region/catalog/book/84> (letzter Zugriff: 16.07.2023)
- Schauer, Alexandra (2023): *Mensch ohne Welt. Eine Soziologie spätmoderner Vergesellschaftung*. Berlin, Suhrkamp
- Schivelbusch, Wolfgang (2018): *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*. Frankfurt, Fischer Verlag
- Schlumbohm, Jürgen (1973): *Freiheitsbegriff und Emanzipationsprozeß. Zur Geschichte eines politischen Wortes*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht
- Stapelfeldt, Gerhard (2014): *Aufstieg und Fall des Individuums. Kritik der bürgerlichen Anthropologie*. Freiburg, ça ira-Verlag
- Stögner, Karin (2022): *Intersektionalität und Antisemitismus*. <https://www.bpb.de/themen/antisemitismus/dossier-antisemitismus/516233/intersektionalitaet-und-antisemitismus/> (letzter Zugriff: 16.07.2023)
- Tagesschau (2023): "Freiheit" zur Floskel des Jahres gekürt. <https://www.tagesschau.de/inland/floskel-des-jahres-101.html> (letzter Zugriff: 16.07.2023)
- Tränkle, Sebastian (2020): *Monumente des Misstrauens. Eine ideologiekritische Lektüre der Metaphorologie*. https://weiter-denken-journal.de/fruehjahr_2020_blumenberg/Monumente_des_Misstrauens.php#https://weiter-denken-journal.de/fruehjahr_2020_blumenberg/Monumente_des_Misstrauens.php (letzter Zugriff: 16.07.2023)
- Tränkle, Sebastian (2022): *Nichtidentität und Unbegrifflichkeit. Philosophische Sprachkritik nach Adorno und Blumenberg*. Frankfurt, Klostermann Verlag
- Warnach; Walter; Pesch, Otto Hermann; Spaemann, Robert (1972): *Freiheit*. In: Ritter, Joachim; Gründer; Karlfried; Gabriel, Gottfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*. Basel, Schwabe Verlag