

Frieder Otto Wolf

Ambivalenzen von Befreiung

Eine thesenhafte Skizze

Alle wichtigen politischen Konzepte sind von Anfang an und von Grund auf umkämpft. Das gilt auch für den Begriff der Befreiung, wie er seit dem 4. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung durch die politische Philosophie geistert. Zwischen der einfachen Freisetzung von Kräften¹, durch die sich die Handlungsmacht der Stärkeren nur noch weiter verstärken würde, was der Affirmation von Herrschaft dient, und der Einforderung gleicher Freiheit für alle vollzieht sich immer wieder die Ausarbeitung und Besetzung von Befreiungsgedanken.

Hier möchte ich mich darauf beschränken, in einigen Thesen zu umreißen, wie hier und heute eine kritische Inanspruchnahme des Befreiungskonzeptes aussehen sollte.

0. Die herrschaftskritischen Kräfte können sich die Debatte um ‚Befreiung‘ nicht ‚schenken‘. Sonst entwickelt sich eine Debattenlage wie in Italien, wo die herrschaftsaffirmative Rechte als ‚polo delle libertá‘ (Pol der Freiheiten) auftreten und damit die herrschaftskritische Linke in die Ecke der gleichmacherischen Unfreiheit stellen kann.

1. Im Rückblick auf das kurze 20. Jahrhundert (vom Ausbruch des Ersten Weltkrieges zum Ende des Kalten Krieges) lassen sich vier Hauptprobleme herausstellen, die einem kritischen und produktiven Begreifen von Befreiung entgegenstehen:

- Das Problem der unzulässigen Engführung der Fragen einer Befreiung der Menschen aus persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen (Sklaverei, Feudalität) und der einer unbedingten Geltung des individuellen Privateigentums, sowie der damit verbundenen unbegrenzten Verfügungs- und Vertragsfreiheit – wie sie sich seit John Locke im ‚possessiven Individualismus‘ des frühen neuzeitlichen Liberalismus findet (vgl. Macpherson 1960).
- Das Problem des Auseinanderreißen der Problematik der ‚gleichen Freiheit‘ aller Menschen, wie sie spätestens seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts im Zentrum des politischen Denkens gestanden hat, in getrennte Problematiken von Freiheit und Gleichheit – wie dies der Liberalismus im 19. Jahrhunderts vollzogen hat (vgl. Balibar 1992).
- Das Problem der Entgegensetzung von Individualität und Sozialität als Verkürzung des wechselseitigen Bedingungsverhältnisses zwischen gesellschaftlicher Produktion von Individualität und dem Beitrag einer ‚reichen Individualität‘ von Menschen zur gesellschaftlichen Entwicklung – wie dies seit dem späten 19. Jh. v.a. im Anarchismus und im Radikalliberalismus gedacht worden ist, indem im Namen von atomisierten Individuen jede verbindliche gesellschaftliche Orientierung als ‚Kollektivismus‘ denunziert wird.
- Das Problem der Identifikation als Konstitutionsbedingung individueller Subjektivität im Verhältnis zu bestehenden gesellschaftlichen Orientierungen (‚Ideologien‘) und ihrer Verknüpfung mit bestehenden Herrschaftsverhältnissen – wie dies seit den ‚nationalen Befreiungsbewegungen‘ gegen Kolonialherrschaft und seit der Jugendrevolte der 1960er

¹ Die Rede von der ‚Freisetzung von Arbeitskräften‘ schlägt dadurch in Zynismus um, dass es hier um ‚Kräfte‘ geht, welche getrennt von Produktionsmitteln, die anderen gehören, gar nicht wirken können, deren TrägerInnen daher als solche nicht etwa ökonomisch und gesellschaftlich stark, sondern schwach sind. Genau dies setzt auch allen Versuchen, die Erwerbslosigkeit von auf abhängige Arbeit angewiesenen Menschen auch ganz praktisch in eine ‚Befreiung von der Arbeit‘ zu verwandeln, grundsätzlich enge Grenzen.

Jahre immer deutlicher hervorgetreten ist. Einerseits liegen etwa in ‚Nationalismus‘ und ‚Identitätspolitik‘ deutlich erkennbare Potenziale von Herrschaftsaffirmation, andererseits dürfte eine ‚rein sachliche‘ Politik, welche ohne jede subjektive Identifikation auskommt, ein Ding der Unmöglichkeit sein.

2. Diese Probleme fordern dazu heraus einer Reihe von Fragen kritisch nachzugehen. Wir können diese Frage dahingehend unterscheiden, wo wir es mit wirklichen Fragen einer Praxis der Befreiung zu tun haben – und wo wir vor Fragen stehen, die erst von einer bestimmten philosophischen Artikulationsweise dieser Probleme in dieser Form hervorgebracht werden.

2.1 ‚Philosophische‘ Fragen an eine Praxis der Befreiung

Seit Aristoteles seine skandalöse These von Menschen, die ‚Skaven von Natur aus‘ seien, im Ausgang von der subtilen Beobachtung begründet hat, dass es nicht immer einfach ist Entscheidungen zu treffen und dass es Menschen gibt, denen dies leichter oder schwerer als anderen fällt, sowie dann mit der Behauptung, dass es Menschen gebe, die gar nicht dazu in der Lage seien, richtige Entscheidungen zu treffen, haben Philosophen die ‚Qual der Wahl‘ betont und die Entlastung gepriesen, die darin liegen soll, dass ein anderer einem jedenfalls die wichtigen und schwierigen Entscheidungen abnimmt. Diese Figur des Lobs der ‚bergenden Fessel‘ findet sich bis heute etwa in verbreiteten Rechtfertigungen patriarchalischer Abhängigkeitsverhältnissen. In konservativen Artikulationsweisen des Existenzialismus in der Mitte des 20. Jahrhunderts wurde hierfür die Formel propagiert, die aus traditionellen Abhängigkeits- und Entwurfsverhältnissen frei gesetzten Menschen würden dadurch „zur Freiheit verdammt“.

Befreiung bedeutet aber nicht nur, selber urteilen und entscheiden zu müssen – und wer könnte dies letztlich rückhaltlos und irreversibel einem anderen überlassen? – es bedeutet auch, im Rahmen derjenigen Spielräume zu agieren, welche dadurch umrissen werden, dass die Umstände und Voraussetzungen seines eigenen Handelns nur bis zu einem Punkt bestimmt sind. Jenseits dieses Punktes wirkt jeder Handelnde an der Weiterbestimmung der eigenen Handlungsbedingungen mit. Das weiß jeder, der überhaupt weiß, was es bedeutet, zu handeln – ganz unabhängig davon, ob er im übrigen davon überzeugt ist, dass an sich alles immer schon bestimmt ist, was künftig geschehen wird. Befreiung bedeutet daher immer auch, dass die Befreiten für ihr eigenes Handeln – jedenfalls phänomenal – verantwortlich werden.

Mit der Verantwortlichkeit zwingt in der Tat jede Befreiung den Befreiten auch die Verpflichtung zu Kohärenz und Beständigkeit auf – sie ‚können‘ weder gleichzeitig noch in zeitlicher Folge etwas wollen, was mit ihrem zunächst erklärten Willen unvereinbar ist. Sie konfrontiert sie in der Tat mit der Frage ihrer eigenen Entschlossenheit oder Unentschlossenheit als eine Bedingung wirksamen Handelns. Das impliziert die Frage nach den vernünftigerweise hinreichenden Gründen für einen Entschluss bzw. die nach ‚guten Gründen‘ für eine ‚unentschlossene‘ Zurückhaltung von Urteil und Entscheidung. Zugleich wirft sie aber immer auch die Frage auf, unter welchen Voraussetzungen sie trotz aller Entschlossenheit verpflichtet wären, ihren einmal gefassten Entschluss zu korrigieren.

In diesen Fragen liegt der sachliche Kern der traditionellen philosophischen Problematik der ‚Willensfreiheit‘, deren Bedeutung allerdings immer wieder von der impliziten Voraussetzung verunklart worden ist, einerseits sich selber für ‚willensfrei‘ zu halten, um sich als Handelnde begreifen zu können, andererseits aber zu unterstellen, dass die ‚anderen‘, die ‚vielen‘, dazu nicht in der Lage seien. Aus diesem sachlichen Kern allerdings folgt keineswegs, dass eine Befreiung in der Praxis unmöglich wäre. Allenfalls lässt sich aus

bestimmten metaphysischen Interpretationen, die daran geknüpft worden sind, schlussfolgern, dass es zwar eine praktische Befreiung geben könne, dass diese aber auch nicht dazu führen wird, die derart praktisch Befreiten auch wirklich aus dem ‚Räderwerk‘ der unterstellten Notwendigkeit zu befreien. Derartige Thesen mögen dann diejenigen erörtern, denen so etwas Spaß macht. Bei der Untersuchung der Möglichkeit und Gebotenheit einer praktischen Befreiung von Menschen aus Herrschaftsverhältnissen können sie aber keine relevante Rolle spielen.

2.2 Wirkliche Fragen einer Praxis der Befreiung

Als Ausgangsproblem für diese Untersuchung bietet sich an, davon auszugehen, dass es einen entscheidenden Unterschied macht, ob ein Stärkerer/eine Stärkere von Einschränkungen befreit wird, die ihn im Einsatz seiner/ihrer Stärke gegenüber anderen behindern, wodurch also ein bestimmter Schutz für die Schwächeren aufgehoben wird, mit denen er/sie umgeht, – oder ob Menschen, aus einem Herrschafts- oder Abhängigkeitsverhältnis befreit werden, aufgrund dessen sie sich sonst dem Urteil und dem Willen eines anderen unterwerfen müssten. Jede Verwechslung zwischen diesen beiden Verwendungsweisen des Befreiungsbegriffs sollte ausgeschlossen werden – durch terminologische Festlegungen oder durch entsprechende Erläuterungen.

Als nächstes Problem ergibt sich im Anschluss daran die Frage, ob und inwieweit es denkbar ist, dass Menschen andere Menschen befreien können. Einerseits ist dies historisch etwa im Fall von Sklaverei und Leibeigenschaft jedenfalls in dem Sinne der Fall gewesen, dass die Abolitionisten und die Gesetzgeber der Emanzipationsgesetze andere Menschen gewesen sind als die breite Masse der Befreiten. Andererseits spricht vieles dafür, dass für eine Befreiung aus komplexeren, indirekteren Herrschaftsverhältnissen die in der ‚Internationale‘ formulierte Devise gilt „das müssen wir schon selber tun!“, also etwa für die marktvermittelte Herrschaft im Lohnarbeitsverhältnis oder für die liebesvermittelte Herrschaft in Geschlechterverhältnissen.

Die Spezifik einer Praxis der Befreiung als Selbertun der sich Befreienden lässt sich auf das Problem zuspitzen, wie diejenigen, die selber noch nicht befreit sind, die Initiative zu ihrer eigenen beständigen Befreiung ergreifen können, und wie die einmal auf eigene Initiative Befreiten sich praktisch auf einem Niveau von Befreiung halten können, durch das sie sich dauerhaft einem Rückfall in eine ‚selbstverschuldete Unmündigkeit‘ entziehen können – zu dem sie grundsätzlich immer fähig sind.

Das Selbertun ‚gleicher Freier‘, in dem sich jedenfalls jede gelungene Befreiung als solche bewähren muss, ist an Voraussetzungen gebunden und in seiner eigenen Wirklichkeit vielfältig bestimmt. Derartige Gebundenheiten und Bestimmtheiten zu erkennen, bedeutet keine Einschränkung der gewonnenen Freiheit, sondern vielmehr deren bewusste Konkretisierung.

Allerdings wird eine solche Feststellung ganz unmittelbar falsch, wenn diese Gebundenheiten und Bestimmtheiten ihrer historischen Spezifik und Veränderbarkeit entkleidet werden – und bestimmte historische Formen auf diese Weise ‚naturalisiert‘ bzw. jeder bewussten Kritik entzogen werden. Das gilt etwa für den ‚possessiven Individualismus‘, der das individuelle Privateigentum zu einer omnihistorischen Bedingung individueller Freiheit erklärt, oder auch für die der kapitalistischen Konkurrenz entnommene Entgegensetzung von Individualismus und Kollektivismus.

Auf dieser Grundlage wird es nicht nur möglich, die herrschaftsaffirmativen Seiten des Diskurses der ‚nationalen Befreiung‘ und auch der ‚sexuellen Befreiung‘ herauszuarbeiten –

die in ihrem letzten Grund immer auch implizieren, für die eigene Nation oder das eigene Geschlecht das sog. ‚Recht des Stärkeren‘ in Anspruch zu nehmen, über andere zu herrschen. Es wird auch möglich, durch theoretische Überlegungen herauszuarbeiten, dass ein Reden von einem ‚Wesen‘ bzw. von einer ‚Natur‘ der Menschen (um hier nicht von vorneherein den trügerischen Singular zu benutzen) zum einen immer in der Gefahr steht, zur Berufung auf ein ‚Recht des Stärkeren‘ zu werden – zum anderen aber auch die Möglichkeit von Protest und Widerstand signalisiert: „Bis hierher und nicht weiter!“

3. Perspektiven der Befreiung

Es gibt eine sehr verbreitete Sicht der Dinge, der gemäß die Problematik der Befreiung erst modern und zwar an das historische Auftreten der ‚doppelt freien‘ Lohnarbeit gebunden ist. Das impliziert jedoch, genau genommen, dass der Augenblick der Befreiung niemals kommen kann – bzw. erst dann, wenn im gesamten gesellschaftlichen Reproduktionsprozess die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse in Lohnarbeitsverhältnisse (oder andere marktvermittelte Verhältnisse) aufgelöst worden sind.

Um diese Schlussfolgerung zu vermeiden, können selbstverständlich zusätzlichen Annahmen eingeführt werden – etwa, dass es auch schon reicht, wenn die kapitalistische Produktionsweise in einer konkreten historischen Gesellschaftsformation ‚herrscht‘. Ich halte es allerdings für überzeugender, dass wir auf einen Typus menschlicher Praxis verweisen können, der seit dem ersten historischen Auftreten von Herrschaftsverhältnissen unter den Menschen nachgewiesen werden kann und in dem Menschen über Protest und Widerstand hinaus praktische Schritte in Richtung ihrer eigenen Befreiung unternommen haben: auf die Praxis des Weglaufens, die in allen Erschütterungen von Herrschaftsverhältnissen einen praktischen Ausweg geboten hat.

Dass es die Frei-Räume, auf die ein derartiges Weglaufen zielen muss, nicht einfach immer schon und von selbst gibt, sondern dass sie immer erst durch entsprechende historische Praktiken konstituiert werden mussten, dürfen wir sicherlich nicht aus den Augen verlieren. Aber der Umstand, dass Menschen immer wieder versucht haben, eine derartige Praxis zu entfalten, gibt uns einen wichtigen Grund für die These, dass ein wirkliches Mensch-Sein letztlich immer wieder in der Perspektive der Befreiung, der Überwindung der Herrschaft von Menschen über Menschen, anzustreben ist. Und zwar nicht in der partikularistischen Beschränkung auf die eigenen Vertrauten, sondern in universalistischer Offenheit für die Befreiungsansprüche aller anderen – bis auf die Herrschaftsansprüche derjenigen, die als ein Forderung nach Befreiung von dem Schutz für und der Rücksicht auf andere auftreten. In diesem Sinne die Ambivalenzen des Konzepts der Befreiung Ernst zu nehmen, bedeutet keineswegs, die Emphase des Kampfes für eine Befreiung aller zurückzunehmen. Im Gegenteil macht diese Klärung es erst möglich, diesen Kampf wirkungsvoll und zugleich im Eingedenken an alle zu führen, die ihn seit den Anfängen der historischen Menschheit geführt haben.

Literatur

Balibar, E., Die Grenzen der Demokratie, Hamburg 1993

Heinrichs, T., Freiheit und Gerechtigkeit, Münster 2002

Macpherson, C. B., The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke, Cambridge 1960

Wolf, F.O., Was ist heute eigentlich rechts? in: Kantstein, Hamburg, 1992, H. 1, 23-27

Ders., Kann der Liberalismus eine Perspektive für grüne Politik bieten? In: Mathias Fechter, hg., Liberalismus - neuer Bezugspunkt für grüne Politik?, Frankfurt a.M. 1996, 7-24

Ders., Radikale Philosophie, Münster 2002