

Gewissen und Freiheit

Shklar, Judith N.

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Shklar, J. N. (2018). Gewissen und Freiheit. *ZPTh - Zeitschrift für Politische Theorie*, 9(2), 167-177. <https://doi.org/10.3224/zpth.v9i2.02>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Gewissen und Freiheit

Judith N. Shklar

Berkeley, 22. März 1990

Lassen Sie mich mit einem Geständnis beginnen. Ich habe zugesagt, in nicht allzu ferner Zukunft ein Einführungsseminar über „Politische Verpflichtung“ [*Political Obligation*] zu halten. Normalerweise wäre dies das letzte Thema, über das ich in Berkeley sprechen wollte – oder besser gesagt, vor einem Publikum, in dem auch meine alte Freundin Hanna Pitkin sitzt. Was mich nun dazu gebracht hat, dieses Thema zu behandeln, ist aber weder Verzweiflung noch Leichtfertigkeit, sondern eine unerwartete Entdeckung und, damit zusammenhängend, eine ungewöhnliche Reihe von Gedanken zur Freiheit, die mich sehr überraschten und die ich Ihnen heute, eher vorsichtig tastend, zur Kommentierung vorlegen will. Ich lasse mir keine Chance auf einen echten Gedankenaustausch entgehen, zumal, weil ich mich gerade mit diesen Ideen beschäftige und ihnen noch unentschlossen gegenüberstehe, anstatt sie schon völlig ausgearbeitet zu haben. Das Folgende wird also weniger ein eleganter Essay sein als ein erster Versuch, zwei Probleme zu durchdenken.

Das Erste, was ich zeigen möchte, ist, dass das Gewissen ein sehr seltener und sehr eigenartiger Grund ist, öffentlicher Autorität zu gehorchen oder sich ihr zu widersetzen. Gewöhnlich wird die Verpflichtung zu Gehorsam oder Ungehorsam aufgrund eines Konflikts zwischen Loyalitäten thematisiert. Weil ich Historikerin bin, habe ich mir die Geschichte dieses Argumentes angesehen. Ich werde sie gleich wiedergeben, doch war ich verblüfft, wie selten das Gewissen tatsächlich in Erscheinung tritt. Nun ist ein Ort und eine Zeit, da es zur Geltung kommt, das Amerika vor dem Bürgerkrieg, im Kontext des Kampfes zur Abschaffung der Sklaverei – ein Thema, über das ich nun schon einige Zeit nachgedacht und gearbeitet habe. Und als ich mich dem Auftritt des Gewissens auf unserer politischen Bühne zuwandte, musste ich sofort an das Thema der Freiheit denken – denn es war die Freiheit, die für die Abolitionisten auf dem Spiel stand. Für *uns* bedeutet das unvermeidlich, einen weiteren Blick auf Isaiah Berlins „Zwei Freiheitsbegriffe“ zu werfen. Ich gelangte zu dem Schluss, dass die Unterscheidung, die Berlin zwischen den beiden Typen von Freiheit zieht, für diesen Teil unserer Geschichte und für unsere übliche Art und Weise, über Freiheit nachzudenken, wenig Relevanz besitzt – für „Rechte“ nämlich, die, wie ich meine, ihre wirkliche Bedeutung aus diesem Kampf beziehen und aus der Veränderung der Verfassung, die er einläutete. Ich will damit den großen Mr. Locke nicht kränken, aber von Beginn an und sicherlich seit Mitte des letzten Jahrhunderts war

die Sklaverei diejenige Institution, die für die einen Freiheit definierte und für die anderen Theorien des Naturrechts befeuerte.

Als ich über die Frauen und Männer nachzudenken begann, die sich die Frage stellen: „Soll ich gehorchen?“, entsprach das erste Bild in meinem Kopf dem, das sich auch im Großteil gegenwärtiger philosophischer Literatur zu diesem Thema findet – eine heroische Figur, allein und aufrecht, die sagt: „Dies ist falsch und ich werde dafür nicht einstehen!“ oder aber, nach reiflicher Überlegung: „Ich muss gehorchen.“ So heroisch sie auch sein mögen, diese Argumente – deren Geschichte ich verfolgte und die von Frauen und Männern vorgebracht wurden, als sie für das, was sie für richtig hielten, gegen die öffentliche Autorität oder eine bestimmte Politik eintraten – stellten sich als sehr selten heraus. Meistens ging es weniger um das Gewissen als um gespaltene Loyalitäten. Das ist wichtig, wenn wir das Gewissen von anderen Gründen für moralische oder politische Handlungen von Gruppen oder Einzelnen abgrenzen wollen.

Lassen Sie mich einigermaßen konventionell mit Antigone beginnen. Wie Sie sich vielleicht erinnern, will sie ihren Bruder beerdigen, dem der König – ihr Onkel – ein Begräbnis verweigert, weil er ein Verräter war. Wir hören sie auf ihre Verpflichtungen als Schwester insistieren und auf die Pflicht der Blutbande, ihre Toten zu begraben. Das alles ist zutiefst mit Religion durchtränkt und es ist keineswegs klar, dass es sich hierbei um eine Frage des Gewissens handelt und nicht eher um einen Konflikt zwischen bürgerschaftlichen und religiösen Werten. Natürlich sind wir ihrer Meinung, aber es ist unklar, ob sie eine innere Stimme geltend macht oder eine anerkannte rituelle Pflicht. In ihrer Einsamkeit und ihrem persönlichen Mut vermeinen wir, die Stimme von etwas sehr Persönlichem zu vernehmen. Aber die Sache kann auch durchaus völlig anders liegen und ich meine, Hegel hatte ganz Recht, als er in Antigone die Verteidigung familiärer Religiosität gegen politische Übergriffe erkannte. Dieselbe Stimme, glaube ich, vernehmen wir in Platons *Kriton*, als Sokrates sich weigert, der Todesstrafe zu entfliehen, die durch ein unrechtes Urteil über ihn verhängt worden ist. Er spricht von seinem *daimon*, einem inneren Geist, der in solchen Momenten seine Zustimmung gebietet,¹ und ich bin der Meinung, dass hier zum ersten Mal jemand das Gewissen als einen spezifisch nichtreligiösen und schlicht menschlichen moralischen Impuls isoliert und seine Vorrangstellung zu erklären versucht hat. Sokrates sagt: Weder Konvention noch Recht, sondern meine Entscheidung lässt mich in den Tod gehen. Und das begründet er. Es ist behauptet worden, Sokrates habe durch seinen edlen Tod lediglich die Würde des Philosophen verteidigt und heroischer als Achilles gehandelt, wie er es in der *Verteidigung des Sokrates* formulierte, aber diese beiden Gründe sind natürlich nicht unvereinbar. Und so werde ich daran festhalten, dass mit Sokrates das Gewissen zum ersten Mal in einem philosophischen Text auftrat. Nicht zuletzt erscheint es als solches isoliert in der Ablehnung aller Ansprüche der Freundschaft, die Kriton so bewegend vorbringt und denen man ausweicht, wenn man sie fälschlich als bloße Konventionalität darstellt. Es ist in der Tat eine echte *tour de force*, Gehorsam, Dankbarkeit und Pflicht mit etwas so Persönlichem zu garantieren wie dem eigenen *daimon*.

Helden trotzen im Epos und den Erzählungen der Bibel natürlich oft der Macht von Königen und Lehnsherren, aber anders als Sokrates sprechen sie nicht von einer inneren Stimme, die an nichts Äußeres gekoppelt ist. Was ich über sie und meine anderen Beispiele herausfand, war, dass sie stets in dem einen oder anderen Loyalitätskonflikt befangen

1 Shklar vermischt hier *Kriton* mit der *Verteidigung*, in der das Argument des *daimon* eingeführt wird.

waren. Selbst da, wo sie den von Gott gesalbten Königen gegenüberstehen, hat Gott einen größeren und vorrangigen Anspruch auf ihre Loyalität. Nathan und David – die wohl am häufigsten zitierten Bibelfiguren im karolingischen Europa – stellen die Ansprüche des Glaubens diametral denen der Herrschenden gegenüber, aber auch das ist keine Sache persönlichen Gewissens, sondern des Gehorsams zu einer anderen und vorrangigen Autorität – letztlich einem anderen Herrscher. Der Kampf zwischen der Kirche und dem Staat ist im Prinzip unabschließbar, weil er einen Konflikt zwischen Loyalitäten beinhaltet. Selbst wenn – von Paulus bis Augustinus und sogar bis Luther – Christen vorgeschrieben war, die säkularen Mächte demütig und widerspruchslos zu ertragen, war der Grund dafür keine Sache des Gewissens, sondern die Tatsache, dass Politik so bedeutungslos und Demut eine so wichtige christliche Tugend war. Gehorsam als ein Zeichen der Demut hat nichts mit Politik zu tun, sondern damit, die Geißeln der säkularen Welt in ihren äußersten Erscheinungsformen zu ertragen. Im Fall eines klaren Konfliktes zwischen rivalisierenden Organisationen war es offensichtlich, wer den größeren Anspruch geltend machen konnte. Wir mögen das Versprechen als ein durchaus persönliches Bekenntnis [*commitment*] verstehen, aber die Eide, die vom Mittelalter an für die Verpflichtung solche Wichtigkeit erlangten und nach denen wir auch heute noch geradezu süchtig sind, waren ganz anderer Natur. Sie wurden auf Gott abgelegt und durch ihn garantiert, und wer wirklich an diese Garantie glaubt, wie etwa Claus von Stauffenberg in unserem Jahrhundert, der hat es außerordentlich schwer zu entscheiden, was Gott von ihm verlangt – dem Eid auf den Herrscher zu folgen oder unmittelbar der Pflicht gegen Gott. Das kann, wie T. S. Eliot an Thomas Becket in *Mord im Dom* zeigt, eine Frage sowohl der Ehre Gottes als auch der Ehre des Menschen sein. Und jene, die von diesen Konflikten zwischen Verpflichtungen zu zwei göttlich sanktionierten Mächten – die eine verkörpert durch die Kirche, die andere durch den Herrscher – ehrlich zerrissen sind, werden von fürchterlichen Zweifeln darüber heimgesucht, ob sie nicht Selbstbetrug begehen und der Verführung erliegen. Noch komplizierter wird das Ganze, wenn man dazu noch entscheiden muss, welche die wahre Kirche ist. Als Luther sein „Hier stehe ich“ verkündete, folgte er in seinem Handeln dem, was er für die unmissverständlichen Befehle Gottes hielt, und nicht seiner persönlichen inneren Stimme an sich. Er verteidigte die wahre Kirche gegen ihre Verräter.

Es gibt noch andere Loyalitäten, die mit Ehre zu tun haben, etwa die Ehre des Adels. Auf ihr kann kein König dauerhaft herumtrampeln, selbst wenn er *wirklich* der Gesalbte des Herrn ist, der Hochverrat durch Judas Iskariot besondere Anrühigkeit angenommen hat und, wie ich sagte, Eide auf Gott abgelegt wurden. Man denke nur an Shakespeares *Richard II*. Er ist ein miserabler König und für all seinen Ärger selbst verantwortlich und doch spricht ihm niemand das Recht auf die Krone ab, das keinem anderen zukommt; als er getötet wird, sagt Bolingbroke, er müsse sich auf eine Wallfahrt begeben, auch wenn er diesen Ausspruch nie in die Tat umsetzt. Es ist noch nicht einmal klar, ob Richard II. als Tyrann zu gelten hat, dem gegenüber alle Eide aufgelöst und alle Loyalitäten aufgekündigt werden müssten. Das könnte nur geschehen, wenn er ein Anhänger des Antichristen wäre oder seinen Krönungseid auf wirklich skandalöse Weise verraten hätte. Noch 1775 waren in den Wahlpredigten der Priesterschaft Neuenglands Anklagen gegen George III. zu hören, die ihn als klassischen Tyrannen zeichnen, der seinen vollkommen gehorsamen und guten Untertanen in Amerika den Krieg erklärt habe und auf die Stufe katholischer Korruption hinabgesunken sei. Geringeres hätte ihnen nicht erlaubt, als Rebellen aufzutreten – und das seien sie ja in der Tat nicht, hatte doch ihr Herrscher sie verraten. Sie aber blieben den Gesetzen Gottes und der Natur weiter treu.

Das war nicht länger der aristokratische Anspruch auf Ehre, der dem wirklichen Ausdruck des eigenen Gewissens dennoch sehr nahekommen konnte. Im Verlauf der Religionskriege in Frankreich taucht bei manchen Autoren, vor allem Montaigne, in einer sehr bewussten Imitation Sokrates' die Wiederentdeckung eines moralischen Anspruchs auf, der im Ekel vor der Grausamkeit fanatischer Sekten fragt: „woran kann ich glauben?“ und antwortet: „an mich selbst“ und an meinen Freund. Und da mein Freund als mein Freund nie etwas tun könne, was ich selbst nicht tun würde, könne es zwischen mir und meinem Freund, meinem anderen Selbst, keinen Konflikt geben, sollte er dem König ungehorsam werden. Doch Montaigne spricht noch immer die Sprache der Ehre und der Freundschaft zwischen Ehrenmännern. Daher ist er, auch wenn er so allein ist, wie man es nur sein kann, doch nicht so isoliert, wie Sokrates es war. Diese Lage ist dennoch typisch für eine moralisch aufrechte Person in einer vor Blut triefenden Welt wie der unseren – ich meine damit unser Jahrhundert, nicht unser Hier und Jetzt. Dieses persönliche Gewissen ist keine loyale oder illoyale Stimme, aber es steht zu erwarten, dass es die Freunde im Konfliktfall dem Fürsten vorzieht. Das ist bereits die entzauberte Welt, und es ist gut möglich, dass in ihr das Gewissen gedeiht, auch wenn Montaigne noch an eine in Ehrbegriffen verwurzelte Kaste und Klasse appellieren konnte.

Ist es exzentrisch, wenn ich das Gewissen als von der Religion isoliert betrachte? Schon möglich, aber nicht, weil ich irgendwie die Wichtigkeit der Religion für Auseinandersetzungen um Verpflichtung ignorieren wollte – ganz im Gegenteil –, aber hier ging es mir darum, meine eigenen Ideen durch etwas Klassifizierung zu ordnen und zu sehen, ob sich ein reines Gewissen identifizieren ließe, das von Konflikten zwischen Loyalitäten, einschließlich der Loyalität zu Gott, klar zu unterscheiden ist. Wie erwähnt findet sich eine Andeutung davon bereits in den Tumulten religiöser bewaffneter Konflikte, aber wie Sie wissen, bestand die typischere Reaktion darin, die ganze Verpflichtungsfrage in Form vertraglicher Paradigmen zu verrechtlichen, die in unseren Tagen wieder aufleben. Der frühneuzeitlichen Produktion von Gesellschaftsvertragstheorien wurde zuerst durch Humes vernichtende Kritik ein Dämpfer verpasst und danach, sehr viel bedeutender, durch den Aufstieg der modernen Ideologien nach der Französischen Revolution, in der die Forderungen der Zukunft – also das Versprechen der Geschichte – die Auseinandersetzungen um Verpflichtung ersetzen. Selbst Hegels Verteidigung des Gehorsams gründete darauf und er war es auch, der es in besonderem Maße zu seinem Geschäft machte, das Gewissen als irrationalen und egoistischen Nonsens herauszustellen. Verpflichtung kehrte eigentlich erst in England wieder, zumindest als sich endlich abzeichnete, dass die Regierung ein aktiver Anbieter von Wohlfahrtsdiensten sowie ein bescheidener Umverteiler würde sein müssen, um mit dem von den Industrieökonomien hervorgebrachten neuen Wohlstand und neuen Leid fertig zu werden. Hier denke ich vor allem an die Idealisten wie T. H. Green,² die ernsthafte Argumente für die Verpflichtung zum Gehorsam gegen den Staat vorbrachten, der per definitionem seine Pflicht tat. Leider gehörten nach 1914 dazu auch Staaten, die sich in einem unaufhörlichen Kriegszustand befanden, so dass für viele Menschen diese Verpflichtung nicht gelten konnte, weil bedingungsloser Militärdienst genau dasjenige war, was der liberale demokratische Staat seinen Bürgern nicht abverlangen durfte. Einige ersinnen Doktrinen des gerechten Krieges, aber die anderen, die dies nicht tun, sind es, die am wahrscheinlichsten das Gewissen als ihre Leitschnur

2 Thomas Hill Green (1836–1882), Sozialreformer und Anhänger des von Hegel beeinflussten Britischen Idealismus. Autor von *Lectures on the Principles of Political Obligation* (London/New York 1895).

behaupten würden. Wie Sie wissen, erkennt das Gesetz in diesem Land solche Gewissensansprüche an. Aber ich bin heute nicht am Recht und seinen gegenwärtigen Schwankungen interessiert. Mir fällt jedoch auf, dass wirklich erst im gegenwärtigen Jahrhundert – da die soziale Gerechtigkeit moralische Ansprüche erhob, statt nur historische Aussagen zu treffen – Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft wieder zum respektablen Thema philosophischer Diskussion avanciert sind, und dass – als der Wohlfahrtsstaat [*welfare state*] zum Kriegsstaat [*warfare state*] wurde – diese Diskussion wieder dahin zurückkehrte, wo sie sich eigentlich die ganze Zeit schon hätte befinden sollen, nämlich vor unseren Augen als große und schwierige Frage. Und dies eher als für alle anderen für jene, die unter annehmbaren Regierungen leben. Das soll freilich nicht heißen, dass es nicht der Faschismus und Nazismus gewesen wären, die letztendlich das Thema des Gehorsams ins Scheinwerferlicht gerückt haben. Ich möchte nur sagen, dass es philosophisch betrachtet längst dort angekommen war.

In Amerika war dieses Thema nie verschwunden. Dafür war die große Anomalie amerikanischer Politik verantwortlich – die Vorherrschaft der Besitzklaverei in einem modernen konstitutionellen Staat, der vorgab, auf Naturrechten zu gründen. Für amerikanische Abolitionisten war Religion häufig von großer Wichtigkeit, oft aber handelte es sich, wie man sagen muss, um eine Kirche mit einem einzigen Mitglied, wie im Fall William Lloyd Garrisons.³ Und bei Henry David Thoreau haben wir es mit dem vollendeten Gewissensmenschen zu tun, weshalb er heute, da das Gewissen nicht länger an Religion gebunden ist und keine weitere gesellschaftliche Loyalität darstellt, so wichtig geworden ist. Wer solche Ansprüche vorbringt, ist in vielerlei Hinsicht ein Störenfried und politisch selten erfolgreich. Sie lassen sich sehr schwer verteidigen. Diese Haltung erscheint egoistisch, hyperindividualistisch, wie eine Rückkehr in eine historische Vergangenheit, die ihre Ausrichtung nun vom Krieg zur Moral umgewandt hat. Vergleich sich nicht Sokrates sehr vorteilhaft mit Achilles? Was konnte Rousseau vorbringen, außer zu sagen, dass wir einen göttlichen Instinkt besäßen und damit sei die Sache erledigt? Wenn es nur *dein* Anspruch ist, was für ein Anspruch ist das überhaupt? Die klassische Antwort ist Thoreaus „Warum nicht?“ – warum sollte eine kollektive Stimme mehr Gültigkeit besitzen, einmal davon abgesehen, dass sie mehr Macht auf sich vereint? Ich verstehe nicht, warum etwa Michael Walzer der Meinung sein kann, ein für ein „Wir“ artikulierter Anspruch sei in sich bereits einem Anspruch überlegen, der im Namen eines „Ich“ vorgebracht wird. *Wir* haben ebenso oft unrecht, nur sind wir dabei wesentlich schwerer zu überhören. Warum sollte mein Gewissen weniger relevant sein als eine Gruppenideologie, wenn ich mich weigere etwas zu tun, das mir als ausgewiesen böse erscheint? Wenn es so etwas gibt wie eine Pflicht sich selbst gegenüber, dann besteht sie genau hierin. Ist das eine Art der Selbstvervollkommnung? Das mag sein, aber wen soll ich vervollkommen, wenn nicht zuerst und vor allem mich selbst? Der Fall, den ich nun vorstellen will, liegt abseits solcher Fragen und ist in einem Teil unserer Geschichte angesiedelt, wenn man sie unter dem Gesichtspunkt der Freiheit betrachtet. Es ist sehr wohl möglich, dass sich das als eine Form von Selbstbefreiung wahrgenommene Gewissen in manchen Fällen selbst als notwendiger Schritt auf dem Weg zur Befreiung anderer zu rechtfertigen vermag. Seine Rechtfertigung besteht dann in der Freiheit als einem spirituellen wie einem politischen

3 William Lloyd Garrison (1805–1879), Sozialreformer, Abolitionist und Verfechter des Frauenstimmrechts; Herausgeber der abolitionistischen Zeitung *The Liberator* und Mitgründer der *American Anti-Slavery Society*.

Gut. Dieses Argument beantwortet nicht alle Fragen, ist aber als solches interessant und ich werde es nun an Ihnen ausprobieren.

Mich interessiert hier weniger, die Abolitionisten zu verteidigen – ich halte es für ausgemacht, dass sie im Recht waren –, sondern die widerspenstigen Probleme des Gewissens zu erforschen, die sich ergeben, wenn man eine Menge Entscheidungsmöglichkeiten besitzt und es mit einer Regierung zu tun hat, die man nicht vollkommen stürzen oder in Aufruhr versetzen will, von der man aber dennoch glaubt, dass sie auf äußerst zentrale Weise nicht nur ein wenig, sondern völlig und absolut ungerecht ist – was hier heißt, dass sie die Sklaverei verteidigt. Mich treibt um, dass eine Theorie der Freiheit, die ich für richtig halte, dem Gewissen dennoch ziemliche Schwierigkeiten bereitet. Die gewissenhafte Person, wie ich sie beschrieben habe, sagt nicht: „Ich sollte frei sein zu tun, was ich will.“ Sie sagt: „Ich bin im Recht und ich bin nicht deshalb unterdrückt, weil ich ins Gefängnis wandern werde – was ich erwartet habe –, sondern weil ich mich unterdrückt fühlen würde und in der Tat auch fühle, da ich sogar im Gefängnis dazu gezwungen werde, etwas zu tun, das ich für böse erachte.“ Selbst die Person, die im Gefängnis Baumwollsäcke näht, kann sich in die Sklaverei verstrickt fühlen. Und problematisch ist gerade diese Unterdrückung als Verstrickung – die Unfähigkeit, sich dem zu entziehen, was man als ernsthafte böse Handlung betrachtet. Die Mitglieder der *Underground Railway* in New England waren dieser Meinung. Wann immer sie ein Hemd anzogen, wussten sie, dass ein Sklave die Baumwolle dafür gepflückt hatte.

Sie fühlten sich der Verweigerung dessen ausgesetzt, was man heute „negative Freiheit“ nennt, und diesem Thema möchte ich mich nun zuwenden, denn ihm geht es wesentlich um die Beziehungen zwischen Gewissen und Freiheit.

Wie Sie wissen hat sich seit 1958 fast jede Diskussion über Freiheit um einen sehr berühmten Essay Sir Isaiah Berlins gedreht, der „Zwei Freiheitsbegriffe“ heißt. Bevor ich auf ihn eingehe, möchte ich eine Schuld zu- und eine Geschichte wiedergeben.⁴ Der Essay ist oft kritisiert und trotzdem kanonisiert worden. Warum ist das so? Es hatte mit der Stimmung dieser Zeit zu tun, dem Zeitalter der Ideologien. Auch lieferte Berlin eine sehr klare Definition negativer Freiheit, die er geschickt gegen all ihre Alternativen verteidigte. Negative Freiheit sei die Fähigkeit, ohne die Einschränkung durch andere zu tun, was wir wollen. Es gehe nicht darum, was wir tun oder warum, sondern um die Tatsache, dass wir daran nicht gehindert werden, oder, wie er es später formulierte, dass uns Türen offenstehen. Dagegen stellt er die positive Freiheit, die mit dem Sieg des Höheren über das niedere Selbst einhergeht, dem Gefühl, von den niederen Leidenschaften befreit zu sein; die positive Freiheit bezeichnet ein inneres Freiheitsgefühl. Dies lehnt er ab, denn die Idee der positiven Freiheit werde von erzieherischen und autoritären Regimes dazu gebraucht, uns zu zwingen, uns zu neuen Wesen zu machen; oder sie sei eine Rechtfertigung dafür, sich zurückzuziehen – wie Epiktet, der meinte, er sei, da er über Vernunft verfüge, frei in seinen Ketten, während es sich beim Tyrannen um den echten Gefangenen handele. Diese Gymnastik moralischer Antipolitik entwerte aber nur die wirkliche Freiheit und am Schlimmsten sei die Behauptung, es gehe darum, wer uns beherrsche – dass, sich eins und in Harmonie mit den Herrschenden zu fühlen, echte Freiheit bedeute.

4 Im Abschnitt über Berlin wird Shklars Text notizenartiger, vermutlich weil sie die bereits in „Positive Freiheit und negative Freiheit in den Vereinigten Staaten“ vorgebrachte Argumentation wiederholt; die Übersetzung versucht, fragmentarische Sätze grammatisch zu vervollständigen. Vgl. Judith N. Shklar, „Positive Freiheit und negative Freiheit in den Vereinigten Staaten“, in: *Der Liberalismus der Rechte*, hg. v. Hannes Bajohr, Berlin: Matthes und Seitz 2017, 149–186.

Ohne Frage war es Berlin darum zu tun, die Definition des Liberalismus in dessen langem Kampf gegen totalitäre Regimes abzusichern. Er plädierte gegen den Fanatismus zu einer Zeit, in der sich das repressivste Regime das Prestige des Wortes „Freiheit“ angeeignet hatte; es war die Zeit von Orwells *1984*. Es war wichtig, die Sache richtig zu fassen, und eine enge Definition ist keinen Schwankungen und verfälschten Darstellungen ausgeliefert. Kein Schwindel sollte möglich sein. Die Freiheit der Liberalen bestehe darin, keiner Einmischung zu unterliegen. Meine Freiheit sei so groß wie der Raum, in dem ich tun kann, wozu ich mich entscheide, vor allem ohne die Einmischung von Regierungsmächten. Auch sei es nicht genug zu sagen, dass diese Idee für arme Menschen unwichtig ist; sie mögen es nicht, herumgeschubst zu werden; dies sei nur eine weitere Entbehrung.

Die meisten Kritiker Berlins haben eingewandt, diese Idee sei zu eng gefasst. Sicherlich gehört irgendein Ideal der Selbstentwicklung, der Freiheit *zu*, nämlich etwas für sich selbst zu tun, zu individueller Freiheit. In Ruhe gelassen zu werden ist eine zu leere Definition. Dagegen haben Berlins Verteidiger eingewandt, dass man sich mit einem solchen Argument der Gefahr der „schiefen Ebene“ aussetzt. Aber es gibt kein Argument, das sich nicht verdrehen ließe oder das man nicht irgendeinen unliebsamen Pfad würde herabrollen lassen können. Auch das Argument der schiefen Ebene ist schief.

Eine angemessenere Verteidigung, die auch Berlin selbst vorgebracht hat, lautet, dass es in der Politik um die Freiheit der Wahlmöglichkeiten gehe und man dazu versuchen müsse, das Richtige zu treffen, weil in der Politik kein einziges harmonisierendes Gut möglich sei. Das Gesundheitswesen, Erziehung, die Erhöhung des Lebensstandards, Sicherheit, die Förderung der Künste und Wissenschaften, Umweltschutz – all dies seien würdige Ziele, aber seien sie doch keine Freiheit und schränkten unsere Freiheit gar ein. Allerdings könnten sie auch der Freiheit Vorschub leisten, selbst Bedingungen für Freiheit sein, die Freiheit selbst seien sie aber nicht. Das ist ohne Frage die Skizze einer pluralistischen Gesellschaft, weil wir so vielen grundsätzlichen Wahlmöglichkeiten gegenüberstehen. In diesem Sinne ist sie sehr nach dem amerikanischen Geschmack gewesen. Das war der Grund für Berlins Erfolg. Pluralismus ist hierzulande nicht zu verachten.

Aber ist Pluralismus genug? Ist er an und für sich hinreichend, um Tolerierung und Freiheit sicherzustellen? Das ganz sicher nicht. Überdies bedeuten ein Wertpluralismus und seine Anerkennung durch uns noch nicht schlichtweg die Privilegierung der Freiheit. Wir müssen immer noch wählen. Indem er die Dinge bei ihrem rechten Namen nannte, stellte Berlin klar, dass wir in der Tat eine Wahl treffen müssen. Aber die Tatsache einer großen Zahl von Wahlmöglichkeiten ist nicht notwendig ein Anreiz zur Freiheit oder auch nur ein Argument zu ihren Gunsten.

Ich möchte behaupten, dass im Treffen einer solchen Wahl unser Gewissen, wie ich es beschrieben habe, eine Rolle spielt – also nicht als ein Konflikt zwischen Loyalitäten, sondern als persönliche Überzeugung – und dass wir unter diesen Umständen die Frage der negativen Freiheit erneut betrachten müssen, aber nicht in der fürchterlichen Form, in der Berlin sie ausmalt. Dabei will ich freilich auch nicht dem Gros seiner Kritiker folgen, die seine Definition der positiven Freiheit einfach ignorieren und auf irgendeine andere Weise bestimmen – etwa als Selbstentwicklung oder etwas anderes. Stattdessen möchte ich für die Position eintreten, dass unter bestimmten Umständen das höhere Selbst in der Politik durchaus eine Rolle spielt, und argumentieren, dass es eine echte Art der Freiheit darstellen kann, die notwendig ist, die negative Freiheit in seiner besten Form zu erhalten. Überdies denke ich, dass ein starkes Verständnis von Rechten die Unterscheidung zwischen den zwei Freiheiten irrelevant werden lässt. Denn während Berlin uns korrekter-

weise in Erinnerung ruft, dass nationale Selbstbestimmung keine negative Freiheit ist, kann doch Selbstregierung auch bedeuteten, dass ich „Herr im eigenen Land“ bin, und zwar auf eine Weise, die keineswegs nationalistisch ist, sondern bedeutet, ein aktiver Staatsbürger zu sein und an den Entscheidungen teilzuhaben, die mich und die Meinen betreffen. Ist die Chance zur Teilnahme an der Politik denn nicht ein Teil der Freiheit, nicht in ihrem positiven Sinn als Sieg über die eigenen niederen Neigungen oder als die Herrschaft der Vernunft, sondern als ein Weg durch eine offene Tür? Will ich mich zum größtmöglichen Grad (der mit derselben Hoffnung anderer vereinbar ist) selbst regieren, dann bin ich bereits über die Unterscheidung zwischen negativer oder positiver Freiheit hinausgegangen. Hier, glaube ich, verschwimmen die Trennlinien. Mein eigener Herr und Meister zu sein und nicht beeinträchtigt werden zu wollen, sind schließlich keine sehr weit voneinander entfernten Forderungen. Ich leugne nicht, dass eine Perversion im Verlangen nach Selbstbeherrschung zu einem Trugbild der Freiheit führen kann – aber was könnte nicht diesen Effekt haben? In der Politik kann auch negative Freiheit auf den Kopf gestellt werden. Keiner Beeinträchtigung zu unterliegen, mag in der Politik ebenso gut völlige Bewegungslosigkeit bedeuten, weil jede Veränderung *irgendjemandes* Erwartungen beeinträchtigt, selbst wenn diese Veränderungen die Freiheit vieler anderer wesentlich erweitern würden. „Wessen Freiheit?“ – das ist überhaupt keine Frage von negativer oder positiver Freiheit, und in der Tat erkennt Berlin das, auch wenn er zu Konflikten zwischen negativen Freiheiten wenig sagen kann. Meine Zweifel an Berlins negativer Freiheit sollen zeigen, dass in der Politik nichts so rein ist wie in der klärenden Definition. Worauf es mir aber wirklich ankommt, ist, dass seine Unterscheidung für die Geschichte der Vereinigten Staaten und die jeweils historische Wahl, die wir zu treffen hatten, keinerlei Bedeutung besitzt.

Was die amerikanischen Freiheitsrechte betrifft, liegt das zu einem überwältigenden Grad an der Sklaverei seit der Mitte des letzten Jahrhunderts. Für uns muss Freiheit gegen Hindernisse durchgesetzt werden, sie ist nicht bloß eine offene Tür. Sie ist eine Forderung an Regierungen zu handeln, um die Freiheit einer Gruppe gegen eine andere zu schützen. Das verlangt positive Handlungen zur Sicherung der Freiheit: den Herrn daran zu hindern, Sklaven zu unterdrücken, keine Staatsbürger zweiter Klasse zuzulassen. Rechte sind keine Bedingungen der Freiheit, sie haben einen unabhängigen Wert. Sie sind keine Befreiung, sondern ein andauernder Prozess, der anerkennt, dass wir eine Vergangenheit der Sklaverei haben und den ewigen Drang, sie in unterschiedlichem Gewand gegen bestimmte Gruppen fortzuschreiben – zu Anfang schwarzen Sklaven. Es ist eine Freiheit, in der ein jeder, der den Anspruch auf ein Recht erhebt, weiß, dass Freiheit als Kontrapunkt zur Sklaverei existiert.

Es steht außer Frage, dass die wesentliche Wahl zwischen Mehrheitsherrschaft und Minderheitenrechten zu fällen ist; es geht aber nicht nur um die Entscheidung zwischen Gerechtigkeit und Freiheit, sondern um die zwischen zwei Freiheiten – der des Herren und der des Sklaven. Sie kann auch den inneren Kampf zwischen zwei Teilen unseres Selbst zur Folge haben. Der Glaube, die Überwindung der eigenen niedrigen Neigungen müsse in totaler Herrschaft enden, ist eine Perversion positiver Freiheit, wie Berlin selbst zugesteht. Das ist keine Bedrohung der Freiheit, sondern, wie ich sagen möchte, eine ihrer Inspirationsquellen.

Diese Schwierigkeit möchte ich aber für einen Moment zurückstellen, um auf den nächsten Punkt zu kommen. Wenn ich mich ohne Mitspracherecht nicht frei fühle, fühle ich mich womöglich auch nicht frei, wenn ich dazu gezwungen werde zu tun, was ich für falsch halte. Ich bin nicht nur dann unfrei, wenn ich etwas tun muss, was ich nicht tun

will; ich kann auch das Gefühl haben, dass das, was mich unterdrückt, eine moralische Belastung ist – wenn ich, kurz gesagt, gezwungen werde, etwas zu tun, das mein Gewissen verabscheut und das mich daher nicht äußeren Zwängen unterwirft, sondern den Qualen, die daher stammen, etwas Falsches tun zu müssen und die mich Selbstekel, Reue und so weiter empfinden lassen. In einem Wort: es geht um innere Unterdrückung.

Dies ist, was viele der Abolitionisten im Amerika des 19. Jahrhunderts fühlten; sie sind der Grund, dass Berlins Unterscheidungen auf den amerikanischen Fall in einem gewissen Sinn nicht anwendbar sind. Sie waren verstrickt, verwickelt in die systematische Versklavung anderer, und sie konnten sich diesem Übel nicht entziehen. Sie erlitten den Entzug positiver Freiheit. In der Tat war es genau dies, was ihr Gewissen wachrüttelte.

In mancherlei Hinsicht waren die extremsten Verteidiger negativer Freiheit unserer Geschichte die sklavenbesitzenden Plantagenherren der Zeit vor dem Amerikanischen Bürgerkrieg. Ihr Lieblingswort lautete: „Rechte“. Wie jeder ernsthafte Beobachter seit Burke festgestellt hat, besaßen sie einen ausgeprägten Sinn für den Wert der Freiheit, weil sie wussten, was es hieß, ihrer dauerhaft zu entbehren. Frei zu sein war geradezu das Wesen ihrer Identität im Gegensatz zu der ihrer Sklaven. Jeder Abolitionist bemerkte die erbitterte Leidenschaft für persönliche Freiheit unter den Herren. Sobald man sie in irgendeiner Hinsicht herausforderte, riefen sie aus, dass sie versklavt würden. Waren es Zölle, Steuern, Streitigkeiten um Gebiete oder Repräsentation, stets sahen sie unmittelbar ihre Rechte in Gefahr und der Ruf „Wir werden versklavt!“ gehörte zum ständigen Inventar ihrer Rhetorik, gerade, als sich in der aufkommenden Arbeiterbewegung im Norden das Schlagwort von der „Lohnsklaverei“ auszubreiten begann. Dies war das Gespenst, das unter ihnen umging, welches aber auch ihre Freiheit definierte. Sicherlich bestand der hauptsächlichliche Verwendungszweck negativer Freiheit darin, die schwarze Bevölkerung zu versklaven. Aber selbst, wenn die Südstaatler weniger frei waren zu sprechen und zu lesen als die Nordstaatler, fühlten sie sich frei und waren ohne Frage ihre eigenen Herren.

Wie kann man jemandem, der diese Freiheit genießt, sagen, er sei nicht frei? Sehen wir der Tatsache ins Gesicht: Niemand besaß je mehr negative Freiheit als die Sklavenbesitzer auf ihren Gütern. Sicherlich, es gab Sorgen, Schulden, Zensur abolitionistischer Post und Patrouillen, aber doch auch enorme Felder unbeeinträchtigter Entscheidungsfreiheit. Dies ist freilich eine Idee von Freiheit, die es für moralisch hält, wenn im regellosen Naturzustand die Wölfe die Schafe reißen, aber es ist zweifellos echte negative Freiheit. Man muss daran denken, dass nach *Dred Scott v. Sandford* ein ganzes Volk keine Rechte besaß, die eine weiße Person zu respektieren hatte.⁵ Keine Beschränkungen: Wenn das keine Freiheit ist, ist nichts Freiheit. Wie sich dann über hundert Jahre später herausstellte, hatten die Herren aufgehört, ein Monopol auf negative Freiheit zu besitzen, und die Doktrin des gleichen Schutzes durch das Gesetz und eine Reihe anderer Änderungen führten zu einer Umverteilung negativer Freiheit an alle Staatsbürger. Wurden die Herren zur Freiheit gezwungen? Ja, in Rousseaus Sinne. Sie hatten, mehr als jeder andere Teil der amerikanischen Öffentlichkeit, unablässig von Rechten gesprochen, und nun wurden sie dazu gezwungen – meistens ohne Erfolg –, ihrem erklärten öffentlichen Bekenntnis und den Gesetzen, die sie natürlich unterstützt hatten, solange sie nur auf Sklaven Anwendung fanden, gerecht zu werden.

5 Der Sklave Dred Scott versuchte 1857, seine Freiheit mit dem Argument einzuklagen, dass er sich zeitweise in Bundesstaaten aufgehalten hatte, in denen die Sklaverei abgeschafft war. Der Oberste Gerichtshof gab Scotts Forderung nicht statt.

Wie Sie wissen, ist die Sklavenbefreiung nicht das ursprüngliche Ziel des Bürgerkriegs, sondern sein Nebenprodukt gewesen. Sie war nie populär und nach dem Ende der *Reconstruction* und der Bürgerrechtsgesetzgebung der Sechzigerjahre waren es die Gerichte – nicht gerade die demokratischste Institution –, die der schwarzen Bevölkerung ein Mindestmaß an Rechten sicherten. Aber wie ich sagte, gab es stets Menschen, die die Abschaffung der Sklaverei im Hier und Jetzt forderten. Die meisten waren, wie erwähnt, religiös, selbst William Lloyd Garrison, der mit allen Gemeinden in Boston wegen ihres mangelnden Glaubenseifers überkreuz lag, doch besaß auch er eine auf Gott ausgerichtete Moral. Lincoln und Thoreau sind dagegen gänzlich andere Fälle. Thoreau war überhaupt nicht religiös, Lincoln war es zwar, was aber für sein politisches Denken keine Rolle spielte.

Beiden erschien positive Freiheit als zentral. Lincoln wuchs in der *Temperance Era* auf. Er glaubte an freiwillige, nicht an gesetzlich vorgeschriebene Alkoholabstinenz, und an die graduelle, nicht die [plötzliche] Abschaffung der Sklaverei, die er für schlicht falsch hielt. Mich interessiert hier das folgende seiner Argumente: Sowohl Alkoholismus als auch Sklaverei erlegten unserer Freiheit in gleicher Weise Schranken auf, weil sie unsere moralischen Fähigkeiten begrenzten. Sie sagen nun sicher: Im ersteren Fall bin ich Sklave meiner Leidenschaften, im letzteren ihr Herr, und das ist keineswegs dasselbe. Aber Lincoln war ebendieser Ansicht. Seinem Verständnis nach machte es keinen Unterschied, ob ich derart zwingend Sklave meiner Leidenschaft bin, dass dadurch meine Wahlfreiheit eingeschränkt wird, oder ob ich tun muss, was eine andere Person mir befiehlt. Nicht nur, weil mir so weniger Wahlmöglichkeiten bleiben, sondern auch, weil mich in beiden Fällen ein Übel überwältigt. Zur Beendigung beider ist Selbstüberwindung nötig. Für Thoreau bestand die selbstauferlegte Sklaverei – die ihm schlimmer erschien als ein Sklavenaufseher aus dem Süden – in der Selbstversklavung an die Arbeitsteilung, an jenes lächerliche Leben, das wir uns selbst, nicht anderen, antun, wenn wir damit beschäftigt sind, unnütze Dinge anzuhäufen. Wir arbeiten, sagte er, damit wir die Arztrechnungen bezahlen können, die wir erhalten, weil wir uns völlig krank gearbeitet haben. Ist das ein Ruf nach positiver Freiheit? Ich meine, ja. Aber da ist noch mehr. Ist eine Regierung, die einen jeden versklavt, für *mich* gut genug? Für einen Mann mit Gewissen, klug, wohlhabend? Warum sollte ich sie annehmen? Ich werde dazu gezwungen, Unrecht zu tun und werde dafür nicht länger einstehen. Ich zahle meine Steuern nicht, um Unrecht zu tun. Zahle ich sie, bin ich nicht frei. Man erlegt mir durch die erzwungene Unmoral Einschränkungen auf. Negative Freiheit gab es genug in Concord. Aber es war die Last des Gewissens, des höheren Selbst, die Thoreau ins Gefängnis gehen ließ.

Waren die Herren die einzigen, die frei zu sein gezwungen waren? Die Mehrheit der Amerikaner wurde tatsächlich zur Fairness gezwungen. Sie wurden mit der Umverteilung von Freiheit gezwungen zu tun, was eine Minderheit für richtig hielt. Es gibt nichts an der negativen Freiheit, das sagt, sie müsse geteilt werden. Sie gehört nur mir. Es ist der Glaube an Rechte, der das Ergebnis des Bürgerkrieges nicht zu einem Akt erzwungener negativer Freiheit, sondern gerechter Verteilung von Freiheit unter dem Gesetz werden ließ.

Es scheint mir, dass dies keinen einfachen Fall für Berlins Begriff negativer Freiheit darstellt. Natürlich muss man die negative Freiheit von ihren Bedingungen trennen. Aber was sind diese Bedingungen? Und ist negative Freiheit selbst nicht lediglich eine Bedingung für anderes, etwa das, was die positive Freiheit verlangt? Die klassische Antwort in Amerika – und, wie ich glaube, die korrekte – bestand in einer Theorie der Rechte, die diese beiden Freiheiten kombiniert und die Abschaffung des Monopols auf negative Frei-

heit fordert, das bei den Sklavenbesitzern und anderen lag. Die Gegenwart ehemaliger Sklaven erzwang mittels Verfassungszusätzen und Gerichtsentscheidungen die Ausweitung von Rechten. Das ist natürlich nicht die ganze Geschichte. Die Fokussierung der Herren auf Rechte war am Ende und gegen ihren Willen ihr größter ideologischer Beitrag zu den negativen Freiheiten. Dennoch wollte ich mich auf Rechte als eine moralische Idee konzentrieren, weil sie die beiden Freiheiten in sich vereinigen. Das Recht selbst bedeutet nicht nur die Ausübung meiner negativen Freiheit, sondern auch einen Anspruch gegen jene, die mich und andere zu unterdrücken geneigt sind. Es verlangt positive Maßnahmen, um den Unterdrückern Einschränkungen aufzuerlegen, weil solche Unterdrückung falsch ist und weil Regierungen dazu da sind, sie zu verhindern. Das Gesetz, das diese Maßnahmen fordert, ist aber selbst ein Ausdruck positiver Freiheit, einer Haltung, die es für unmoralisch hält, dazusitzen und nichts zu tun, wenn ein menschliches Wesen in unserer Mitte misshandelt wird. Die Verletzung eines anderen ist ein Angriff auf mein Gewissen. Handeln wir nicht, die negative Freiheit aller aufrechtzuerhalten, wird das unser Gewissen umtreiben. Oder es sollte es zumindest – und wenn das der Fall ist, werden wir uns nicht so frei fühlen, wie dann, wenn dieses Gewissen ruht; wir werden positiver Freiheit ermangeln.

Aus dem Amerikanischen von Hannes Bajohr