

CHRISTOS AXELOS, Hamburg

IMPLIKATIONEN UND FÜR DIE PRAXIS BEDEUTSAME KONSEQUENZEN DER RATIONALEN THEORIE DER FREIHEIT

1. Die rationale Theorie der Freiheit läßt sich als die Theorie definieren, dergemäß das vernunftbegabte wollende Wesen — nicht: der als Widersacher des Verstandes angesetzte «Wille» — erstens, *s t e t s* das Gute kennt, zweitens, sich *s t e t s* nach dem Guten, und in der Potenz und Tendenz, nach dem Ansich Guten richtet, und drittens, sich nach dem Guten richtend, frei ist. Es ist sinnvoll und berechtigt, diese Theorie als eine «rationale» anzusprechen, weil nach ihr eine ratio, ein Grund selbst bei dem Geschehen, das wir als freie Tat bezeichnen, und das in der (kantisch gesprochen) Kausalität der Freiheit besteht, vorhanden sein muß, genauer gesprochen: weil, dieser Theorie gemäß, die Freiheit nur dann da ist, wenn der Grund, allerdings konkretisiert in der Gestalt des (praktisch) Guten, die Gelegenheit hat, seine Kausalität und somit seinen bestimmenden, determinierenden Charakter zu entfalten. Bei einer Verwendung des Ausdrucks «rationale Theorie der Freiheit» lehnen wir uns bewußt an die Formulierung «rationale Freiheit» an, die Schiller in seinen Briefen an den Prinzen von Augustenburg verwendet und welche als eine komprimierte Formel für die rationale Theorie der Freiheit gedeutet werden kann, denn selbst dann, wenn der bestimmende Grund nicht immer im Bewußtsein des Handelnden als bestimmender Grund präsent ist, kann er in der Theorie über das Handeln, zumindest in einer idealen Gestalt dieser Theorie, immer angegeben werden. Ansätze und Lehrstücke zu einer solchen Theorie finden wir nicht nur: in den philosophisch - ästhetischen Abhandlungen Schillers, in Rousseaus Prinzip «Nie läßt sich das Volk bestechen, wohl aber oft hinter das Licht führen und nur dann scheint es böses zu wollen» (Rousseau, *Du contrat social*, 2. Buch, 3. Kap.), überhaupt in der Philosophie des Rationalismus und der Aufklärung, sondern auch in der aristotelisch — thomistischen Tradition, und, noch vor ihr, bei Demokrit und Sokrates, zuletzt in der Formel «Freiheit ist die erkannte Notwendigkeit» und in Karl Kautskys Erläuterung dieser Formel (s. K. Kautsky, *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, Stuttgart 1906, S. 40).



2. Die eben definierte Theorie hat zunächst zwei Implikationen. Die erste betrifft eine Gleichsetzung, die zweite eine Unterscheidung. Als in der rationalen Theorie der Freiheit implizierte Gleichsetzung ist die Zurückführung des «Irrtums» (fallacia, lapsus, peccatum) auf das Nichtwissen (ignorantia) gemeint, die Auffassung, daß sowohl dem theoretischen als auch dem moralisch - praktischen Vergehen, das heißt sowohl dem Fallen in die Unwahrheit als auch dem Fallen in die Sünde ein Nichtwissen als notwendiger und zureichender Grund zugrundeliegt. Dieser Auffassung gemäß wird etwas Privatives — der Irrtum — auf ein rein Negatives — das Nichtwissen — beschränkt und auf diese Weise die Unrichtigkeit eines Prädikatsatzes als Unrichtigkeit eines Existentialsatzes ausgelegt. Der Unterschied zwischen dem (theoretisch) sich Irrenden und dem (moralisch) Sündigenden würde demnach lediglich darin bestehen, daß im Hinblick auf den letzten zwei Stufen der Begründung des Vorliegens des Negativen angesetzt werden müssen: Der Grund für das Vorliegen des Negativen (in der Gestalt der moralischen Sünde) ist der theoretische Irrtum, namentlich die unrichtige Subsumierung eines Verhaltens unter den Begriff des praktischen Guten; und der Grund für den theoretischen Irrtum bzw. für die unrichtige Subsumierung ist die Unwissenheit: die Unwissenheit im Sinne des Nichtsehens des wirklich praktischen Guten. Im Fall des theoretisch sich Irrenden ist, im Unterschied dazu, nur eine einstufige Begründung des Vorliegens des Negativen (in der Gestalt des theoretischen Irrtums) denkbar, indem das Nichtwissen, im Sinne des Nichtsehens des Wahren, oder des wirklich Wirklichen, als Grund der Verwechslung des vordergründig Wirklichen mit dem wirklich Wirklichen, oder der Erscheinung mit dem Wesen, und somit als Grund des Entstehens der Täuschung und des Irrtums angesehen wird.

3. Die zweite Implikation meint die Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung und zwar in einem zweifachen Sinn: einmal schlicht im allgemeinsten und zunächst vagen ontologischen Sinn, sodann im Sinn der Unterscheidung zwischen Ansich (oder wesenhaftem) Guten und erscheinendem Guten. Die im ersten, vagen Sinn verstandene Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung ist bereits anläßlich der Erläuterung der implizierten Zurückführung des Irrtums (und der Sünde) auf das Nichtwissen gestreift worden. Diese Zurückführung und jene Unterscheidung hängen notwendig miteinander zusammen, weil die zurückführende Gleichsetzung des Irrtums mit dem Nichtwissen nur dann möglich ist, wenn im Bereich der Dinge Seinsgrade angenommen worden sind, indem zwischen dem Wesen, im Sinne eines sehr kleinen oder undinglichen und zugrundeliegenden Etwas (körperliches Atom, substantielle Form, Monade, Gesetz, Struktur sind einige seiner ge-

schichtlichen Ausprägungen), und der Erscheinung, im Sinne der Äusserung oder Manifestation dieses Zugrundeliegenden, die ihrer Transparenz zuweilen verlustig geht und sich auf diese Weise in einen bloßen und trügerischen Schein verwandelt, unterschieden wird. Und wenn, im Gefolge, das eigentliche oder wahre Wissen mit dem Wissen des Wahren (im Sinne eines genetivus objectivus), bzw. das wesentliche Wissen mit dem Wissen um das Wesentliche — und, implizit, um die Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung — gleichgesetzt wird; und entsprechend: das uneigentliche oder unwahre Wissen, das heißt die Täuschung und der Irrtum, mit dem Wissen *nur* des Unwahren, das heißt hier: dem Wissen ausschließlich der das zugrundeliegende Wesen anzeigenden, aber zugleich, und zwar zunächst und zumeist in erster Linie verdeckenden Erscheinung — und somit mit dem auf das Wesen bezogenen *Nichtwissen*.

4. Die spezifizierte Form der Unterscheidung zwischen Wesen und Erscheinung, nämlich im Sinne des Ansich Guten und des erscheinenden Guten, genauer gesprochen: im Sinne des erscheinenden Ansich Guten und des nur erscheinenden, bloß scheinenden Guten, ist deswegen in der rationalen Theorie der Freiheit impliziert, weil diese Theorie der unleugbaren Tatsache Rechnung zu tragen hat, daß nicht immer den moralischen Gesetzen gemäß gehandelt wird, und daß selbst dann, wenn nach ihnen gehandelt wird, nicht immer aus Achtung für diese Gesetze die ihnen gemäße Handlung durchgeführt wird. Mit Hilfe der Unterscheidung zwischen Ansich Gutem und erscheinendem Guten kann dieses Phänomen in die Theorie eingebaut werden, nach welcher das praktische Gute von seiten der Vernunft immer gesehen wird, (als praktisches Ansich Gutes nur der Potenz und Tendenz nach, als praktisches erscheinendes Gutes aber) stets und aktuell der den Willen bestimmende Grund ist und in dieser Gestalt die Freiheit des vernunftbegabten Wesens provoziert und garantiert. Denn es läßt sich auf folgende Weise argumentieren: alle richten sich nach dem Guten, aber, indem viele es verfehlen und sich nur nach einem scheinbar Guten, das ihrer praktischen Vernunft und auf einen bestimmten Augenblick bezogen, lediglich als das Ansich Gute erscheint, richten, richten sich nicht alle nach dem Ansich Guten, woraus sich die Möglichkeit und zuweilen die Notwendigkeit des moralischen Vergehens ergibt.

5. In der in Frage stehenden Theorie ist dem Satz «Dieser (oder jener) Mensch richtet sich nach dem bloß scheinbaren Guten» aus den eben angegebenen Gründen ein Platz einzuräumen. Der eingeführte Satz, für sich genommen, kann jedoch drei verschiedene Bedeutungen haben, von denen die

dritte und letzte den durch die rationale Theorie der Freiheit abgesteckten Rahmen sprengt und die Freiheit, welche, um mit Leibniz zu sprechen, eine mit dem Moment der Vernunft angereicherte und von diesem Moment her bestimmte Selbsttätigkeit, eine «spontaneitas intelligentis» ist, auf die bloße, allgemein animalische Spontaneität oder bestenfalls, auf die kindliche Unreflektiertheit und Impulsivität und die (von Nietzsche postulierte) Ungehemmtheit des extensiv - expansiven Starken reduziert. Die erste der drei Bedeutungen besagt: Der im Raum der praktischen Vernunft operierenden bestimmenden Urteilskraft kann ein Fehler unterlaufen, indem bei der Suche nach einem Einzelnen zu einem gegebenen Allgemeinen (hier in der Gestalt des praktischen Gesetzes) zu einem in Wahrheit nicht dazu gehörenden Einzelnen gegriffen wird. Der Mensch richtet sich in diesem Fall, von der *I n t e n t i o n* aus gesehen, nach dem Ansich Guten, die *A p p l i k a t i o n* des Allgemeinbegriffes «Ansich Gutes» auf die konkrete Handlung und Situation ist aber falsch, daher strebt er de facto das bloß scheinbare Gute an: als Beispiel für ein solches Verhalten könnte der Mann dienen, der den Verbrecher, der ihn nach dem Aufenthaltsort seines im Haus versteckten Freundes fragt, belügt — gesetzt, die Kantsche Lösung dieses Bewußtseinskonfliktes in «Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen», sei nicht anfechtbar. Die zweite der drei möglichen Bedeutungen besagt: Ich sehe das praktische Ansich Gute und sehe zugleich ein, daß es besser, der Menschlichkeit des Menschen entsprechender wäre, dem Ansich Guten den Vorzug zu geben und das praktische Gesetz zu befolgen, jedoch der Triebdruck ist so stark, die Leidenschaft und Emotion verlangen so ungestüm nach sofortiger Befriedigung, daß ich ihnen nachgebe, mich überwältigen lasse, und das *i n d i e s e m A u g e n b l i c k* sich zeigende Gute, das heißt das (mit dem moralischen Vergehen hier bewußt zusammenfallende) bloß scheinbare Gute ergreife. Literarisch wurde ein derartiges Verhalten durch Ovids Verse festgelegt, nämlich durch Medeas Worte unmittelbar vor ihrer Untat: «Video meliora proboque, deteriora sequor». Die dritte und letzte der möglichen Bedeutungen führt Kant an, wenn er in der *Kritik der praktischen Vernunft* eine «eine alte Formel der Schulen» — nihil appetimus nisi sub ratione boni, nihil aversamur nisi sub ratione mali — bespricht und mit folgenden Worten kommentiert: «Überdem ist der Ausdruck 'sub ratione boni' auch zweideutig. Denn er kann soviel sagen, wir stellen uns etwas als gut vor, wenn und weil wir es begehren (wollen); aber auch, wir begehren etwas darum, weil wir es uns als gut vorstellen, sodaß entweder die Begierde der Bestimmungsgrund des Begriffs des Objekts als eines Guten oder der Begriff des Guten der Bestimmungsgrund des Begehrens (des Willens) sei; da denn das sub ratione boni im ersteren Fall bedeuten würde: wir wollen etwas unter der Idee des Guten; im zweiten: zufolge

ΑΚΑΔΗΜΙΑ ΑΘΗΝΩΝ



dieser Idee, welche vor dem Wollen als Bestimmungsgrund desselben vorhergehen muss» (Kant, *Kr.d.pr.V.*, S. 103 f). Die erste der zwei von Kant vorgeführten Auslegungen der These «nihil appetimus nisi sub ratione boni», nämlich sich etwas als gut vorzustellen, wenn und weil man es begehrt, läßt sich als ein Sichrichten nach dem bloß scheinbaren Guten verstehen und stellt, genau besehen, eine Reduzierung der Freiheit auf bloße Spontaneität, Impulsivität und Ungehemmtheit dar.

6. Eine der weiteren Implikationen der rationalen Theorie der Freiheit ist die Anerkennung von verschiedenen Arten, und darüberhinaus, von verschiedenen Graden der Freiheit. Denn in der Verlängerung der Unterscheidung zwischen dem erscheinenden Ansich Guten und dem bloß scheinbaren Guten liegt, erstens, die Auffassung des Unterscheidens zwischen Wesen und Erscheinung bzw. zwischen Ansichselbstseiendem und trügerischem Schein selbst als einer ersten Gestalt des richtigen Gebrauchs der (als Vermögen verstandenen) Freiheit; zweitens, die Auffassung dieses Unterscheidens als Vorbedingung für das Vordringen sowohl zu dem Ansich Wahren (oder dem Wesen) als auch zu dem Ansich Guten, dessen Befolgung nach der rationalen Theorie der Freiheit die höchste und endgültige Gestalt des Gebrauchs der Freiheit ist; und drittens, die Auffassung der Suspension des Urteils, der Epoché, positiv formuliert des Entschlusses, das Urteilen immer dann zurückzuhalten, wenn und solange die Frage noch offen ist, ob Wesen und Erscheinung des zu beurteilenden Dinges übereinstimmen oder nicht («Quoties de rei veritate non liquet, a iudicio ferendo esse abstinendum», Descartes, *Meditationen*, 4. Med.), als adäquates Mittel, sowohl das theoretische Vergehen, das heißt den Irrtum, als auch das moralisch praktische Vergehen, das heißt die Sünde, in den Fällen zu vermeiden, in welchen die dem Verstand gegenwärtige Vorstellung des Wahren oder Guten noch zu verworren ist, um ausmachen zu können, ob es sich wirklich um das Wahre bzw. Gute handelt. Neben dem Unterscheiden zwischen Wesen und Erscheinung selbst ist der Gebrauch des eben erwähnten Mittels zu den ersten Gestalten des Gebrauchs der als Vermögen verstandenen Freiheit zu zählen. Bezeichnenderweise wurde von Repräsentanten des Rationalismus des 17. Jahrhunderts, namentlich von Descartes und Malebranche, die Suspension des Urteils, und mit ihr die bewußt und befristet herbeigeführte Indifferenz, als eine der Hauptformen der Freiheit angesehen; von Descartes wird diese Haltung «maxima et praecipua hominis perfectio», größte und vorzügliche Vollkommenheit des Menschen genannt, eine Formulierung allerdings, die sich nicht leicht mit der anderen kartesianischen These von der Indifferentia als «infimus gradus libertatis» vereinigen läßt. Und bezeichnend für die

Sorge von Leibniz, des Vertreters der reflektiertesten Gestalt der rationalen Theorie der Freiheit, daß die eigens, bewußt und befristet herbeigeführte Indifferenz mit der sogenannten absoluten Indifferenz, oder der Indifferenz des Gleichgewichts, die die Freiheit als Vorliegen eines Vermögens und einer Fähigkeit definiert, welche «positis omnibus requisitis tam intra quam extra ipsam aequae disposita est ad agendum quam non agendum» (s. Leibniz, *Philos. Schriften*, ed. Gerhardt, Bd. I, S. 148) und somit die Unverträglichkeit des Vorhandenseins von Gründen mit dem Walten der Freiheit behauptet, nicht verwechselt wird, ist der Hinweis darauf, daß gerade nur dann die Suspension des Urteils stattfindet, wenn sich Gründe zeigen, welche eine spätere, klärende Diskussion als unentbehrlich erscheinen lassen und welche auf diese Weise die Verschiebung des Urteils bis zu einer späteren Diskussion zur Folge haben (s. Leibniz an Clarke, 5. Brief, § 11).

7. Wenn einmal die in § 1 definierte Theorie als Theorie der Freiheit anerkannt worden ist, läßt sich nachweisen, daß sie die Annahme einer Vielzahl von Gestalten der Freiheit, vornehmlich der Unterscheidung zwischen der Freiheit als bewußt und frei vollzogene Suspension und der Freiheit als ebenso bewußte und freie Ausgerichtetheit auf das Ansich Gute implizit in sich enthält. Es kann jedoch, selbst nach der Eliminierung eines in die bloße Impulsivität mündenden möglichen Sinnes des Satzes «Dieser (oder jener) Mensch ist auf das nur scheinbare Gute ausgerichtet» auch angezweifelt werden, ob sie wirklich eine Theorie der Freiheit darstellt. Auf diese Möglichkeit, und, von dem Verfechter der rationalen Theorie der Freiheit her gesehen, Gefahr, weist ausdrücklich ein anderer Exponent dieser Theorie im Zeitalter des Rationalismus hin, Henri More, wenn er zwei Einwände gegen das liberum arbitrium, gegen die Freiheit des Entscheidungsvermögens bespricht, von denen sich der eine, der in dieser Betrachtung nicht weiter thematisiert zu werden braucht, auf das göttliche Vorherwissen und der andere auf die Eigenschaft und Funktion des (wirklichen oder nur erscheinenden) praktischen Guten stützt. Bei dem zweiten Einwand wird mit dem Satz vom zureichenden Grund operiert und in folgender Weise argumentiert: Der menschliche Wille kann zwar in jedem Augenblick von seinem Zielpunkt abgelenkt werden, es scheint aber unmöglich zu sein, daß das, was ihn in einem einzelnen Augenblick bewegt, ihn nicht bestimmt, da gemäß der Voraussetzung in diesem einzelnen, für sich genommenen Augenblick nichts da ist, was ihn effektiv in die entgegengesetzte Richtung ziehen oder treiben würde. Angesichts dieses Umstandes muß man zugeben, daß das erscheinende Gute, mag es ein wirkliches und erscheinendes oder ein nur erscheinendes, bloß scheinbares sein, stets den ausschlaggebenden Bestimmungsgrund darstellt. Folglich

unterliegt der Wille immer einer «determinatio ad unum», einer Determination und einer die Freiheit des Entscheidungsvermögens ausschließenden Notwendigkeit: nie sind wir berechtigt, uns auf einen isolierten, von seiner Entstehungsgeschichte abgehoppelten vorausgegangenen Augenblick beziehend zu sagen: «Wir hatten anders handeln können als wir tatsächlich gehandelt haben». Denn es kann kein Grund angegeben werden, warum das geringere Gute (als geringeres Gutes) die Triebfeder zum Handeln ausgemacht hätte. Angenommen nämlich, das geringere Gute und somit relativ Böse (und weniger stark Bewegende) hätte den Ausschlag gegeben: in diesem Fall hätte das geringere Gute das Übergewicht vermittelt von nichts erhalten, woraus sich ergeben würde, daß unsere Vernunft und Wahl durch nichts in Gang gebracht worden sind. Dieses sei aber — und ist in der Tat — die eklatante Absurdität (s. H. More, *Enchiridion Ethicum*, Buch III, Kap. II, § 1, vgl. a.a.O., § 13). Der eben reproduzierte Einwand wird von More durch den Hinweis auf einen Dualismus zurückgewiesen, der dem Menschen immanent ist, nämlich auf das Nebeneinander des animalischen mit dem göttlichen Prinzip im Menschen: des sensiblen mit dem intelligiblen Charakter des Menschen, würde Kant sagen, und auf den möglichen und notwendigen Konflikt zwischen diesen beiden Prinzipien (a.a.O., § 9).

§. Mores Antwort auf den Einwand beantwortet jedoch nicht die jetzt auftauchende und zu einem Dilemma sich zuspitzende Frage: wann und warum verwandelt sich das moralisch praktische Ansich Gute, das von dem Verstand immer eingesehen wird, zu einem ausschlaggebenden Bestimmungsgrund des Willens und zu einer Triebfeder für das Handeln und warum bleibt diese Verwandlung aus, wenn das animalische Prinzip die Oberhand gewinnt? Der Übergang des Ansich Guten von dem bloßen Eingesehenwerden zu dem Eingesehenwerden und Bestimmendsein wird problematisch. Und hinsichtlich dieses Problems entsteht folgende Alternative: Entweder ist das Ausschlaggebende bei dem Übergang von dem bloßen Eingesehenwerden zu dem Bestimmendsein einfach das Kräftespiel zwischen animalischem und göttlichem Prinzip, zwischen Verstand und Willen, zwischen oberem und niederem Begehrungsvermögen; oder die im Sinne der absoluten Indifferenz verstandene Freiheit des Entscheidungsvermögens ist das Ausschlaggebende. Keines der beiden Glieder der Alternative ist aber akzeptabel. Denn im ersten Fall hätten wir es mit einem Kräftespiel zu tun, das sich der Struktur nach nicht von dem mechanischen Spiel der Kräfte unterscheidet, da das Besondere in ihm lediglich in der Annahme einer doppelten Gestalt der absoluten Notwendigkeit, des «necessitate suae naturae existere» (cf. Spinoza, *Ethik*, 1. Teil, Definit. 7) bestünde, nämlich einmal als Naturnot-

wendigkeit, sodann als — ebenfalls absolut nötigende, mit Hilfe des psychologischen Mechanismus der Motivation ausdeutbare — Vernunftnotwendigkeit; für die Freiheit als Freiheit des Entscheidungsvermögens würde auf diese Weise überhaupt kein Platz übrigbleiben. Und im zweiten Fall, nämlich bei der Annahme der im Sinne der absoluten Indifferenz verstandenen Freiheit des Entscheidungsvermögens, würden wir gezwungen sein zu behaupten: unsere Vernunft und unser Vermögen der Wahl sind durch nichts in Gang gebracht worden, was aber wohl die größte Absurdität ist, weil es dem Satz vom Grund und dem in diesem Satz sich kristallisierenden Gedanken, daß nichts aus Nichts entsteht, offen widersprechen würde. Die Alternative erweist sich also als Dilemma: Weder das «Entweder» noch das «Oder» ist nachvollziehbar und annehmbar. Die wichtigsten Beiträge bei der Entfaltung der rationalen Theorie der Freiheit — die von Descartes, Gassendi, Spinoza, Locke und Leibniz — sind durch die in immerneuen Anläufen durchgeführten Versuche gekennzeichnet, aus diesem Dilemma herauszukommen ohne die Ausgangsposition und permanente Basis: die These, daß der Potenz und der Tendenz nach der menschliche Wille stets durch das Ansich Gute bestimmt wird, aufgeben zu müssen.

9. Die Grundlagen für die Lösung des Dilemmas werden gelegt, wenn man eine doppelte Annahme macht: der menschliche Verstand unterliegt nie der völligen Unwissenheit hinsichtlich des (von dem Bösen graduell verschiedenen) Guten bzw. des Besseren: das, was von einer höheren Stufe des Wissens aus als Unwissenheit zu bezeichnen ist, muß, von einer niedrigeren Stufe aus gesehen, «Wissen» genannt werden. Wenn man nun — das ist die zweite Hilfs-hypothese — dem Menschen die Fähigkeit zuspricht, einen Einfluß darauf zu nehmen, auf welcher Stufe des Wissens bzw. der Unwissenheit er steht, indem man ihm das untergründige Vermögen unterstellt, durch (spontan-intelligente, nicht «freie») **A n s t r e n g u n g** seiner intellektuellen Vermögen den Grad seiner Informiertheit und Orientierung zu steigern und somit den Abstand von dem als Grenzpunkt aufgefaßten totalen Wissen zu verringern, würde man dem Menschen das Verdienst (und beim umgekehrten Verhalten: die Schuld) dafür zurechnen können, daß er sich zu dem (relativen) Wissen hinaufgearbeitet hat — dem relativen Wissen, das den Sieg des göttlichen, vernünftigen Prinzips über das animalische (jeweils) herbeiführt. In diesem Fall ließe sich beides behaupten: sowohl die Verantwortung des Menschen für seine Taten und seine Zurechnungsfähigkeit, als auch die Wahrheit des Satzes «jeder Sündigende ist ein Unwissender» («omnis peccans est ignorans»); lediglich die als ein Ergebnis eines konsequenten Zu-ende-denkens sich verstehende extreme Gestalt dieses Satzes, das von Aristoteles

kritisierte «Mit Willen ist niemand schlecht» (οὐδεὶς ἐκὼν πονηρός), müßte, als eine zu wenig differenzierende Aussage, fallengelassen werden. Die Einsicht, daß beide Thesen nicht miteinander unverträglich sind, wird durch das von Aristoteles als Argument im Rahmen seiner Kritik an dem Satz «Mit Willen schlecht ist niemand» verwendete strafrechtliche Prinzip angedeutet und bejaht, welches besagt, daß Unkenntnis des Gesetzes vor Strafe nicht schützt, und durch die strafrechtlich fixierte Möglichkeit der Bestrafung von Fahrlässigkeit.

10. Wenn der kontradiktorische Gegensatz zwischen den Begriffen «Wissen» und «Nichtwissen» einmal negiert worden ist, ist auch tatsächlich die Möglichkeit offen, dem Menschen eine Fähigkeit oder ein Grundvermögen von der angegebenen Art zuzusprechen. Und aus der Auffassung, umgekehrt, dergemäß Wissen und Nichtwissen zwei durch eine Kluft voneinander getrennte Pole sind, ergibt sich mit logischer Konsequenz die in zwei Punkte sich gliedernde Meinung: der Übergang von dem Nichtwissen zu dem Wissen kann durch einen — und zwar einen einmaligen — Sprung vollzogen werden; und: dieser sprunghafte Übergang findet nicht aus eigener Kraft und eigenem Antrieb statt, sondern nur dann, wenn man durch einen anderen gestoßen oder gezogen wird. In dem Höhlengleichnis der *Politeia* haben wir die klassische Formulierung der Lehre, nach der sie diametral entgegengesetzt sind und demnach die Überwindung des Nichtwissens nur dann vorstellbar ist, wenn auf die Nichtwissenden von außen und mit Gewalt eingewirkt wird. Wenn aber eine Konzeption zugrundegelegt wird, die keine Kluft und keinen inhaltlich — qualitativen Unterschied, sondern nur einen graduellen, und zwar einen stets weiter verschiebbaren, annimmt, entfällt die logische Notwendigkeit der Gewaltanwendung und des aus dem Nichtwissen (metaphorisch: aus dem Dämmerlicht der Höhle) Herausgezerrtwerdens. Positiv formuliert: es bietet sich die Möglichkeit, dem Menschen die Schuld bzw. das Verdienst für die Tatsache, daß er auf dieser oder jener Stufe des (mit der Unwissenheit stets durchsetzt bleibenden) Wissens sich befindet, zuzuschreiben. Die Schuld des Unmündigen für seine Unmündigkeit kann jedoch nicht nur eine und immer dieselbe sein. Denn gleichzeitig mit der Akzeptierung jenes Grundvermögens muß in Erwägung gezogen werden, erstens, daß diese Fähigkeit selbst verschieden stark ausgebaut sein kann, daß sie verschiedene, und zwar stets höhere Grade der Intensität zu erreichen strebt; zweitens, daß sie als Vermögen, daß nicht nur unter dem Gesichtspunkt des «ewigen Wesens des Menschen», sondern auch unter dem der Geschichte und der Geschichtlichkeit zu betrachten ist, tatsächlich in verschiedenem Maß ausgebildet in der historisch gewordenen Vergangenheit und in der ge-

genwärtigen Umwelt uns begegnet; und drittens, daß aus dem Nebeneinander von höheren und niedrigeren Stufen des Grundvermögens der Träger des stärker ausgebildeten unweigerlich, das heißt, mag er es wollen oder nicht und mag er es wissen oder nicht, sich auf eine der zwei folgenden Weisen zu dem Träger des weniger ausgebildeten sich verhält: entweder fördert er das Beharren des auf der niedrigeren Stufe Stehenden auf eben dieser Stufe, oder er fördert die Aufhebung dieses Beharens und den Aufstieg zu der höheren. Die Förderung des Beharens hat wiederum vornehmlich drei Gestalten. Sie erstreckt sich von der Indolenz bis zu der Intoleranz, von der Gleichgültigkeit über das Preisen der Geborgenheit in den «alten Bindungen» und Vorurteilen, bis zu dem Weglassen von Informationen und der Manipulation bei der Nachrichtenauslese. Entsprechend die Aufhebung des Beharens: sie erstreckt sich von dem Informieren des auf der niedrigeren Stufe Stehenden über die Frustration seines verlangens nach Information, die er erleidet, über das konkrete und direkte Vervielfältigen von Bildungsmöglichkeiten (sowohl im Sinne der Beseitigung des Analphabetentums als auch im Sinne des Wecken des Bildungswillens) bis zu dem Liefern von Bildungsmaterial und dem Anstreben der totalen Information, wobei dieses heute geläufige Wort nach der Definition Norbert Wiener's verstanden wird, nämlich als «ein Name für den Inhalt dessen, was mit der äußeren Welt ausgetauscht wird, wenn wir uns ihr anpassen und sie dies spüren lassen» und somit als «eine Stufe in dem unaufhörlichen Prozess, durch den wir die Außenwelt beobachten und unsere Handlungen auf sie einwirken lassen» (N. Wiener, *Mensch und Menschenmaschine*, Frankfurt/M 1958, S. 102 und 111). Die zweite, für die Praxis bedeutsame Konsequenz des Ansatzes einer rationalen Theorie der Freiheit ist, neben der Deduktion eines Hauptgedankens des Strafrechts, die Einsicht in den engen Zusammenhang zwischen dem Geschehen der Information und der Emanzipation des Bewußtseins. In ihrer präziseren Gestalt besagt diese Einsicht, über die geistreiche Bemerkung hinaus, daß das Verschweigen eine der Formen der Lüge ist, daß das Weglassen von Informationen mit der Behinderung der Willensbildung gleichzusetzen ist, hauptsächlich mit der Verhinderung der Etablierung der, wie Rousseau mit Recht schreibt, letztlich unbeirrbar auf den öffentlichen Vorteil (*utilité publique*) ausgerichteten *volonté générale*, und diese mit der Unterdrückung der Freiheit; allerdings nicht der Freiheit im Sinne der für sich genommenen Freiheit des Handelns, die entweder da ist oder nicht, zumindest nach vorheriger Festlegung der jeweiligen Hinsicht *e n t w e d e r* als vorhanden *o d e r* als nicht vorhanden angesprochen werden kann, sondern im Sinne des aus dem Menschen nie völlig austilgbaren und ständig — selbst während des Erleidens von Druck und Unterdrückung — zur Tätigkeit Übergehenden, die «Gedankenfreiheit»

als Moment in sich enthaltenden und in der rationalen Theorie der Freiheit analysierbaren Vermögens der durch eigene Anstrengung erreichbaren Determination des Wollens und des Handelns.

ΕΣΩΤΕΡΙΚΕΣ ΠΡΟΫΠΟΘΕΣΕΙΣ ΚΑΙ ΓΙΑ ΤΗΝ ΠΡΑΞΗ ΣΗΜΑΝΤΙΚΕΣ ΣΥΝΕΠΕΙΕΣ ΤΗΣ ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΕΥΘΕΡΙΑΣ

Π ε ρ ί λ η ψ η.

Ἡ ὀρθολογικὴ θεωρία τῆς ἐλευθερίας διατυπώθηκε τὴν ἐποχὴ τοῦ ὀρθολογισμοῦ, τὸν 17ο αἰῶνα. Ὅμως ὁ ὀρθολογισμὸς μὲ τὴν πλατειὰ σημασία τῆς λέξης, δηλαδή μὲ τὴ σημασία ποὺ ἔχει ὁ ὅρος αὐτὸς ἐδῶ, δὲν συμπίπτει μὲ τὸν Καρτεσιανισμὸ οὔτε μὲ τὴ σχολὴ ποὺ διδάσκει ὅτι τὸ συνειδέναι, γιὰ νὰ συλλάβει τὴν πραγματικότητα μέσῳ τῆς ἐμπειρίας, χρησιμοποιεῖ «ἀσυνεήδητα» προεμπειρικά ἢ ἤδη νοήματα καὶ ὑπακούει σὲ προεμπειρικοὺς καὶ ὑπερεμπειρικοὺς νόμους, ποὺ διαμορφώνουν τὴν ἐργασία τοῦ συνειδέναι καὶ κατὰ προέκτασιν τὸ γίνεσθαι τοῦ περιβάλλοντός μας κόσμου. Ὁ ὀρθολογισμὸς χαρακτηρίζεται πλατυτέρα καὶ καλύτερα ὡς φιλοσοφικὴ ἄποψη, ποὺ πρεσβεύει τὴν χωρὶς ἐξαίρεσιν ἰσχὺ τῆς ἀρχῆς τοῦ ἀποχρῶντος ἢ προσδιορίζοντος λόγου, ἢ ὁποῖα ἐκτείνεται τόσο σὲ ἐσωτερικά, ψυχικὰ φαινόμενα ὅσο καὶ σὲ ἐξωτερικά, φυσικά. Τὴν ἀναγκαιότητα τοῦ κατ' ἀρχὴν ἀπεριόριστου «λόγον διδόναι» διαπιστώνει καὶ ἀποδέχεται ἡ συνείδηση, συνειδητοποιώντας ὅτι τὸ προερχόμενο χωρὶς λόγο — ἢ αἰτία — ἐκ τοῦ μὴ ὄντος στὸ ὄν προέρχεται ἀπὸ τὸ μηδὲν καὶ ὅτι ἡ προέλευση ἑνὸς ὄντος ἐκ τοῦ μηδενὸς εἶναι ἀκατανόητη, δηλαδή δὲν μπορεῖ νὰ νοηθεῖ. Τὴ βάση ἀποτελεῖ ἐδῶ ἡ ἄποψη ὅτι τὸ ἀπόλυτα ἀκατανόητο καὶ ἀδιανόητο δὲν εἶναι πραγματικόν· θετικὰ διατυπωμένο, ὅτι τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι, θεωρημένα στὴν προοπτικὴ τῆς ἀρχῆς ποὺ ἀναφέρθηκε καὶ ποὺ σὲ μιὰ ἀπλουστευμένη μορφὴ ἀποκαλεῖται νόμος τῆς αἰτιότητας, ταυτίζονται.

Ὡς ἐσωτερικὲς προϋποθέσεις τῆς ὀρθολογικῆς θεωρίας τῆς ἐλευθερίας πρέπει νὰ ἐπισημανθοῦν οἱ ἐξῆς θέσεις. Πρῶτον, ἡ σωκρατικὴ ἄποψη, ὅτι τὸ λάθος — ὅχι μόνον τὸ θεωρητικὸ ἀλλὰ καὶ τὸ ἠθικοπρακτικὸ (στὴ γλώσσα τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας: ἡ ἁμαρτία) — ἀνάγεται σὲ ἔλλειμμα τοῦ γνωστικοῦ. Ἡ δεύτερη θέση ἀφορᾷ τὴ διαφορὰ ἀνάμεσα στὴν οὐσία καὶ στὸ φαινόμενο, τόσο ὡς πρὸς τὴν ὄντολογικὴ διάστασιν ὅσο καὶ ὡς πρὸς τὴν ἐφαρμογὴ αὐτῆς τῆς ὄντολογικῆς διαφορᾶς στὶς ἠθικὰς, τὶς ἐπιδεχόμενες μιὰ ἠθικὴ ἀξιολόγησιν ἐνέργειες, ὅποτε ἡ οὐσία μπορεῖ νὰ παραλληλισθεῖ

μέ το ἀληθινὸ ἀγαθὸ καὶ τὸ φαινόμενο μέ το φαινόμενο (ἢ φαινομενικὸ) ἀγαθό. Μὲ τὴν τρίτη θέση τῆς ἡ ὀρθολογικῆς θεωρίας τῆς ἐλευθερίας ἰσχυρίζεται ὅτι ἡ ἐλευθερία, ὡς ἐλευθερία τῆς βούλησης ἢ μᾶλλον τοῦ πνεύματος, παίρνει διαφορετικὲς μορφές καὶ παρουσιάζεται κλιμακωμένη σὲ διάφορους ἀναβαθμούς. Στὸν ἀνώτερο ἀναβαθμὸ τῆς — πρέπει νὰ προσθέσουμε — σύγκειται ἡ ἐλευθερία στὸν (αὐτο)προσδιορισμὸ ἀπὸ τὸ ἀληθινὸ ἀγαθό, ποὺ κάποια γνώση τοῦ προϋπῆρχε ἤδη, στὴ φάση κατὰ τὴν ὁποία ἡ γνώση αὐτὴ δὲν λειτουργοῦσε σὰν καταλύτης ψυχοδυναμικῶν μεταβολῶν — αὐτοπροσδιορισμὸ, ποὺ καὶ αὐτὸς ἔχει τοὺς ἐσωτερικοὺς τοῦ ἀναβαθμούς.

Ὡστόσο μπορεῖ νὰ νοηθεῖ ἡ ἐδῶ ἀναλυόμενη καὶ ἐξεταζόμενη θεωρία τῆς ἐλευθερίας ὡς θεωρία τῆς ἐλευθερίας; Γιὰ τὴν ἄρση αὐτῆς τῆς σκεπτικῆς ἀντίρρησης εἶναι ἀπαραίτητο νὰ ἐνσωματωθεῖ, καὶ νὰ θεωρηθεῖ ἐνσωματωμένο, ἓνα πρόσθετο μὴ-σωκρατικὸ στοιχεῖο. Πρόκειται γιὰ τὴν παράσταση, σύμφωνα μὲ τὴν ὁποία τὸ ἔλλειμμα τοῦ γνωστικοῦ, ποὺ ποτὲ δὲν εἶναι ὀλοκληρωτικό, ὅπως καὶ ἡ πλήρωση τοῦ γνωστικοῦ δὲν εἶναι ποτὲ ὀλοκληρωτική, καὶ ποὺ κατ' αὐτὸν τὸν τρόπο κυμαίνεται μεταξὺ τῶν δύο ἀπρόσιτων ὁρίων, ἀνάγεται σὲ ἔλλειψη τῆς προσπάθειας τῆς συνείδησης, ποὺ περιλαμβάνει τὸ γνωστικὸ καὶ μέρος τοῦ βουλευτικοῦ, νὰ συγκεντρώσει πληροφορίες καὶ νὰ ἀποσαφηνίσαι τις προτάσεις τῆς. Συνεπῶς, ἡ ρίζα τοῦ (ἠθικο-πρακτικοῦ) λάθους δὲν εἶναι τὸ καθ᾽ αὐτὸ ἔλλειμμα τοῦ γνωστικοῦ ἀλλὰ ἡ ἐλλειμματικὴ προσπάθεια τῆς συνείδησης, ποὺ — κατ' ἀρχὴν — τείνει πρὸς ἀνώτερους βαθμοὺς πληροφόρησης καὶ σαφήνειας (καὶ ποὺ σχηματίζεται ἀπὸ δύο ἀλληλοεξαρτώμενα στοιχεῖα), νὰ ξεπεράσει τις κατώτερες βαθμίδες τῆς κλίμακας, μιᾶς κλίμακας ποὺ ἀποτελοῦν οἱ τρόποι τῆς πραγμάτωσής της καὶ εἰδικὰ οἱ τρόποι τῆς ἀλληλεξάρτησης τῶν δύο πόλων της.

Ἡ ἀναφερθεῖσα πρόσθετη, μὴ-σωκρατικὴ ἄποψη μᾶς δείχνει τὴν πρώτη ἀπὸ τις δύο γιὰ τὴν πράξη σημαντικὲς συνέπειες τῆς ὀρθολογικῆς θεωρίας τῆς ἐλευθερίας. Αὐτὴ ἀποκρυσταλλώνεται στὴν ἀρχή, ποὺ γνωρίζει καὶ ἀναγνωρίζει καὶ τὸ Δίκαιο, ὅτι ἡ ἄγνοια δὲν μᾶς ἐξασφαλίζει ἀπὸ τὴν τιμωρία, δηλαδή ὅτι ἡ ἄγνοια αὐτοῦ ποὺ παραβιάζει ἓνα νόμο ὡς πρὸς τὴν ὕπαρξη τοῦ νόμου — ποὺ παραβιάζεται — δὲν ἀποτελεῖ δικαιολογία.

Ὡς δεύτερη συνέπεια πρέπει νὰ ἀναγνωρίσουμε τὴ δυνατότητα τοῦ τοποθετημένου σὲ κατώτερες βαθμίδες τῆς γνώσης ἀνθρώπου νὰ διασχίσει τὸ συνεχές, ποὺ συνδέει τις ἐπάλληλες βαθμίδες, «ιδίαις δυνάμεσι», χωρὶς τὴ χρησιμοποίησι βίας ἢ καταναγκασμοῦ. Μόνο οἱ μέσῳ ἐνὸς χάσματος χωρισμένες βαθμίδες, δηλαδή ἔτσι ὅπως νοοῦνται στὸν πλατωνικὸ συμβολισμό τοῦ σπηλαίου, ἔχουν ἀνάγκη, γιὰ νὰ ὑποσκελισθοῦν, τὸ ἀπροετοίμαστο, ἀπὸ τὸ μηδὲν προερχόμενο καὶ κατὰ συνέπεια ἀκατανόητο καὶ ἀνέφικτο ἄλμα· ἢ τὸν δυῖσμὸ τοῦ ἐνεργητικοῦ καὶ τοῦ παθητικοῦ παράγοντα,

καὶ τὴν ἐξάσκησιν βίας τοῦ ἐνεργοῦντος στὸν (ἀποκλειστικὰ) πάσχοντα. Ἡ ὀρθολογικὴ θεωρία τῆς ἐλευθερίας, ἡ ὁποία καταφάσκει τὴν αὐτοδύναμη ἀνοδικὴ πορεία μέσα στὸ ἐμπλουτισμένο μὲ ποιοτικὲς διαφορὲς συνεχὲς τῶν (συνεχομένων) συνειδησιακῶν καταστάσεων, ἀναιρεῖ καὶ ἀρνεῖται τὴν πόλωση ἀνάμεσα στὸ ποιεῖν καὶ στὸ πάσχειν, καὶ ταυτόχρονα τὴν πόλωση ἀνάμεσα σὲ φιλοσοφοῦντες ἄρχοντες καὶ σὲ ἀφιλοσόφητους ἀρχομένους, σὲ ὀδηγοῦντες καὶ ὀδηγούμενους. Καὶ σὲ μιὰ τελευταία προέκτασή της ἀναιρεῖ καὶ ἀρνεῖται τὴν συνυπάρχουσα μὲ τὸν καταμερισμὸ τῆς ἐργασίας εἰδίκευση μὲ τὴ μορφή τῆς ἀπὸ τὴ μιὰ μεριὰ ἀποκλειστικῆς παραγωγῆς ἢ σύλληψης ἰδεῶν καὶ ἀπὸ τὴν ἄλλη μεριὰ ἀποκλειστικῆς παραγωγῆς ὑλικῶν ἀγαθῶν.

Ἡ πρώτη γιὰ τὴν πράξιν σημαντικὴ συνέπεια τῆς ὀρθολογικῆς θεωρίας τῆς ἐλευθερίας ἀφορᾷ τὸ Δίκαιο, ἡ δεύτερη τὴν Πολιτική.

Ἄμβουργο

Χρῆστος Ἀξελὸς

ΑΚΑΔΗΜΙΑ



ΑΘΗΝΩΝ

