

Freiheit und ihre Unbegreiflichkeit. Zur Geschichte des Freiheitsbegriffs

Kordić, Ivan

Source / Izvornik: **Disputatio philosophica : International Journal on Philosophy and Religion, 2009, 11, 23 - 41**

Journal article, Published version

Rad u časopisu, Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:447867>

Rights / Prava: [In copyright](#) / [Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-12-23**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

FREIHEIT UND IHRE UNBEGREIFLICHKEIT

Zur Geschichte des Freiheitsbegriffes

Ivan Kordić

UDK 123.1(091)

Es ist immer wieder behauptet worden, daß Freiheit als solche unbegreiflich ist, daß man im Grunde nur ihre Unbegreiflichkeit einigemaßen begreifen kann. Diese Unbegreiflichkeit hat ihren Grund vor allem in der Tatsache, daß den Menschen sein Freisein in den Vollzug seines Seins und nicht in das Vorstellen desselben versetzt, das nur seine Sache wäre, die Sache des Menschen. So kann man sagen, daß es sich hier um ein Geheimnis, das er zu beleuchten, um ein Rätsel, das er immer wieder zu enträtseln, zu verstehen sucht. Dabei muß er sich dessen bewußt sein, daß Freiheit einerseits etwas Unbedingtes und andererseits auch etwas Bedingtes ist. Die Frage nach Freiheit, die der Mensch stellt, ist also im Grunde die paradoxe Frage »nach einer bedingten Unbedingtheit, nach einer abhängigen Unabhängigkeit«¹, nach etwas, was man greifen will und nicht greifen kann. So ist es verständlich, daß es in der Geschichte des Denkens in diesem Zusammenhang verschiedene Versuche gab und weiterhin gibt, diese Frage zu beantworten. Einige von ihnen sollen hier in ihrer Tragweite und in ihrer Relevanz kurz gezeichnet werden.

1. *Freiheit trotz Naturgesetzlichkeit*

Eine der bedeutendsten Tendenzen im abendländischen Denken der Neuzeit, die im 17. und 18. Jahrhundert besonders stark aufkommt und bis in die heutige Zeit anhält, besteht in der Überzeugung, daß alles, was in der Welt geschieht, so auch menschliches Wirken und Handeln, durch Naturgesetze, die Gegenstand naturwissenschaftlicher Forschung und ihrer technischen Anwendung in fast allen Bereichen des Lebens, bestimmt ist. Da diese Gesetze als sicher unabänderlich gelten, so nimmt man als selbstverständlich an, daß man diese Anwendung und ihre Effizienz klar voraussehen und in ihrer Quantität vorausberechnen kann. Auf Wirken und Handeln des Menschen

¹ M. Heidegger, Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), 2. Aufl., Tübingen 1995, 86.

angewendet, gerät diese Überzeugung allerdings immer wieder und immer mehr in Schwierigkeiten, die nicht einfach zu überwinden, aus der Welt zu schaffen sind.

Obwohl nämlich der Mensch tatsächlich und unbestreitbar in vieler Hinsicht den entdeckten und den unentdeckten Gesetzen der Natur unterliegt und sich ihnen nicht entziehen kann, scheint er sowohl in seiner physischen als auch in seiner psychischen Konstitution tiefer zu greifen, als man es durch erhoffte Berechenbarkeit zu erreichen meint und nicht selten zu erreichen versucht. Dies gilt besonders dann, wenn man das Faktum seiner Freiheit als Entscheidungsfähigkeit, die man trotz seiner vielseitigen und vielschichtigen Determiniertheit kaum bestreiten kann, unter die Lupe nimmt. Wenn man nämlich davon ausgeht, daß man das Handeln des Menschen ausschließlich durch Naturgesetze erklären und bewirken kann, dann hat es eigentlich keinen Sinn mehr, von seiner Freiheit und Verantwortung zu reden, dann kann er in keiner Hinsicht als frei und verantwortlich betrachtet werden. So ist es verständlich, daß man Freiheit und Verantwortung in allen bekannten Kulturen und Zivilisationen als existent annimmt, dies auf besonders intensive Art ausgerechnet in der abendländischen Welt, in der so auffallend auch die Tendenz präsent ist, sie durch und im Namen der naturwissenschaftlich entdeckten Naturgesetzlichkeit in Frage zu stellen, weswegen sich das menschliche, vor allem das abendländische Denken in besonders tiefgreifende Aporien verwickelt, die in verschiedenen Wandlungen und Verwandlungen in Erscheinung treten und immer wieder auf ihre Auflösung drängen, der sie aber ziemlich hartnäckig standhalten.

Dieser Sachverhalt ist wohl auch den Vertretern gewisser Absolutsetzung und Ausdehnung der Anwendbarkeit der Naturgesetzlichkeit auf alle Bereiche der Wirklichkeit, auf alles was ist, bekannt. Deshalb geschieht es nicht selten, daß in diesem Zusammenhang auch bei vielen solchen Denkern eine gewisse Abschwächung dieser Absolutsetzung zum Vorschein kommt. Es ist zwar unbestreitbar, daß die meisten Vertreter von verschiedenen Formen und Variationen des neuzeitlich vorherrschenden empirischen und logischen Positivismus den menschlichen Willen selbstverständlich nicht als einen durch Gott und durch das ontologisch, theologisch, oder moralisch verstandene Gute, sondern vor allem durch naturwissenschaftlich entdeckte und praktisch-technisch relevante Naturgesetzlichkeit bestimmt ansehen. Die wenigsten von ihnen können aber auch kaum auf Freiheit und Verantwortung des Menschen in seinem Handeln und Wirken verzichten, weil sie sich dessen bewußt sind, daß sie damit der Willkür und der Unverantwortlichkeit in dem Maße Tür und Tor öffnen würden, so daß es offensichtlich unmöglich wäre, ein verantwortliches Leben und Zusammenleben der Menschen zu gestalten, was auch sonst gar nicht so einfach ist. Dieser Sachverhalt ließ auch verschiedene immer wieder auftauchende mechanistische und positivistische

Einstellungen im Bereich der Naturwissenschaft schwanken, wie beispielsweise den Gedanken, daß die Naturgesetze mechanischer Art sind und daß die Welt eine völlig determinierte Weltmaschine ist, was man, wie Laplace, auch durch die Vorstellung einer übermenschlichen Intelligenz zu illustrieren suchte.²

Dieses Schwanken, dieses Relativieren des angeblich Absoluten kommt immer wieder und auf verschiedene Art auf. So kann man feststellen, daß man in diesem Zusammenhag fast zum Konsensus gekommen ist, daß man die absolute Determiniertheit der Welt in ihrem Ansich weder bewiesen noch widerlegen kann. Dies auch deshalb, weil die Identifizierung von Determinismus mit der Gültigkeit des Kausalprinzips auch zu Mißverständnissen führt, die das Rätsel der Freiheit noch rätselhafter machen, zumal es deterministische Gesetze gibt, die man nicht als Kausalgesetze bezeichnen kann, sowie es statistische Gesetze gibt, die in den Kausalzusammenhang gehören. So kann man auch sagen, daß das oft im Zusammenhag mit der Kausalität aufkommende Problem der Willensfreiheit kaum mit naturwissenschaftlicher Methode und ihrer empirischen Dimension auch nur einigermaßen beleuchten, geschweige denn zu einer plausiblen Lösung führen kann.³ So hat die Frage nach Kausalität und Willensfreiheit hat durch die zum Denken Kants überleitende Trennung von physikalischem und moralischem Zwang⁴ eine neue Dimension erhalten. Im Zusammenhang mit Naturforschung und mit Annahme der Naturgesetzlichkeit mit ihrem empirischen und logischen Zwang, der keine Freiheit zuläßt und der in vieler Hinsicht und in vielen Bereichen nicht zu bestreiten ist, schien es nämlich nicht abwegig zu sein, auch einen gewissen moralischen Zwang anzunehmen, der eine Determination des Willens ist, die man doch mit Freiheit vereinbaren kann. Dieser Zwang gründet dabei auf der Fähigkeit des Menschen, vorausgesetzte oder sich selbst gesetzte Endzwecke zu befolgen.

So unterscheidet Kant »psychologische oder komparative Freiheit« des »automaton spirituale« als eine »bloß innere Verkettung der Vorstellung der Seele« von »transzendentaler Freiheit« oder »Freiheit im kosmologischen Verstande« als »dem Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen«⁵. Da geht es um das freie Spiel der Denkvermögen und der Denkbedingungen, die zugleich auch die Bedingungen der Gegenstände der denkenenden Erkenntnis im Zusammenhang mit der transzendentalen Apperzeption als dem Ort der

2 Vgl. P. –S. Laplace, *Essai philosophique sur les probabilités*, Paris 1814.

3 Zu diesen Ausführungen vgl. auch: G. Frey, *Determinismus/Indeterminismus*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Darmstadt 1972, 155–156.

4 Vgl. C. A. Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengestellt werden*, Leipzig 1753, Neudruck 1963, 131–132.

5 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademieausgabe 3, 363.

Verbindung von Anschauungen und Verstandesbegriffen und um das menschliche Vermögen der Ideen und des Ideals der reinen Vernunft, das über den Bereich der Erscheinungen und ihrer Erkenntnis hinausgeht und so in den Bereich der Freiheit übergeht. Diesen theoretischen Überlegungen über Freiheit steht aber der praktische Freiheitsbegriff gegenüber. Dabei ist Freiheit eine Art »Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit« und das »Vermögen der reinen Vernunft für sich selbst praktisch zu sein«⁶. Dieses Praktischsein der Vernunft gründet auf der transzendentalen Idee der kosmologischen Freiheit, die der praktischen Freiheit Wirklichkeit verleiht, da sonst die sittlichen Phänomene wie Zurechnung und Gewissen, damit also Moralität und Sittlichkeit überhaupt, eine Illusion wären. Der Mensch muß dabei auch für seinen empirischen Charakter, aus dem seine Handlungen mit Notwendigkeit folgen, verantwortlich sein. Die hier angenommene Freiheit kann allerdings theoretisch weder beweisen noch eingesehen werden, wenn sie auch aus praktischen Gründen gewiß ist, und zwar als »notwendige Hypothese aller Regeln, mithin alles Gebrauchs des Verstandes«. Wenn man nämlich, nach Kant, »so und so denken« soll, so »muß diese Handlung frei sein, d. i. nicht von selbst schon (subjektiv) bestimmt sein, sondern nur objektiven Grund der Bestimmung haben«⁷. Sie muß also objektiv, notwendig frei sein, sonst ist sie keine freie Handlung. Und obwohl man das Denken Kants in diesem Zusammenhang auch mit Skepsis belegen kann, so ist es nicht zu bestreiten, daß er mit seiner Unterscheidung der reinen theoretischen und der reinen praktischen Vernunft die Kausalität sowohl im Bereich der Natur als auch im Bereich der Freiheit mehr oder weniger plausibel gerettet hat, so sehr man seine Lösung als genügend geheimnisvoll und retsälhaft bezeichnen kann.

2. *Freiheit als die Wahl des Besten*

Die abendländische Frage nach Freiheit, wie übrigens auch alle anderen philosophischen Fragen, haben ihre Wurzeln im griechischen Denken. Wenn es sich aber um das griechische Verstehen der Freiheit geht, dann kann man sagen, daß diese meistens mit dem Guten bzw. mit dem Besten in Verbindung gebracht wird, wobei man nicht einfach und eindeutig ermitteln kann, was das Gute im jeweiligen Kontext ist und was es bedeutet.

6 I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, Akademieausgabe 6, 214.

7 I. Kant, *Reflexionen zur Metaphysik*, Akademieausgabe 18, 24; 4904. Zu diesen Überlegungen vgl. auch: R. Spaemann, *Freiheit*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Darmstadt 1972, 1088–1098.

Nach Xenophon versteht Sokrates Freiheit als das Tun des Besten.⁸ Dieses Tun setzt aber die Erkenntnis des Besseren und die Wahl im Sinne des Vorziehens (*proaireisthai*)⁹, der Entscheidung zwischen verschiedenen Möglichkeiten, voraus. Die Erkenntnis geht dabei immer mit dem Streben nach dem Lustvollsten zusammen. So kann Erkenntnis durch Vorstellung eines geringeren Guts, das im Vergleich zum höchsten, das immer anzustreben ist, schlecht ist, auch verhindert werden, das Beste zu erreichen. Deswegen sind bei Platon in erster Linie Selbstbeherrschung (*enkrateia*), deren Ziel Selbstgenügsamkeit (*autarkeia*)¹⁰ ist, und Erforschung (*zetesis*)¹¹, die das Suchen nach dem Wahren und nach dem Guten ist, Bedingungen der sittlichen Freiheit als des vollendeten Wissens (*arete*)¹² um das Beste. Dieses Wissen ist aber auch das Wissen des Nichtwissens, der Grenzen des Wissens, weswegen es der Belehrung vonseiten der Gottheit (*daimonion*)¹³ bedarf. Trotzdem ist hier das Tun des Besten der Freiheit des Menschen überlassen, der irgendwie frei entscheidet, was er als das Beste tut. Die so verstandene Freiheit ist außerdem keine nur innere Freiheit des einzelnen Menschen, da die gute Praxis (*eupraxia*) mit der bürgerlichen Tugend (*politike arete*)¹⁴, mit dem Gemeinwohl des Staates zusammengeht. Deshalb tritt in diesem Zusammenhang besonders stark die Tatsache in Erscheinung, daß Freiheit für Platon in erster Linie Freiheit des Staates ist. Solche Freiheit ist das Sein des Guten. Das Gute ist aber um seiner selbst willen da, es ist das autarke, selbstgenügsame Sein, während man denjenigen Menschen als frei bezeichnen kann, dessen Handeln auf das Gute gerichtet ist, das ihn seinerseits in seine Freiheit bringt, ihn autark macht. Und der Staat ist frei, wenn in ihm die Tugend herrscht, während die Seele des einzelnen Menschen frei ist, wenn ihr Wissen um das Gute die unteren Seelen Kräfte beherrscht.¹⁵ Die Seele wird dabei durch Selbstbeherrschung und Klugheit (*phronesis*) in Ordnung gebracht (*kosmios*)¹⁶, der Staat aber durch Wohngemeinschaft (*xynoikia*) und Einigkeit (*homonioia*)¹⁷ in der Gemeinschaft.

Freiheit ist für den Menschen bei Platon auch Beharren beim Guten. Bei diesem bleibt er somit nicht ohne Freiheit, ohne freie Entscheidung, so wie

8 Vgl. Xenophon, Memorabilien IV, 5, 3.

9 Xenophon, Memorabilien II, 1, 2.

10 Xenophon, Memorabilien IV, 8, 11; I, 2, 14.

11 Platon, Apologia 22 e.

12 Platon, Protagoras 352 b.

13 Platon, Apologia 31 c.

14 Platon, Protagoras 324 a.

15 Vgl. Platon, Politeia 576–577.

16 Platon, Phaidon 108 a; Phaidros 256 b.

17 Platon, Nomoi 681 b; Politikos 311 b.

er zu ihm, zum Guten, nicht gelangen könnte, wenn er nicht irgendwie ewig (*aidios*)¹⁸ wäre. So wählt die präexistente Seele des Menschen ihren Lebenswandel (*bios*) kraft der Einsicht, die sie in ihrem früheren Leben durch freie Entscheidungen gewonnen hat, so daß sie die Ursache ihrer Wahl (*aitia helomenou*)¹⁹ und zugleich für sie verantwortlich ist. Damit ist das autarke Gute sowohl notwendig als auch frei. Der Mensch ist nämlich das Ergebnis seiner eigenen Wahl und hat zugleich ein dieser Wahl einwohnendes Schicksal (*heimarmene*)²⁰ in sich. Deshalb ist Freiheit nicht nur ein Wählekönnen, sondern auch die Befolgung der Notwendigkeit, daß der Mensch das eigene Sein als seine höchste Möglichkeit (*dynamis*)²¹ will. Freiheit und Notwendigkeit fallen aber nur zusammen, wenn die Seele Geist (*nous*) geworden ist, was sie stark, allesbeherrschend, unwandelbar macht: »Die Notwendigkeit der Seele, die den Geist erlangt hat, ist von allem Notwendigen bei weitem die stärkste. Von nichts anderem beherrscht, in sich selbst herrschend, ist sie ihr eigener Gesetzgeber. Und wenn eine Seele, der besten Einsicht folgend, das Beste entschieden hat, dann wird dem einsichtigen Wollen vollendete Unwandelbarkeit zuteil, und kein Stahl ist unbeugsamer... als es«²².

Für Platon sind das Notwendige (*anagkaion*) und das Göttliche (*theion*)²³ die Arten von Ursachen. Das Göttliche ist die Ursache des Seins und des Gutseins, das Notwendige ist die notwendige Bedingung der Erkenntnis und der Existenz des Seienden. Das Notwendige ermöglicht sowohl die Vielheit des Seienden als auch das Verfehlen des Guten, es ermöglicht somit auch das Böse, während das Göttliche in die Freiheit der guten Wahl führt, und zwar so, daß es das Gute als Glückseligkeit (*eudaimonia*)²⁴ zu erkennen gibt. Dabei bringt Platon auch Freiheit (*eleutheria*) und Freundschaft (*philia*)²⁵ zusammen. Diese, die die höchste Form von Freiheit ist, erfüllt sich aber nur im vollendeten Gemeinwesen des Staates. Und die Freiheit, die auch die Liebe zu sich selbst ist, die jeder Bürger in sich verwirklicht, ist auch die vollendete Nachahmung der Selbstgenügsamkeit des Guten als des sich selbst Wollenden,²⁶ sie ist irgendwie auch die nachahmende Teilnahme am Guten als solchen.

18 Platon, Phaidros 245 c.

19 Platon, Politeia 617 e.

20 Platon, Politeia 619 c

21 Platon, Politeia 620 d/e

22 Platon, Epinomis 982 b.

23 Platon, Timaios 68 e.

24 Platon, Politeia 621 c.

25 Politeia 576 a; Nomoi 698 b; 699 c.

26 Vgl. Platon, Nomoi 693 b.

Im Gegensatz zu Platon, dessen Denken der Freiheit im Kontext einer Entscheidung in der Präexistenz der Seele steht, versucht Aristoteles, Freiheit im konkreten Tun des Menschen darzustellen. Dabei will er sichtbar machen, daß sich der Mensch gerade wegen seiner Fähigkeit zu wählen von allem anderen Seienden in der Natur unterscheidet. Während nämlich im Weltall und in der Natur alles Streben ein Ziel hat, zweckgerichtet ist, hat die Wahl, zu der nur der Mensch fähig ist, mit dem Geist gemeinsam, daß beide auf zwei entgegengesetzte Möglichkeiten ihres Vollzuges gehen können. Dabei ist die Wahl (*proairesis*) nicht nur Erkennen, sondern auch Streben (*orexis*), Wollen, ja sie besteht in einer Gemeinsamkeit von Geist, Vernunft und Streben (*koinon dianoias kai orexeos*)²⁷, wobei die Aporie der Vereinigung des Unvereinbaren, der Vernunft und des Strebens, zum Vorschein kommt. Da unterscheidet sich auch das Wählen vom Wollen, das ein immer sich nur auf ein Ziel Richtendes ist. Die Wahl als Streben geht nämlich auf das Gute, aber sie als die vernünftige Einsicht (*dianoia*) geht auf dieses nicht mit Notwendigkeit, sondern auf es als das Gesollte, das das Streben auf das Nichtgesollte nicht ausschließt. So zielt die Wahl immer auf das Mögliche (*dynata*), auf das, was uns (*eph'hemin*)²⁸ möglich ist. Und da sie bei Aristoteles auf das Konkrete gerichtet ist, bedarf sie vernünftiger Überlegung (*phronesis*) über die zu wählenden Mittel (*ta pros ta tele*)²⁹ für das zu erreichende Ziel. Deshalb ist die Wahl ein Beraten des Strebens mit sich selbst, was uns möglich ist (*bouleutike orexis ton eph'hemin*)³⁰. Dabei ist es ausgeschlossen, daß eine Einsicht, eine Erkenntnis zum Guten zwingt, da sie das aus dem Überlegen Entschiedene zur eigentlichen Entscheidung im konkreten Fall stellt. Da nun weder Vernunft noch Klugheit allein von sich etwas bewirken können, bedarf es einer besonderen Fähigkeit (*deinotes*), um das konkrete Ziel (*skopos*)³¹ zu erreichen. Und die Entscheidung ist nur dann richtig, wenn sie im Lichte der Klugheit, der Einsicht auf das Gute gerichtet ist. Dabei ist eine Vermittlung zwischen dem Vernünftigen und dem Naturhaften, zwischen *dianoia* und *orexis* notwendig. Diese Rolle übernimmt ein auf das Gute hin angelegtes Verhalten (*ethos*)³², das zum Paradox einer naturhaft-sittlichen Vollendung, zur Wohlgeratenheit (*eupsyia*)³³ der Seele führt, zum Gleichgewicht zwischen Natur und Seele.

27 Aristoteles, *De motu animalium* 700 b 22.

28 Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1111 a 29–31.

29 Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1112 b 12.

30 Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1113 a 10–11.

31 Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1114 a 23–24.

32 Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1144 b 4–5.

33 Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1114 b 8–11.

So kann man sagen, daß sowohl für Aristoteles als auch für Platon das vollendete Gutsein eine Zuständigkeit ist. Bei ihnen fährt nämlich das Handeln aus der Wahl zur Haltung (*hexis*) der Tugend (*arete*) und zur theoretischen Lebensweise (*bios theoretikos*)³⁴, wobei Freiheit als vollendete Selbstgenügsamkeit erfahren wird. Und obwohl es so aussieht, daß sich gemäß dem auf den Staat angelegten Wesen des Menschen die Freiheit als Selbstgenügsamkeit in der Gemeinschaft findet und im Staat verwirklicht,³⁵ wobei der Freieste dennoch durch die Ordnung gebunden ist, ist es kaum zu übersehen, daß sich auch Aristoteles aus dem griechischen Staatsdenken herausbewegt, wenn die höchste Selbstgenügsamkeit die des Weisen ist, der in Besitz der Glückseligkeit (*eudaimonia*)³⁶ gelangt und bei dem alles im Einklang mit dem Geist, mit der Vernunft steht (*panta gar homophoneia to logo*)³⁷.

3. *Freiheit als das Sehen des Unsichtbaren*

Nach Platon und Aristoteles entwickeln die Stoiker den wichtigen Begriff der inneren Freiheit. Dieser kommt besonders bei Epiktet zum Ausdruck. Da ist die Freiheit das Werk und das höchste Gut³⁸ des Menschen. Sie besteht im Lassen dessen, was außer uns ist und im Wollen der eigenen, inneren Freiheit. Die tiefste Wurzel der Freiheit ist dabei die Wahl als die Macht der Selbstverfügung, denn frei ist nur derjenige, dem alles nach seiner Entscheidung geschieht.³⁹ Freiheit ist aber auch das von der Gottheit Geschenkte, wobei der Mensch das den Göttern Geschuldete leisten soll und das wollen soll, was Gott will. Durch den unbedingten Gehorsam Gott gegenüber wird er somit frei gegen ihn, ja er wird sogar selber Gott.⁴⁰

Bei Proklos ist die geistige Natur (*noera physis*)⁴¹ frei. Sie ist in sich und steht durch sich selbst. Dabei ist Gott das Eine, das aus seiner Überfülle teilt. Deswegen ist die Freiheit dessen, das in sich selbst steht, möglich. Es ist nämlich auf sich selbst gerichtet und bedarf keines anderen. Die dem Sein der Geistseele einzig angemessene Haltung Gott gegenüber ist dabei die freie

34 Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1097 b 2–4.

35 Vgl. Platon, *Politikos* 1287 a 18–19.

36 Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1117 a 27–29.

37 Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1100 b 17–18.

38 Vgl. Epiktet, *Dissertationes* IV, 1, 52.

39 Vgl. Epiktet, *Dissertationes* I, 12, 9.

40 Vgl. Epiktet, *Dissertationes* II, 17, 33.

41 Proklos, *Institutio theologica* 131.

Dienstbarkeit (*ethelodouleia*)⁴². Durch sie gelangt der Mensch in die Freiheitsmacht der Weltordnung.

Für Philon ist nur Gott frei. Er ist Seiendes als Seiendes im platonischen Sinne, das auf nichts bezogene, mit sich selbst erfüllte, sich selbst genügende höchste Seiende.⁴³ Dieser Gott ist auch sich selbst gegenüber frei, der Schöpfer der Welt, der keinen Demiurgen braucht. In sich vereinigt er die Güte (*agathotes*), durch die alles geworden ist, und die Macht (*exousia*)⁴⁴, durch die er über alles herrscht.

Für das christlich orientierte Freiheitsdenken ist die Erkenntnis des Irenaeus von wegweisender Bedeutung. Er versteht Freiheit als Entfaltung des Heilswillens Gottes in der Weltzeit. Diese Weltzeit ist die Geschichte des Menschen, aber dabei ist nur Gott absolut frei.⁴⁵ Und der Ausdruck dieser Freiheit ist vor allem das Gutsein Gottes. Er schafft, ordnet und vollendet alles, so daß das Wesen von allem nach seinem Willen (*substantia omnium voluntas eius*)⁴⁶ entsteht und geschieht. Im Unterschied zur anderen Schöpfung ist aber der Mensch das einzige Wesen, das zur Freiheit Gottes geschaffen ist. Zu dieser Freiheit kann er nur durch seine eigene Freiheit gelangen. Dafür braucht er die Fähigkeit, sich frei für Gott zu entscheiden.⁴⁷ Als geschaffener kann er aber das volle Sein Gottes nicht von selbst haben, sondern er kann durch das ständige Wachsen das zu gewinnen suchen, was Gott immer ist. Er kann auch durch die Erfahrung (*experimentum*)⁴⁸ des Gehorsams und des Ungehorsams lernen, was man als das Bessere wählen soll, um an der Herrlichkeit Gottes teilnehmen zu können. Dabei ist die Geschichte des einzelnen Menschen in die Geschichte der Menschheit eingefaßt, die sich im freien Gehorsam Christi vollendet, der in seinem Erlöserwirken die Geschichte der Schöpfung zum Ziel bringt, zusammenfaßt (*anakephalaiosis*)⁴⁹.

Damit die Seele die rechte Ordnung ihrer Kräfte schaffen kann, in der die Triebe sich auf das Gute hinwenden, ist nach Gregor von Nyssa für den Menschen die Teilhabe an der Erkenntnis Gottes erforderlich. Dabei darf niemand die Notwendigkeiten göttlichen Willens⁵⁰ für die Wahl der eigenen Lebensweise verantwortlich machen. Die Freiheit des Menschen soll aber im Sehen Gottes münden. Dieses Sehen ist das Ziel allen Tugendstrebens, die »Philoso-

42 Proklos, *De providentia* 24.

43 Vgl. Philonis Alexandrini, *Opera* 1, 582.

44 Philonis Alexandrini, *Opera* 1, 143/144.

45 Vgl. Irenaeus, *Adversus haereses* IV, 20, 2.

46 Irenaeus, *Adversus haereses* II, 30, 9.

47 Vgl. Irenaeus, *Adversus haereses* IV, 4, 3.

48 Irenaeus, *Adversus haereses* IV, 39, 1.

49 Irenaeus, *Adversus haereses* III, 18, 1.

50 Vgl. Gregor von Nyssa, *Vita Moysis*, MPG 44, 348 a.

phie des Tuns muß sich mit der Philosophie der Schau verbinden«⁵¹. Das Gute als solches kann man zwar nicht erkennen, weil das Gute »dem Guten nicht entgegenschaut«⁵², der durch sittliches Streben geläuterte Geist ist aber imstande, das zurückzuweisen, was Gott nicht ist und dadurch bis zum »Sehen des Unsichtbaren«⁵³ gelangen.

Die christlichen Denker versuchten auch, die Frage nach Freiheit und Verantwortung des Menschen im Zusammenhang mit göttlicher Vorsehung so zu retten, daß sie sich auf den Unterschied von Zeitlichkeit und Ewigkeit beriefen, wobei diese nur Gott eigen ist. In diesem Kontext sagt Boethius: »Was für die Menschen zukünftig ist, ist für Gott ein Moment des für ihn ewig Gegenwärtigen.«⁵⁴ So verliert der Mensch seine Freiheit und seine Verantwortung nicht, wenn auch Gott voraussieht, was mit dem Menschen und mit der Welt geschehen wird. In diesem Bereich denken ähnlich auch die bedeutenden Scholastiker, allen voran Thomas von Aquin und Bonaventura.

4. *Freiheit als sein lassen des Seins als des Nichts*

Die oben kurz skizzierten Einsichten in das Fragen nach Freiheit und in die Versuche seiner Beantwortung stellen zweifellos einige wichtige Stationen im abendländischen Denken in diesem Zusammenhang dar. So läßt sich auf diesem Hintergrund und in radikaler Abhebung von ihm das Fragen Martin Heideggers nach dem zeichnen, was die herkömmliche Philosophie, trotz aller Differenzen, als Freiheit angenommen, gedacht und verstanden hat.

Im Denken von Martin Heidegger ist Freiheit ein zentrales Thema. In seinem ersten Hauptwerk »Sein und Zeit« ist sie im Sinne der »leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstigenden Freiheit zum Tode«⁵⁵ der Titel für die Möglichkeit eines »eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins«. Sie ist damit die ontologische Grundbestimmung dieses Daseins, die Transzendenz, in der und durch die der Mensch sich sein Umwillen, seinen Sinn und Zweck entgegenhält. Dadurch wird sie zur »Freiheit zum Grunde«, zum »Überstieg zur Welt«⁵⁶, zum »Grund des Grundes«⁵⁷, der das Dasein in endliche Wa-

51 G. von Nyssa, *Vita Moysis*, MPG 44, 392 c.

52 G. von Nyssa, *Vita Moysis*, MPG 44, 409 a.

53 G. von Nyssa, *Vita Moysis*, MPG 44, 376 d; 377 b/c. Zu diesen Ausführungen vgl. auch: W. Warnach, *Freiheit*, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter, Darmstadt 1972, 1064–1083.

54 Boethius, *Philosophiae Consolatio* V, 3.

55 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 17. Aufl., Tübingen 1993, 266.

56 M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, in: *Wegmarken*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1978, 161–162.

57 M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 171.

hlmöglichkeiten stellt, ihm das Wählen, das Entwerfen seiner Welt möglich macht. Mit seiner »Kehre« wird Freiheit für Heidegger zur Ermöglichung von Wahrheit als Entbergung des Seienden und seines Seins, sie wird zur Wahrheit als Unverborgenheit, mit all den dazu gehörenden Konnotationen. Aller positiven und negativen Freiheit voraus wird Freiheit nämlich zur »Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen«, zum existenten, entbergenden »Seinlassen des Seienden«⁵⁸, ja auch des Seins als des Seins.

Das Wesentliche in diesem Denken der Freiheit ist es, daß der Mensch als Dasein das Sein sein läßt, aber auch, daß das Sein das Dasein, den Menschen sein läßt. In diesem »sein lassen« steckt viel mehr Freiheit und viel mehr Tiefe, Heidegger würde vielleicht sagen, Denkabgründigkeit, als man es im traditionell geschulten philosophischen Verstand vermuten und »definieren« könnte. Da ist Freiheit nämlich auch mit Angst verbunden, die das Dasein erschließt und ihm zugleich das Sein in seiner vollen Retsälhaftigkeit offenbart, sie kommt als das wesentliche Faktum menschlichen Lebens zum Vorschein. In der Angst läßt sie den Menschen seine elementare Konkretheit und Endlichkeit erfahren: »Das Freisein für das eigenste Seinkönnen und damit für die Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zeigt sich in einer ursprünglichen, elementaren Konkretion in der Angst.«⁵⁹ Das menschliche Dasein wird in der Angst nämlich zur konkreten Möglichkeit, die man so oder so wählen kann, wobei die zu wählende Möglichkeit tiefe Vereinzelung in und vor der Welt anzeigt, tiefe Abgründigkeit und Vergänglichkeit auch im Schatten des Endes als des Seins zum Tode. Das Dasein ist also das Sein in der Welt, und zwar als die Wahl der eigenen Möglichkeiten bei der vorhanden Welt und mit der Welt des anderen Menschen. Es ist ein Rätsel, dessen Rätselhaftigkeit besonders in der Angst offenbar wird.

Und wenn Heidegger im Zusammenhng mit der Freiheit auch über die Transzendenz spricht, dann versucht er, im Vergleich zum traditionellen ein anderes Verständnis der Transzendenz aufzubauen. So ist sie für ihn nicht primär die erkennende Beziehung des Subjekts zum Objekt, die dem Subjekt als Zugabe zu seiner Subjektivität eignete, wie sie, nach ihm, im neuzeitlichen metaphysischen Selbstverständnis gedacht war. Sie ist auch nicht der Titel für das Überschwengliche, theologisch Transzendente und der endlichen Erkenntnis Unzugängliche. Das Problem der Transzendenz ist für ihn nämlich in die Frage nach Zeitlichkeit und Freiheit des Menschen zurückzunehmen. Denn erst von daher kann gezeigt werden, inwiefern zur Transzendenz das Verstehen von Sein als einem Übermächtigen gehört. So geht es also bei Heideggers Rede von Transzendenz nicht darum, das Göt-

58 M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 6. Aufl., Frankfurt a. M. 1976, 16.

59 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 191.

tliche zu beweisen, sondern den Ursprung des »Seinsverständnisses aus der Transzendenz des Daseins, d. h. die Zugehörigkeit dieser Idee von Sein«, nämlich der Idee Gottes als des Seins, »zum Seinsverständnis überhaupt zu erhelten«⁶⁰. Zuerst soll man also die Frage nach Zeitlichkeit, Freiheit und Transzendenz des Seins aus dem Dasein klären, damit man eventuell die Frage nach Gott überhaupt stellen kann. Transzendenz, verstanden als Freiheit und in Freiheit, ist also für Heidegger die Bedingung der Möglichkeit allen Verstehens, des Gottes und des Menschen, was nach ihm auch überlieferte Theologie und Philosophie übersehen haben. Denn sofern die Transzendenz, das In-der-Welt-sein, die Grundverfassung des Daseins ausmacht, muß dieses In-der-Welt-sein mit der Grundbestimmung der Existenz des Daseins, mit der Freiheit, ursprünglich verwachsen sein. So sind Transzendenz des Daseins und Freiheit identisch, Freiheit gibt sich selbst ihre innere Möglichkeit. Deshalb ist ein Seiendes als freies »in sich selbst notwendig transzendierendes«⁶¹. Nur in Freiheit kann der Mensch Transzendenz erfahren, ja er erfährt sie dabei notwendig, gleich ob man sie im theologischen, im philosophischen oder in irgendeinem anderen Sinne versteht. Die Freiheit des Daseins geschieht somit vor allem im Philosophieren als Geschehenlassen der Transzendenz und in diesem liegt seine ursprüngliche Gelassenheit angesichts des Seins, des menschlichen und des göttlichen. Deshalb ist für Heidegger das Denken des Seins weder theoretisch noch praktisch. Die sachhaltige Verbindlichkeit dieses Denkens ist nämlich wesentlich höher als die Gültigkeit der Wissenschaften, weil sie freier ist. Sie ist dies deswegen, weil sie »das Sein — sein«⁶² läßt. Die Sache des Denkens ist es nämlich für ihn, Sein sein zu lassen, was nur in und als Freiheit geschehen kann.

Dieses Freiheitsdenken, das eine gründliche Relativierung des traditionellen Freiheitsdenkens darstellt, verstärkt sich, wenn Freiheit als Freisein zum Offenbaren eines Offenen verstanden wird, das das Wesen der Wahrheit ausmacht.⁶³ Der Mensch muß sich nämlich seiner Beschränktheit bewußt werden, weil sein Dasein ein geworfener Entwurf ist. So ist auch seine Freiheit eine geworfene. Er muß und kann sie übernehmen und als übernommene fördern. Denn daß das menschliche Dasein seiner Möglichkeit nach ein Selbst ist und dies entsprechend seiner Freiheit, steht nicht in der Macht dieser Freiheit selbst. Ihre Ohnmacht als ihre Geworfenheit ist nicht erst das Ergebnis des Eindringens von Seiendem auf das Dasein, sondern sie bestimmt dessen

60 M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Frankfurt 1978, 211.

61 M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, 238.

62 M. Heidegger, *Über den Humanismus*, 8. Aufl., Frankfurt 1981, 48.

63 Vgl. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 12.

Sein als solches, weil auch sein Weltentwurf auch ein geworfener ist,⁶⁴ dem gegenüber er aber sowohl offen als auch verschlossen sein kann, wobei dies weder moralisch noch theologisch noch religiös zu verstehen ist. So ist nach Heidegger Freiheit auch keineswegs als Willensfreiheit des Menschen zu verstehen, die in erster Linie eine aktive Entscheidungsdimension in sich hätte und deswegen irgendwie übersichtlich und beherrschbar wäre. Sie ist etwas viel Tieferes und viel Umgreifenderes. Denn das Wesen des Menschen gründet in der Freiheit und sie selbst ist eine alles menschliche Sein überragende Bestimmung des eigentlichen Seins überhaupt.⁶⁵ Damit ist das vom Nichts, bzw. vom Sein als dem Nichts des Seienden durchwehte Handeln gegenüber dem Seienden und somit auch gegenüber dem Menschen, frei. Das Handeln des Menschen ist deswegen nicht von irgendeinem Seienden bestimmt, sei es auch vom göttlichen, auch nicht vom Seienden im Ganzen, wie es die offensichtlich das Sein vergessende onto–theologische Metaphysik versteht, sondern die Freiheit als das ek–sistente, entbergende Dasein besitzt den Menschen viel ursprünglicher als man es irgendwie theoretisch bestimmen könnte, so ursprünglich, »daß einzig sie einem Menschentum den alle Geschichte erst begründenden und auszeichnenden Bezug zu einem Seienden im Ganzen als einem solchen gewährt«⁶⁶. Deshalb steht vor jeglicher Form von negativer oder positiver Freiheit die Eingelassenheit des Menschen in seinem Dasein in die Entbergung, in die Offenheit des Seienden als eines solchen. So steht vor der landläufig und üblich verstandenen Entscheidungs— oder Willensfreiheit die Offenheit als Offenheit für Freiheit. Diese Offenheit ist im Grunde die Bedingung der Möglichkeit jeder Freiheit, da das menschliche Handeln im Helldunkel der Freiheit aus dem Nichts bzw. aus dem Sein beruht. Das Mitwirken des Menschen geschieht deshalb in der Schwebe und aus dem Empfangen.

Dies kann man, nach Heidegger, vor allem durch eine Philosophie, durch ein Denken verstehen, das dem Menschen seine Angst offenbart und seine Endlichkeit vor Augen bringt, ihn vor das Nichts der Freiheit oder vor die Freiheit des Nichts stellt, die seine Abhängigkeit von vielem offenbart, was ihn unfrei, uneigentlich, verloren und verfallen an zahlreiche und verschiedene Vorurteile, Selbstverständlichkeiten und Illusionen macht, ihn vor der wesentlichen Frage nach dem Seienden als dem Seienden und vor der Möglichkeit des Nichts flüchten läßt, des Nichts in ihm und um ihn herum. Dies kann also nur ein Denken erreichen, das imstande ist, in den Grund, in das Wesen der Metaphysik hineinzusteigen und diese gründlich in Frage zu

64 Vgl. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 172–173.

65 Vgl. M. Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), 11.

66 M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 17.

stellen und »einen eigentümlichen Einsprung der eigenen Existenz in die Grundmöglichkeiten des Daseins im Ganzen« zu wagen. Dieser Einsprung ist zuerst »das Raumgeben für das Seiende im Ganzen«, es ist eine Öffnung für alles, was ist und was sein kann. Dieser Einsprung wird damit auch zum »Sichloslassen in das Nichts, d. h. das Freiwerden von den Götzen, die jeder hat und zu denen er sich wegzuschleichen pflegt«. Dies bringt aber auch das »Ausschwingenlassen« eines »Schwebens mit sich, auf daß es ständig zurückschwinge in die Grundlage der Metaphysik«, die aus der Erfahrung des Nichts aufkommt und die die Grundfrage erzwingt, die lautet: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«⁶⁷ Diese Frage wird dabei selbstverständlich nicht gelöst, sondern in ihrer Retsälhaftigkeit und Unlösbarkeit vor Augen geführt, was im Grunde viel mehr ist, als daß man sich einbildet, sie lösen zu können oder sie sogar gelöst zu haben.

5. *Wahrheit als Freiheit ohne Sicherheit*

Heidegger ist der Überzeugung, daß viele menschliche Lösungen und Einbildungen auf der Vormeinung beruhen, daß die Freiheit eine »Eigenschaft des Menschen ist«. Darauf beruht auch das »Widerstreben gegen den Satz, das Wesen der Wahrheit sei die Freiheit«. All dies begünstigt aber das Vorurteil, daß das Wesen der Freiheit »keine weitere Befragung« braucht und vor allem die Annahme, daß jeder weiß, »was der Mensch sei«⁶⁸. Und gerade deswegen besteht er immer wieder darauf, daß sowohl Wahrheit als auch Freiheit als auch Wesen des Menschen einer tieferen Befragung bedürfen, die alles bisherige Denken übersteigt. So will er auch mit seiner Rückführung »der inneren Möglichkeit der Richtigkeit einer Aussage auf die ek-sistente Freiheit des Seinlassens als ihren 'Grund'«, sowie mit seiner »Vordeutung auf den Wesensanfang dieses Grundes in der Verbergung und der Irre«, also auf den Sachverhalt der Wahrheit als Unverborgenheit, als *aletheia*, darauf hinweisen, »daß das Wesen der Wahrheit nicht das leere 'Generelle' einer 'abstrakten' Allgemeinheit ist«, sondern daß es »das sich verbergend Einzige der einmaligen Geschichte der Entbergung des 'Sinnes' dessen, was wir das Sein nennen und seit langem nur als das Seiende im Ganzen zu bedenken gewohnt sind«⁶⁹, ist. So ist zuerst der Sinn des Seins zu klären, um zur weiteren Klärung dessen, was ist, übergehen zu können, was weder das griechische noch das christliche Denken auch nur im entferntesten in Betracht gezogen haben, so sehr man

67 M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 12. Aufl., Frankfurt a. M. 1981, 42.

68 M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 14.

69 M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 28.

nicht selten überzeugt war, Sein und Wahrheit und Freiheit, aber auch das Wesen des Menschen, ja sogar des Gottes, verstanden und erkannt zu haben.

Dieses Ausbleiben des tieferen Eindringens in den Sinn von Sein und in all das, was daraus resultieren würde, hat aber die Entmachtung des Geistes und den Verlust der Freiheit zur Folge. Dieser Verlust kommt besonders im neuzeitlichen Denken, sowohl in seiner Wissenschaftsgläubigkeit, die zur Macht der Technik, der Oberflächlichkeit und der verfallenden Durchschnittlichkeit geführt hat, als auch in den neuzeitlichen Weltanschauungen und Weltbildern, die ihre Wurzeln aus der angedeuteten Seinsvergessenheit der abendländischen Metaphysik und der christlichen Theologie ziehen. Die genannte Entmachtung des Geistes ist im Grunde »seine Auflösung, Auszehrung, Verdrängung und Mißdeutung«⁷⁰ von allem, was ist. Dieser Geist verdächtigt alles Schöpferische und Freie und gibt sich verschiedenen Formen der Unfreiheit hin, die man nicht selten als Befreiung empfindet und anpreist. Und da das Denken eigentlich kein Denken mehr ist, sondern eine Beschäftigung mit Philosophie, entspringen ihm zahlreiche Ideologien, die, unter anderem, zur Diktatur der Öffentlichkeit führen, der man sich nur in der privaten Existenz widersetzen kann, die ihrerseits kein wesenhaftes, echtes, Menschsein ist. So könnte man vielleicht in diesem Zusammenhang im Sinne von Heidegger sagen, daß auch die gegenwärtig vielerorts reklamierte und gepriesene Gehirnforschung nicht selten mehr Wäsche als Forschung, also Gehirnwäsche ist.

Seit Descartes und seinen »Meditationes« ist nämlich, nach Heidegger, »die Ontologie des Subjectum« im Aufkommen, in der der Mensch das Subjectum geworden ist, das »das Wesen der Subjektivität bestimmen und erfüllen« kann und soll. Dieses Subjectum wird auch zur Grundlage seiner Kollektivierung als Nation, Volk und Rasse, wobei alles dazu zu führen hat, daß der Mensch sich »schließlich zum Herrn des Erdkreises«⁷¹ aufschwingt. Dabei geht es eigentlich um eine »Art der Ichheit und des Egoismus«. Dieser angebliche, eingebildete Höhenflug im »planetarischen Imperialismus des technisch organisierten Menschen«, in dem sein Subjektivismus »seine höchste Spitze« erreicht, ist aber für Heidegger seine Niederlassung »in die Ebene der organisierten Gleichförmigkeit«, die zum sichersten Instrument der technischen Herrschaft über die Erde wird. So geht diese »Freiheit der Subjektivität... in der ihr gemäßen Objektivität auf«.

Sein so geartetes neuzeitliches Geschick kann der Mensch, nach Heidegger, zwar nicht von sich aus verlassen, er kann aber zumindest versuchen, anders zu denken, »vordenkend« zu bedenken, »daß das Subjektsein des Menschentums weder die einzige Möglichkeit des anfangenden Wesens des

70 M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, 3. Aufl., Tübingen 1966, 34.

71 M. Heidegger, Die Zeit des Weltbildes, in: Holzwege, 6. Aufl., Frankfurt a. M. 1980, 108.

geschichtlichen Menschen je gewesen, noch je sein wird«. Er kann und soll bedenken, daß »die Verdüsterung, die jene von der Heilsgewißheit des Christentums vorbereitete Wahrheit als die Gewißheit der Subjektivität über ein Ereignis legt«⁷², nämlich die neuzeitliche subjektivierende Objektivierung, es ihm unmöglich macht, daß er Sein als Ereignis erfährt, als etwas viel Tieferes, Freieres und Inhaltvolleres, als es seine in sich kreisende Subjektivität auch nur ahnen kann. Im Ereignis west nämlich, nach Heidegger, das Sein als Freiheit und als Verweigerung, als Offenbarkeit und als Verborgtheit dessen, was ist. Diese Worte sagen das Ereignis und kein Begriff aus der Metaphysik kann ihnen zgedacht werden, kann sie zur Klarheit bringen. Als Freiheit west das Sein nicht als das Wesen des Seins, »als könnte das Seyn der 'Freiheit' ein— und untergeordnet werden«, als könnte man ihnen ein *genus proximum et differentiam specificam* (er)finden, zuordnen, sondern »im Seyn und als Seyn west die 'Freiheit', die hier ursprünglicher als die metaphysische und vollends gar als die moralische gemeint ist«⁷³. Denn als Seiendes, das in seinem Dasein die Seinsgeschichte konstituiert und ihr als geworfenes gehört, war der Mensch immer schon unterwegs zur Freiheit. Die Frage ist nur, auf welche Weise und in welchem Maße er sie in verschiedenen Epochen und Situationen aufbaut und übernimmt. Der neuzeitliche Mensch hat sich aber mit seinen eigenen Kräften auf den Weg gemacht, seines Menschseins inmitten des Seienden gewiß und sicher zu werden. Dabei wird der christliche Gedanke der Heilsgewißheit übernommen, aber das Heil wird nicht mehr als ewige Seligkeit und der Weg dahin als Entselbstung verstanden, sondern das Heile und Gesunde wird in der freien Selbstentfaltung aller Vermögen des Menschen gesucht. Deshalb erhebt sich dem Menschen vor allem die Frage, wie eine von ihm für sein diesseitiges Leben gesuchte Gewißheit über sein Menschsein und seine Welt zu gewinnen und zu begründen ist, wobei auch die griechischen Gedanken der Wahl des Besten und der göttlich durchdrungenen Selbstgenügsamkeit, sowie des christlichen Sehens des Unsichtbaren verlorengehen.

Dieser neuzeitliche Versuch der Freiheit setzt damit ein, daß der Mensch selbst zu dem auf sich selbst gestellten Grund und Maß der Wahrheit über das Seiende als ein solches wird. Mit dem Verstehen des Menschen als Subjektivität beginnt für Heidegger die Geschichte des abendländischen Menschentums als Befreiung des Menschen zur neuen Freiheit. Diese Befreiung bringt zwar eine Loslösung aus der christlichen Heilssicherung mit sich. Sie muß aber, weil sie doch den Menschen ins Freie der Unsicherheit stellt, auf eine Freiheit zugehen, die eine neue Sicherung des Menschen leistet und die Sicherheit neu bestimmt. Diese Sicherheit kann jetzt nur aus dem Menschen

72 M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, 109.

73 M. Heidegger, *Besinnung*, GA 66, Frankfurt a. M. 1997, 101.

und für ihn selbst vollzogen werden. Und diese Sicherheit, diese Gewißheit vollbringt nicht nur die Aneignung einer Wahrheit an sich, sondern sie wird zum Wesen der Wahrheit selbst. Wahrheit wird zur vom Menschen gesicherten Sicherstellung alles Seienden für sein Sicheinrichten in seinem Ganzen. Diese neu erworbene Freiheit zeigt aber in die Entfaltung des neuen Wesens der Wahrheit, die sich »als die Selbstgewißheit der vorstellenden Vernunft einrichtet«⁷⁴.

Für Heidegger ist aber diese neuzeitliche Befreiung des Menschen keine echte Befreiung. Im Sinne der Selbstgesetzgebung und der Befreiung des Menschen von der christlich-überweltlichen Heilsgewißheit erscheint sie manchem vielleicht als eine Art Säkularisierung des Christentums. Eine echte Verweltlichung des Christlichen bedarf aber, nach ihm, einer Welt, die zuvor aus nichtchristlichen Ansprüchen entworfen ist, um vielleicht wieder zu den ursprünglich menschlichen und zu den ursprünglich christlichen Quellen zurückzufinden. Erst in dieser also kann sich auch die Säkularisierung entfalten und einrichten. Denn die bloße Abkehr vom Christentum bedeutet nichts, wenn nicht ein neues Wesen der Wahrheit bestimmt und das Seiende aus dieser neuen Wahrheit zum Erscheinen gebracht wird. Und die neuzeitliche Wahrheit des Seins im Sinne der Subjektivität entfaltet auch dann ihr Wesen uneingeschränkt, wenn sich das Sein des Seienden als Subjektivität zur Macht bringt. Diese neue Wahrheit der Freiheit beginnt aber erst in der Metaphysik des Willens zur Macht, ihr volles Wesen zu einer neuen Gesetzlichkeit zu erheben. Auch sogar das Christentum versöhnt sich offensichtlich zu seinem Schaden mit der neuen Welt durch Abwandlungen, Angleichungen und Ausgleiche und verzichtet auf seine vormalige geschichtsbildende Kraft, denn »die von ihm beanspruchte Welterklärung steht bereits außerhalb der neuen Freiheit«⁷⁵.

So gibt es, nach Heidegger, keine Garantie, daß der Mensch frei geworden ist, wenn er sich vom Zwang des metaphysisch überlieferten christlichen Glaubens befreit hat. Denn eine echte Befreiung ist nicht nur ein Ausbrechen aus den Fesseln und ein Abwerfen der Bindungen, sondern zuvor eine neue Bestimmung des Wesens der Freiheit. Der neuzeitliche Mensch hat aber an die Stelle der maßgebenden Heilsgewißheit die Gewißheit gesetzt, »kraft deren er und in der er sich seiner selbst gewiß wird als des Seienden, das dergestalt sich selbst auf sich stellt«⁷⁶. Seine neu verstandene Freiheit besteht vor allem darin, daß er sich selbst etwas wählt und sich daran bindet. Aber bloße Losgebundenheit und Willkür ist nur die Nachtseite der Freiheit, während ihre Tagseite der Anspruch auf ein Notwendiges als Bindendes und

74 M. Heidegger, Nietzsche 2, 320.

75 M. Heidegger, Nietzsche 2, 321.

76 M. Heidegger, Nietzsche 2, 143.

Tragendes ist, wobei keine das Wesen der Freiheit und ihren Kern trifft. Die Freiheit, die die Befreiung vom Offenbarungsglauben sein will, beansprucht aber das Notwendige und das Verbindliche, das der Mensch von sich aus setzt. Anstatt Gott herrscht nun also der Mensch.

Die bisherigen Wege des Menschen zur Freiheit haben also, nach Heidegger, nur selten, vielleicht sogar nie, tatsächlich zur Freiheit geführt. Deshalb fordert er in diesem Zusammenhang vor allem Unentschiedenheit und Offenheit. Die bisherige Religion und das bisherige rationale Denken haben nämlich sowohl Gott als auch den Menschen in ihrem Wesen im hohen Maße mißverstanden. So steht der Mensch in seiner Gott— und Seinsverlassenheit, durch die auch seine Freiheit verlorengegangen ist. Aber für ihn ist es das Geschick des Seins und die Notwendigkeit seiner Geschichte, daß er in seinem Dasein, und d. h. auch in seinem Denken und in seinem Glauben, immer bestrebt ist und bestrebt sein soll, neue Wege zur Freiheit zu suchen. Das Sein fordert nämlich, nach Heidegger, daß das Seiende, das der Mensch als Dasein ist, gerade durch den Untergang als der Gründer der Wahrheit des Seins in seine Beständigkeit gerückt wird. Das bedeutet, daß er in seiner Seinsgeschichte entdecken soll, daß er in seiner Beständigkeit immer auch Unsicherheit des Untergangs erfahren und daß dies stets ein neuer Weg zum echten Sein werden kann und soll. Denn im neuen, freien, unsicheren Sprung kann der Mensch die Möglichkeiten eines anderen Zugangs zum Sein und der Nähe zu Gott zeitigen, sie als immer neu zukommendes, einzigartiges Ereignis erfahren und so die Freiheit als Notwendigkeit »ohne ein Befehl«⁷⁷ erreichen. Dabei handelt es sich immer nur um eine formale Anzeige der offenen Richtung in die notwendige Suche nach der Freiheit.

Freiheit ist nach Heidegger also engstens verbunden mit Sein, sie ist Zugehörigkeit in das Eigentum des Seins. Diese Zugehörigkeit ist Wesensinnigkeit von Wahrheit und Freiheit.⁷⁸ Und sie ist keine an das Seiende gebundene Bindung aus dem Sein. Der echte Weg zur Freiheit ist dabei nur der Weg der Philosophie, besser gesagt, der Weg des Denkens, das eher ein dichtendes als ein begreifendes Denken ist. Dieser Weg verliert die Fragen des Nichts und der Nichtigkeit, also der Unsicherheit und der Angst, nicht aus den Augen. Die Freiheit des Menschen geschieht also im Ereignis des Daseins, in dessen Da das Sein offenbar wird, oder besser gesagt: im Da offenbart das Sein das menschliche Dasein. Dieses Zusammengehören von Mensch und Sein geschieht aber im Ereignis. Der als Dasein gedachte Mensch gehört als ereigneter Entwurf mit in das Sein als dem ereignenden Zuwurf.⁷⁹ Das Sein

77 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, 7.

78 Vgl. M. Heidegger, *Koinon*. Aus der Geschichte des Seyns, in: *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, Frankfurt 1998, 170.

79 Vgl. F. -W. v. Herrmann, *Wege ins Ereignis*, Frankfurt 1994, 30–31, 56, 92–93.

in seinem verbal verstandenen An–wesen gibt sich der Offenheit anheim, die der Mensch daseinsmäßig aussteht. Diese Offenheit hat er nicht aus sich, im Sinne eines esse a se, sondern er empfängt sie aus dem Zuwurf. Das Empfangen dieser Gabe beläßt den Menschen aber nicht in einer Passivität, sondern er wird dadurch mit der Freiheit gewürdigt, das sich ihm zuwerfende, sich ihm übergebende Sein zu entwerfen, es denkend und handelnd in Freiheit zu entfalten.⁸⁰

80 Vgl. H. Helting, Heidegger und Meister Eckehart, in: »Herkunft aber bleibt stets Zukunft«, hrsg. von P. –L. Coriando, Frankfurt 1998, 85.