

GERHARD HAMMER

Freiheit

Ein Beitrag zur Begriffsklärung

Es gibt Begriffe, die für uns von solcher Bedeutung sind, daß wir ihren geistesgeschichtlichen Zustand in einem regelmäßigen »Service« immer wieder überprüfen müssen. Da in unserer Zeit vor allem die Sozialwissenschaften eine Bewegung in das Sprachgefüge gebracht haben, ist es unsere Absicht, von einer sozialwissenschaftlichen Disziplin herkommend, der Sozialpsychologie, den wichtigen Begriff der »Freiheit« zu überdenken. Ausgehend von den Freiheitskonzeptionen zweier von uns für diesen Zweck gewählter sozialpsychologischer Systementwürfe, einer »marxistischen« und einer »bürgerlichen«, suchen wir neben den Unterschieden die Gemeinsamkeiten, die sich wieder mit »christlichem« Denken konfrontieren lassen. Wir hoffen auf diese Weise zu einem Abbau jenes Unbehagens beizutragen, das einen oft befällt, wenn man den Begriff »Freiheit« ausspricht¹.

I. FREIHEITSKONZEPTION EINER »MARXISTISCHEN« SOZIALPSYCHOLOGIE

1. Das zugrundeliegende Menschenbild

Als marxistische Sozialpsychologie wählen wir jene von *Hiebsch/Vorweg*². Sie versteht sich als eine aktive, verändernde Wissenschaft. Als

¹ Der Beitrag entstand im Anschluß an eine größere Arbeit: *Gerhard Hammer, Freiheit und soziale Determination. Eine Untersuchung zur Begegnung von Sozialpsychologie und philosophischer Anthropologie*. Diss. Innsbruck 1971 (308 S.). Anliegen der genannten Arbeit war die Untersuchung der Hypothese von den unvermeidbaren philosophischen Implikationen jeder Sozialwissenschaft – aufgezeigt am Beispiel der sozialen Determination und Freiheit. Im vorliegenden Artikel sollen einige, die Freiheitsproblematik betreffenden Ergebnisse wiedergegeben und weitergeführt werden.

² Hauptsächlich benutzte Literatur: *H. Hiebsch, Sozialpsychologische Grundlagen der Persönlichkeitsformung*, Berlin 1968. Abk.: HP. *H. Hiebsch und M. Vorweg, Einführung in die marxistische Sozialpsychologie*, Berlin 1966. Abk.: HVE.

solche ist sie keineswegs voraussetzungslos. Ihre philosophische Grundlage ist der dialektische und historische Materialismus; und nur auf dieser Grundlage kann sie Produktivkraft, verändernde Wissenschaft sein³.

Grundlegende philosophische Voraussetzung jedes sozialpsychologischen Denkens ist das Menschenbild, das all jene Vorstellungen einschließt, die sich die Menschen über sich selbst, über die andern, über ihre Beziehungen zur Gesellschaft und Natur machen. Das Menschenbild mag als philosophisch-anthropologische Konzeption oder als ein Ensemble von Alltagsvorstellungen erscheinen, immer ist es die Widerspiegelung der konkreten gesellschaftlichen Praxis der Menschen und somit eine Erscheinung des ideologischen Überbaus. Als solche wirkt es wieder auf die es gebärende Realität zurück⁴.

Das marxistische Menschenbild ruht auf zwei Grundbestimmungen: 1. Das Wesentliche ist die Bedingtheit durch die geschichtlichen und ökonomischen Grundlagen; 2. Ausdruck für dieses menschliche Wesen ist die freie bewußte Tätigkeit als Gattungscharakter des Menschen. Auf der einen Seite sieht der dialektische und historische Materialismus den Menschen als Produkt der Umstände und der Erziehung. Auf der anderen Seite wird die Antithese anerkannt, daß die Menschen ihre Umstände selbst schaffen können. Die Aufhebung des Widerspruchs, die Einheit von These und Antithese, wird schließlich in der revolutionären Praxis verwirklicht. Durch die sozialistische Revolution ist die Entfremdung des Menschen in seiner Beziehung zur Arbeit, zur objektiven Realität und zur Gesellschaft aufgehoben: Die freie bewußte Tätigkeit als Gattungswesen setzt sich durch; der Mensch ist freier Herr über die Natur und Herr über die Gesellschaft⁵.

2. Die freie bewußte Tätigkeit

In der christlichen Tradition wird »dem Einzelnen a priori die Fähigkeit zu freier, vernunftgemäßer Entscheidung (>freier Wille<) zugesprochen«⁶; hinter dieser These steht jedoch nach Auffassung der marxistischen Autoren das individualistische Axiom des Bürgertums. Die christliche Konzeption des freien Willens stimmt zu sehr mit dem Wesen der

³ Vgl. HVE 11 und 29 sowie 31/32.

⁴ Vgl. HVE 32–38 sowie HP 9.

⁵ Vgl. HP 11 und 151.

⁶ HVE 12.

kapitalistischen Produktionsweise überein. Eine Überwindung der Entfremdung ist von dieser Seite nicht zu erwarten.

In der sozialistischen Gesellschaft dagegen ist auf Grund der sozialistischen Revolution die »Entfremdung« des Menschen objektiv aufgehoben. In ihr sind »die Bedingungen für die endgültige Befreiung der Menschheit aus allen sie einengenden und ihre Entwicklung beschränkenden Fesseln gelegt«⁷. Indem der Mensch die Arbeit als seinen eigentlichen Lebensprozeß ansieht und sie ihm zum Lebensbedürfnis wird, setzt sich die »freie bewußte Tätigkeit« als das den Menschen eigene Gattungswesen durch. In seiner Beziehung zur objektiven Realität wird der Mensch zum freien Herrn über die Natur, die er sich seinen eigenen Zwecken unterwirft. In seiner Beziehung zur Gesellschaft schließlich wird er auch zum Herrn über die Gesellschaft; denn er wird in der Lage sein, »die Bedürfnisse und Interessen der Gesellschaft zu seinen eigenen zu machen, weil diese objektiv die Bedürfnisse und Interessen des einzelnen sind«⁸.

Lebensbedingungen des Menschen sind einmal die äußeren, ihm sachlich gegenüberstehenden Objekte seiner Lebenstätigkeit, zum anderen die menschlichen Wesenskräfte, seine Fähigkeiten, Fertigkeiten, Erfahrungen, kurz: die inneren, subjektiven Bedingungen der Lebenstätigkeit. Indem der Mensch nun tätig ist, verändert er die äußere Welt und macht sie sich nutzbar, verändert aber auch zugleich und in gleichem Maße sich selbst. Indem er seine Lebensbedingungen selbst produziert, unterscheidet er sich grundlegend von anderen Organismen⁹.

Gemäß dem Standpunkt des dialektischen Determinismus wirken die äußeren Bedingungen nur über die inneren Bedingungen; sie werden durch die inneren Bedingungen gebrochen. Das brechende Medium ist die Lebenstätigkeit des Menschen. Nur über die tätige Auseinandersetzung können gesellschaftliche Lebensbedingungen relevant werden. Nur infolge aktiver Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Umwelt wird der Mensch zur Persönlichkeit¹⁰.

Von allen hochkomplexen Systemen, die infolge phylogenetischer und ontogenetischer Anpassung an die äußere Welt die Eigenschaft einer hohen relativen Unabhängigkeit der inneren von den äußeren Bedingungen erhalten haben, besitzt der Mensch die größte relative Freiheit; denn er ist nicht nur imstande, sich innerhalb systemeigener Grenzen

⁷ HP 154.

⁸ HVE 47/48.

⁹ Vgl. HVE 26.

¹⁰ Vgl. HP 50, 33 sowie HVE 56.

gegenüber äußeren Störungen zu stabilisieren, sondern kann die äußeren Gegebenheiten aktiv verändern, indem er deren Gesetze erkennt und anwendet. Er paßt sich nicht einfach den vorgefundenen Gegebenheiten an; er paßt diese sich selbst an¹¹.

3. Formen der Freiheit

Beim Tier wird im Prinzip das Gesamtverhalten durch angeborene Mechanismen fest geregelt. Nun läßt sich in der Säugetierreihe bereits »eine zunehmende Auflösung des Instinkt-Repertoires beobachten, eine Tatsache, die beim Menschen zu einer maximalen Instinktreduktion führt«¹². Die Regulation durch angeborene Mechanismen ist bei ihm vornehmlich auf die vegetativen Funktionen beschränkt. »Das Verhalten, das der Mensch zum Zwecke der Bedürfnisbefriedigung einsetzen muß, ist deshalb durch angeborene Regelungen nur ungenügend gesichert und wenig festgelegt«¹³.

Gegenüber der gattungsspezifischen Stereotypie des tierischen Verhaltens scheint die Ungesicherheit des menschlichen Verhaltens zunächst ein Nachteil zu sein. Letztlich aber zeigt sich doch der Vorteil der enormen Variabilität menschlichen Verhaltens. Innerhalb der Gattung *Homo sapiens* kann diese Variabilität noch gesteigert werden: Weil nämlich die klassenlose Gesellschaft prinzipiell unbeschränkte Entwicklungsbedingungen schafft, werden die kommunistischen Menschen »eine wesentlich größere interindividuelle Variabilität des Verhaltens und der Persönlichkeitsstrukturen aufweisen als die Menschen

¹¹ HVE 51. Der Begriff der menschlichen Lebenstätigkeit ist keineswegs begrifflich einfach. Er kann unter mindestens drei Aspekten dargestellt werden. In einem ersten Sinn umschließt er »jene Gesamttätigkeit der inneren und äußeren Organe, durch die die relative Stabilität der »inneren Systembedingungen« als Organismus erhalten wird, und sich der Organismus als Ganzes in seiner Umwelt stationär erhält«. Im zweiten Sinne umgreift der Begriff der menschlichen Aktivität »die bewußte und zielgerichtete Veränderung der Umwelt zum Zwecke der Daseinserhaltung, die *Arbeit* mitsamt ihren Vor- und Nebenformen«. In der Arbeit als spezifisch menschlicher Form der Lebenstätigkeit ist jedoch eine innere Seite oder Komponente enthalten, das »Erleben«, das »Bewußtsein«. »Diese innere Seite verselbständigt sich im Laufe der menschheitlichen Entwicklung und wird zur Aktivität im *dritten* Sinne, nämlich im Sinne von *theoretischer* (erkennender) Tätigkeit«. Gegenüber der geistigen kognitiven (theoretischen) Tätigkeit ist die materielle Form der Aktivität, der konkrete Handel, genetisch das Führende. Alle drei Formen bilden eine untrennbare Einheit. »Eine menschliche Handlung ist nicht entweder das eine oder das andere oder das dritte, sondern ihre Einheit.« Vgl. dazu HP 24/25.

¹² HVE 77.

¹³ HVE 56.

der kapitalistischen Gesellschaft, in der eine immer größere Konformität zu beobachten ist«¹⁴.

Die erwähnte Variabilität bedeutet jedoch keineswegs einen unbegrenzten Spielraum der individuellen Freizügigkeit und der völlig freien Entscheidung: Selbstverständlichkeit, Konventionen und aktuelle Forderungen grenzen den Spielraum ein¹⁵.

Selbstverständlichkeiten sind Verhaltensmuster, die für eine bestimmte Gruppe (oder Gesellschaft) in keiner Weise in Frage gestellt werden, da die Möglichkeit ihrer Fragwürdigkeit überhaupt nicht gewußt wird. Erst wenn ein System von Verhaltensanforderungen fraglich wird, hört es auf, selbstverständlich zu sein. Auf diese Weise kann es in den zweiten Bereich, den der Konvention hinüberwandern.

Konventionen, d. h. relativ dauerhafte Anforderungen, die sich unter grundsätzlich gleichbleibenden Kooperationsbedingungen immer wieder als nützlich erwiesen haben bzw. als Verbindlichkeit festgesetzt wurden, sollen – wie die Selbstverständlichkeiten – das Verhalten der Kooperierenden ordnen und auf das Ziel hin optimal ausrichten. Sie unterscheiden sich von den Selbstverständlichkeiten durch das Bewußtsein ihrer Zweckmäßigkeit und damit durch das Bewußtsein ihrer Relativität bezüglich anderer Anforderungen. Dennoch bleiben sie verbindliche Forderungen, über die im aktuellen Kooperationsakt nicht diskutiert werden darf.

Auf der Grundlage der Konventionen entstehen nun in ganz konkreten Anforderungssituationen aktuelle Forderungen seitens der Gruppe an das Individuum, die zur Bewältigung dieser oder jener Aufgabe sich als erforderlich erwiesen haben. Da es Verhaltensforderungen sind, über deren Zweckmäßigkeit die einzelnen Gruppenmitglieder unterschiedliche Erfahrungen haben oder ständig sammeln können, stehen sie ständig zur Diskussion. Darum werden sie auch erst nach einer gemeinsamen Übereinkunft für alle Glieder der Gruppe verbindlich. – Erst

¹⁴ HVE 46.

¹⁵ Vgl. HVE 146–149. Um die notwendige Zielgerichtetheit zu gewährleisten, dienen die verschiedenen Einstellungsarten – entsprechend dem Verhaltensspektrum: »Einstellungen, die so selbstverständlich sind, daß sie nicht einmal subjektiv in Frage gestellt werden . . . ; Einstellungen, deren Verbindlichkeit in einer bestimmten Gruppe durch Konvention gesetzt ist und die nicht ungestraft verändert werden können, obwohl ihre Richtigkeit subjektiv zweifelhaft sein kann; . . . Einstellungen, die für aktuelle Aufgaben erforderlich sind, deshalb von den beteiligten Personen als verbindlich erklärt wurden und über deren Einhaltung streng gewacht wird; . . . Einstellungen, die völlig der individuellen Freizügigkeit unterliegen und auf die Gruppe bestenfalls einen steuernden Einfluß ausübt.«

außerhalb dieser Übereinkunft liegt der eigentliche Spielraum der individuellen Freizügigkeit und der völlig »freien Entscheidung«.

Wenn man nun davon ausgeht, daß Gruppen durch ihren Leistungsvorteil definiert sind, dann muß jede Gruppe auf ihre Leistungsfähigkeit achten, um nicht ihre eigene Existenz zu paralysieren. Das bedeutet zunächst einmal, daß die gleichsinnige Zielgerichtetheit der an einem Kooperationsprozeß beteiligten Personen gewährleistet ist: Die Gruppen müssen streng auf die Einhaltung der für ihre Aktionen erforderlichen Regeln und Forderungen achten.

Obgleich Gruppen zum Ziel haben, die Leistungsfähigkeit der Individuen zu erhöhen, entsteht in der bürgerlichen Gesellschaft, im Sachverhalt der kapitalistischen Entfremdung, ein eigenartiges Paradoxon: Um die Leistungsfähigkeit zu erhöhen, werden nämlich vom Individuum unabhängige Forderungen gestellt; d. h. die Gruppe verselbstständigt sich mit ihren Forderungen gegenüber dem Individuum. Dadurch aber wird auf der anderen Seite die Bereitschaft des Individuums zur Anstrengung für die Gruppenziele verringert. In gesunden Gesellschaften und Gruppen dagegen setzt ein anderer Mechanismus ein, der dem drohenden Paradoxon entgegenwirkt. Ohne Zweifel ist diszipliniertes Verhalten in jeder Gruppe notwendig; und eine Komponente dieses Verhaltens ist die Zielgerichtetheit. Aber neben diese tritt als zweite bedeutende Komponente die Freiwilligkeit.

Freiwilligkeit betrifft in erster Linie den Spielraum der individuellen Freizügigkeit. Hier liegt eine erste Quelle für den Eindruck der Freizügigkeit. Je größer der Spielraum ist, um so »freier« fühlt sich der Mensch. »Die Entscheidung darüber, welche Einstellung ich zu einem bestimmten Sachverhalt oder zu bestimmten Personen habe, ist als individuelle Entscheidung eine freie Entscheidung. Man könnte also wünschen, daß dieser individuelle Freizügigkeitsbereich in einer Gruppe relativ groß gehalten werde, damit sich die Gruppenmitglieder den Zielen der Gruppe mit größter Bereitschaft unterordnen«¹⁶.

Da sich aber der Mensch in diesem Bereich individueller Freizügigkeit »außerhalb der Bedeutungssphäre seiner Gruppe findet und es sich (in paradoxer Weise) dabei also nur um eine Freiheit vom Unverbindlichen handelt«¹⁷, kann er im individuellen Freizügigkeitsbereich im echten Sinne gar nicht frei sein. Weil eine gesellschaftlich verantwortliche Persönlichkeit erzogen werden soll, dürfte diese Freiheit nicht ins Gewicht

¹⁶ HVE 147.

¹⁷ HVE 148.

fallen. Es gibt Formen der Freiheit, die für das menschliche Zusammenleben wichtiger sind als diese Freiheit vom Unverbindlichen.

Gruppen geraten immer wieder in schwierige Forderungen oder angespannte Situationen. Wollen sie auch in diesen Lagen erfolgreich bleiben, können sie nicht darauf warten, bis alle Mitglieder sich in individueller Entscheidung ihren richtigen Platz im Kooperationsgeschehen bzw. die richtige Einstellung dazu erworben haben. Sie sind gezwungen, den Spielraum individueller Freizügigkeit einzuschränken, um dadurch rasches, gleichsinniges Verhalten zu sichern. Je dringlicher – für den Bestand der Gruppe und damit für die Existenz auch des einzelnen – die erfolgreiche Bewältigung der betreffenden Aufgabe ist, desto mehr muß der Freizügigkeitsbereich eingeschränkt werden: durch aktuelle Forderungen, Konventionen und Selbstverständlichkeiten.

Das Bewußtsein der Einschränkung ist nun aber vom Grad des Wissens über die mögliche Andersartigkeit des Verhaltens abhängig. »Dieses Wissen nimmt von den Selbstverständlichkeiten her über die Konventionen zu den aktuellen Forderungen hin zu. Insofern wächst auch in gleichem Verhältnis das Bewußtsein für die Einschränkung des Verhaltens, obwohl objektiv gesehen die reale Möglichkeit für die Umgestaltung an den einzelnen Forderungen wächst«¹⁸.

Da der Mensch sich demnach durch die Gruppennormen um so eher eingeschränkt fühlt, je mehr er real an deren Gestaltung mitwirken kann und dadurch die mögliche Andersartigkeit des Verhaltens spürt, müssen die Gruppen danach trachten, bestimmte Forderungen möglichst rasch in den Bereich der Konventionen oder gar der Selbstverständlichkeiten »abzudrängen«. – Die Folge des »Abdrängens« ist, daß im Bereich der Selbstverständlichkeiten und der Konventionen sich der Mensch in der Beschränkung durchaus frei fühlt. Wir treffen hier auf eine zweite Quelle für den Eindruck der Freizügigkeit.

In der sozialistischen Gesellschaft entfällt jedoch die Freiheit in der selbstverständlichen und konventionellen Beschränkung weitgehend; denn sie ist eine Gesellschaft, die neue Formen der Kooperation erproben muß, darum die Selbstverständlichkeiten und Konventionen der alten Gesellschaft nur in beschränktem Umfange aufnehmen kann, dafür aber den Bereich der aktuellen Forderungen weit ausdehnen muß.

Eine dritte Quelle für den Eindruck der Freizügigkeit besteht in der echten Mitwirkung an der Gestaltung der aktuellen Forderungen und

¹⁸ HVE 148.

an der Entscheidung darüber, welche Forderungen der Konvention überantwortet werden können. Diese Art der Freizügigkeit scheint die höchste Form der Freiheit zu sein. In diesem Bereich der gestaltenden Forderungen handelt es sich »um echte Entscheidung im Sinne der Gruppe, für das Ziel der Gruppe. Die Freiheit besteht hier in der freiwilligen Beschränkung auf das Notwendige«¹⁹.

Die sozialistische Gesellschaft will nun den »freien Sowjetbürger«²⁰, der sich freiwillig, mit Bewußtsein und Tat, an die Ziele der gesellschaftlichen Entwicklung bindet. Der freie Sowjetbürger denkt nicht so wie der Durchschnittsamerikaner, dem »von klein auf gesagt wird, unter ›Freiheit‹ könne nur die ›Befreiung von Notwendigkeit‹ verstanden werden«²¹. Er verbindet mit dem Wort »Freiheit« den begrifflichen Gehalt der »Einsicht in die Notwendigkeit bzw. Gesetzmäßigkeit« und bindet sich so freiwillig an ein diszipliniertes Verhalten²².

Da nun die höchste Form der Freiheit, die echte Mitwirkung an der bewußten Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse, mit jedem Gestaltungsakt den eigenen Ausgangsbereich einschränkt, könnte man befürchten, die Freiheit brauche sich selbst auf, indem sie praktisch für alle möglichen Situationen zumindest konventionelle Einstellungs- und Verhaltensmuster schafft. Der ökonomische Fortschritt jedoch, der durch die konkrete Kooperation an die Menschen vermittelt wird, sorgt dafür, daß immer wieder neue Entscheidungen nötig werden. »An diesem Punkt werden wir der Tatsache ansichtig, daß das Problem der Freiheit eben kein Binnenproblem der Sozialpsychologie darstellt, sondern eine weitreichende gesellschaftliche Erscheinung«²³.

4. Abhebung von der »bürgerlichen« Konzeption

Die Autoren der marxistischen Sozialpsychologie heben ihre eigene Auffassung von derjenigen »bürgerlicher« Wissenschaft ab: In der absterbenden kapitalistisch-imperialistischen Gesellschaft... wird die Gesellschaftswissenschaft mit dem Niedergang dieser Gesellschaftsordnung immer mehr zu deren Apologetik, zu einer reaktionären Kraft, die sich den Interessen der herrschenden Klassen verschreibt und den Status quo der Klassenherrschaft zu erhalten trachtet«²⁴. Auch die

¹⁹ HVE 149/150.

²⁰ HP 89.

²¹ HVE 197.

²² Vgl. HP 80 und HVE 197.

²³ HVE 150.

²⁴ HVE 11.

Sozialpsychologie, die als Ausdruck gesellschaftlicher Bedürfnisse in der kapitalistischen Gesellschaft entstanden ist, zeigt die gekennzeichneten Momente: Sie läßt sich als Widerspiegelung der gesellschaftlichen Verhältnisse *und* als Apologetik der bürgerlichen Klassenherrschaft bzw. als Dienerin damit zusammenhängender Bedürfnisse verstehen. Demnach stehen die Richtungen der bürgerlichen Sozialpsychologie in engstem Zusammenhang mit den Bedürfnissen der kapitalistischen Klassenherrschaft.

Ein typischer Vertreter der zeitgenössischen bürgerlichen Sozialpsychologen ist nach Ansicht der Autoren *P. R. Hofstätter*²⁵, dem die gerügte Apologetik vorgeworfen wird. Es dürfte darum sinnvoll sein, *Hofstätters* Freiheitskonzeption als Gegenpol darzustellen.

II. FREIHEITSKONZEPTION EINER »BÜRGERLICHEN« SOZIALPSYCHOLOGIE

In einem geschichtlichen Aufriß zeigt *Hofstätter*²⁶, daß sowohl in der soziozentrischen Konzeption *Platos*, in dem der Mensch völlig formbares Geschöpf des Staates ist, als auch in der individuozentrischen Konzeption des *Aristoteles* ein deutlicher Determinismus waltet; in

²⁵ HVE 23, 47 und 55 sowie HP 120.

²⁶ Hauptsächlich benutzte Literatur: *P. R. Hofstätter*, Einführung in die Sozialpsychologie, Stuttgart 1966. Abk.: HoE. *Ders.*, Gruppendynamik, Kritik der Massenpsychologie, Hamburg 1957. Abk.: HoG. *Ders.*, Sozialpsychologie, Berlin 1967. Abk.: HoSP. Aufgabe der Psychologie ist nach *Hofstätter* die Zusammenschau der auf verschiedenen Abstraktionsniveaus ermittelten Bestände. Ihre Methode ist dabei die empirische Forschung. Selbst die Frage nach dem Wesen des Menschen soll empirisch angegangen werden, indem zwölf Theoreme aufgestellt werden, von denen man hofft, daß sie einmal in die Form überprüfbarer Hypothesen gebracht werden können (vgl. HoE 51 und 125). Die vom Empiriker aufgestellten Theoreme (Postulate) seien als anthropologischer Hintergrund in Stichworten wiedergegeben: Enzephalisation; verringertes Reifungstempo; Notwendigkeit der Familie; Vielfalt des Kategoriensystems, Prägnanz der Einzelkategorien und Mannigfaltigkeit der Beziehungen zwischen den Kategorien; Abstraktion von Ordnungen; Variationspotential des Verhaltens und Stellungnehmens; Schutz des Artgenossen; kulturelle Stabilisierung des Lebensraumes; Entlassung des Entscheidungsgeschehens; Stabilisierung der Bezugspunkte von Beurteilungen; Einstellungsänderung zur Bewältigung von Widersprüchen; und schließlich das Theorem der Wirkungsfortpflanzung (vgl. HoSP 110–145). In der Untersuchung der Sozialnatur der menschlichen Seele gilt das Interesse des Autors der entscheidenden Kultur-Erfindung der Menschheit, der flexiblen, zielorientierten Gruppe. Durch die Betonung der Gruppe erscheint ein Menschenbild, das sich vom Menschenbild des bürgerlichen Individualismus ebenso deutlich abhebt wie vom Menschenbild im Denkmodell des kosmischen Überorganismus (vgl. HoG 20–32).

keinem der beiden Ansätze paßt die Doktrin der Willensfreiheit. Diese wird erst durch das Christentum in das Zentrum gerückt. – Wieder in den Hintergrund tritt das Problem der freien Entscheidung in all jenen biologischen, soziologischen und noëtischen Ansätzen, die als reduktionistische Systeme zu biologischem, soziologischem Determinismus und Determinismus des objektiven Geistes führten²⁷. Dieser Hinweis diene als Verständnishorizont für die folgenden systematischen Überlegungen.

1. Die individuelle Freizügigkeit

Dem Menschen stehen »unvergleichliche Weiten offen«. Er ist das »am weitesten welt-offene Wesen«²⁸, das »nur minimal durch Instinkte in seiner Welt festgelegte Wesen«²⁹. Selbst seiner entscheidenden Kultur-erfindung, der flexiblen, zielorientierten Gruppe gegenüber bleibt er frei. Denn in dem Attribut »flexibel« soll nicht nur ausgedrückt werden, daß wir Mitglieder mehrerer Gruppen gleichzeitig zu sein vermögen, daß wir auf diese Weise »Schnittpunkt einer großen Anzahl von Gruppen«³⁰ sein können, sondern vor allem auch dies, »daß wir jeder Gruppe gegenüber ein gewisses Maß an Freiheit bewahren können«³¹.

Das Maß der Freiheit, der Spielraum individueller Freizügigkeit innerhalb einer bestimmten Gesellschaft ist durch verschiedene Nachbarbereiche eingengt. Da ist der Bereich der unumstößlichen Selbstverständlichkeiten einer Gesellschaft, der Bereich konventioneller Sitten und Gebräuche, der Bereich der Moden und schließlich der Bereich des tabuierten Verhaltens, das durch die Qualifikation »kriminell« oder »krankhaft« aus dem Freiheitsraum genommen ist. Jedenfalls ist es soziologische Strukturtatsache, »daß jede Gesellschaft einen Spielraum individueller Freizügigkeit definiert und dem Einzelwesen . . . zur Verfügung stellt«³². Diese dem Individuum zugestandene Freizügigkeit nimmt freilich nur einen kleinen Teil des Verhaltensspektrums ein.

Erstaunlich ist nun aber die Tatsache, daß das Freiheitsgefühl des Individuums die Weite bzw. Enge der Grenzen des Freiheitsraumes kaum in Rechnung zu stellen scheint. »Sowohl die unumstößlichen Selbst-

²⁷ HoE 35–55.

²⁸ HoSP 122. Diese Begrifflichkeit übernimmt *Hofstätter* von *A. Gehlen*.

²⁹ HoG 56.

³⁰ HoE 309.

³¹ HoG 20.

³² HoE 212.

verständlichkeiten als auch Sitten, Gebräuche und Moden werden nämlich in der Regel nicht als Beschränkung der eigenen Freizügigkeit empfunden. Was uns tatsächlich zur Selbstverständlichkeit geworden ist, wird nicht anders erlebt, als entspräche es unserer freien Wahl. Es tut dem Erlebnis der Freiheit dieser Wahl keinen Abbruch, daß ihr Resultat bei vielen und sogar bei fast allen Wählern das gleiche ist³³. Was als selbstverständlich hingenommen wird, limitiert das Freiheitsgefühl nicht. Deshalb ist es möglich, daß ein Betrachter von außen eine institutionell bedingte Konformität notiert, während die betrachteten Personen das Gefühl voller persönlicher Entscheidungsfreiheit besitzen. Es darf darum nie übersehen werden, »daß die am Verhalten ablesbare Limitierung der Freizügigkeit nicht ohne weiteres mit dem subjektiven Gefühl der Unfreiheit gekoppelt sein muß«³⁴.

Das Problem der persönlichen Freiheit und ihrer engen oder weiten Grenzen wird erst dort aktuell, wo zwei verschiedenartige Spektren möglicher Gesellschaftsordnungen innerhalb einer Gesellschaft in Konkurrenz treten. Haben die Angehörigen einer Gesellschaft A einen weit engeren Freiheitsspielraum als die Angehörigen einer Gesellschaft B und werden sie mit dem Spektrum der Gesellschaft A bekannt, so wird sich bei ihnen eine Tendenz einstellen, die Grenzen des ihnen zustehenden Freizügigkeitsbereiches in ihren Wünschen und Forderungen auszuweiten. Stoßen sie dabei innerhalb ihrer eigenen Gesellschaft auf Widerstand, »kann wohl damit gerechnet werden, daß sie der Empfindung einer ihnen vorenthaltenen Freiheit Raum geben werden«³⁵.

Dieser Fall mag eintreten, wenn die Bewohner eines totalitären Spektrums mit den Bewohnern eines demokratischen bekannt werden. Eine interessante Situation ergibt sich auch aus dem Umstand, daß »innerhalb ein und desselben sozialen Systems meist verschiedene ›Gesellschaften‹ nebeneinander bestehen, z. B. die Aristokratie, der Mittelstand und die Arbeiterschaft. In jeder dieser Gesellschaften ist der Spielraum individueller Freizügigkeit verschieden weit bemessen«³⁶.

Hinsichtlich der drei Bereiche des Denkens, der Meinungsäußerung und des tatsächlichen Verhaltens sind im Leben des Einzelnen verschiedene Grade des Freiheitsraumes anzunehmen. Wir wissen, daß der Bereich der individuellen Freizügigkeit im allgemeinen bezüglich des privaten

³³ HoE 62/63.

³⁴ HoE 69. Vgl. auch HoE 64: Entscheidungen, die mit voller Selbstverständlichkeit nur in einer bestimmten Weise ausfallen können, erscheinen als frei.

³⁵ HoE 63.

³⁶ HoE 64.

Denkens am weitesten ausgedehnt ist, daß seine Grenzen hinsichtlich der öffentlichen Äußerung von Meinungen enger und in Anbetracht des tatsächlichen Verhaltens relativ am engsten gezogen sind. Man kann als Faustregel aufstellen: »Die Konformität des Verhaltens wächst mit dessen Öffentlichkeitscharakter«³⁷.

Die Fälle größter Nichtkonformität und damit größten Freiheitsraumes liegen noch vor der sprachlichen Formulierung in Träumen, Stimmungen, Luftschlössern. Schon wenn wir diese in Worte kleiden, erhöhen wir bereits den Grad ihrer Konformität: »Die Individualität des Einzelwesens kann niemals vollständig sein, da es in seiner Umgangssprache und in der entlauteten Sprache des Denkens aufs tiefste von seiner Gesellschaft geprägt ist. Wer in einer bestimmten Kultur herangewachsen ist und in keiner anderen zu leben Gelegenheit hatte, kann gar nichts anderes, als deren Sprache als ›selbstverständlich‹ zu empfinden; mit ihr sind ihm aber wesentliche Einstellungen der Kultur selbstverständlich geworden«³⁸.

Selbstverständlichkeiten in Frage zu stellen ist schwer. Am Schicksal des Philosophen *Sokrates* zeigt sich, wie gefährlich es ist, gegen die Grenzen des Raumes individueller Freizügigkeit anzurennen. Er argumentierte für ein allgemeines »Unentschieden«. Diese Bereitschaft zur Unentschiedenheit meint den Verzicht auf die Etablierung eines Sinnzusammenhanges angesichts unzureichender empirischer Grundlagen; der Begriff meint fernerhin ein Aufgebot innerer Disziplin und einen gewissen Mut, sich der Ungewißheit zu überantworten³⁹. Auf diese Weise unentschieden zu sein, »ist immer schwieriger als eine bestimmte Meinung zu vertreten; es wird aber ganz besonders belastend, wenn man von der Wichtigkeit des Problems überzeugt ist«⁴⁰. Jedenfalls ist die sokratische abwartende Haltung, die sich die Freiheit nicht nehmen läßt, mit hohen Anforderungen an die eigene Konflikt-Toleranz verbunden.

Wenn wir auch von unseren Träumen bis zum Benehmen angesichts der Kollegen am Arbeitsplatz, das heißt bis zu einer Situation maximaler Identifizierbarkeit durch »Fremde«, eine zunehmende Konformität und damit Einengung des Spielraumes individueller Freizügigkeit feststellen, so wäre es doch irreführend, wenn man die intimen Erlebnisformen (Träume, Stimmungen) mit dem »wahren« und ursprünglichen

³⁷ HoE 128.

³⁸ HoE 265.

³⁹ HoE 163.

⁴⁰ HoE 162.

Wesen eines oder sogar *des* Menschen gleichsetzte. »Man konstruiert damit ein Modell zunehmenden Zwanges und das eines absoluten Individuums, dem nichts dringender am Herzen liegt, als die »Fesseln der Gesellschaft« zu sprengen, und das sich angesichts mangelnden Erfolgs daher »in der Kultur« unbehaglich fühlt. . . . Das Modell übersieht, in einem wie hohen Grad uns die unterschiedliche Breite des Spielraumes der Freizügigkeit in Wachträumen, Denken und Sprechen selbstverständlich ist. Zugegeben, wir haben diese Grenzen gelernt, aber wir sind damit nicht mehr jene mythisch-ursprünglichen Wesen (»Das ES«), die man irgendwo in uns sucht. Nur wo wir miteinander in Konflikt stehende Grenzziehungen gelernt haben, bleiben Spannungen bestehen, die ein Gefühl des Zwanges zu nähren vermögen«⁴¹.

Verschiedene Weiten des Spielraumes individueller Freizügigkeit werden außerdem in den verschiedenen Stadien einer Gesellschaft zu erwarten sein, in der traditionsgeleiteten, in der innen-geleiteten und schließlich der außen-geleiteten Gesellschaft⁴². Im ersten Typ sozialer Ordnung lenken überkommene Werte das Verhalten der Einzelindividuen. Im zweiten Typ, der innengeleiteten Gesellschaft, bestimmen persönliche Werthaltungen der Individuen deren Verhalten. Das Einzelwesen lebt nicht mehr im Rahmen einer unverbrüchlichen Tradition, die ihm seine eigenen Entscheidungen in erheblichem Ausmaße vorwegnimmt; es findet das Prinzip seines Handelns vielmehr in dem, was es für seine persönliche und je einmalige Eigenart hält. Entscheidungen, die das Individuum bisher auf Grund einer Tradition ohne wesentlichen persönlichen Einsatz fällen konnte, werden nun zu Stellungnahmen, die es aus eigenem besten Wissen und Gewissen wählen muß. Der Mensch lebt in dieser Phase eine weite individuelle Freizügigkeit.

Eine neuerliche Verringerung der Freizügigkeit tritt jedoch in der dritten Phase ein. Die persönlichen Grundsätze werden auf das Dafürhalten der Umwelt abgestimmt. Die Anerkennung durch Nachbarn, Kollegen, durch das Publikum und die öffentliche Meinung ist nun der Maßstab, mit dem die eigenen Handlungen bewertet werden. Die ungebrochene Tradition der ersten Phase konnte als Direktive des eigenen Willens empfunden werden. Das normative Prinzip der dritten Phase, die Majorität, wird dagegen als Maßnahme der Außenwelt empfunden, als etwas Fremdes, dem man sich zu fügen hat. Die Einengung des Freiheitsraumes wird deutlich. Vor allem zeigt sich in dieser

⁴¹ HoE 128.

⁴² Vgl. HoSP 152. Übernommen von *D. Riesmann*, *The lonely crowd*, New Haven 1950 (*Die einsame Masse*, Hamburg 1958).

Phase, daß die »Befreiung« von den Banden der traditionellen Institution den Einzelindividuen leicht die Unterwerfung unter einen Führer bringen kann.

Nach allem, was wir bisher gesagt haben, nimmt der dem Individuum zugestandene Raum individueller Freizügigkeit nur einen kleinen Teil des Verhaltens-Spektrums ein. Dieser Spielraum wird dem Individuum nun nicht nur zur Verfügung gestellt, sondern auch auferlegt: »Es ist dem Individuum meist unbekannt, läßt sich aber vom Standpunkt des Beobachters aus leicht feststellen, daß der in einem Gesellschaftssystem bestehende Spielraum der Freizügigkeit nicht nur eine Reihe von Möglichkeiten, sondern auch einen Anspruch beinhaltet. Im Rahmen der definierten Grenzen darf sich das Individuum nicht nur anders verhalten als seine Nachbarn, es wird dies sogar von ihm erwartet oder sogar verlangt. Tut es dies nicht, so heftet sich seiner Lebensführung leicht der Einwurf mangelnder ›Persönlichkeit‹ an (ein ›Schablonen-Mensch‹, ein ›Mitläufer‹ usw.)«⁴³. Rollen sind vorgegeben, d. h. von der Gesellschaft bestimmt. Das bedeutet aber nicht, daß sie mit starrer Maske gespielt werden sollen. »Wir leben in einer stark individualistischen Kultur und d. h., daß die meisten ›Rollen‹ von ihren Trägern ein gewisses Ausmaß der Je-Einmaligkeit verlangen«⁴⁴. Die rollengemäße Individualität, die sich wie ein Paradoxon ausnimmt, ist eine der erstaunlichsten Selbstverständlichkeiten unserer Kultur.

2. Freiheit als Funktionsbedingung der Gruppe

In einem Gedankengang über: »Die behauptete eigene Freiheit und die Schonung der Freiheit des anderen«⁴⁵, bezieht sich *Hofstätter* auf die Betrachtung der Schönheit des Umganges, die sich in einem Brief *Schillers* an *Körner* vom 23. 2. 1793 findet: »Das erste Gesetz des guten Tones ist: Schone fremde Freiheit. Das zweite: Zeige selbst Freiheit. Die pünktliche Erfüllung beider ist ein unendlich schweres Problem, aber der gute Ton fordert sie unerläßlich, und sie machen allein den vollendeten Weltmann. Ich weiß für das Ideal des schönen Umgangs kein passenderes Bild als einen gut getanzten und aus vielen verwickel-

⁴³ HoE 64/65. Vgl. auch HoE 212: Innerhalb des Spielraumes individueller Freizügigkeit »erwarten und fordern wir vom Individuum ein individuelles Verhalten. Werden unsere Erwartungen enttäuscht, sprechen wir in geringschätzigem Ton von ›Schablonenmenschen‹«.

⁴⁴ HoE 179.

⁴⁵ HoG 160-171.

ten Touren kombinierten englischen Tanz ... Er ist das treffendste Sinnbild der behaupteten eigenen Freiheit und der geschonten Freiheit des anderen«⁴⁶.

Der Tanz, ein Spiel, ist Modell der sozialen Wirklichkeit und wird zum Anlaß dafür, die Freiheit, die das Individuum für sich behauptet und am anderen schont, aus den Funktionsbedingungen der Gruppe abzuleiten. Das Problem der Freiheit mag für *Schiller* ein ästhetisches, für andere ein ethisches Problem sein. Für die Sozialpsychologie wird es zu einem Leistungsproblem. Auf diese Weise erspart sich der Sozialpsychologe die schwierige Frage nach der Gott-Gewolltheit der individuellen Freiheit und nach deren Verankerung im Recht der Natur. Absolute und ins Transzendente vorstoßende Behauptungen dieser Art sind dem Psychologen stets etwas unheimlich, da er die Selbstverständlichkeit kennt, mit der Gesellschaften ihre spezifischen Normen auszustatten pflegen. Die Vertreter kollektivistischer Weltanschauungen versichern oft genug, wie töricht der abendländische Respekt für die Unabhängigkeit des Individuums sei.

In der Sozialpsychologie wird erkannt, daß die Dynamik der Gruppe die Entscheidungen der einzelnen Partner lenkt und bisweilen auch vorwegnimmt; es wird von Rollen gesprochen und damit ein gewisses Desinteresse an der Je-Einmaligkeit des Individuums bekundet. Auf Grund seiner Beschäftigung mit den Selbstverständlichkeiten einer Kultur mag dem Sozialpsychologen der Verdacht kommen, daß es sich beim abendländischen Respekt für die Unabhängigkeit des Individuums vielleicht doch nur um eine uns lieb gewordene Selbstverständlichkeit handelt. – All dem wird nun die Behauptung entgegengestellt, daß das Schillersche Freiheitsprinzip ohne Zuhilfenahme ästhetischer oder ethischer Grundsätze deduziert werden kann. Es ist eine kardinale Funktionsbedingung der Gruppe.

Hat eine Gruppe bestimmte Leistungen vom Typus des Suchens zu erbringen, so nimmt die Wahrscheinlichkeit des Erfolges mit der Größe der Gruppe zu. Allerdings sind daran drei Bedingungen geknüpft. Wenn einer der Partner die Lösung gefunden hat, so muß er sie den anderen mitteilen; diese wiederum müssen die richtige Lösung des anderen auch annehmen. Damit sind die beiden Funktionsbedingungen der Kommunikation und Akzeptierung genannt.

⁴⁶ HoG 160. Es ist der Brief vom 23. 2. 1973 (nicht vom 13. 2., wie irrtümlich im zitierten Text angegeben ist). *Karl Goedeke* (Hrsg.), *Schillers Briefwechsel mit Körner. Von 1784 bis zum Tode Schillers. 2. Theil: 1893–1805. Leipzig 1870, 39/40.*

Die dritte und letzte Bedingung ist die »Unabhängigkeitsbedingung«. Sie läßt sich leicht veranschaulichen, wenn wir zwei Individuen A und B die Aufgabe stellen, auf der Wiese einen Gegenstand zu suchen. Wenn nun B in grotesker Weise immer genau hinter A einhergeht, nur dorthin schaut, wo A hinschaut, wird er all dies übersehen, was auch A nicht bemerkt. Bei einem solchen Vorgehen wird B nie finden, was A nicht findet. »Das in seinen Suchleistungen unabhängige Individuum erweist sich nunmehr als eine der Voraussetzungen des Gruppenerfolges. Die Gruppe muß es sozusagen fordern, wenn sie nicht bei den althergebrachten Lösungen ihrer Probleme verharren will«⁴⁷. Die aufgewiesene Unabhängigkeitsbedingung steht letztlich hinter *Schillers* Forderung von der »behaupteten eigenen Freiheit und der geschonten Freiheit des andern«.

Die Unabhängigkeitsbedingung gilt nicht nur für kleine Gruppen, in denen ein fruchtbarer Dialog stattfinden soll. Sie gilt auch für große Verbände. Je größer aber nun die Population wird, um so weniger scheint die individuelle Unabhängigkeit gewährleistet. Daher bedarf es »organisatorischer Maßnahmen, die einmal die Unabhängigkeit der Individuen (innerhalb gewisser Grenzen) garantieren und die andererseits für die Annahme der von Einzelindividuen gefundenen Lösungen sorgen«⁴⁸. Jedenfalls läßt sich heute schon mit völliger Bestimmtheit »das Hauptanliegen eines jeden Organisationsplanes kennzeichnen: die behauptete eigene Freiheit und die geschonte Freiheit des andern. Die Freiheit des Individuums erweist sich damit als eine Funktionsbedingung der Gruppe«⁴⁹.

Die aufgeführten Postulate für optimale Gruppenleistungen, vor allem Selbständigkeit der Mitglieder und Akzeptierung eines eventuellen Erfolges durch die Gesamtgruppe, entsprechen ziemlich genau den ideologischen Zielsetzungen der Demokratie. »Deren politische Konstitution enthält einmal Prinzipien zum Schutz der individuellen Unabhängigkeit, sie enthält zum anderen Regeln für die arbeitsteilige Nutzbarmachung eventueller individueller Erfolge«⁵⁰. Auf diese Weise werden die demokratischen Freiheiten als Funktionsbedingungen der Gruppe gesehen.

Bisher war von Gruppenleistungen vom Typus des Suchens die Rede. Analoges gilt nun auch bei Gruppenleistungen vom Typus des Bestim-

⁴⁷ HoE 343.

⁴⁸ HoSP 181.

⁴⁹ HoG 171.

⁵⁰ HoSP 162.

mens. Diese werden bekanntlich dort erforderlich, »wo eine Gruppe die Lösung eines sie bedrängenden Problems nicht durch rationales Suchen ermitteln kann«⁵¹. So können weder beweisbare noch widerlegbare Behauptungen, bezüglich deren es zu einem consensus omnium gekommen ist, verbindlichen und normativen Charakter erlangen. Wo immer nun »ein soziales System von seinen Angehörigen Entscheidungen und persönlichen Einsatz verlangt, muß es ihnen – zumindest im Prinzip – die Möglichkeit zugestehen, diese Entscheidungen im Gegensatz zu den Bestimmungen dieses Systems zu treffen. Damit wird aber die Institution der individuellen Verantwortung bereits ins Leben gerufen«⁵². So kommt die »individuelle Verantwortlichkeit«⁵³ als Konsequenz der Freiheit in den Blick der Sozialpsychologie.

III. VERGLEICH DER FREIHEITSKONZEPTION AUF GEISTESGESCHICHTLICHEM HINTERGRUND

Ohne Zweifel bieten die Darlegungen der Sozialpsychologie eine Fülle von Daten und Vorstellungen, die zu einem wichtigen Schritt auf dem Weg einer Klärung unserer Frage werden können. Aber keine Faktensammlung kann das Gesamtphänomen zu Gesicht bekommen. Wir sind notwendig auf philosophische Erwägungen angewiesen. Dies um so mehr, als sich zeigen läßt, daß fachwissenschaftliche Aussagen mit philosophischen Voraussetzungen verzahnt sind.

1. *Das Unterscheidende*

a) *Zur Verursachung der Differenzen*

Wenn wir uns der zwei Konzeptionen erinnern, geraten wir unter den Eindruck der Unterschiede. Man könnte die Unterschiede der sozialpsychologischen Systementwürfe einfach im Gegensatz von »wahren« und »falschen« Erkenntnissen oder »wahren« und »falschen« Theorien

⁵¹ HoE 340.

⁵² HoE 178.

⁵³ HoSP 45. Der zitierte Begriff steht in der Darstellung der Feldtheorie *Lewin's*, einem System, in dem das Individuum nicht eigentlich Stellung nimmt zu seiner mitmenschlichen Umwelt; »es bewegt sich vielmehr in einem Feld von Anziehungs- und Abstoßungs-Kräften nach dem Prinzip der vektoriellen Addition von Kräften« (HoSP 44). In der Kritik dieses Systems meint *Hofstätter* (HoSP 45): »Es scheint jedoch fraglich, ob Lewin wirklich bereit gewesen wäre, die unvermeidlichen philosophischen Konsequenzen seines Ansatzes (z. B. den Verzicht auf individuelle Verantwortlichkeit) zu ziehen.«

sehen. Das dürfte jedoch den Sachverhalt grob vereinfachen. Es scheint vielmehr zunächst darum zu gehen, welche Bedeutsamkeit den einzelnen Informationsgruppen zugemessen wird: Unterschiede in der Einschätzung bestimmter Richtungen und Formen der Informationsgewinnung.

Das Zumessen von Bedeutsamkeit ist nicht nur das Resultat rationaler Überlegung, sondern auch von motivationalen Prozessen, von Einstellungen, Neigungen, Bedürfnissen, Grundüberzeugungen. Wenn man behaupten kann, daß selbst ein Bericht über rein physikalische Forschungsergebnisse von Wertungen nicht völlig frei, sondern eben für die Enthüllung der Forschungsergebnisse voreingenommen ist, dann gibt es schlechthin keine Wertfreiheit. Ein Werturteil liegt schließlich auch dort vor, wo bestimmte Inhalte gebracht und andere ausgelassen werden.

In der Frage nach den Unterschieden verschiedener psychologischer Systeme erwähnen *Thomae/Feger* im einzelnen soziale, sach-immanente und methoden-immanente Bedingungen: Was in einer Wissenschaft als »bedeutsame« Einsicht gewertet wird, hängt ohne Zweifel von sozialen Momenten ab. »Es ist der soziale Charakter der Wissenschaft selbst, der die Richtung und die Art dessen weitgehend bestimmt, was jeweils als »gute wissenschaftliche Arbeit« gilt. Eine von rationaler Planung und Zielsetzung bestimmte Gesellschaft kann zweifellos nur eine rational begründete Erkenntnis als wissenschaftlich anerkennen«⁵⁴.

Auch sach-immanente, d. h. in der Beschäftigung mit sachlichen Problemen liegende Hintergründe, in der Konzentration auf verschiedene Sachgebiete begründete Bedingungen dürfen nicht vergessen werden. Die andauernde Beschäftigung mit irgend einem besonderen Teilbereich kann Veranlassung geben, ihn gleichsam als Prototyp der seelischen Wirklichkeit überhaupt anzusehen. – Nahe mit sach-immanenten Wurzeln verwandt sind die methodisch begründeten. Kein Forscher wird sich in zu vielen methodischen Verfahren verzetteln, sondern sich letztlich doch wieder ganz auf die Handhabung einer als »erfolgreich« erkannten Technik verlassen und von daher verschiedenen Informationsgruppen jeweils verschiedene wissenschaftliche Bedeutsamkeit zumessen.

Was insbesondere die Unterschiede der Freiheitskonzeptionen angeht, so dürfen wir nicht übersehen, daß Freiheit ein geschichtliches Faktum ist: »Menschliche Freiheit ist kein statischer Zustand und nie-

⁵⁴ *H. Thomae* und *H. Feger*, Hauptströmungen der neueren Psychologie, Bern 1969, 164/165.

mals ein solcher gewesen, sondern ein historischer Prozeß, der die radikale Änderung, ja Negation etablierter Lebensweisen einschließt. Form und Inhalt der Freiheit wechseln mit jeder neuen Entwicklungsstufe der Zivilisation, die in der zunehmenden Machtausübung über Mensch und Natur durch den Menschen besteht«. Der Begriff der Freiheit ist nun aber von der Freiheitspraxis abhängig. Die Verschiedenheit der Freiheitspraxis in Raum und Zeit muß darum notwendig eine Verschiedenheit der Freiheitskonzeption bewirken. Ganz besonderen Wert möchten wir selbst auf die Begründung der Verschiedenheit der Konzeptionen durch die Verschiedenheit des jeweiligen geistesgeschichtlichen, insbesondere philosophisch-anthropologischen Hintergrundes legen.

b) »Bürgerliche« Sozialpsychologie

Unter Verwendung weiterer Quellen⁵⁵ ließe sich zeigen, daß *P. R. Hofstätter* versucht, methodisch einen Mittelweg zwischen Evidenz-Philosophie und operationalistischem Vorgehen in der alternierenden Koexistenz von Schau und Operationalismus zu gehen. In diesem Vorgehen weiß er sich mit *Goethe* verwandt. Er übernimmt auch dessen Anliegen, die Trennung von Geist und Natur in einer Einheitstheorie zu überwinden, indem er seinen von der biologischen Anthropologie herkommenden Ansatz in Richtung auf eine Vernunftanthropologie hin zu entwickeln sucht.

Charakteristisch für ihn ist die Verwendung von Begriffen aus Kybernetik und Informationstechnik. Wir rücken ihn deshalb in die Nähe zur kybernetischen informationstheoretischen Richtung der Psychologie, ohne jedoch sein Menschenbild als regeltechnisches Modell zu bezeichnen.

In seinen Überlegungen zur Geschichte des Problems meint der Autor, daß erstmals das Christentum die Willensfreiheit wirklich ins Zentrum rückte. Den zentralen christlichen Anliegen der Freiheit und Verantwortung weiß er sich auch als Psychologe verpflichtet. Aus der christlich-philosophischen Tradition vermuten wir Skotismus und nominalistischen Ockhamismus wirksam.

Von modernen Denkern dürfte *K. Popper* den Autor beeinflusst haben: Forschungsmethode, Platon-Kritik, kritischer Rationalismus und Dezi-
sionismus, aber auch die positive Einstellung zur liberalen westlichen

⁵⁵ Vgl. *G. Hammer*, Freiheit und soziale Determination, Innsbruck 1971, 163–198.

Demokratie und der ihr angemessenen Stückwerk-Sozial-Technik scheinen darauf hinzudeuten.

Indem *Hofstätter* die Freiheit als Leistungsproblem einer Gruppe betrachtet, die Leistung stillschweigend a priori als Sinn und Ziel des Gemeinschaftslebens annimmt, übernimmt er das Leistungsdenken unserer modernen Gesellschaft. Daß der soziale Hintergrund seines Denkens die Lebensform der Leistungsgesellschaft unserer westlichen Demokratie ist, ergibt sich aus der Analyse der Bedingungen optimaler Gruppenleistung.

c) »Marxistische« Sozialpsychologie

Die marxistische Sozialpsychologie betont, daß jede Wissenschaft unter bestimmten gesellschaftlichen, individuellen und philosophisch-weltanschaulichen Voraussetzungen steht. Die von *Hiebsch/Vorweg* bewußt übernommene philosophische Grundlage ist der Marxismus-Leninismus, in dessen Anthropologie Freiheit und soziale Determination die grundlegenden Anthropina darstellen.

In der Darlegung des dialektischen Determinismusprinzips beziehen sich die Autoren ausdrücklich auf den sowjetischen Psychologen *S. L. Rubinstein*. Die gesellschaftliche Determination wird als lückenlos und objektiv bezeichnet. Sie verläuft von der Gesellschaft über die Gruppe zur Einzelpersonlichkeit. Der für den Marxismus wichtige Primat der Gesellschaft bleibt gewahrt.

Die Freiheitskonzeption wird in erster Linie aus der Marxschen Anthropologie entwickelt, derzufolge das Wesen des Menschen in der freien bewußten Tätigkeit liegt: Wenn der Mensch seine Kräfte nutzt und sich selbst schöpferisch zur Welt in Beziehung setzt, wenn er arbeitend sich und seine Selbstverwirklichung zum Ziel hat, dann ist er wirklich frei. In der These von der schöpferischen Selbstverwirklichung des Menschen hängt *Marx* seinerseits ab von *Hegel*, *Goethe* und *Spinoza*. – Als zweiten Ausgangspunkt zur Freiheitskonzeption übernehmen die Autoren den Ansatz der biologischen Anthropologie: Instinktreduktion, Weltoffenheit und Variabilität des Verhaltens.

Das Verhaltensspektrum wird ganz nach dem Prinzip der leistungsgerichteten Handlung im Kollektiv eingeteilt und definiert. Die Themen Arbeit, Leistung und Leistungssteigerung stehen derart im Vordergrund, daß wir dahinter die Leistungsideologie sozialistischer Volkdemokratien vermuten dürfen.

Damit die Leistung erreicht wird, bedarf es der Kooperation und der Freiwilligkeit. Der eigentliche Bereich der Freiheit liegt dabei in der

Mitwirkung an der Gestaltung der aktuellen Forderungen einer Gemeinschaft und an der Entscheidung darüber, welche Forderungen der Konvention überantwortet werden können. Hinter solcher Auffassung von echter Freiheit steht die – letztlich wieder von *Hegel* abhängende – offizielle Freiheitsdoktrin des Marxismus-Leninismus, wonach Freiheit in der Einsicht in die objektive Notwendigkeit besteht und in der darauf beruhenden Fähigkeit, die Gesetzmäßigkeiten mit Sachkenntnis bewußt anzuwenden und auszunutzen. Als Produkt geschichtlicher Entwicklung ist darum echte Freiheit erst in der klassenlosen sozialistischen Gesellschaft möglich – und zwar als Freiheit des sozialen Menschen innerhalb der Gemeinschaft und in der Bindung an die Gemeinschaft. Angesichts der Ausfächerung des Neomarxismus in verschiedene Richtungen muß der philosophische Standort der von uns behandelten Autoren präzisiert werden: Insofern sie sich ganz in die Linie der offiziellen Sowjetpsychologie stellen, gehören sie der orthodoxen Richtung im Neomarxismus an.

2. *Das Gemeinsame*

Es gehört zu den überraschenden Gemeinsamkeiten, daß sozialpsychologische Systeme überhaupt entscheidende Anregungen zur Freiheitsproblematik geben. Denn man hätte ja von vornherein resignierend mit *N. Hartmann* sagen können, daß die Psychologie keine Lösung des Freiheitsproblems geben kann; oder man hätte der Meinung sein können, daß die Sozialpsychologie Naturwissenschaft ist und daß unter dem für die Naturwissenschaft unvermeidlichen Gesichtspunkt kausaler Determiniertheit das Phänomen der Freiheit einfach nicht wahrgenommen werden kann; schließlich hätte man in der Folge des genannten methodischen Vorgehens erwarten können, daß die Sozialpsychologie sich ausschließlich der Untersuchung der sozialen Determination widmet.

Nun gebrauchen die untersuchten Systementwürfe den Begriff der Freiheit durchaus sinnvoll. Sie geben für die Freiheitsproblematik wohl keine Lösung, aber eine Fülle von Anregungen und Hinweisen. Anscheinend lehnen sich diese Sozialpsychologen gegen einen Methodenmonismus auf, lassen sich nicht auf die empirisch-naturwissenschaftliche Methode einengen, sondern halten sich offen für die der menschlichen Situation angemessene phänomenologische geisteswissenschaftliche Methode. Weil es allgemein in der Sozialpsychologie wohl nicht um Sozial-Technik, sondern letztlich doch um den Menschen geht und weil

sich die Methode dem zu untersuchenden Gegenstand anpassen muß, darum wird eine dogmatische Selbstbeschränkung auf die zu naturwissenschaftlich-technischem Herrschaftswissen führende naturwissenschaftlich-empirische Methode nicht die einzig erlaubte Methode sein.

Der bei den einzelnen Autoren gefundene Freiheitsbegriff wird allerdings zumeist reichlich schillernd gebraucht. Sollte man in einer exakten Wissenschaft nicht eine ausdrückliche und ausführliche Analyse und abschließende Definition dessen finden, was unter dem oft gebrauchten Wort »Freiheit« zu verstehen sei? Wir suchen vergebens nach einer expliziten ausführlichen Analyse und klaren Definition. Das Fehlen einer systematischen Analyse und abschließenden Begriffsbestimmung läßt einerseits vermuten, daß hinter dem häufigen Gebrauch des Wortes »Freiheit« vorwissenschaftliche und philosophisch-anthropologische Voraussetzungen sich verbergen. Im Fehlen der umfassenden Analyse scheint sich aber zugleich auch die Grenze der Fachdisziplin anzudeuten. Eine solche Analyse dürfte wohl eigentliche Aufgabe philosophischer Anthropologie sein. Philosophische Überlegungen dürfen jedoch nicht mehr achtlos an entscheidenden Übereinstimmungen der Sozialpsychologen vorübergehen:

Gemeinsam ist den Autoren die Ablehnung der Konzeption einer Kollektiv-Seele. Die marxistische Sozialpsychologie brandmarkt ein solches Modell als typisch für den bürgerlichen Kapitalismus. Aber auch der »bürgerliche« Sozialpsychologe *Hofstätter* schließt das Modell eines kosmischen Überorganismus aus der Theoriebildung aus. Auf die Freiheit angewandt bedeutet dies, daß nur jeweils der einzelne frei sein kann. – Diese Freiheit des einzelnen steht ziemlich zentral. Die Ablehnung jeder extrem kollektivistischen Weltanschauung und die eindeutige Stellungnahme für die Freiheit des einzelnen als für den Menschen zentrales Moment seines Lebens läßt vermuten, daß die Autoren in der typisch abendländischen Tradition der hohen Achtung vor dem Wert der Freiheit stehen.

Nach allgemeinem Sprachgebrauch versteht man unter Freiheit in einem ersten Ansatz zur Umschreibung jenen Spielraum, innerhalb dessen sich ein Wesen bewegen und entfalten kann. Der Begriff der Freiheit als Spielraum individueller Freizügigkeit findet sich bei *Hofstätter* ausgeprägt und wird als solcher von *Hiebsch/Vorweg* übernommen. Der Spielraum individueller Freizügigkeit hebt zunächst einmal den negativen Aspekt der Freiheit als Freisein *von* etwas hervor: Freiheit von einem Seienden, von einem Gesetz, einer Konvention, Mode oder Selbstverständlichkeit. Alle Autoren bringen dieses Moment des Nicht-

gebundenseins von außen, das Moment der Distanz und des Losgelöstseins zum Ausdruck – und zwar gerade in Abhebung von der Determination. In diesem Punkt scheinen die Autoren Erben des alten Gedankens von der »libertas a coactione« zu sein.

Gemeinsam ist den Autoren nun nicht nur die Sicht der Freiheit in ihrer Distanz, als Freiheit von etwas. Gemeinsam ist vor allem auch der zweite Aspekt der Freiheit als Macht, als Freiheit *zu* etwas, als Vermögen zur Selbstbestimmung von innen: Gemeinsam ist ihnen das Anthropinon der autonomen Selbstvollendung, die schöpferische Freiheit.

Deutlich wird die Freiheit als Vermögen des Sich-Selbst-Schaffens bei *Hofstätter* herausgearbeitet: Die Kultur ist die Summe der Selbstverständlichkeiten in einem Gesellschaftssystem. Diese Selbstverständlichkeiten kommen nun dadurch zustande, daß überall dort, wo Leistungen des Suchens nicht mehr zielführend sind, durch Leistungen des Bestimmens Normierungen geschaffen werden, durch die die Umwelt aus dem Chaos herausgeführt und stabilisiert wird. Die Unabhängigkeit des Menschen in seinen Leistungen des Bestimmens beweist seine schöpferische Freiheit zu bestimmen, was er letztlich tun soll.

Hiebsch/Vorweg übernehmen *Hofstätters* Unabhängigkeitsbedingung auch in Leistungen vom Typus des Bestimmens; darüberhinaus arbeiten sie – von *Marx* herkommend – die Möglichkeit der Selbstverwirklichung in der freien bewußten Tätigkeit, in der Arbeit, stark heraus: In der freien bewußten Tätigkeit verändert der Mensch die Natur, die äußere Welt; im gleichen Maß verändert er frei und bewußt auch sich selbst.

Wollte man das Schöpfertum des Menschen nur als jenen Notbehelf ansehen, in dem der Mensch die durch die Instinktreduktion hervorgerufene Lücke von sich aus auszufüllen sucht – ein Aspekt, der von *Hofstätter* dargelegt und von *Hiebsch/Vorweg* übernommen wird –, so kämen wir in der Verfolgung des geistesgeschichtlichen Hintergrundes nur bis zur biologischen Anthropologie. Nun bedeutet aber schöpferische Freiheit in erster Linie das Vermögen, auch inhaltlich jene Werte zu ersinnen, die wir erstreben wollen und sollen. Auf diese Weise werden wir ganz allgemein auf eine Kulturanthropologie verwiesen. Die Suche nach der geistesgeschichtlichen Wurzel der sozialpsychologischen Sicht der schöpferischen Freiheit öffnet sich somit auf die abendländische Tradition hin.

Als geistiger Ahne der Lehre von der schöpferischen Freiheit bietet sich auf den ersten Blick die Existenzphilosophie an, insofern sie die Freiheit

des Sich-Entwerfens proklamiert. Ein wenig weiter zurückgreifend treffen wir auf *Marx*, nach dessen Theorie der Mensch mit den Lebensbedingungen auch sich selbst verändert und schafft und die ihn umgebende »Natur« das Ergebnis seiner spontanen Tätigkeit ist. – Ist es nun so, daß erst die abendländische Neuzeit die schöpferische Freiheit kennt, oder können wir die geistesgeschichtliche Linie bis in die Antike verfolgen?

Ohne Zweifel geht die Freiheit des Schöpfertums über die antike Freiheit der Entscheidung hinaus; sie übersteigt aber auch die sozialpolitische Freiheit des griechischen Denkens. Dem Griechen war Freiheit in erster Linie Freiheit der Polis und des freien Bürgers in der Stadt und im Staat. Letztlich war sie ihm Autonomie der Gesetzgebung. Sie blieb mit starkem Hineinverwoben-Sein ins Ganze der Gemeinschaft und in den vorgegebenen Kosmos durchaus vereinbar. Der Gedanke der Freiheit als Selbstentwurf kam nicht zum Tragen.

Es sei uns gestattet, die Linie über die abendländische Neuzeit hinaus weiterzuverfolgen und die eigentliche Wurzel des Gedankens vom Schöpfertum des Menschen in der jüdisch-christlichen Tradition zu vermuten. Hier finden wir die Freiheit Gottes, in der er aus dem Nichts schafft. Über den Glauben an die Ebenbildlichkeit des Menschen als zentrales Anliegen jüdisch-christlicher Anthropologie kommt der Gedanke des Schöpfertums Gottes in den Begriff menschlicher Freiheit hinein. Freilich werden wir ohne weiteres zugeben, daß die Entfaltung dieses Momentes menschlicher Freiheit erst in der Neuzeit erfolgt ist und hier tatsächlich in starkem Maß bei dem in prophetischer Tradition stehenden *Marx*.

Die Autoren betonen weiterhin, daß die Freiheit nur in bezug auf die Gemeinschaft schöpferisch werden kann. So ist bei *Hofstätter* die schöpferische Unabhängigkeit auf die Gruppe bezogen, die ja ihrerseits nur existieren kann, solange ihre Mitglieder in freier unabhängiger Kommunikation handeln. Weil andererseits die Entfaltung des Menschen nur in der Gemeinschaft geschehen kann, wird die Lehre von der Sozialnatur des Menschen zentral in die Lehre vom Menschen aufgenommen. In der marxistischen Sozialpsychologie schließlich ist echte Freiheit nur im Kollektiv möglich, in der freiwilligen Bindung an die aktuellen Forderungen der Gruppe. Das ist auch nicht anders zu erwarten, weil nach marxistischer Lehre der Mensch wesentlich Gattungswesen ist.

Insofern für alle Autoren die Gemeinschaft der Freiheitsraum ist, verteidigen sie das Sozialitätsprinzip der Freiheit. Damit verteidigen sie aber auch den grundlegenden Satz jeder philosophischen Anthropolo-

gie: Der Mensch ist Sozialwesen. Bei Vertretern der Sozialpsychologie sollte das wohl von vornherein anzunehmen sein; aber gegenüber modernen individualistischen Tendenzen ist es nicht überflüssig, diese Selbstverständlichkeit hervorzuheben.

Das soziale Gebilde, auf das menschliche Freiheit bezogen ist, wird aber nicht als Menschengruppe gesehen, die durch verstandesmäßiges und zweckbestimmtes Zusammenarbeiten gebildet wird. Es wird auch nicht gesehen als ein durch Konventionen entstandenes und auf Sitte oder Vertrag beruhendes Gebilde. Beide Gesellschaftsbegriffe sehen den Menschen noch zu sehr als Individuum. Für unsere Autoren ist Gemeinschaft und Gemeinschaftsbezogenheit menschlicher Freiheit eine Ur-Tatsache, zum »Wesen« des Menschen gehörend.

Andererseits lebt menschliche Freiheit nicht nur *in* der Gemeinschaft. Sie behauptet sich auch *gegenüber* der Gemeinschaft. Der Mensch hat die »Freiheit«, die Gruppe zu verlassen. Er steht im Schnittpunkt verschiedener Gemeinschaften und damit in der Freiheit der Auswahl. Er steht vor allem auch gegenüber dem Ruf einer *freiwilligen* Bindung an die Gemeinschaft.

Gemäß dem bisher über Freiheit in der Gemeinschaft Gesagten wehren sich die Autoren sowohl gegen den Kollektivismus als auch gegen den Individualismus. Alle suchen die Mitte zwischen den Extremen zu finden. Die Suche nach dem goldenen Mittelweg führt zu einer weiteren Gemeinsamkeit, die wir mit dem Schlagwort »Freiheit in der Ordnung« charakterisieren wollen. Die Autoren sprechen in irgendeiner Weise von Bindung, Verantwortung oder Ordnung.

Wohl gewinnt man bei *Hofstätter* zunächst den Eindruck, als würde der Pluralismus als Wert empfunden, weil er viele Selbstverständlichkeiten einer herrschenden Ordnung als fragwürdig erscheinen läßt. Andererseits wendet er sich kritisch gegen den sokratischen Furor, der die Selbstverständlichkeiten einer geordneten Kultur als Scheinwissen entlarvt, und hält die Intoleranz, mit der eine Gesellschaft auf einen ihre Selbstverständlichkeiten angreifenden Außenseiter reagiert, für eine im dynamischen Sinn notwendige Erscheinung des Gruppenlebens. In der marxistischen Sozialpsychologie schließlich wird die Beziehung der Freiheit auf eine Ordnung hin ganz deutlich ausgesprochen. Hier liegt echte Freiheit in der Einsicht in das Notwendige und der entsprechenden Bindung an die aktuellen Forderungen der Gruppe als zielgerichtetes, freiwilliges Handeln: nicht Freiheit von der Notwendigkeit, sondern Freiheit zur Notwendigkeit und damit notwendige Bindung.

Der eben erwähnte Begriff von der »echten« Freiheit führt uns zu der überraschenden Feststellung, daß die Autoren ein ethisch-pädagogisches Anliegen haben. So kennt die marxistische Sozialpsychologie eine eindeutige Wertung der Freiheitsformen. Freiheit im Bereich der individuellen Freizügigkeit kann keine echte Freiheit sein, weil sie im Raum des Unverbindlichen verbleibt. Die höchste Form der Freiheit findet sich in der aus der Einsicht in das Notwendige kommenden freiwilligen Bindung an die aktuellen Forderungen der Gruppe.

In den Ausdrücken »echte Freiheit« und »höchste Form der Freiheit« ist eine eindeutige Wertung ausgesprochen. Sie zeigt an, daß nicht nur die tatsächliche Situation des Menschen in der Gesellschaft dargelegt, sondern daß darüber hinaus Wegweisung gegeben wird: So soll es sein! Nach dieser Form der Freiheit sollst du streben! Solche Imperative bedeuten, daß das Feld sozialpsychologischer Bestandsaufnahme verlassen ist und versucht wird, dem Menschen zur Entfaltung seiner Persönlichkeit einen Weg vorzuzeichnen.

Etwas schwierig ist es, bei *Hofstätter* das pädagogische Anliegen herauszufinden. Verborgener ist es aber auch bei ihm vorhanden. Zwar finden sich keine Ausdrücke wie »echte Freiheit« oder »höchste Form der Freiheit«. Er wendet sich jedoch dagegen, die intimen Erlebnisformen des Traumes oder der Stimmung, in denen der weiteste Spielraum individueller Freizügigkeit gegeben ist, mit dem »wahren und ursprünglichen« Wesen des Menschen schlechthin gleichzusetzen. Offensichtlich ist damit gemeint, daß in der Freiheit des absoluten Individuums, das die Fesseln der Gemeinschaft zu sprengen sucht, nicht die eigentliche Freiheit zu suchen ist. Erwähnt sei weiterhin die kritische Erwägung des sokratischen Furos des Außenseiters, gegen den sich die Gesellschaft mit im dynamischen Sinn notwendiger Intoleranz wendet. Schließlich finden wir eine Andeutung in Richtung »echter« Freiheit in der Schilderung der Freiheit in der innengeleiteten Gesellschaft, in der der einzelne das Prinzip seines Handelns in dem findet, was er für seine persönliche und je einmalige Eigenart hält. Obgleich sich *Hofstätter* in pädagogisch-ethischen Fragen zurückhält, vermuten wir doch in den oben niedergelegten Andeutungen eine Stellungnahme und damit auch Wertung für die in seinem Sinn »echte« Freiheit. Es scheint ganz allgemein, als gerate das sozialpsychologische Forschen immer wieder auch vor Fragen ethischer Wertung und müsse auf diese Fragen in irgendeiner Weise Antwort geben.

Die Stellungnahme zur ethischen Frage der Freiheitsproblematik wird noch dadurch gefordert, daß die Autoren die Freiheit in ihrer Ambiva-

lenz sehen. Nach *Hofstätter* besitzt die Spezies *homo sapiens* auf Grund der Größe des Zentralnetzes ein großes Variationspotential hinsichtlich ihres Verhaltens und Stellungnehmens. Um nun aber die Grundannahmen der Gesellschaft zu sichern, muß dieser Variationsspielraum wieder beschränkt werden. Dieses Erfordernis führt zur kulturellen Stabilisierung des Lebensraumes, zur Schaffung einer normativen Umwelt, in der die durch die Freiheit gegebene Gefahr der Ent-Sicherung eingedämmt ist. In der marxistischen Sozialpsychologie ist der Gedanke der Ambivalenz mittelbar ausgedrückt: Einmal in der Verlagerung der wahren Freiheit aus dem Bereich der individuellen Freizügigkeit als Bereich des Unverbindlichen in den Bereich der Bindung an die aktuellen Forderungen der Gruppe, zum zweiten in dem Gedanken, daß die aktuellen Forderungen möglichst rasch in den Bereich der Selbstverständlichkeiten »abgedrängt« werden müssen, um weiterhin ein kooperatives, rasches, möglichst entscheidungsfreies, zielgerichtetes Handeln zu gewährleisten.

Fragt man, wie der Gedanke der Ambivalenz bei allen Autoren auftauchen konnte, wird man wohl sogleich an die Lehre der christlichen Tradition erinnert: Freiheit als Vermögen sowohl zum Guten als auch zum Bösen, sowohl zur Konstruktion wie zur Destruktion, zur Integration wie zur Desintegration. Zwar läßt sich die geistesgeschichtliche Abhängigkeit nicht streng beweisen. Aber als Vermutung mag sie stehenbleiben und ihre Geltung behalten.

Gemeinsam ist den Autoren schließlich die Rückbindung der Freiheitsproblematik an die Geschichte. Gewiß geschieht diese Rückbeziehung bei den drei Autoren auf jeweils verschiedene Weise. Für uns bleibt jedoch entscheidend, daß der Bezug der Freiheit zur Geschichte gegeben ist: *Hofstätter* bezieht die Freiheit auf die Entwicklung sozialer Ordnungen. Die Freiheit ist nicht in jeder Phase der sozialen Ordnung in gleichem Maß gegeben: In der innengeleiteten Gesellschaft kann der Mensch seiner Freiheit den weitesten Raum geben, mehr als in der traditionsgeleiteten oder gar der außengeleiteten. In der marxistischen Sozialpsychologie wird die Freiheit ebenfalls in bezug auf die Geschichte der Gesellschaft gesehen: In der entfremdenden Situation der Klassengesellschaft kann es keine Freiheit geben; erst die sozialistische Gesellschaft, in der die Entfremdung grundsätzlich überwunden ist, gibt dem Menschen die Möglichkeit, seiner Freiheit zu leben. Die Tatsache, daß alle Autoren in irgendeiner Weise Freiheit und Geschichte zusammensehen, läßt uns wieder eine Vermutung wagen: daß der geistesgeschichtliche Hintergrund dieser Gemeinschaft das jüdisch-christliche

Geschichtsverständnis ist. Wie beim Problem der Ambivalenz der Freiheit bleiben wir auch hier im Bereich des Hypothetischen, der Mutmaßung.

Wie allen Autoren das Anthropinon der Selbst-Vollendung gemeinsam ist, so ist ihnen auf der anderen Seite auch das Anthropinon des Vollendetwerdens gemeinsam, die Determination durch die Kultur. Der Mensch als Kulturwesen formt nicht nur die Kultur; diese formt ihrerseits den Menschen wieder und unterwirft ihn auf diese Weise dem geschichtlichen Wandel. In der Darlegung der Bedingtheit des Menschen lehnen die Autoren jedoch ausdrücklich die mechanistische Auffassung ab. *Hofstätter* wendet sich gegen die simple Ursache-Wirkung-Fragestellung und betont die Interdependenz der Faktoren. Die marxistische Sozialpsychologie trägt das Prinzip des dialektischen Determinismus vor, demzufolge die äußeren Bedingungen nur über die inneren eines bestimmten Systems auf dieses einwirken. Die Übereinstimmung liegt in der Ablehnung einer simplifizierenden Betrachtung der Determination.

Die Autoren heben hervor, daß im Prozeß der gesellschaftlichen Determination, in der Sozialisation, das Lernen der entscheidende Mechanismus ist, über den die gesellschaftliche Determination läuft. Besondere Bedeutung kommt in diesem Prozeß der zu erlernenden Sprache zu. Insofern der Mensch – um mit *Herder* zu sprechen – »Sprachgeschöpf« ist, unterliegt er notwendig dem Einfluß seiner Umwelt. *Hofstätter* weist darauf hin, daß der Mensch mit der Sprache zugleich die wesentlichen Einstellungen der betreffenden Kultur als Selbstverständlichkeit übernimmt; darüber hinaus werden intime Erlebnisformen, indem sie in Worte gekleidet werden, in die Richtung gesellschaftlicher Konformität gedrängt. Ähnlich betont die marxistische Sozialpsychologie die determinierende Funktion der Sprache. Indem die Autoren den Begriff der Freiheit als sinnvollen Begriff in ihr System einbeziehen, wenden sie sich gegen jeden extremen Determinismus. Indem sie auf der anderen Seite die gesellschaftliche Determination darlegen, geben sie jedem extremen Indeterminismus den Abschied. Beide Positionen sind demnach nicht nur philosophisch, sondern auch sozialpsychologisch unhaltbar. Ein von allem befreites, im negativen Sinn absolut freies Seiendes könnte kein Seiendes dieser Welt sein: Es wäre völlig beziehungslos, bedingungslos; es stünde im Nichts als völlig Isoliertes. – Insofern die Sozialpsychologie die soziale Determination hervorhebt (unbeschadet der schöpferischen Freiheit des Menschen), setzt sie sich auch gegen einen prometheischen Creationismus im Sinne *Sartres* ab, der sich durch seine Übergipfelung ins Unrecht setzt.

IV. FREIHEIT IN »CHRISTLICHEM« DENKEN

Wenn in sozialpsychologischen Freiheitsbegriffen philosophische Implikationen zu vermuten sind, wenn außerdem für weiterführende philosophische Überlegungen entscheidende Gemeinsamkeiten gefunden werden können, halten wir es im Rahmen einer christlichen Sozialwissenschaft für unerlässlich, diesen Elementen eine christliche philosophisch-theologische Konzeption gegenüberzustellen. Als »Sprecher« des Christlichen wählen wir *J. B. Metz*⁶⁶.

1. *Das transzendente Freiheitsverständnis*

Das transzendente Freiheitsverständnis⁶⁷ wird aus einer Analytik menschlichen Daseins entwickelt, wie sie vor allem transzendente Philosophie, Phänomenologie und Existenzphilosophie ermöglichen und aufgeben. Danach wird Freiheit als Seinsfreiheit gesehen, in der der Mensch in grundlegender und unaufhebbarer Weise sich selbst gehört.

Als Existentialien menschlicher Freiheit zeigen sich Endlichkeit und Leibhaftigkeit, Situationsbedingtheit und innere Zeitlichkeit. Für die Struktur der Erfahrung transzendentaler Freiheit folgt, daß ich um ihre Wirklichkeit nur im Bewußtsein und in der Anerkennung der Freiheit der andern weiß und daß es keine genaue raum-zeitliche Topologie der Freiheit gibt. Als Bedingung der Möglichkeit kategorialer Notwendigkeiten konstituiert sie den Horizont möglicher gegenständlicher Erfahrung und kann deshalb im naturwissenschaftlichen Sinn nicht objektivierbar sein.

Weil nun die Freiheit als das Selbstverständnis, als das der Mensch existiert, im Akt des Aufweisens noch einmal vorausgesetzt und vollzogen wird, hat die Aufweisungsart der transzendentalen Freiheit notwendig zirkulären Charakter. Der Zirkel muß infolgedessen selbst als ursprüngliche Aufweisungs- und Erscheinungsart von Ansichsein überhaupt erhellt werden. Nicht die rein sachhafte Vorhandenheit ist formales Leitbild für das Verständnis des Ansich, sondern das Beisichsein.

⁶⁶ *J. B. Metz*, Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, in: Kirche im Prozeß der Aufklärung, München 1970, 53–90. Abk.: MA. *Ders.*, Freiheit, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe I, 403–414. Abk.: MF. *Ders.*, Freiheit als philosophisch-theologisches Grenzproblem, in: Gott in Welt I, Freiburg 1964, 287–314. Abk.: MG.

⁶⁷ Vgl. dazu MG 288–311 sowie MF 408–413.

Die Grundgestalt von Ansichsein erscheint in der Unobjektivierbarkeit der Subjektivität; darin liegt Freiheit, insofern diese die Weise ist, in der ein Seiendes in seinem Sein sich selbst gehört.

Transzendente Freiheit ist Wurzelvermögen, die in einer Tiefe des Menschen ansetzt, in der die einzelnen Vermögen und einzelnen Dimensionen noch ungeschieden ineinander ruhen. Nur so kann sie das Vermögen zur Ganzheit, Einheit und Endgültigkeit menschlichen Daseins sein.

In der transzendentalen Erfahrung der Freiheit erfährt der Mensch schließlich seine Betroffenheit vom daseinsumgreifenden Geheimnis »Gott«, seine absolute Angesprochenheit und Angefordertheit von diesem Geheimnis. Freiheit ist darum nicht einfach autonome Selbstvorbehaltenheit, sondern zugleich das Sichöffnen gegenüber der fraglos verfügenden Transzendenz.

2. Politisches Freiheitsverständnis

Metz sieht in seinen eigenen Überlegungen eine Entwicklung »von einer allgemeinen Bejahung der neuzeitlichen Impulse . . . und einer absoluten Säkularisationsthese . . . zu einer neuen ›politischen Theologie‹ als einer handlungsorientierten Hermeneutik der Glaubenstraditionen angesichts der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte«⁵⁸. Die politische Theologie erscheint dann als »kritisches Korrektiv gegenüber einer gewissen Privatisierungstendenz in der gegenwärtigen Theologie (in einer transzendentalen existenzialen und personalistischen Ausprägung)«⁵⁹. Hinsichtlich der Freiheitsproblematik sucht sie die hartnäckige Entgegensetzung von geistlicher Existenz und gesellschaftskritischer Freiheit zu überwinden, welche die allenthalben feststellbare Kluft vergrößert zwischen dem, was in Theologie und Verkündigung als entscheidend vorgebracht wird, und dem, wovon der Christ faktisch lebt und sich beanspruchen läßt. Gegenüber dem dargelegten transzendentalen Freiheitsverständnis wird eine echte Weiterentwicklung angestrebt.

Die neuzeitliche Freiheitsgeschichte ist nicht nur gekennzeichnet durch die Aspekte der Thematisierung des Menschen in seiner freien Subjektivität, als allgemeines Herrschaftssubjekt gegenüber der Natur. Mit der Thematisierung der freien Subjektivität und dem Herrschaftsanspruch gegenüber der Natur hängt die Thematisierung der Freiheit

⁵⁸ MA 66, Anm. 28.

⁵⁹ J. B. Metz, Politische Theologie, in: *Sacr. mundi* III 1233.

in den religiösen, sozialen, politischen und wirtschaftlichen Lebensformen und Verfassungen zusammen.

Damit sei jedoch keine unkritische Option für den faktischen Verlauf der neuzeitlichen Freiheits- und Aufklärungsprozesse vorgenommen. Der eindimensional lineare Fortschrittsoptimismus, der sich einem vermeintlichen Stufengang von undialektisch zunehmender Freiheit überläßt, ist ebenso abzuweisen wie das geschichtlich unbelehrbare naive Aufklärungs- und Mündigkeitsklischee, in dem die neuen Konflikte und Negavitäten erworbener Freiheit biedermännisch retuschiert sind. Insbesondere muß man sich gegen die undialektische Aufhebung des Freiheitsprinzips in den politischen Freiheitsbegriff des neuzeitlichen, aufgeklärten Besitzbürgertums wehren, dessen Zerfallsgeschichte schon *Marx* zu schreiben begann⁶⁰.

Der Beginn der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte hängt geistesgeschichtlich ohne Zweifel mit dem Christentum zusammen. Die Neuzeit ist gekennzeichnet durch den Umschlag von der divinisierten zur hominierten Welt, von der Welterfahrung einer umgreifenden »Natur« zur Welterfahrung im Horizont der schöpferischen Freiheit des Menschen. Mit der Auslieferung der Welt an die menschliche Freiheit ist zugleich die Verweltlichung der Welt verbunden. Indem die menschliche Freiheit die geschichtliche Veränderung der Welt in Angriff nimmt, beginnt der neuzeitliche Prozeß der Säkularisierung. Dieser Prozeß der Hominiertion und Verweltlichung ist nicht einfach gegen, sondern ursprünglich gerade auch *durch* das Christentum entstanden.

Die neuzeitliche Freiheitsgeschichte ist keineswegs abgeschlossen. Wir begegnen in der Gegenwart immer wieder dem »verdrängten und unabgeholten Erbe von Neuzeit und Aufklärung mit seinem »Prinzip Freiheit«⁶¹. Darüber hinaus aber kann der Zustand der Freiheit mit keinem erreichten gesellschaftlichen Zustand identifiziert werden. Der Grund dafür liegt nicht allein darin, daß wir uns nicht direkt und unvermittelt über das einigen können, was Freiheit ist, sondern letztlich doch nur eine lange gemeinsame Erfahrung dessen haben, was Unfreiheit ist. Die eigentliche Begründung finden wir im Theologischen: In der Identifikation eines erreichten gesellschaftlichen Zustandes mit dem Zustand erreichter Freiheit würde der eschatologische Vorbehalt preisgegeben, durch den jeder geschichtlich erreichte Status der Gesellschaft

⁶⁰ Vgl. Ma 67 sowie 61/62.

⁶¹ MA 59.

auf dem Hintergrund der endzeitlichen Verheißung in seiner Vorläufigkeit erscheint⁶².

Entgegen der Auffassung der Aufklärung ist die Freiheitsidee als Idee keine Autorität und hat auch keine Autorität, die sich durchsetzen und bewähren könnte. Wie aber soll sie sich autoritätslos verwirklichen? »Die Autorität der Freiheit liegt allein in jenen Überlegungen begründet, in denen das Interesse an Freiheit entstand«⁶³. An diesem überlieferten Interesse an Freiheit, aus dem allein ein bestimmtes, ähnliches und verbindliches Freiheitswissen zu gewinnen ist, hängt die Zukunft ähnlicher Freiheit. Freiheitsinteresse und Traditionsbestimmtheit erscheinen nicht mehr als unvermittelte und unvermittelbare Gegensätze. Überlieferungen erweisen sich im Gegenteil als Bedingungen von anschaulichem und bestimmtem Freiheitswissen; sie sind der Freiheits-erkenntnis immanent. Gerade in seinen kritischen Formen behält Freiheitswissen Anteil an Tradition als Erinnerung.

Damit Freiheit nicht auf den Boden einer geschichtslosen Logik gezogen und auf diese Weise verdeckt wird, muß sich die Freiheitsgeschichte an eine *bestimmte* Erinnerung wenden, weil nur eine solche geschichts- und überlieferungsbezogen ist und nicht noch einmal Geschichte nur als abgesteckte Fiktion oder als Projektionskulisse aufrecht hält. »Als bestimmte Freiheitserinnerung aber kann sie sich des Erinnerten nie so entäußern, daß sie von ihm nur das verwandelnd aufbewahrte, was allein der zeitlosen Logik wissenschaftlicher Reflexion entspricht«⁶⁴. Sie bleibt auf die Autorität des geschichtlichen Zeugnisses bezogen.

An dieser Stelle zeigt sich in der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte ein neuer Zugang zum Verständnis von Autorität als freiheitsbezeugender Autorität; die Möglichkeit einer Vermittlung von Autorität und Freiheit deutet sich an. Wir sind heute gewohnt, die Autorität rein funktional zu sehen, zum Zwecke der Organisation, des Informationsaustausches, des Ausgleichs von divergierenden Interessen. Darüber hinaus ist die Autorität seit der Aufklärung als freiheitsbegrenzende, heteronome Autorität belastet; Freiheit wurde primär gesehen als kritische Freiheit in bzw. gegenüber Institutionen und ihren Autoritäten.

Heute scheint es nicht so sehr um Fragen der kritischen Freiheit innerhalb von bestehenden Institutionen zu gehen, als um die Krise der nichtinstitutionalisierten Freiheit selbst. Diese Frage erweitert sich zur Frage nach einer möglichen Institutionalisierung der Freiheit. Das

⁶² Vgl. J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz-München 1968, 144. Abk.: MT.

⁶³ MA 70.

⁶⁴ MA 71.

Problem »Autorität und Freiheit« kreist nun in der Folge gerade auch »um die Frage einer freiheitsermöglichenden, weil freiheitsbezeugenden Autorität«⁶⁵. Wir sind auf der Suche nach der Autorität als einer öffentlichen Zeugin und Tradentin gefährlich-erlösender Freiheitserinnerung inmitten der offenen oder verhüllten Zwangsmechanismen unserer emanzipatorischen Gesellschaft.

Wenn man fragt, was das für eine Freiheit sein soll, die errungen werden soll, ist die erste Antwort: Es ist eine kritische Freiheit; es ist die Unruhe kritischer Freiheit, die Freiheit kritisch Fragender. Sie stellt sich gegen herrschende Einsichten; sie entschert die Selbstverständlichkeiten der Gegenwart und erschüttert die Eindimensionalität herrschenden Bewußtseins. Diese Freiheit ist weiterhin sozial-politische Freiheit. Solche Freiheit läßt sich nicht radikal privatisieren; sie kann nicht einfach als Korrelat der Freiheits- und Friedenssehnsucht des einzelnen völlig verinnerlicht und spezialisiert werden; sie setzt den einzelnen in eine kritische Freiheit gegenüber seiner gesellschaftlichen Umwelt. Freiheit als Fundament politischer Herrschaft tritt nun eindeutig als Gegenbegriff zu absoluter politischer Herrschaft auf.

Soll solche Freiheit realisiert werden, so kann es nur geschehen »als konkrete Entschlossenheit für die Freiheit der anderen – gegen jede Form der Knechtung des Menschen«⁶⁶. Wo menschliche Vernunft sich auf politische Freiheit richtet, dort erscheint die theoretisch-transzendente Vernunft innerhalb der praktischen Vernunft. Notwendigerweise muß sich die Vernunft entprivatisieren; sie gilt nur noch dann als aufgeklärt, wenn sie zugleich um die Herstellung jener gesellschaftlich-politischen Voraussetzungen kämpft, die einen öffentlichen Gebrauch der Vernunft selbst wieder ermöglichen, wenn sie sich um die Ermöglichung politischer Freiheit für alle einsetzt⁶⁷.

V. DIMENSIONEN DER FREIHEIT

Mit dem Versuch, sich mit Hilfe von sozialpsychologischem und philosophisch-theologischem Gedankengut im Problemkreis »Freiheit« zurechtzufinden, verbinden wir die Absicht, die Möglichkeit einer befrucht-

⁶⁵ MA 66.

⁶⁶ *J. B. Metz*, Antwort an *Garaudy* in: *J. B. Metz, R. Garaudy, K. Rahner*, *Der Dialog. Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?* Hamburg 1966, 136.

⁶⁷ Vgl. MT 103. Auf der Suche nach jener bestimmten Erinnerung der Sache der Freiheit und nach jener Autorität, die Zeugin und Tradentin der Freiheitserinnerung sein soll, werden christlicher Glaube und kirchliche Autorität vorgestellt. Durch sie kann und soll gesellschaftskritische Freiheit als konkrete Entschlossenheit für die Freiheit der andern verwirklicht werden.

tenden Einflußnahme der Sozialpsychologie auf die Philosophische Anthropologie aufzuweisen. Dabei scheint uns ein Gespräch gerade auch mit dem christlichen Denken insofern ermöglicht, als hier unter dem Eindruck der modernen geistesgeschichtlichen Bewegung die sozialpolitische Freiheit stärker betont wird. Mit dieser ersten Dimension der Freiheit, die wir die Horizontale nennen und die sich um den Fragekreis der sozialpolitischen äußeren Freiheit, der Freiheit im Verhalten bewegt, wollen wir beginnen. Von da aus betrachten wir den dynamischen Aspekt der Freiheit, der zur Erweiterung des Freiheitsraumes führt. Die Erweiterung im Horizontalen fordert wieder eine Vertiefung: Wir werden der vertikalen Dimension, der Tiefendimension ansichtig.

1. Die sozial-politische Dimension

Man kann auf der einen Seite für den Menschen die äußere Herrschaft über die Dinge der Welt in Anspruch nehmen, seine demokratischen Freiheitsrechte verteidigen und sich um seine Freiheit vom Zwang der Sitten, Moden, Konventionen bemühen, dabei aber auf der anderen Seite denselben Menschen durchaus als vom Schicksal getrieben oder als Regelkreis betrachten – behavioristisch und mechanistisch. Offensichtlich kann man zwischen äußerer Handlungsfreiheit und innerer Unfreiheit unterscheiden. Man kann um die äußere Freiheit kämpfen, während man zugleich die innere Unfreiheit behauptet. Es ist eben ein Unterschied, ob der Mensch *tun* kann, was er will, oder ob er auch *wollen* kann, was er will.

Die von uns behandelten Sozialpsychologen betonen zweifellos den Aspekt der äußeren Freiheit, die horizontale Dimension. In erster Linie widmen sich die Autoren der Darstellung der Freiheit im Raum individueller Freizügigkeit, als Freiheit des Verhaltens, als Non-Konformität. Durch den Begriff der Freiheit als eines von der Gesellschaft zugestandenen Raumes tritt das politische Moment in den Vordergrund und erfüllt den Freiheitsbegriff mit gesellschaftspolitischem Inhalt. – Die Gründe für die Hervorhebung der sichtbaren Seite der Freiheit liegen sicher einmal in der angewandten Methode. Die empirische Methode strebt nach intersubjektiver Überprüfbarkeit; das aber fordert nach außen feststellbare Tatsachen. Zum anderen dürfte die Betonung des einen Aspektes vom sozialen Hintergrund her bedingt sein, von dem die Sozialpsychologie den gesellschaftlichen Auftrag erhält, bei der Gestaltung der sozialen Umwelt – durch ihre Arbeit der Bestandsaufnahme – mitzuwirken.

Das transzendente Freiheitsverständnis, wie wir es in der ersten Phase bei *Metz* finden, enthält nun einen Freiheitsbegriff, der sich dem äußeren, dem politisch-sozialen Bereich entzieht. Er ist nicht nur für die sozialrevolutionäre Praxis unbrauchbar; er stellt sich auch hindernd einem Gespräch mit den sozialpsychologischen Freiheitskonzeptionen in den Weg; Freiheit kann ja im kategorialen Bereich nicht als Erfahrbares erscheinen; sie ist grundsätzlich unobjektivierbar, nur zirkulär aufweisbar.

Auf Grund des Prinzips des methodologischen Determinismus wird die gesamte Sphäre des Konkreten, Erfahrbaren den Sozialwissenschaften überlassen. Damit ist nicht gesagt, daß dieses Prinzip in sich falsch sei⁶⁶. Bedenklich ist nur, daß sich das Denken der christlichen Philosophie aus dem Bereich des konkret Bestehenden zurückzieht. Wohl gewinnt man den Vorteil klarer Gebietsabgrenzung; andererseits entflieht man dadurch aber der Auseinandersetzung.

Die vornehme Zurückgezogenheit konnte nicht aufrechterhalten werden. Der Druck der politischen Diskussion war zu stark. Die innerkirchliche Situation und die Krise ihrer Stellung zur verweltlichten Welt konnte nicht mehr übersehen werden. Die Notwendigkeit einer befreienden Reform im eigenen Raum, aber auch die Notwendigkeit einer Mitwirkung an der Freiheitsgestaltung in der Welt wurde offensichtlich. Damit war ein Gespräch mit den Sozialwissenschaftlern und Sozialreformern unumgänglich geworden. All dies scheint wirksam gewesen zu sein, daß der transzendente Freiheitsbegriff vom sozialpolitischen der Politischen Theologie zurückgedrängt wurde. Indem der Begriff der Freiheit aus dem Bereich des rein Spekultativen zurückgeholt und wieder im Politischen, Sozialen angesiedelt wird, erscheint er anschaulicher, in diesem Sinn auch inhaltsvoller. Er nähert sich wieder dem allgemeinen Sprachgebrauch und kann im Gespräch mit Sozialwissenschaftlern und Gesellschaftsreformern sinnvoll gebraucht werden.

Grund für die überraschende Tatsache, daß vor allem das in theologischen Werken beheimatete Philosophieren den politischen Freiheitsbegriff aufgenommen hat, liegt wohl in einer entscheidenden Entdeckung: Die eschatologischen Verheißungen (Friede, Freiheit, Gerech-

⁶⁶ Falsch ist nur das Prinzip des universellen kausalen Determinismus, die Verabsolutierung des erwähnten methodischen Prinzips zum Prinzip der Welterklärung. Als ontologisches Prinzip muß es abgelehnt werden (vgl. *Keller*, das Problem der Willensfreiheit, 51).

tigkeit) der Reich-Gottes-Predigt können nicht etwas rein Jenseitiges sein; sie sollen auch sozial-politisch wirksam werden – unbeschadet des eschatologischen Vorbehalts. Damit wird behauptet, daß der christliche Freiheitsbegriff eine innere und äußere Sphäre umfaßt und den ganzen Menschen betrifft. Es läßt sich zeigen, daß die Gemeinsamkeiten der Sozialpsychologen sich in irgendeiner Weise auch bei Metz finden.

In den sozialpsychologischen Freiheitskonzeptionen steht der Aspekt der Sozialität im Vordergrund: Freiheit geschieht im sozialen Geschehen, in der sozialen Umwelt. Freies unabhängiges Wirken vollzieht sich innerhalb der Gemeinschaft und gegenüber der Gemeinschaft. Um die von allen betonte schöpferische Freiheit im kulturellen Schaffen zu realisieren, muß der Mensch sozial sein. – Ähnlich betont Metz, daß sich die Freiheit nicht radikal privatisieren lasse. Im Gegenteil: Die Vernunft muß sich im Einsatz für die Freiheit aller entprivatisieren. Jede individualistische Haltung verhindert die Entfaltung der Freiheit, da diese auf den sozialen Raum, auf die Begegnung angewiesen ist.

Es ist evident, daß die Freiheitstat als Tat des Menschen immer im sozialen Raum geschieht, weil der Mensch unausweichlich im sozialen Bezug steht. Der sich entscheidende Mensch ist auf solch innerste Weise mit der Gemeinschaft verflochten, daß jede seiner Entscheidungen von der Gemeinschaft her bedingt ist und ihre unausbleiblichen Auswirkungen auf die Gemeinschaft hat. – Der Gemeinschaftsbezug der Freiheit ist selbst dort sichtbar, wo sich freies Verhalten gegenüber der Gemeinschaft vollzieht. In irgendeiner Weise nimmt der Mensch in seiner Selbstverwirklichung immer Bezug auf seine Grundsituation der Sozialität.

Insofern Freiheit auf Gemeinschaft bezogen ist, gehört zu ihrer Kennzeichnung die Verknüpfung mit Strukturmomenten der Gemeinschaft: Bindung, Ordnung, Autorität. Christliche Freiheit lebt nun von der Tradition, von einer bestimmten Freiheits Erinnerung, und wird durch die freiheitsbezeugende Autorität ermöglicht. Im objektivations- und institutionsfeindlichen Anarchismus müßte Freiheit untergehen.

Mit Hilfe der freiheitermöglichenden Tradition und freiheitsbezeugenden Autorität soll Freiheit kritisch werden, die Selbstverständlichkeiten gesellschaftlicher Zwangsmechanismen entschärfen, die Eindimensionalität des herrschenden Bewußtseins erschüttern. In ähnlicher Weise stellt sich die Freiheit im sozialpsychologischen Verständnis gegen Selbstverständlichkeiten, Moden und Sitten. Übereinstimmend wird Freiheit als Fähigkeit zur kritischen Eigenposition gesehen.

Wenn wir vom sozialen Raum sprechen, könnten sich Vorstellungen statischer Strukturen einschleichen. Tatsächlich jedoch herrscht in diesem Raum die Dynamik geschichtlicher Änderungen. Der Bereich sozialpolitischer Freiheit unterliegt beständigem Wandel: Er ist in der Gefahr der Einengung und steht gleichzeitig vor der Chance der Erweiterung. Dieser geschichtliche Tatbestand führt uns in unserem Gedankengang zum dynamischen Aspekt der Freiheitsproblematik.

2. Die Dynamik der Freiheit in der Geschichte

Bei der Erwägung der sozialpsychologischen Konzeptionen gewinnt man den Eindruck, daß die Dynamik des gesellschaftlichen Lebens in der Geschichte und damit der Wandel im zugestandenen Freiheitsraum gesehen wird: Erweiterung und Eingrenzung des Spielraumes individueller Freizügigkeit liegen in jeder historischen Situation verborgen. Unter der Voraussetzung, daß wir – gemessen an den realen Möglichkeiten der Freiheit auf Grund des materiellen technischen Fortschritts – stets in einem Zustand relativer Unfreiheit leben, und unter der Bedingung, daß wir die gesellschaftliche Freiheit als Wert erachten, erhebt sich die Frage, ob der Mensch nicht bewußt mit allen Mitteln auf die Erweiterung des Freiheitsraumes hinarbeiten sollte.

Von seiten der Sozialpsychologie sind sozialreformerische oder gar sozialrevolutionäre Impulse kaum zu erwarten; denn insofern sie empirische Wissenschaft bleiben will, wird sie sich auf die Bestandsaufnahme des Sozialen beschränken. Den Entwurf sozialer Reformen oder Revolutionen muß sie der Sozialphilosophie als Praktischer Philosophie oder dem Prophetentum überlassen. Sie selbst kann nur im Auftrag der von jenen entwickelten gesellschaftspolitischen Grundkonzeptionen mitwirken. – Bei den besprochenen Sozialpsychologen fanden wir zunächst diese wissenschaftliche Selbstbeschränkung wieder. Ihr Freiheitsbegriff scheint systemimmanent zu bleiben und das herrschende System nicht zu sprengen. *Hofstätters* Auffassung von der Freiheit als einem Sich-frei-bewegen-Können in dem von der Gesellschaft definierten Raum scheint den Menschen zum Gefangenen der Gesellschaft zu machen. Die Gefangenschaft wird nicht nur dann spürbar, wenn die Gesellschaft Anpassung verlangt, sondern vor allem dort, wo sie in dem möglicher Originalität überlassenen Freiheitsraum diese Originalität tatsächlich fordert. – Auch in marxistischer Sozialpsychologie darf man sich fragen, ob Freiheit als Einsicht in das Notwendige und ob die Bindung an die aktuellen Forderungen der Gesellschaft nicht

letztlich wieder Gefangennahme durch die bestehende Gesellschaft bedeuten. Die Einschränkung des individuellen Freiheitsraumes im Herrschaftsbereich des Kommunismus scheint als historischer Beweis unserer Behauptung recht zu geben.

Die Enthaltbarkeit gegenüber Stellungnahmen zu sozialen Änderungen und gegenüber eigenständigen Sozialentwürfen wird aber bei keinem Autor wirklich durchgehalten. Wir sprachen schon von einer bemerkenswerten Gemeinsamkeit: Sie äußern sich irgendwann in irgendeiner Weise zu Fragen der Ethik und praktischen Sozialphilosophie. Sie durchbrechen dabei die streng empirische Einstellung und zeigen ihr gesellschaftspolitisches persönliches Anliegen. So entdecken wir bei *Hofstätter* eine Hervorhebung der innengeleiteten Gesellschaft, in der als letzte Instanz das Gewissen und die persönliche Werteinstellung des einzelnen verteidigt werden. Außerdem zeigt sich Sympathie für die gesellschaftskritische Freiheit eines *Sokrates*, auch wenn an anderer Stelle diese Sympathie durch die Kritik am sokratischen Furor gegen die Selbstverständlichkeiten einer Kultur wieder gedämpft wird. – Auch in der marxistischen Sozialpsychologie schimmert noch das ursprüngliche Erbe des revolutionären *Marx* durch; denn es ist keineswegs der Fall ausgeschlossen, daß die Überwindung der Entfremdung des Menschen als das zentrale Anliegen der sozialistischen Revolution doch noch eine Erweiterung des Freiheitsraumes über den von der Gesellschaft bisher zugestandenen Spielraum fordert. Wenn wir in Sozialpsychologien die Auffassung einer »societas semper reformanda« feststellen, die Tendenz einer dem Menschen und der »humanitas« angemessenen Erweiterung des Freiheitsraumes, stellt sich die Frage, ob dieses verborgene Anliegen im Denken der christlichen Philosophie einen Widerhall findet. Für viele ist die Kirche ja ein »Paulus«, der die Sklaven ermahnt, aber kein »Spartakus«, der sie befreit. Ihre Haltung scheint die der Akkomodation zu sein.

Tatsächlich bleibt auch das transzendente Freiheitsverständnis gesellschaftspolitisch unfruchtbar. Diese Situation wird jedoch radikal verändert, indem die gesellschaftskritische Freiheit mehr und mehr Hauptgegenstand der Überlegungen wird. In der kritischen Freiheit gegenüber der Gesellschaft wird die geschichtliche Dynamik der Freiheit neu entdeckt und Impulse zur Befreiung von den Repressionen der herrschenden Gesellschaft gewonnen. Das christlich-sozialrevolutionäre Anliegen wird deutlich, wenn *Metz* schreibt, aufgeklärt sei nur, wer zugleich »um die Herstellung jener gesellschaftspolitischen Voraussetzungen kämpft, von denen es abhängt, ob ein öffentlicher Gebrauch der

Vernunft möglich ist«⁶⁹. Er ruft zur Mitarbeit auf an der Verweltlichung der Welt und ihrer Humanisierung. Die eschatologischen Verheißungen sollen – fragmentarisch und unter dem eschatologischen Vorbehalt bleibend – schon in der realen politischen Situation verwirklicht werden. Damit nimmt er die Aufgabe wahr, die Naturwelt sich untertan zu machen und die Sozial-Welt optimal zu gestalten.

Auf diese Weise ist eine neue Dimension der Gemeinsamkeit von Sozialwissenschaft und christlicher Philosophie gewonnen: Zu Gemeinsamkeit im Gespräch über die sozial-politische Freiheit tritt die des Einsatzes für diese Freiheit. Die Einheit in der befreienden Praxis, die Einheit in der Bemühung um die Befreiung des Menschen, wird neu erobert. Der Gemeinschaftsbezug, wie wir ihn in der Betrachtung der horizontalen Dimension als Gemeinsamkeit der verschiedenen Konzeptionen aufgewiesen haben, zeigt sich nun auch in der geschichtlichen Dimension als Gemeinschaftsbezug in der gemeinsamen Anstrengung um eine Befreiung, die sich aus der Dynamik der Freiheit in der Geschichte ergibt.

In der Einwendung zur gesellschaftskritischen Freiheit ist *Metz* von der kritischen politischen Philosophie unserer Tage beeinflusst. Diese sozial-philosophische Richtung dürfte heute wohl am stärksten die geschichtliche, dynamische Dimension der Freiheit als Befreiung herausarbeiten.

Nach *H. Marcuse* wird mit dem Fortschreiten der Technik eine jeweils höhere Stufe der Freiheit möglich. Von dieser Entwicklung her erfolgt der erste Anstoß zur Befreiung von unfreien repressiven Verhältnissen. Eine solche Befreiung verstößt jedoch immer gegen die etablierten geheiligten Institutionen und Interessen und unterhöhlt sie. Da die Institutionen in der Geschichte erfahrungsgemäß nie freiwillig abtreten, erhebt sich die Frage nach dem Recht revolutionärer Gewalt gegen den Widerstand der etablierten Formen. Es droht ein Konflikt zwischen dem Recht dessen, was *ist* und von dem das Leben, vielleicht auch das Glück der Individuen abhängt, und dem Recht dessen, was sein kann und sein *sollte*, weil es bestehendes Elend verringert und Freiheit erweitert⁷⁰.

Wir leben heute in einer komplizierten Welt, deren Technik zu einem mächtigen Instrument geworden ist, das Unterordnung unter den objektiven Mechanismus des Systems verlangt. Das bedeutet letzten Endes Unterwerfung unter jene, die den Apparat kontrollieren. Dieser

⁶⁹ MT 103.

⁷⁰ *H. Marcuse*, *Ethik und Revolution*, in: *Kultur und Gesellschaft II*, 136/137.

Sachverhalt fordert nach *Marcuse* von den Führern noch größere intellektuelle und moralische Qualitäten sowie deren Bereitschaft und Fähigkeit, die kontrollierte Bevölkerung zu erziehen und dazu zu bringen, die Notwendigkeit der Befriedigung und Humanisierung anzuerkennen.

Mit dieser letzten Bemerkung stehen wir vor jener Dimension der Freiheit, die wir die vertikale nennen wollen. Die dynamische Ausweitung des Freiheitsraumes fordert notwendig die Vertiefung unseres Verständnisses von Freiheit, die zur Vertiefung unseres Verstehens von Menschsein überhaupt führen soll.

3. Die Tiefendimension

Die sozial-politische Freiheit kann offenbar weder durch reformerische Stückwerk-Sozial-Technik noch durch radikale Revolution allein erungen werden. Unerlässlich bleibt, daß sowohl die »Sozialingenieure« der Reform als auch die elitäre führende Gruppe der revolutionären Bewegung große intellektuelle, vor allem aber auch moralische Qualitäten aufweisen müssen. Dabei zeigt gerade die Forderung nach hohen »moralischen Qualitäten«, wie sehr sich die Führer der Tiefe des eigenen Menschseins und der in ihr liegenden Fähigkeit zur Entscheidung auf Sinn hin bewußt sein müssen. Um den Wandel überall und dauerhaft durchzuführen, müssen die Führer ihrerseits wieder bereit und fähig sein, die von ihnen kontrollierte Bevölkerung zu erziehen und dazu zu bringen, die Notwendigkeit der Humanisierung anzuerkennen. Das verlangt in einem ersten Schritt, daß jeder sein eigenes »Humanum« überhaupt erst einmal *erkennt*, sich der eigenen Tiefe und Sinnmitte bewußt wird, um von da her – ihren Wert erkennend – sich *aner kennend* für die Größe des Menschseins zu entscheiden.

Je stärker demnach das Bestreben herrscht, im politisch-gesellschaftlichen Raum die äußere Freiheit zu erweitern, desto dringlicher ist eine beständige Verinnerlichung gefordert. Der Ausweitung in der Horizontalen muß notwendig die Vertiefung in der Vertikalen entsprechen. Ziel der Vertiefung ist letztlich die sittlich gute bewußte Freiheitstat. Doch davor liegt als erster Schritt die Reflexion auf die Freiheit, die der Mensch selbst *ist*. Der einzelne muß sich seiner inneren Entscheidungskraft bewußt werden, die ihn zur Entscheidung für die Humanisierung, für die Menschwerdung und somit zur Gestaltung und Umwandlung seiner natürlichen und sozialen Welt aufruft.

Insoweit die Vergrößerung des Freiheitsraumes, soll sie überhaupt gelingen, die Besinnung aller, der Führer und der Geführten, auf ihre eigene Tiefe, auf ihre Personmitte und Entscheidungsfähigkeit verlangt, eröffnet sich uns von da her wieder ein Zugang zu jenen philosophischen Bemühungen, die in phänomenologischen, transzendentalen Analysen ein tieferes Verständnis des Menschseins anstreben. Eine Bewegung, die in ihrem Versuch einer Neugestaltung des sozialen Raumes auf die Tiefendimension der Freiheitsproblematik gestoßen ist, gibt damit allen Denkbewegungen ihre Berechtigung, die in irgendeiner Weise versuchen, etwas zur Klärung des Wesens der Freiheit beizutragen.

Als (negative) Gemeinsamkeit der sozialpsychologischen Freiheitskonzeption haben wir das Fehlen einer eingehenden Analyse dessen, was Freiheit letztlich ist, bedauert. Nun geht es aber den Autoren nicht primär um die Frage nach den Möglichkeiten von Freiheit schlechthin; sie stellen keine fundamental-ontologischen Fragen, sondern beziehen sich in erster Linie auf das menschliche Verhalten in der Gemeinschaft. Tiefergehende Analysen zur Freiheitsproblematik können von anderen Disziplinen übernommen werden, von der Psychologie der Entscheidung, wie sie *H. Thomae*⁷¹ bietet, oder von der philosophischen Phänomenologie, wie sie sich bei *B. Welte*⁷² oder *J. B. Metz* finden. Bei *Metz* trafen wir auf eine Entwicklung vom transzendentalen Freiheitsverständnis zur gesellschaftskritisch ausgerichteten Freiheitsauffassung. Die bisher dargelegten Gedanken machen verständlich, daß die transzendente Reflexion insofern nicht überflüssig geworden ist, als sie dazu beiträgt, eine Entleerung des sozial-politischen Freiheitsbegriffs zu verhindern⁷³.

Die phänomenologischen Analysen der Psychologie der Entscheidung legen die Entscheidungssituation als Situation der existentiellen Unorientiertheit frei, die durch propulsive Regulation gemeistert wird, in der sich die plastische Mitte der Persönlichkeit zeigt: Das Selbst erscheint als Sinnhintergrund, als Generalentwurf. Die beiden Momente der existentiellen Unorientiertheit und der Anwesenheit eines noch nicht erfüllten Auftrags oder eines noch nicht enthüllten Sinnes sind die entscheidenden Voraussetzungen für die Freiheit, die als Offenheit für den einmaligen innersten Sinn einer Situation aufgefaßt wird.

⁷¹ *H. Thomae*, *Der Mensch in der Entscheidung*, München 1960.

⁷² *B. Welte*, *Determiniation und Freiheit*, Frankfurt 1969.

⁷³ Im sozialpolitischen Engagement erscheint die theoretisch-transzendente Vernunft *innerhalb* der praktischen Vernunft, ist also keinesfalls ausgeschlossen und aufgegeben (vgl. MT 103).

Offenheit und Freiheit werden auch in der philosophischen Analyse des Freiheitsphänomens zusammen gesehen. Freiheit offenbart sich in ihrer ersten Gestalt als Erfahrung der offenen Möglichkeiten und in der zweiten als ursprüngliche Entscheidungsmacht und Bestimmungsmacht; die dritte Gestalt schließlich ist die der produktiven spielenden Freiheit. Durch das Moment des Spiels entzieht sich dieser Freiheitsbegriff dem Leistungsapriori sozialpsychologischer Systementwürfe, läßt aber auch das Moment des Schöpferischen im Freiheitsgeschehen in neuem Licht erscheinen.

Es ist von großer Bedeutung, wenn von philosophischer Seite das Moment des Spielerischen im Freiheitsgeschehen betrachtet wird. Sowohl die marxistische als auch die von ihr angegriffene »bürgerliche« Sozialpsychologie von *Hofstätter* sehen die Verhaltensfreiheit als eine der Bedingungen optimaler Gruppenleistung. Damit wird aber die Freiheit unter das Apriori des Leistungsdenkens gestellt. Die philosophisch-anthropologische Folge ist, daß der Mensch in erster Linie als arbeitendes Herrschaftssubjekt der Natur gekennzeichnet ist. Schon *Metz* stellt sich gegen diese Tendenz, wenn er als Beispiel gesellschaftskritischer Freiheit die Freiheit zur Kontemplation gegen Leistung, Tätigkeit und Planung stellt. Indem nun aber *Welte* die produktive spielerische Freiheit als höchste Gestalt zeichnet, schützt er den Menschen davor, sich unter ein Leistungsapriori zu stellen, das ihn selbst, seinen Selbstwert, nicht mehr zentral bleiben ließe.

Sobald wir das Moment des Spiels in den Freiheitsbegriff hineintragen, erscheint auch das Schöpfertum der Freiheit in neuem Licht. Wir sprechen bereits die Vermutung aus, daß hinter dem Aspekt des Schöpfertums als Schaffung der kulturellen Welt und als Selbstentwurf letztlich das christliche Bild des göttlichen Schöpfers stehen dürfte. In der alttestamentlichen Vorstellung von der allzeit vor dem Herrn spielenden Weisheit, der Bildnerin aller Dinge, verbinden sich nun Schöpfertum und Spiel. Auf diese Weise bräuchte nicht mehr in der Arbeit das zentrale schöpferische Geschehen gesehen werden; man könnte mit *Huizinga* das Spiel als kulturbegründend und in der Folge auch die Selbstentfaltung des Menschen als »spielerischen« Entwurf auffassen.

Die Betrachtung zur schöpferischen Freiheit ermöglicht uns auch eine tiefere Sicht des Bezugs zur Geschichte. Ein Anthropinon, das sich uns durchgehend gezeigt hat, ist das Ineinander von Bildbarkeit des Menschen und Auftrag des Sichbildens. Wesentlich ist dabei der beständige Prozeß der Menschwerdung, nicht dagegen irgendein Resultat des Prozesses. Denn die Divergenz der geschichtlichen Erscheinungsweisen

des Menschen ist offensichtlich; alle seine geschichtlichen Gesichter, die er sich in schöpferischer Freiheit gibt, sind vergänglich und vertauschbar. Darum nennt *Plessner* den Menschen die »offene Frage«. – Auf Grund der Offenheit ist Freiheit – um mit *Schelling* zu sprechen – das »Vermögen des Guten und Bösen«. Sie zeigt noch einmal, diesmal in der vertikalen Dimension, ihre ontologische Struktur als ambivalente, gefährdete Freiheit, als Möglichkeit endgültigen Versagens.

Auch wenn die besprochenen Sozialpsychologen den Begriff der Freiheit in der Bindung kennen, so bleibt doch die Bindung an ein unbedingt geltendes Sittengesetz, das womöglich noch von einem persönlichen Gott als dem Urquell aller geistigen, sittlichen und physischen Ordnungen gegeben ist, selbstverständlich außerhalb des Forschungsbereichs. Der Mensch tritt als kulturschaffendes Sozialwesen in den Blick, nicht dagegen als Gottesgeschöpf. – Die christliche Philosophie aber weist auf den transzendenten Bezug hin und vertieft damit den Geschichtsbezug der Freiheit: Freiheit zeigt sich als Vermögen der Endgültigkeit, weil sie sich auf das »Geheimnis« hin öffnet.

An dieser Stelle verweist die Freiheitsauffassung der christlichen Philosophie auf den von der Theologie entwickelten Begriff der »christlichen« Freiheit. Negativ bedeutet sie Freiheit von der Sünde und vom Zorn Gottes, von Gesetz und Tod; positiv ist sie die mit der Gnade gegebene Freiheit zur Erlangung der Gemeinschaft mit Gott. Wenn es nun richtig ist, daß die Erweiterung des Spielraums gesellschaftlicher Freiheit die Verinnerlichung und Vertiefung des Freiheitsverständnisses fordert, dann kann uns der Gedankengang über den Einsatz für die geschichtlich bedeutsame sozial-politische Freiheit hinführen zum Begriff der Freiheit als Offenheit für Sinn, als Offenheit für das Transzendente und schließlich zum theologischen Begriff der Freiheit von der Sünde und Freiheit des Geistes.

Solche Freiheit darf nicht gegen die äußere Freiheit bzw. Unfreiheit ausgespielt werden. Aber ohne sie führt die politische Freiheit in äußere Unfreiheit. Die Ambivalenz im sittlichen Bereich wirkt nämlich zurück auf den vom Menschen zu gestaltenden Bereich der ihn umgebenden Natur und Kultur. Es ist nicht ausgemacht, daß jede kulturschaffende Tat des Menschen, jede Veränderung und Umgestaltung der Umwelt, jede Wertschöpfung und jeder Selbstentwurf auf Zukunft hin Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung bedeuten. Neben den Möglichkeiten der Integration und des Aufbaus stehen jene der Desintegration und Zerstörung. Die schöpferische Freiheit bleibt in allen Bereichen ambivalent, gefährdet und gefährdend.

Die Offenheit der Entwicklung und die Einsicht in ihre historische Bedingtheit zwingen uns anzuerkennen, daß wir vom gegenwärtigen Standort aus immer nur eine vorläufige, zeitbedingte Deutung unserer Situation geben können. Selbst im schöpferischen Entwurf kultureller Werte und Normen stehen wir im Wagnis. Der Horizont der Zukunft bleibt prinzipiell offen. Umfassende Geschichtstheorien müssen zeitbedingten, vorläufigen Deutungen weichen. Darum kann auch das Problem der Freiheit als eines geschichtlichen Faktums immer nur einer jeweils vorläufigen Lösung nähergebracht werden. Diese Vorläufigkeit jeder möglichen Lösung bezieht sich auch auf die beiden letzten von uns zu behandelnden Aspekte der Freiheit: auf den Gemeinschaftsbezug und auf die Frage der Einheit von innerer und äußerer Freiheit.

Für die besprochenen Sozialpsychologien vollzieht sich die Freiheit im sozialen Raum. Vertieft wird diese Einsicht in der Aussage, Freiheit könne sich nur als konkrete Entschlossenheit für die Freiheit der andern – gegen jede Form der Knechtung des Menschen realisieren. Persönliche Freiheit kann demnach nur so verteidigt werden, daß sie als Freiheit *aller* Personen einer Gemeinschaft angestrebt wird. Das soziale Engagement, das Dasein für andere, die freiwillige Bindung an andere wird zum geforderten Grundzug jeder Freiheitstat.

Der Einsatz für die Freiheit der andern erfordert wiederum ein Aufeinanderzugehen, das den eigenen Spielraum individueller Freizügigkeit einzuschränken scheint. Andererseits jedoch wird durch die soziale Begegnung und die damit gegebene notwendige Einschränkung des individuellen Freiheitsraumes die Grenze des eigenen Ich überschritten: Ich werde von mir selbst frei.

Diese Freiheit von mir selbst und Offenheit auf den andern hin bedarf als Bindung der Möglichkeit der inneren Bereitschaft des einzelnen: Das Ich darf dem Du gegenüber nicht aufgehoben werden, sondern muß sich in einer »Umkehr der Herzen« als entscheidende Freiheitstat selbst entfalten. Das Freiheitsgeschehen bleibt darum in der Polarität von Ich und Du, im Raum des »Wir«, und kann – auf Grund der Geschichtlichkeit des Menschen – nie völlig gelöst werden, weder praktisch noch theoretisch. In dem Maße, als der Mensch vor jeder neuen Situation zu neuer Entscheidung aufgerufen ist, steht er auch von neuem vor der Aufgabe, auf Zukunft hin wagend, d. h. nicht die endgültige Lösung wissend, sein Verhältnis zu den andern neu zu definieren.

In ähnlicher Weise bleibt auch die Frage der Einheit von innerer und äußerer Freiheit eine Frage der jeweiligen geschichtlichen Situation.

Man kann den Aufweis der inneren Einheit durch den Hinweis auf die Stufen der Freiheit versuchen: Freiheit von Zwang, Freiheit als Spontaneität, Freiheit zur Selbstursächlichkeit, Freiheit zur aufgegebenen Selbstverwirklichung und schließlich Freiheit als reiner Vollzug eigenen Selbstseins. Wir suchten die Einheit aus der Einsicht heraus, daß – von der politischen Freiheit herkommend – die horizontale Dimension als Bedingung ihrer Möglichkeit die vertikale erfordert.

Äußere und innere Freiheit dürfen nicht voneinander getrennt werden. Die bloß innere transzendente Freiheit drückt nicht das Gesamtphänomen aus, das wir im Begriff der Freiheit aussagen sollen. Aber auch die Betrachtung der bloß äußeren Herrschaft über die Dinge der Welt und die Freiheit vom Zwang der Sitten, die Freiheit im Verhalten, zielen nicht die Totalität der Freiheit an. Beide Momente, Innen und Außen, stehen in Wechselwirkung, bedingen, gefährden und stützen einander.

Der Versuch, die Innen- und Außenseite als sich gegenseitig bedingende Horizontale und Vertikale in Einheit zu sehen, ist natürlich wiederum vom eigenen geschichtlichen Standort aus bedingt und darum vorläufig. Letztlich zeigt sich auch hier, daß das Problem der Freiheit das Problem des Menschen überhaupt ist. Weil uns aber der Mensch in aller Divergenz seiner geschichtlichen Erscheinungen als offene Frage begegnet, darum wird die aufgezeigte Sicht der Einheit in der Freiheit philosophisch genauso vorläufige Deutung bleiben, wie die philosophisch-anthropologische Grundfrage, was der Mensch sei, nur einer jeweils geschichtlich bedingten vorläufigen Antwort zugeführt werden kann.

Wir möchten schließen mit einer Beobachtung zum Sprachgebrauch in Diskussionen: In einem ersten Anlauf wird von »Freiheit« gesprochen, wenn man sich im bestehenden sozial-politischen Bereich nach jenem Raum auf die Suche begibt, in dem man sich »hier und jetzt« frei bewegen und entfalten kann. – In der Regel geht das Gespräch aus dieser Dimension des Bestehenden bald hinaus und beschäftigt sich mit den Möglichkeiten, Grenzen abzuschaffen oder anders zu definieren. Die Diskussion wird des dynamischen Aspektes ansichtig: Man will unterwegs sein auf eine größere Freiheit hin! »Freiheit« wird zu einer »prophetischen« Aussage auf die zu gestaltende Zukunft hin. – Aber bei der Frage, ob die neue Freiheit durch schrittweise Änderung oder durch Umwälzung verwirklicht werden soll, stellt sich eine weitere Frage: Mit welchem Recht wird denn Freiheit gefordert? Auf der Suche nach Antwort wird nun »Freiheit« in einem dritten, »methaphysischen« Sinn gebraucht: als Wesen des Menschen, der offen, sinnenwerfend, in

schöpferischer Freiheit sich selbst und seine Welt gestalten kann. – Mit dem Hinweis auf den dreifachen Sprachgebrauch zeigt sich noch einmal die für die Begriffsklärung notwendige Unterscheidung der drei Dimensionen der Freiheit.