

Konrad Steinhäuser

Das Recht des eigenen Erlebnisses

Freiheit bei Gehlen, Honneth und Berlin

188 Seiten · broschiert · € 49,90
ISBN 978-3-95832-382-7

© Velbrück Wissenschaft 2024

I Phänomenologie und Liberalismus: das Primat der eigenen Erfahrung

Phänomenologie und Liberalismus? Hier muss ein Kategorienfehler vorliegen. Was soll ein Philosophieverständnis, das eine spezifische Methode des Philosophierens innehat, nämlich die Phänomenologie, mit einer politischen Strömung wie dem Liberalismus gemeinsam haben?

Wenn man hier vom selben Freiheitsbegriff ausgeht, setzt man dann nicht das Erleben der eigenen Willensfreiheit mit einem Begriff politischer Freiheit gleich, und liegt damit nicht ein folgenschwerer Anfängerfehler vor? Was haben Gehlen und Honneth gemeinsam und was haben sie damit zu tun? Was ist von dem vorliegenden Projekt zu erwarten? Handelt es sich hier um ein von der Naumann-Stiftung finanziertes Plädoyer für den Liberalismus?

Nein, das vorliegende Projekt ist kein politisches Plädoyer irgendeiner Couleur. Stattdessen geht es hier um eine einfache, aber nicht triviale Kernthese. Phänomenologie und Liberalismus gehen mit ihrem gemeinsamen Ausgangspunkt beim Individuum davon aus, dass das Primat in der Entscheidung, ob ein Mensch frei ist oder nicht, bei diesem Menschen selbst liegt, womit hier gemeint ist, dass das Individuum selbst, in originärer Anschauung, immer besser als andere Menschen einschätzen kann, ob es frei ist oder nicht. Was auf dieser Basis also diskutiert werden soll, ist die Frage, was die Charakteristika der Freiheitserfahrung sind und die von anderen Zuständen trennscharfe Beschreibung dieser Charakteristika. Auf Basis der Freiheitsphilosophie Isaiah Berlins soll dann dargelegt werden, dass der Begriff der Freiheit, der für den Liberalismus charakteristisch ist, im Feld der politischen Philosophie am präzisesten eben dieser Freiheitserfahrung entspricht.

Das heißt auch, das möchte ich unmissverständlich schon an dieser Stelle deutlich machen, dass man ganz gewiss kein klassisch Liberaler, ja nicht einmal ansatzweise ein liberal gesinnter Mensch sein muss, um den folgenden Versuch der Charakterisierung des Phänomens Freiheit nachverfolgen und für richtig halten zu können und um festzustellen, dass die klassisch liberale Verwendung des Begriffes Freiheit an Trennschärfe, Nachvollziehbarkeit und Überzeugungskraft am meisten zu bieten hat. Dafür ist kein Freiheitspathos nötig, weil Freiheit in diesem, dem richtigen Sinne, auch eine gewichtige Schattenseite hat, die jeder sehr wahrscheinlich kennen wird, nämlich die Haltlosigkeit. Der Leser ist also in bester phänomenologischer Tradition dazu eingeladen, politische Überzeugungen in dieser Frage einzuklammern, das habe ich auch getan.

Obwohl die These des Buches, dass zwei Hauptströmungen der Philosophie, nämlich Liberalismus und Phänomenologie, mit dem Primat

der eigenen Erfahrung arbeiten und deswegen der adäquaten Charakterisierung des Freiheitsphänomens am nächsten kommen, schon intuitiv deutlich mehr Plausibilität innehaben dürfte als die Vorstellung, es gäbe einen direkten Weg von der Phänomenologie zum Liberalismus oder gar vom Liberalismus zur Phänomenologie, liegt ein zweiter Einwand nahe. Da es recht verschiedene Vorstellungen davon gibt, was Phänomenologie zu nennen ist, und da es unzählige verschiedene Konzeptionen des Liberalismus gibt, man denke nur an Verfassungsliberalismus, Sozialen Liberalismus, Nationalliberalismus, Libertarismus, Neo-Liberalismus und Ordoliberalismus, gilt es einzugrenzen, welches Phänomenologieverständnis und welches liberale Freiheitsverständnis hier zugrundegelegt wird.¹ Das möchte ich an dieser Stelle in aller Kürze tun.

Stützen möchte ich meine These auf die Beschreibung der Phänomenologie durch meinen akademischen Lehrer Lambert Wiesing, dessen Phänomenologieverständnis ganz wesentlich auf den Schriften von Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty und Hans Blumenberg beruht.

Um sich den *Anspruch* der Phänomenologie zu vergegenwärtigen, lohnt sich ein Blick in Blumenbergs *Beschreibung des Menschen*:

»Die erreichbare Qualität der Erkenntnis bestimmt, welche Gegenstände den Rang der philosophischen erhalten, gleichgültig welchen Wertbeitrag sie aus der sonstigen Motivation des Erkennenden an sich ziehen können. Die Frage: Was können wir wissen? – in Kants Katalog der großen Fragen die erste – bestimmt, als im Voraus entscheidbare, den gegenständlichen Horizont auch der Philosophie. Für Husserl wird man noch verschärfen müssen: Was können wir in Evidenz, in Selbstgegebenheit, als Phänomen haben? Was nicht auf diese Weise gewußt werden kann, ist der phänomenologischen Anstrengung nicht würdig.«²

Es geht dem Phänomenologen nicht darum, zu spekulieren oder Theorien aufzustellen. Das bedeutet nicht, dass Theorien nicht ihren Wert haben können, das bedeutet nicht, dass Spekulationen nicht hier und dort durchaus angemessen sein mögen, aber das bedeutet, dass beides, das Aufstellen von Theorien und die Spekulation, zuhöchst unphänomenologisch sind. Dem Phänomenologen geht es um das Erlangen sicheren Wissens. Dafür ist, wie Blumenberg im Obigen schon darstellt, die Themenwahl sehr entscheidend. Lambert Wiesing schreibt in *Das Mich der Wahrnehmung*:

»Ein Phänomenologe bleibt als Phänomenologe während des Vollzugs seiner Arbeit stets ein radikaler Pyrrhoneer, das heißt, er enthält sich der Diskussionen, in denen prinzipiell anzweifelbare Urteile als sinnvoll, praktisch oder vernünftig verteidigt werden. Ein Phänomenologe drückt sich vor jedem Modell, vor jeder Induktion, vor jedem noch

1 Vgl. Festl, *Handbuch Liberalismus*, S. 42 ff.

2 Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, S. 10.

so plausiblen Schluß, einfach deshalb, weil er ihnen nur außerhalb von philosophischen Argumentationen einen Platz zubilligt. Dieses ›sich drücken‹ nennt man ›Epoché‹: die Enthaltung von Urteilen.«³

Damit wird ganz deutlich, dass ein Plädoyer für ein politisches Programm, egal ob für einen Konservatismus, einen Sozialismus oder einen Liberalismus, für einen Phänomenologen als Phänomenologen mit einem solchen Phänomenologieverständnis nicht im Feld der Philosophie zu diskutieren ist. Sein Anspruch an die Qualität der Erkenntnis ist hierfür schlicht zu hoch. Vorschläge dazu, wie ein Zusammenleben im Feld des Politischen organisiert sein sollte, auch Gesellschaftstheorie als solche, fallen auf dieser Basis nicht in den Bereich der phänomenologischen Anstrengung, weil sie prinzipiell anzweifelbar sind. Nun kann man sich begründet die Frage stellen, ob der im Obigen schon erwähnte radikale Pyrrhoneer nicht ohnehin prinzipiell an einfach allem zweifelt und ob sich nicht in der Folge der Bereich, in dem der Phänomenologe seinem Anspruch genügend tätig werden kann, völlig auflöst. Worauf baut der Phänomenologe also, worauf stützt er seine Philosophie, was ist das unerschütterliche Fundament, das unanzweifelbare Erkenntnisermöglicht?

Phänomenologen wie Wiesing und Blumenberg stützen sich im Bestreben, ihrem hohen Anspruch zu genügen, auf das von Edmund Husserl ins Feld geführte

»Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ›Intuition‹ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt.«⁴

Die mentalen Zustände, hier im Sinne von Noesis, die ich als Mensch selbst erlebe, können, so kann man dieses Prinzip verstehen, von mir nicht sinnvoll in Zweifel gezogen werden. Ich kann zwar daran scheitern, diese Zustände wie Schmerzen, Gedanken, Wünsche und Erfahrungen *zu beschreiben*, aber das Leugnen oder Anzweifeln dieser Zustände für mich selbst als sie selbst Erlebender ist unmöglich. »Das ist das Besondere an Phänomenen: Im Erleben eines Phänomens gibt es keine Differenz zwischen dem *Sein* und dem *Zu-sein-scheinen*.«⁵ Auch wenn ich also ein großer Skeptiker bin, gibt es Dinge, die unumstößlich sind und bleiben: mein Dasein in der Welt, meine Intentionalität, dass ich mich als Ichpol vom Gegenstandspol mit seinem Polhorizont

3 Wiesing, *Das Mich der Wahrnehmung*, S. 79.

4 Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, § 24.

5 Wiesing, *Das Mich der Wahrnehmung*, S. 73.

getrennt erlebe⁶ und meine unkündbare »Weltkindschaft«⁷, solange ich Wahrnehmung habe.

»Es gibt [...] nichts Sicheres über das Ich zu sagen, ohne eine Beziehung des Ich zu etwas, was nicht Ich ist, zu beschreiben. Die intentionale Relation ist sicher, denn das fundamentum inconcussum ist eine Relation. Wenn ich bin, bin ich mir sicher, daß ich mich in Differenz zu etwas fühle, was ich nicht bin. Das heißt: Ich kann zwar nicht erfahren, was ich bin, wohl aber, wie es ist, das zu sein, was ich bin: wie es für mich ist, ich zu sein.«⁸

Das ist das feste Fundament des Phänomenologen, und es ist eines, auf das er kein Theoriegebäude erbaut. Stattdessen ist dieses Fundament mit den es notwendig ausmachenden Charakteristika der mentalen Zustände Forschungsgegenstand des phänomenologischen Flaneurs.

Phänomenologie hat, soll sie dem oben skizzierten Anspruch genügen, keine Anthropologie im engeren Sinne zum Gegenstand. Die Frage danach, was der Mensch ist, wird gegenüber der Frage, wie es ist, ein Mensch zu sein, suspendiert. Das ist eine Stoßrichtung, die sich, das werde ich im Hauptteil dieser Arbeit darlegen, in erstaunlicher Weise mit der Philosophie Isaiah Berlins deckt. Es ist auch ein relevanter Unterschied zu den beiden anderen Hauptreferenzautoren dieses Projektes, da sich sowohl bei Arnold Gehlen, hier ganz explizit, wie auch bei Axel Honneth, hier ohne ganz klares Bekenntnis zu einem anthropologischen Ansatz, das Verständnis von Freiheit auf eine Anthropologie gründet.

Man sollte die Tätigkeit des Phänomenologen nicht als die bloße Beschreibung kontingenter Erfahrungen missverstehen. Wer beschreibt, wie es sich für ihn angefühlt hat, eine Bergbahn zu verwenden, ein Rührer zuzubereiten oder im Meer zu schwimmen, der agiert noch nicht als Phänomenologe. Stattdessen geht es um das Herausarbeiten *notwendiger Eigenschaften*. Entdeckt man (hoffentlich interessante) *Charakteristika* von Intentionalitäten, und das ist in der Tat alles andere als einfach, dann hat man einen entscheidenden Schritt der phänomenologischen Tätigkeit bewältigt.

Doch es gibt ein weiteres Problem, nämlich das der adäquaten Prädikation der Phänomene. Es gibt die Notwendigkeit, soll Phänomenologie als wissenschaftlicher Beitrag verstanden werden, die eigenen Kenntnisse

6 Vgl. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, § 54 und Wiesing, *Das Mich der Wahrnehmung*, S. 86 f.

7 Wiesing, *Das Mich der Wahrnehmung*, S. 145. Die Formulierung habe ich von Wiesing selbst übernommen, Bezug nimmt er auf: Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 11.

8 Wiesing, *Das Mich der Wahrnehmung*, S. 91.

mit Worten zu beschreiben, sonst verbliebe der phänomenologische Flaneur ja ungehört nur bei sich. Mit diesem Schritt weg vom nicht sinnvoll Anzweifelbaren ergibt sich wieder das Problem des begründeten Zweifels.

»Die Hinwendung zu den sicheren Phänomenen ist nur der Fortschritt, dem ein Rückschritt in die Sprache unvermeidlich um der Wissenschaftlichkeit willen folgen muß. Und dies ist in der Tat ein Schritt zurück: nämlich ein Schritt zurück in die Diskussion der Philosophie der Gegenwart, ein Schritt zurück in die kontingenten Sprachspiele der Gegenwart.«⁹

Verliert die Phänomenologie damit den Boden unter den Füßen, gerät sie mit Wittgenstein gesprochen aufs Glatteis, und dreht sie sich nur noch um die Erfahrung des Einzelnen? Nein, denn es gibt eine Möglichkeit der sprachlichen Vermittlung, die ohne Theorien und Modelle und auf Basis des besagten Fundamentes Charakteristika begreiflich machen kann. Es ist die Einladung, sie selbst zu entdecken, sie selbst nachzuvollziehen: die *Protreptik*.

Der Ansatzpunkt ist hier ein anderer, als ein durch spekulatives Denken gewonnenes System zur Welterklärung anzubieten. Stattdessen soll das sichere Wissen dadurch vermittelt werden, dass nicht das Wissen als solches, nicht die Kenntnis vermittelt werden soll, sondern der vom Beschreibenden ermittelte Weg zur Erlangung derselben: »Im Protreptikós dient die Sprache dazu, ein Auditorium zu *überreden*, sich selbst zu *überzeugen*. Die Protreptik versucht, *zur eigenen Einsicht zu überreden*.«¹⁰ Jede Spekulation bleibt damit aus, denn wenn der Protreptikós den Leser überzeugt und die vom Verfasser für notwendig gehaltenen Strukturmerkmale auch tatsächlich Charakteristika sind, dann überzeugt sich der Leser mittels eigener originärer Anschauung und im Sinne des im Obigen zitierten Prinzips selbst, dann gewinnt er selbst Kenntnis dieser Charakteristika.

Ein Schlüsselmoment fehlt noch, um das hier aufgenommene und vertretene Phänomenologieverständnis zu skizzieren, nämlich das Mittel der eidetischen Variation. Um Charakteristika von Intentionalitäten zu entdecken, wird hier auf Basis einer eigenen konkreten Erfahrung die Grenze der vorstellbaren Variationsbreite dieser Art der Erfahrung erprobt. Lambert Wiesing greift mit Bezug auf Kants Transzendente Ästhetik den Umstand auf, dass man sich keine Vorstellung von Gegenständen machen kann, die keine räumliche Ausdehnung haben, und beschreibt das anhand einer Tomate:

9 Ebd., S. 93.

10 Ebd., S. 96.

»Man stellt fest, daß man sich rote und blaue Tomaten vorstellen kann, aber bei dem Versuch scheitert, sich räumliche und nicht-räumliche Tomaten einzubilden. [...] Der Beweis ist also für denjenigen erbracht, der selbst diese Erfahrung des Scheiterns und Nicht-Könnens macht.«¹¹

Das eigene Erlebnis ist das entscheidende Kriterium dafür, nach wie vielen Variationsversuchen und ob überhaupt die kantische Erkenntnis anerkannt wird, dass Gegenstände ohne räumliche Ausdehnung nicht vorstellbar sind. Allerdings eignet sich der von Wiesing aufgenommene und mit dem Beispiel neu belebte Protreptikós ausgezeichnet dafür, um den Leser an den Punkt der Überzeugung zu führen, der die ständig weitere Variation nicht-räumlicher Gegenstände unnötig werden lässt. Husserl beschreibt das wie folgt: »Zu jeder Variationsmannigfaltigkeit gehört wesentlich dieses merkwürdige und so überaus wichtige Bewußtsein des ›und so weiter nach Belieben‹.«¹² Anstatt also fortwährend neue Gegenstände im Geiste durchzufingieren, immer wieder auf die Überraschung gefasst, man könne sich diesen speziellen Gegenstand nun doch als nicht-räumlich imaginieren, stellt sich an einem gewissen Punkt die Gewissheit ein, dass man ein Charakteristikum einer Intentionalitätsform gefunden hat. Diese Vorgehensweise findet sich nicht nur bei ausgewiesenen Phänomenologen, wie Wiesing mit dem Beispiel, das er aus Kants Transzendentaler Ästhetik ableitet, schon anzeigt, ist aber der phänomenologischen Methode zugehörig.

Ich fasse zusammen, wie Phänomenologie hier auf Basis der Philosophie Lambert Wiesings und seiner geistigen Ahnen verstanden werden soll: Phänomenologie basiert auf einer skeptischen Einstellung und lehnt Theorien, Modelle und Dogmen deswegen ab, weil sie dem Anspruch dieser Methode des Philosophierens nicht genügen. Die Phänomenologie übt sich konsequenterweise, da der Anspruch an die Gültigkeit der erlangten Erkenntnisse maximal ist, in *thematischer* Bescheidenheit. Damit scheidet alles Kontingente, Persönliche und jede Meinung aus, soweit ist die Epoché möglich, nicht aber die unkündbare mit der Wahrnehmung verbundene Weltkindschaft des Individuums. Diese thematische Bescheidenheit zwingt das Individuum dazu, die Untersuchung der eigenen Intentionalitätsformen auf ihre Charakteristika selbst zu vollziehen. Jeder fängt bei sich selbst an, jeder kann das je eigene fundamentum inconcussum in seiner originären Anschauung finden. Das bringt es mit sich, dass eine spezifische Art der sprachlichen Vermittlung nötig wird, um einen wissenschaftlichen Beitrag leisten zu können, nämlich die Protreptik, als die Anleitung, die entdeckten Charakteristika durch eigenen Nachvollzug selbst zu entdecken. Charakteristika von Phänomenen können auch durch das gedankliche Durchfingieren bis zum Scheitern

¹¹ Ebd., S. 103.

¹² Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 87.

durch Unvorstellbarkeit gewonnen werden, dieser im Obigen skizzierte Akt nennt sich Eidetische Variation.

Diese knappe, aber scharf umrissene Skizze dessen, was hier als Phänomenologie verstanden wird, ist nötig, um die These der Arbeit und die Bedeutung des eigenen Erlebnisses zu verstehen.

Um zu bestimmen, was hier mit Liberalismus gemeint ist, braucht man nur auf die Grundidee liberaler Freiheit zurückzugehen, nämlich auf die Abwesenheit von Zwang. Dieses Grundverständnis liberaler Freiheit ist auch die Basis der Freiheitskonzeption Isaiah Berlins. Im Rahmen der Diskussion der drei Hauptreferenzautoren dieser Arbeit werde ich ausführlich auf deren verschiedene Vorstellungen von Freiheit eingehen, und in diesem Zuge werde ich auch Berlins Freiheitsphilosophie darstellen. Für eine knappe Zusammenfassung der Fragestellung zum Einstieg und um zu erläutern, warum hier kein Kategorienfehler zwischen ganz anders gearteten Freiheitsbegriffen vorliegt, eignet sich aber eine Passage von Elif Özmen am besten.

»Der Ausgangspunkt der liberalen Freiheit ist Freiheit als Unabhängigkeit von Fremdbestimmung, insbesondere das Freisein von Zwang durch Dritte im Sinne der libertas a coactione. Diese Freiheit ist genuin politisch, denn sie meint nicht das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zur Welt oder zu Gott, wie der Freiheitsbegriff im Rahmen der erkenntnistheoretischen und moralphilosophischen Debatten, etwa um Willensfreiheit, Determinismus und Verantwortung, verwendet wird. Stattdessen geht es um die Freiheit von Menschen im äußeren Verhältnis zu anderen Menschen und innerhalb der Gesellschaft, insbesondere im Verhältnis zu staatlichen Institutionen.«¹³

Nun ist es offensichtlich, dass es sich hier um ein politisches Konzept handelt, sobald man die Diskussion darum beginnt, wie der Liberalismus sich gestalten sollte, um die Freiheit des Einzelnen, die man als ein hohes Ziel erachtet, gesellschaftlich zu schützen und zu maximieren. *Das ist aber nicht Gegenstand dieser Untersuchung.* Hier geht es darum, dass Freiheit als Abwesenheit von Zwang eine Erfahrung ist, über die jedes Individuum am besten selbst urteilen, die es in originärer Anschauung selbst erleben kann. Im klassischen Liberalismus wird Freiheit als Abwesenheit von Zwang verstanden. Die Erfahrung der Abwesenheit von Zwang ist für jeden Menschen selbst erfahrbar, hier ist das eigene Erlebnis entscheidend, und das ist der Punkt.

Der einzige politische Einschlag liegt, wenn man die negative Freiheit der Abwesenheit von Zwang, wie allgemein üblich und von Elif Özmen im obigen Zitat auch getan, als liberale Freiheit bezeichnet, darin, dass die Wendung liberale Freiheit im Gegensatz zur natürlichen, anarchischen Freiheit inferentiell die für utopisch erachtete Vorstellung ablehnt,

¹³ Özmen, *Was ist Liberalismus?*, S. 57.

Zwang ließe sich ohne jede Form von Eingriffen in das Handeln anderer Akteure für alle Menschen minimieren.¹⁴ Wer aber diese Auffassung ablehnt und stattdessen die Auffassung vertritt, ohne jeden Eingriff wären die Menschen am wenigsten oder überhaupt nicht von Zwang betroffen, weil sie sich in harmonischer Verschränkung gegenseitig nicht zwingen würden, der kann die negative Freiheit, die Özmen im Obigen liberale Freiheit nennt, auch natürliche oder anarchische Freiheit nennen oder sich über die Verwendung des Begriffes der negativen Freiheit jeder politischen Vorannahme enthalten. Wesentlich ist, dass die negative Freiheit die Art von Freiheit ist, die dem Individuum das letztendliche Urteil darüber zuspricht, ob es frei ist oder nicht, und dieses Verständnis von Freiheit ist Wesensmerkmal des Liberalismus.

Mit Blick auf das Inhaltsverzeichnis könnte nun durchaus die Frage aufkommen, warum Arnold Gehlen und Axel Honneth eine solch zentrale Rolle in diesem Projekt innehaben. Das hat mehrere Gründe. Zum einen ist die Philosophie Gehlens meines Erachtens eine großartige Quelle zur Beschreibung der Haltlosigkeit, die die dunkle Seite der Freiheit bildet. Gehlen hat Freiheit nicht im liberalen Sinne verstanden, wie genau, das wird im Folgenden noch ausgiebig geschildert werden, aber er erkannte die dunkle Seite der Freiheit mit großer Klarheit und schrieb mit Verve dagegen an.

Diese Schilderungen zur Haltlosigkeit sind eine große Bereicherung, um die manchmal im Vagen bleibenden Aussagen Berlins zu konkretisieren, der die dunkle Seite der Freiheit zwar offensichtlich erkannte, sie aber nicht in gleicher Weise charakterisierte wie Gehlen. Faszinierend in Bezug auf Gehlen ist es auch, dass er dezidiert illiberale Schlussfolgerungen aus seinen brillanten Beobachtungen zog. Gehlens Blick war klar, aber er blendete sich lieber selbst, als in den Abgrund zu blicken. Gehlen wollte eine klar strukturierte und ganz gewiss haltgebende Existenz, auch auf gesellschaftlicher Ebene. Diese Suche nach Halt hat beim frühen Gehlen mit der Bestimmung oberster Führungssysteme zu einer Anbieterung an den Nationalsozialismus und beim späten Gehlen zu einem rückwärtsgewandten, bitter gegen den modernen Subjektivismus gerichteten Konservativismus geführt. Das eigene Erlebnis gibt es in der Freiheitskonzeption Gehlens nur unter dem starren Schild der Institution. Auch der Kontrast zu Berlins Position konturiert dessen Philosophie der Freiheit damit in hilfreicher Weise.

Axel Honneth ist als zeitgenössischer Vertreter der Kritischen Theorie mit dem Versuch befasst, den Begriff der Freiheit, wie ihn Isaiah Berlin dargestellt hat, weiterzuentwickeln. Er ist klarer Gegner des hier verteidigten Freiheitsbegriffes und sein philosophischer Ansatz ist von der Phänomenologie weit entfernt.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 59.

Honneths stets von Hegel inspirierte Einlassungen basieren, das werde ich im zweiten Teil dieser Arbeit ausführlich darlegen, auf einer Vollzugskonzeption von Freiheit. Das bringt den veritablen Vorteil mit sich, dass Honneth ganz konkrete Freiheitsvollzüge zu skizzieren vermag, die echte Lebensnähe haben und als Aspekte eines gedeihlichen, erfreulichen und gelingenden Lebens in der Gesellschaft verstanden werden können. Hier gibt es in der honnethschen Freiheitsphilosophie nicht nur echte Schätze zu bergen, man kann sie auch, zieht man die Differenzierung, die Honneth verschwinden lässt, selbst wieder ein, bestens als Ergänzung der berlinschen Freiheitsphilosophie auf der Ebene des Vollzuges von Freiheit verstehen. Honneth beobachtet kritisch Missstände der Vergangenheit und Gegenwart und betreibt auf dieser Basis Gesellschaftstheorie. Beim Versuch der Weiterentwicklung des Freiheitsbegriffes vollzieht er dabei nach meiner Ansicht, die sich mit der Position Isaiah Berlins deckt, eine Vermischung von Werten und Begriffen, weil er Gerechtigkeit und Freiheit als nicht zu trennende Konzepte synthetisch zusammendenkt. Ich möchte das zugespitzt philosophischen Schmuggel nennen. Ich möchte mir nicht anmaßen, es einzuschätzen, ob Honneth das bewusst oder unbewusst tut, glaube aber darstellen zu können, dass Honneth in seinem Bestreben, eine für alle Mitglieder gerechtere Gesellschaft zu beschreiben, den Begriff der Freiheit soweit mit anderen Konzepten vermischt, dass die Klarheit und die Trennschärfe abhandenkommen, die als Basis einer verständlichen Diskussion gelten müssen. Der Versuch, eine Gesellschaft zu konzipieren, »die frei von jeder Heteronomie und jedem Zwang ist«,¹⁵ gründet sich bei ihm auf die Vorstellung, dass die harmonische Verschränkung pluraler Interessen nicht nur erstrebenswert, sondern auch möglich ist und dass die Einsicht dazu, dass die beste Lösung für alle gefunden worden ist, die Durchsetzung nur persönlicher, exzentrischer oder idiosynkratischer Freiheitsvollzüge in den Hintergrund treten und letztlich verschwinden lassen wird. Honneth glaubt an die Einsichtsfähigkeit der Gesellschaftsmitglieder zu einem Kanon von Werten, die sich harmonisieren lassen. Sein Ziel ist eine sozial gerechte Welt für eine Gemeinschaft sich wechselseitig anerkennender Menschen, denen andere als diesem Zustand dienliche Freiheitsvollzüge fremd sind, weshalb sie nicht aufkommen. Honneth gibt damit, obschon er sich immer wieder dagegen verwahrt, illiberale Positionen zu vertreten, wenigstens die Möglichkeit zur Interpretation seiner Schriften als Gefährdung der Freiheit. Honneths Vorstellung von Freiheit ist die eines *Ich im Wir*. Das ist vom phänomenologisch-liberalen *Ich für Mich*¹⁶ des Primats der eigenen Erfahrung von Freiheit sehr verschieden. Die Vorstellung Berlins,

¹⁵ Honneth, *Das Recht der Freiheit*, S. 84.

¹⁶ Die Formulierung *Ich für Mich* habe ich Lambert Wiesings so betitelttem Buch zur Phänomenologie des Selbstbewusstseins entnommen.

dass niemandem damit gedient ist, wenn Begriffe gleichgesetzt werden, die sich trennscharf differenzieren lassen, hat in Honneths Philosophie keinen Platz, deswegen gebührt ihm neben der würdigenden Darstellung seiner klugen Ausführungen zu gelingenden Freiheitsvollzügen auch kritische Aufmerksamkeit in dieser Sache.

Wer sich auskennt, der weiß, dass Berlin eher als ideengeschichtlicher Denker als als Philosoph rezipiert worden ist. Große Bekanntheit haben seine *Four Essays on Liberty* erlangt, doch selbst hier, in einer der mehr philosophischen als ideengeschichtlichen Schriften, kann man Berlin eher so verstehen, dass er Konzepte vorstellt, als dass er sie normativ vertritt. Es ist nicht leicht, Berlins Philosophie in ein geschlossenes System zu integrieren. Der »godfather of untidiness«¹⁷ war sich der Grenzen des für ihn Fassbaren und der Widersprüche und Verschrobenheit seiner menschlichen Existenz wohlbewusst. Das hat es denen, die sich mit seinem Werk auseinandersetzen, nicht leicht gemacht.

Die zeitgenössische philosophische Diskussion um Isaiah Berlin hat es zumeist zum Gegenstand, Liberalismus und Pluralismus und eine Gewichtung derselben zu thematisieren. John Gray, George Crowder und Johnny Lyons haben hierzu vielversprechende Beiträge geboten. Ich habe diese Beiträge mit großem Gewinn rezipiert, beziehe mich auch zur Darstellung des Gesamtkonzeptes der berlinschen Philosophie wiederholt auf die Werke dieser Autoren, lege mit der Bearbeitung meiner Kernthese aber einen anders gearteten Schwerpunkt fest.

Henry Hardy hat den innovativen Versuch unternommen, Berlins Philosophie ein anthropologisches Fundament zu geben. Weil Berlin dazu in seinen zu Lebzeiten veröffentlichten Werken aber nichts geschrieben hat, stützt Hardy seinen eigenen Versuch auf Interviews und Auszüge aus privaten Korrespondenzen zwischen ihm und seinem alten Lehrer. Ich möchte mit dem hier vorliegenden Projekt noch einen anderen Weg gehen.

Ich bin der Auffassung, dass das Vakuum, das diesbezüglich in Berlins zu Lebzeiten veröffentlichten Schriften herrscht, als Hinweis dafür gelten kann, dass Berlin keine Anthropologie entwickelt hat, weil er das nicht für zielführend hielt oder weil er skeptisch war, dass er das überhaupt mit Anspruch auf Gültigkeit tun konnte. Die Leerstelle deutet meines Erachtens auf die thematische Bescheidenheit hin, die den Konterpart zum philosophischen Anspruch der Phänomenologie bildet. Es lohnt sich, die Schriften des großen Liberalen mit Hinblick auf die nicht wenigen phänomenologischen Aspekte seines Denkens gegen den Strich zu lesen.

Berlins Freiheitsphilosophie scheint mir, nicht durchgängig streng im oben skizzierten Sinne, aber phasenweise mit erstaunlicher Klarheit, der

¹⁷ Diese treffende Beschreibung verdanke ich Henry Hardy, der Isaiah Berlin in einer Diskussion mit mir so charakterisierte.

Ich-Perspektive der Phänomenologie zu entsprechen. Auf dieser Basis möchte ich die Philosophie Berlins in den Blick nehmen, seinem Anspruch folgend, dass es die Pflicht eines Philosophen ist, das Kind beim Namen zu nennen, skeptisch gegenüber Theorien und Dogmen zu sein und möglichst klar in der Phänomenbeschreibung. Bei Berlin ist das entscheidende Kriterium für das Vorhandensein der Freiheit das eigene Erlebnis derselben. Im Liberalismus Isaiah Berlins kommt wie in der Phänomenologie das eigene Erlebnis zu seinem Recht. Das gilt es aufzuzeigen.

Geben wir das nämlich auf, vermischen wir die Freiheit mit anderen Werten, theoretisieren wir oder versuchen wir, sei es um der Sicherheit, der Harmonie oder der Gerechtigkeit willen, die unmittelbare Erfahrung des Einzelnen zu entthronen, dann verlieren wir vielleicht den kalten, aber verlässlichen Boden unter den Füßen, der die Grundlage gemeinsamer Orientierung bietet.