

MARK JOÓB

**DER MENSCH ALS SUBJEKT  
VON FREIHEIT UND VERANTWORTUNG**

Jahrgang 1974, Studium der Philosophie, Germanistik und Wirtschaftswissenschaften an der Universität Zürich, ebendort 2008 Promotion im Fach Politische Philosophie zum Thema globale Gerechtigkeit, ab 2008 Lehrtätigkeit an der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Westungarischen Universität in Sopron, ab 2010 Habilitationsprojekt zum Thema Freiheit und Verantwortung in der Ökonomie am Ethik-Zentrum der Universität Zürich und ab 2011 am Institut für Wirtschaftsethik der Universität St. Gallen, Mitherausgeber der ungarischen Zeitschrift *Society and Economy*.

**1 Der Begriff der Freiheit**

Was den Menschen von den höheren Tieren, die ihm in vieler Hinsicht ähnlich sind, unterscheidet, ist die Dimension des Geistigen. Das Geistige verleiht dem Menschen seinen spezifischen Subjektcharakter, der es ihm ermöglicht, die Dinge in der Welt nicht nur zu erkennen, sondern auch zu reflektieren und ihnen gegenüber eine eigene Einstellung zu formulieren. Diese spezifische Subjektivität eröffnet dem Menschen zudem die Möglichkeit, seine Umwelt seinen Vorstellungen entsprechend bewusst zu gestalten. Dementsprechend lassen sich zumindest zwei Elemente des menschlichen Geistes identifizieren: das Wissen und der Wille.<sup>1</sup> Oder als geistige Aktivitäten ausgedrückt: das Erkennen und das Wollen. Dabei besteht zwischen dem Wissen und dem Willen eine enge Interdependenz, indem einerseits das Erkennen stark durch den Willen beeinflusst wird und andererseits jedes Wollen auf ein Wissen über das Gewollte aufbaut.

Freiheit steht nun in Zusammenhang mit dem Willen und bedeutet ganz allgemein, dass eine Person tun kann, was sie will. Diesen Sachverhalt formuliert JOHN LOCKE, der Begründer des Liberalismus als Lehre von der freiheitlichen Staatsverfassung, folgendermaßen:

„Jeder findet in sich eine Kraft, einzelne Handlungen zu beginnen oder zu unterlassen, fortzusetzen oder zu beenden; aus der Betrachtung des Umfangs dieser

<sup>1</sup> Vgl. G. HAEFFNER: Philosophische Anthropologie (2000), S. 139.

Seelenkraft über das Handeln des Menschen, die Jeder in sich bemerkt, entspringen die Vorstellungen der *Freiheit* und *Nothwendigkeit*. ... Daher ist die Vorstellung der Freiheit die der Kraft eines Wesens, eine einzelne Handlung dem Entschlüsse oder Denken der Seele gemäss zu thun oder zu unterlassen, wobei eines von beiden dem andern vorgezogen wird. Wo dagegen Beides nicht durch die Kraft dieses Wirksamen seinem Wollen gemäss hervorgebracht wird, da ist keine Freiheit, sondern da steht dieses Wirksame unter der Nothwendigkeit. Freiheit kann daher nur da sein, wo Denken, Wollen und Wille ist; allein alle diese können vorhanden sein und doch nicht die Freiheit.“<sup>2</sup>

Im letzten Satz des Zitats geht es LOCKE um die Erkenntnis, dass das Denken und der Wille notwendige, aber nicht ausreichende Bedingungen von Freiheit sind, dass also über diese hinaus weitere Bedingungen erfüllt sein müssen, damit von Freiheit gesprochen werden kann.

Um die Bedingungen von Freiheit zu ermitteln, ist es hilfreich, verschiedene Bedeutungen dieses Begriffes zu unterscheiden.

### **1.1 Handlungsfreiheit**

Historisch betrachtet stand zunächst der äußere, soziale Aspekt der Freiheit im Vordergrund, wenn in der Antike bei PLATON Freiheit in Kontrast zu individueller und kollektiver Knechtschaft, d.h. zu Sklaverei und Tyrannei, gesetzt wurde.<sup>3</sup> Diesem Verständnis entspricht die wohl geläufigste Bedeutung von Freiheit als Abwesenheit von äußerem Zwang und Fremdbestimmung. Freiheit dieser Art besagt, dass man nicht durch Eingriffe anderer Personen daran gehindert wird, das zu tun, was man will: Man wird in Ruhe gelassen und kann sein Handeln selbst bestimmen. In dieser ersten Bedeutung wird Freiheit an die Bedingung der Nichteinmischung von außen geknüpft und kann als *Handlungsfreiheit* bezeichnet werden.

Offensichtlich ist es nicht möglich, mehreren Personen gleichzeitig volle Handlungsfreiheit zu gewähren, da in einer Situation unbeschränkter individueller Freiheit unweigerlich Konflikte auftreten, die dazu führen, dass die Handlungsfreiheit einer Person nur auf Kosten der Handlungsfreiheit einer anderen Person verwirklicht werden kann. Nimmt jemand etwa die Freiheit zu stehlen für sich in Anspruch, beschränkt er damit die Freiheit anderer, über ihr Eigentum zu verfügen. Auf sozialer Ebene ist deshalb die Begrenzung individueller Handlungsfreiheit erforderlich, will man das Höchstmaß

<sup>2</sup> J. LOCKE: Verstand, Bd. 1 (1872), S. 250–251.

<sup>3</sup> Vgl. PLATON: Werke, Bd. 2 (1940), S. 288–330.

an Freiheit, das für alle gleichzeitig möglich ist, gewährleisten. Das klingt paradox: Begrenzung der Freiheit, um die Freiheit möglichst weit zu wahren. Es geht hier aber nicht um Freiheit als eine abstrakte Gesamtgröße, sondern darum, konkrete Handlungsfreiheit gleichmäßig auf mehrere Personen zu verteilen, denn Handlungsfreiheit ist ein gegebener Handlungsraum, den sich die Menschen teilen müssen, wobei aus aufgeklärt-rationaler Sicht kein anderes Grundprinzip in Frage kommt, als dass die Menschen zu gleichen Teilen an diesem Handlungsraum zu partizipieren berechtigt sind. IMMANUEL KANT hat den fundamentalen Charakter dieses individuellen Freiheitsrechts deutlich hervorgehoben:

„*Freiheit* (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann, ist dieses einzige, ursprüngliche, jedem Menschen, kraft seiner Menschheit, zustehende Recht.“<sup>4</sup>

Die Verwirklichung der hier angesprochenen Gleichverteilung von Handlungsfreiheit verweist auf die Menschenrechte und setzt eine rechtsstaatliche Ordnung voraus, in der alle Bürger gleichermaßen sowohl vor privaten kriminellen als auch vor unberechtigten staatlichen Übergriffen geschützt sind, was neben dem Schutz von Leben und Eigentum auch politische Grundfreiheiten wie Rede- und Bewegungsfreiheit impliziert.

Auf diese äußere Dimension der Freiheit als Nichteinmischung fokussieren insbesondere die heute prägenden neoliberalen Denker wie FRIEDRICH VON HAYEK, MILTON FRIEDMAN oder ROBERT NOZICK, die für eine ungehemmte Entfaltung des marktwirtschaftlichen Wettbewerbs privater Akteure eintreten und die kollektiv-staatlichen Eingriffe auf ein Minimum reduzieren wollen.<sup>5</sup> Die durch den Neoliberalismus bzw. Libertarismus bevorzugte Auffassung von Handlungsfreiheit als Nichteinmischung ist jedoch sehr einseitig, denn sie lässt den zentralen Umstand außer Acht, dass man von der Freiheit nur Gebrauch machen kann, wenn man über die entsprechenden materiellen Ressourcen verfügt.<sup>6</sup> Ausschließlich unter der Bedingung, dass man die zum Handeln erforderlichen Ressourcen tatsächlich mobilisieren kann, wird Freiheit zu einem realen Handlungsraum. Am augenfälligsten zeigt sich dieser Sachverhalt in Situationen, wenn Menschen nicht über die notwendigen Güter

<sup>4</sup> I. KANT: Werke, Bd. 4 (1956), S. 345.

<sup>5</sup> Vgl. F. v. HAYEK: *Verfassung der Freiheit* (1991); M. FRIEDMAN: *Kapitalismus und Freiheit* (2004); R. NOZICK: *Anarchy, State, and Utopia* (1974).

<sup>6</sup> Zu einer ausführlicheren kritischen Beurteilung von Neoliberalismus bzw. Libertarismus anhand der Theorie von Nozick vgl. M. JOÖB (2008): *Globale Gerechtigkeit*, S. 175–196.

verfügen, um sich am Leben zu halten; sterben nämlich Menschen an Unterernährung oder wegen des Fehlens von medizinischer Versorgung, können sie gar nicht mehr handeln. Deshalb muss die negative Definition von Handlungsfreiheit als Nichteinmischung mit einer positiven Definition als Vorhandensein der zum Handeln erforderlichen Mittel ergänzt werden, wobei diese Mittel zumindest den Lebensunterhalt der Menschen sicherstellen müssen, um Handlungsfreiheit überhaupt zu ermöglichen, und je nach dem Prinzip sozialer Gerechtigkeit, das zur Anwendung kommt, auch ein höheres Maß an Handlungsfreiheit zu gewährleisten haben. Wie die negative beschreibt auch diese positive Handlungsfreiheit eine äußere, soziale Dimension der Freiheit. Den positiven Begriff der Handlungsfreiheit lehnt etwa HAYEK eindeutig ab:

„Die Freiheit wird etwas Positives nur durch den Gebrauch, den wir von ihr machen. Sie sichert uns keinerlei bestimmte Möglichkeiten, sondern überlässt es uns, zu entscheiden, was wir aus den Umständen machen, in denen wir uns befinden.“<sup>7</sup>

Die hier angesprochenen Umstände sind aber in der Regel derart beschaffen, dass auch im Fall einer Gleichverteilung negativer Handlungsfreiheit viele Menschen in Ermangelung entsprechender Mittel kaum von dieser negativen Freiheit Gebrauch machen können. Je mehr Ressourcen nämlich eine Person mobilisieren kann bzw. je mehr des universalen Tauschmittels Geld eine Person kontrolliert, desto größer ist ihr effektiver Handlungsraum. Als das universalste aller Mittel verkörpert Geld eine ganz besondere Freiheit: Eine fundamentale Freiheit, denn ohne Geld ist es den meisten Menschen heutzutage nicht einmal möglich, ihre elementaren Bedürfnisse zu befriedigen. Und eine sehr umfassende Freiheit, da ja fast alles käuflich ist. Geld ist das ermöglichende Medium par excellence. Die Verteilung von Geld stellt somit zugleich eine Verteilung von Freiheit dar. Aus moralischer Sicht muss deshalb eine ungleiche Verteilung von Geld in der Gesellschaft genauso gut begründet werden wie eine ungleiche Verteilung von fundamentalen Freiheiten.

Die Handlungsfreiheit des Einzelnen ist also nicht nur dadurch begrenzt, dass er sich den Handlungsraum der Freiheit mit anderen Menschen teilen muss, sondern auch durch die Knappheit der materiellen Güter, die ihm zur Verfügung stehen. Darüber hinaus wird die Handlungsfreiheit des Einzelnen aber durch eine Reihe anderer Gegebenheiten, die dem Individuum nicht zur Disposition stehen, beschränkt. Zu denken ist an Rahmenbedingungen, die

<sup>7</sup> F. v. HAYEK: Verfassung der Freiheit, S. 26. Auch Hayek hält es für angebracht, den Bedürftigen ein Existenzminimum zu sichern, erachtet dies aber als einen karitativen Akt, der sich nicht aus der Gewährleistung von Freiheit, sondern nur aus freiwilliger Solidarität begründen lässt; vgl. dazu F. v. HAYEK: Verfassung der Freiheit, S. 370ff.

der Einzelne nicht oder nicht vollständig bestimmen kann und die deshalb ihn bestimmen: an seine geographisch-klimatische und gesellschaftlich-familiäre Situation sowie an die Gesetze der Natur z.B. im Bereich der Physik und der Biologie. Dabei verkörpern die Naturgesetze eine unabänderliche Notwendigkeit, denn niemand kann sich beispielsweise dem physikalischen Gesetz der Gravitation entziehen, während die geographisch-klimatische und gesellschaftlich-familiäre Situation einer Person durch menschliche Aktivitäten verändert werden kann, etwa durch Umsiedlung oder durch staatliche Eingriffe, die ja von Menschen beschlossen und ausgeführt werden. Das Walten der Naturgesetze hat auch zur Folge, dass die Handlungsfreiheit des Einzelnen erheblich durch seine physische Konstitution bedingt ist, was beim Vorliegen von körperlichen Behinderungen besonders augenfällig wird.

Es gibt also eine Vielzahl von äußeren Gegebenheiten, welche die Handlungsfreiheit der Menschen begrenzen und eine determinierende Wirkung auf ihr Handeln haben. Dabei können aber Notwendigkeiten und Zwänge durchaus im Dienst der Freiheit stehen. Zwar wird im sozialen Bereich die Begrenzung der Handlungsfreiheit in der Regel als negativ empfunden, da – wie die sozialpsychologische Forschung gezeigt hat<sup>8</sup> – Menschen grundsätzlich bestrebt sind, auf dem Weg des Handelns die Kontrolle über Zustände und Ereignisse auszuüben, doch lässt sich das Höchstmaß an individueller Handlungsfreiheit nur mit Hilfe von Rechtszwang verwirklichen. Auch im Bereich der Technik ist eine gewisse Determination des Geschehens durchaus erwünscht, weil sie im Endeffekt die Handlungsfreiheit erweitert; der Freiraum für technische Innovationen wird nämlich erst dadurch geschaffen, dass technische Abläufe wegen der Notwendigkeit der Naturgesetze vorhersehbar und somit steuerbar sind.

Äußere Zwänge und Notwendigkeiten engen die Handlungsfreiheit der Menschen teilweise drastisch ein und können sie im Extremfall sogar aufheben. Dennoch steht den Menschen innerhalb ihres begrenzten Handlungsraumes zumeist eine Reihe von Handlungsalternativen zur Auswahl, was ihnen oft ein erhebliches Maß an Handlungsfreiheit gewährt.

### ***1.2 Willensfreiheit***

In Zusammenhang mit der Handlungsfreiheit wurde gezeigt, dass zur Verwirklichung von Freiheit sowohl die negative Bedingung der Abwesenheit

<sup>8</sup> Vgl. G. WISWEDE: Wirtschaftspsychologie (2007), S. 87ff.

von Zwang als auch die positive Bedingung des Verfügens über entsprechende Mittel erfüllt sein muss, wobei sich Handlungsfreiheit auf die äußere, soziale Dimension der Freiheit bezieht. Handlungsfreiheit ist jedoch auch an eine innere, psychische Bedingung geknüpft: an das Vorhandensein der menschlichen Fähigkeit zur autonomen Willensbildung. Von Freiheit kann ja nur in Bezug auf ein autonomes Subjekt sinnvoll gesprochen werden und nicht in Bezug auf einen Stein oder eine Pflanze, denn Freiheit setzt die Existenz einer selbstständig entscheidenden Instanz voraus, die in der Lage ist, den durch die Willensfreiheit gewährten geistigen Freiraum mit ihrem eigenen Denken und Wollen auszufüllen. Diese geistige Autonomie ist, wie oben bereits erwähnt, das Spezifische am Menschen, das ihn von den Tieren unterscheidet; sie bildet den Kern seiner Persönlichkeit und stellt das Fundament seiner Freiheit dar. Ohne Willensfreiheit gibt es auch keine Handlungsfreiheit im wahren Sinn des Wortes. Seiner Freiheit berauben kann man eben nur ein Wesen, das dem äußeren Zwang seinen eigenen, freien Willen entgegenzustellen vermag.<sup>9</sup>

Obwohl der Begriff der Freiheit besonders im politischen Kontext häufig verwendet und dabei an der Möglichkeit von Freiheit kaum gezweifelt wird, ist die Frage der Willensfreiheit in der Philosophie und den anderen Wissenschaften bis heute umstritten und gilt als eines der Streitthemen, die nie abgeschlossen werden können, weil es aus der Eigenart der Willensfreiheit folgt, dass sie weder empirisch noch formallogisch bewiesen werden kann. Zwar wird dem menschlichen Willen zumeist eine gewisse Freiheit zuerkannt, doch herrscht große Uneinigkeit über das genaue Ausmaß dieser Freiheit, und die Anhänger der Determination sind sogar der Meinung, dass Freiheit lediglich eine Illusion darstellt. Ohne hier auf die seit der Antike währende Diskussion um Freiheit und Determination menschlichen Willens und Handelns näher eingehen zu können, müssen doch einige klärende Anmerkungen zu diesem Thema gemacht werden, da es ja von zentraler Bedeutung für die Fragestellung dieser Untersuchung ist, ob Willens- und Handlungsfreiheit überhaupt möglich sind.<sup>10</sup> Die folgenden Anmerkungen dienen gleichzeitig der Präzisierung des Begriffs der Willensfreiheit.

<sup>9</sup> Natürlich kann man auch Tieren Zwang antun, z. B. einen Hund an der Leine führen und so verhindern, dass er sich frei bewegt. Dabei wird jedoch nur seine durch seinen Instinkt gelenkte Bewegung beschränkt und nicht eine wahre, auf geistiger Autonomie beruhende Freiheit.

<sup>10</sup> Einen guten Überblick über die gegenwärtige Diskussion zur Freiheitsproblematik bietet G. KEIL: Willensfreiheit und Determinismus (2009). Ich schließe mich der Ansicht von KEIL an, wonach die so genannte Kompatibilismus-Debatte grundsätzlich fehlgeleitet ist, weil sie der zentralen Frage nach der Möglichkeit und der Relevanz menschlicher Willens- und Handlungsfreiheit aus dem Weg geht.

Bereits PLATON liefert eine ausführliche Beschreibung unterschiedlicher Kräfte, die auf geistiger Ebene bei der Bestimmung des menschlichen Willens eine wichtige Rolle spielen, und identifiziert dabei drei Kräfte, die er *Seelenteile* nennt: das Begehren, den Zorn und die Vernunft.<sup>11</sup> Diese Unterscheidung zwischen Begierden und Affekten einerseits und Vernunft andererseits hat sich seither als ein Grundpfeiler des abendländischen Denkens erwiesen und ist, obwohl es PLATON nicht um die geistige Freiheit, sondern um die Verwirklichung eines möglichst glücklichen Lebens unter der Leitung der Vernunft ging, auch für die Frage der Willensfreiheit entscheidend. Die Freiheit des Willens kann nämlich nur bestehen, falls der Mensch die Möglichkeit hat, bei der Bestimmung seines Willens zwischen verschiedenen Bestimmungsgründen zu wählen, sich also auch dafür entscheiden kann, sein Wollen nicht durch Begierden und Affekte, die auf unmittelbaren biologischen und psychischen Bedürfnissen basieren, zu bestimmen, sondern durch Überlegungen der Vernunft. Freiheit kann genau in jenem geistigen Zwischenraum lokalisiert werden, der sich zwischen den instinktiv-unmittelbar auftretenden Bedürfnissen und der intentionalen Bestimmung des Willens auftut. Willensfreiheit bedeutet, dass die Bedürfnisse oder Wünsche des Menschen sein Wollen und Handeln nicht von vornherein festlegen, d. h. determinieren. Dazu muss im Zentrum der Person ein autonomes Ich stehen, das den Ansprüchen, die aus den biologischen und psychischen Bedürfnissen seiner Person entspringen, als letzte Entscheidungsinstanz übergeordnet und deshalb grundsätzlich in der Lage ist, sich bei der Bestimmung seines Willens gegen diese Ansprüche zu entscheiden.

Eines der zentralen Anliegen von KANT war der Ausweis gerade dieses autonomen Ichs, das dem Menschen seine Personalität bzw. seinen Subjektcharakter verleiht. KANT verwendete in Zusammenhang mit dem autonomen Ich den Begriff „transzendental“, weil es sich auf moralisch-praktischer Ebene durch das Aufstellen vernunftbasierter Handlungsprinzipien von der empirischen, bedürfnisgeleiteten Bestimmung des Willens unabhängig machen kann (und auf epistemologischer Ebene die Voraussetzung jeder empirischen Erkenntnis bildet).<sup>12</sup>

<sup>11</sup> PLATON schreibt: „Gebührt es nun aber nicht dem vernünftigen Teile zu regieren, da er weise ist und die Vorsorge für die ganze Seele hat, dem zornartigen Teile aber, jenem gehorsam und verbündet zu sein? ... Und wenn diese beiden denn in dieser Weise erzogen sind und in Wahrheit das Ihrige gelernt haben und dafür gebildet sind, so werden sie die Aufsicht führen über das Begehrende, das ja den größten Teil der Seele in jedem ausmacht und von Natur ganz unersättlich ist an Besitztümern.“ PLATON: Werke, Bd. 2, S. 155.

<sup>12</sup> Vgl. I. KANT: Werke, Bd. 2, S. 69ff. und 136ff., sowie Bd. 4, S. 144f. Eine gute Beschrei-

Das vielleicht gewichtigste Argument gegen die absolute Determination des menschlichen Willens stützt sich auf die Alltagserfahrung, wonach das Wollen auch starke Wünsche und dringende Bedürfnisse zu übergehen vermag, wenn sich das Ich andere Ziele setzt und die Steuerung seines Wollen der Vernunft überlässt. So ist der Mensch beispielsweise in der Lage, seinen Willen derart zu lenken, dass er die Handlung des Essens auch bei großem Hunger und beim gleichzeitigen Anblick köstlicher Speisen unterlassen kann. Ja, der Mensch ist sogar fähig, freiwillig in einen Hungerstreik zu treten und sein Leben aus eigenem Entschluss für ein Ziel, wie etwa die Verteidigung der Redefreiheit, aufzuopfern. Die Freiheit des Willens offenbart sich aber nicht nur in solchen extremen Situationen, sondern schon in der alltäglichen Lebenspraxis: im ständigen Sich-entscheiden-Müssen zugunsten einer von vielen Handlungsalternativen, wobei man seine Entscheidungen zu begründen sucht.<sup>13</sup> Gegen dieses Argument, das sich auf die Alltagserfahrung beruft, kann natürlich der Einwand vorgebracht werden, dass es keinen Beweis der Willensfreiheit darstellt, weil sowohl die autonom-rationale Begründung von Handlungsentscheidungen als auch die in der Entscheidungssituation erfahrene Offenheit psychische Täuschungen sein könnten. Doch lässt sich auch diese These der psychischen Täuschung nicht beweisen, sondern muss im Gegenteil aufgrund intersubjektiver Erfahrung als höchst unplausibel eingestuft werden.

Gegen den Determinismus spricht neben der Lebenspraxis auch folgender Gedankengang, der die Form eines so genannten *Retorsionsarguments* hat.<sup>14</sup> Danach setzt jede Behauptung – und somit auch die Behauptung, der menschliche Wille sei vollumfänglich determiniert – voraus, dass man der Behauptung aufgrund freier Einsicht, d. h. autonomer Erkenntnis ihrer Wahrhaftigkeit zustimmen kann. Diese Möglichkeit freier Zustimmung ist nur im Fall der Willensfreiheit gegeben, da Zustimmung als Bejahung eines bestimmten Inhalts einen Akt des Willens darstellt. Jeder Diskurs setzt somit die Freiheit des Willens voraus.

Andererseits ist klar, dass die Willensfreiheit durch eine Reihe von psychischen Gegebenheiten, die der Einzelne nicht oder kaum beeinflussen kann, beschränkt ist. Genauso, wie die physische Konstitution im Fall der Handlungsfreiheit enthält im Fall der Willensfreiheit die psychische Konstitution

bung der durch Kant vorgenommenen Unterscheidung zwischen dem subjektiv-autonomen, vernunftbegabten Ich und der objektiven Erfahrungswelt sowie der moralisch-praktischen Relevanz dieser Unterscheidung bietet A. ANZENBACHER: *Ethik* (1992), S. 44ff. und 74ff.

<sup>13</sup> Vgl. G. HAEFFNER: *Philosophische Anthropologie*, S. 186.

<sup>14</sup> Vgl. ders., ebd., S. 184f.



des Einzelnen Rahmenbedingungen, die ihn erheblich determinieren. Dabei ist der Grad der willentlichen Veränderbarkeit psychischer Gegebenheiten nur schwer zu ermitteln und deshalb umstritten. Eine extreme Position vertritt in dieser Beziehung SIGMUND FREUD, der die Willensfreiheit aufgrund psychologischer Überlegungen darauf beschränkt, das hedonistische „Programm des Lustprinzips“, das den psychischen Apparat seiner Ansicht nach von Anfang an determiniert, auf eine je individuelle Art und Weise zu verwirklichen.<sup>15</sup> Eine solche Einschränkung der Willensfreiheit auf die Durchführung verschiedener hedonistischer Kalküle ist nicht überzeugend, weil sie die Autonomie der Vernunft als eine den Willen potenziell bestimmende Kraft negiert und die Vernunft in absoluter Weise dem Bedürfnis nach Lustempfinden unterordnet, d.h. im Dienst an der Luststeigerung instrumentalisiert. Sicher ist das durch FREUD beschriebene Lustprinzip bei der Ausrichtung des Willens von großer Bedeutung, doch vermag die Vernunft als autonome Instanz – wie KANT besonders deutlich dargelegt hat – den Willen unabhängig von diesem Prinzip zu bestimmen.

Obwohl sie in erster Linie die Handlungsfreiheit beschränken, haben auch die äußeren Zwänge und Notwendigkeiten, sofern sie dem Individuum bekannt sind, Auswirkungen auf die Freiheit seines Willens. Der Mensch kann zwar auch das Unmögliche wollen – das sich manchmal im Nachhinein sogar als möglich erweist –, aber das Wissen um das Mögliche spielt eine zentrale Rolle bei der rationalen Ausrichtung des Willens. Das Wissen darüber, dass bestimmte Handlungen wegen der Naturgesetze unmöglich oder durch Rechtsregeln verboten sind, hat oft zur Folge, dass diese Handlungsalternativen bei der Bestimmung des Willens von vornherein aussortiert werden und nicht in Betracht kommen. Und umgekehrt stellt das Wissen um das Mögliche im Allgemeinen und insbesondere um die in einer bestimmten Situation zur Auswahl stehenden Handlungsmöglichkeiten eine Bedingung der Freiheit (bzw. der Freiwilligkeit) dar, denn ohne Kenntnis davon, dass eine gegebene Handlungsalternative überhaupt gewählt werden kann, ist man auch nicht frei, diese zu wählen. Dabei kommt dem technischen Wissen besonders große Bedeutung zu, da ja durch die Anwendung technischer Geräte und Verfahren der Bereich des Möglichen und damit auch die Willens- und Handlungsfreiheit erweitert wird. Diesen Sachverhalt drückt der bekannte Spruch, der FRANCIS BACON zugeschrieben wird, aus: „Wissen ist Macht.“<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Vgl. S. FREUD: Psychoanalyse (1990), S. 74f. Vgl. dazu auch A. Anzenbacher: Ethik, S. 200ff.

<sup>16</sup> Vgl. K. OTT: Technikethik (2005), S. 572f.

Es gehört jedoch zur Beschränktheit humaner Existenz, dass dem Menschen immer nur ein begrenztes Wissen über die Wirklichkeit, d. h. auch über das Mögliche und Unmögliche, zur Verfügung steht. Ebenso ist auch die Kapazität der Vernunft begrenzt, was die Fähigkeit des Menschen, alle relevanten Handlungsalternativen rational zu ermitteln und sie dann rational zu bewerten, erheblich beeinträchtigt.<sup>17</sup> Deshalb ist die kognitive Vorbereitung der Entscheidung darüber, wie der Wille ausgerichtet werden soll, zwangsläufig unvollkommen, was zur Begrenzung der Willensfreiheit führt.

Im psychisch-kognitiven Bereich kann also wegen der unüberwindbaren Lückenhaftigkeit des Wissens und der unvollkommenen Rationalität, aber auch wegen anderer, mehr oder weniger determinierender Gegebenheiten, wie etwa dem Lustprinzip, nur von einer begrenzten Willensfreiheit des Menschen die Rede sein.

## ***2 Freiheit und Verantwortung***

Als Ergebnis der bisherigen Analyse von Freiheit in ihren beiden Dimensionen Handlungs- und Willensfreiheit lässt sich festhalten, dass Freiheit und Notwendigkeit bei der Entfaltung humaner Existenz untrennbar ineinandergreifen: Trotz äußerer und innerer Gegebenheiten, die seinen Willen und sein Handeln unter Umständen stark determinieren, steht dem Menschen die Möglichkeit offen, ein bestimmtes Maß an Freiheit zu verwirklichen. Das Maß konkreter Freiheit variiert von Person zu Person sowie von Situation zu Situation erheblich und ist im Wesentlichen von den äußeren Faktoren Nichteinmischung, Güterausstattung und körperliche Konstitution sowie den inneren Faktoren Wissen und Rationalität abhängig.

Nachdem also die Möglichkeit von Freiheit argumentativ untermauert worden ist und dabei auch die Grundstruktur und die wichtigsten Bedingungen von Freiheit geklärt worden sind, soll nun der Zusammenhang zwischen Freiheit und Verantwortung beleuchtet werden. Dazu muss zunächst der Begriff der Verantwortung definiert werden.

### ***2.1 Der Begriff der Verantwortung***

Das Verb „verantworten“ war zunächst, als es in der mittelhochdeutschen Sprache auftauchte, eine verstärkte Form von „antworten“, danach bedeutete

<sup>17</sup> Vgl. zu psychisch bedingten Anomalien, die in Entscheidungssituationen gegen die Rationalität wirken: G. WISWEDE: *Wirtschaftspsychologie*, S. 31ff.

es speziell „vor Gericht antworten“ und später „für etwas einstehen“ sowie „sich rechtfertigen“; aus dem Verb wurde das Substantiv „Verantwortung“ gebildet.<sup>18</sup> Dieser etymologische Hintergrund unterstreicht, dass sich der Begriff der Verantwortung grundsätzlich auf eine Redesituation bezieht, in der jemand aufgefordert wird, Rechenschaft für sein Handeln abzulegen. Dementsprechend kann Verantwortung definiert werden als Pflicht bzw. Bereitschaft, in Bezug auf das eigene Handeln Rede und Antwort zu stehen. Verantwortung übernehmen bedeutet in diesem Sinn nur, bereit zu sein, das eigene Handeln auf Anfrage gegenüber anderen zu rechtfertigen, und sagt nichts über die moralische und rechtliche Qualität dieses Handelns aus.<sup>19</sup> Der Ausdruck „Verantwortung übernehmen“ wird ja in Hinsicht auf sowohl richtiges als auch falsches Verhalten verwendet, indem er einerseits meinen kann, dass jemand gewillt ist, verantwortungsvoll zu handeln und das Richtige zu tun, andererseits aber auch bedeuten kann, dass jemand bereit ist, die Urheberschaft und damit die Sanktionen für einen in der Vergangenheit begangenen Fehler auf sich zu nehmen.

Verantwortung beschreibt lediglich die zwischen zwei Parteien bestehende formale Beziehung, die aus der Rechenschaftspflicht (bzw. -bereitschaft) der einen Partei gegenüber der anderen entspringt, wobei die eine Partei als moralischer oder rechtlicher Richter darüber urteilt, ob eine bestimmte Handlung der anderen Partei als Urheber zugerechnet werden kann.<sup>20</sup> Der Begriff der Verantwortung hat keinen materialen normativen Inhalt und lässt offen, nach welchem moralischen oder rechtlichen Maßstab eine bestimmte Handlung beurteilt werden soll. Die leere Form der Verantwortungsbeziehung erlangt aber erst praktische Relevanz, wenn sie mit einem bestimmten normativen Inhalt gefüllt wird, der die Erwartungen und Pflichten der Parteien festlegt; konkrete Verantwortung ist notwendigerweise mit einem normativen Maßstab verbunden.

Aufgrund dieser Ausführungen kann der Begriff der Verantwortung als vierstellige Relation gefasst werden, der folgende Elemente enthält: Verantwortungssubjekt, Verantwortungsobjekt, Verantwortungsinstanz und Verant-

<sup>18</sup> Vgl. Der Duden, Herkunftswörterbuch (1989), S. 777.

<sup>19</sup> Vgl. K. OTT: Technikethik, S. 610f.

<sup>20</sup> Kant schreibt: „Zurechnung (imputatio) in moralischer Bedeutung ist das Urteil, wodurch jemand als Urheber (causa libera) einer Handlung, die alsdann Tat (factum) heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird ... Diejenige (physische oder moralische) Person, welche rechtskräftig zuzurechnen die Befugnis hat, heißt der Richter oder auch der Gerichtshof (iudex s. forum).“ I. KANT, Werke, Bd. 4, S. 334.

wortungskriterium.<sup>21</sup> Verantwortung trägt dementsprechend ein Subjekt in Bezug auf ein Objekt gegenüber einer Instanz, die das Subjekt anhand eines bestimmten Kriteriums beurteilt. Die vier Elemente des Verantwortungsbegriffs stellen zugleich die Problemfelder bei der Identifikation von Verantwortung dar. Im Folgenden soll das Thema des Verantwortungssubjekts behandelt werden, das im Zentrum des Verantwortungsbegriffs steht und die Grundlage für die Zuordnung von Verantwortung darstellt.

## **2.2 Das Verantwortungssubjekt: Verantwortung aus Freiheit**

Die Frage nach dem Subjekt der Verantwortung führt unmittelbar zum Thema der Beziehung zwischen Freiheit und Verantwortung. Denn Verantwortungssubjekt kann grundsätzlich nur eine Person sein, wobei Personalität die Willensfreiheit, d. h. die Fähigkeit zur autonomen Lenkung des eigenen Willens einschließt. Als Subjekt der Verantwortung kommt also nur eine selbstständige Person in Frage, die in Bezug auf ihren Willen frei ist.

Häufig entsteht der Anschein, als ob Freiheit und Verantwortung konkurrierende Begriffe wären und deshalb eine Zunahme von Verantwortung mit einer Verringerung von Freiheit einherginge und umgekehrt. Dieser Anschein wird durch die Theoretiker gestützt, die im politischen und wirtschaftsethischen Diskurs der letzten Jahrzehnte den Ton angaben. Nobelpreisträger MILTON FRIEDMANN beispielsweise ist eindeutig der Meinung, dass eine angemessene Freiheit in der Gesellschaft nur gewährleistet werden kann, wenn die Verantwortung der Wirtschaftsakteure begrenzt wird, und zwar auf die Steigerung ihres Gewinns.<sup>22</sup> Auch im Fall der gegenüber Unternehmen formulierten Anforderung, im Sinn der Corporate Social Responsibility (CSR)<sup>23</sup> soziale Ver-

<sup>21</sup> Vgl. W. ZIMMERLI: *Wandelt sich Verantwortung?* (1993), S. 102ff., sowie W. ZIMMERLI und M. ASSLÄNDER: *Wirtschaftsethik* (2005), S. 314ff., wo nur die ersten drei der vier von mir genannten Elemente des Verantwortungsbegriffs aufgezählt werden. Ich halte es jedoch für notwendig, auch das Element des Verantwortungskriteriums zu behandeln, weil Verantwortung in Theorie und Praxis immer auch ein Kriterium ihrer Beurteilung mit sich führt und gerade dieses Kriterium Gegenstand heftiger Debatten ist. Vgl. auch G. ROPOHL: *Technik verantworten* (1993), S. 155ff., wo die vier obigen Elemente der Verantwortung um das Element des zeitlichen Bezugs zur Handlung sowie das Element der Handlungsfolgen ergänzt wird. Diese Ergänzungen sind meines Erachtens aber überflüssig, weil die Handlungsfolgen durch das Verantwortungsobjekt bereits abgedeckt sind und die Unterscheidung zwischen Verantwortung für Vergangenes und Verantwortung für Zukünftiges dem Verantwortungsbegriff keine neue Dimension hinzufügt, sondern lediglich eine Ausdifferenzierung des Verantwortungsobjekts darstellt.

<sup>22</sup> Vgl. M. FRIEDMAN: *Kapitalismus und Freiheit* (2004), S. 164f.

<sup>23</sup> Vgl. zum Inhalt des CSR-Konzepts: W. VISSER u. a.: *Corporate Social Responsibility* (2007), S. 122ff.

antwortung zu übernehmen, wird in der Regel der Anschein erweckt, dass es sich dabei um ein fakultatives oder zumindest ablehnbares Auf-sich-Nehmen von Verantwortung handelt, das mit einer Beschränkung unternehmerischer Freiheit verbunden ist. Diesen Befund bestätigen FLORIAN WETTSTEIN und KENNETH GOODPASTER, wenn sie die negative Auffassung von Freiheit, die dem (Neo-) Liberalismus eigen ist, anprangern:

„Negative Freiheit ist im Grunde genommen Abwesenheit *von* allem, was die Verfolgung eigener Ziele beeinträchtigt. Als solche stellt sie nicht nur Abwesenheit von *Einnischung*, sondern auch Abwesenheit von *Verantwortung* dar. Deshalb wird die Idee der sozialen Verantwortung von Unternehmen oft als unvereinbar mit dem freien Unternehmertum empfunden“<sup>24</sup> (Übers. M.J.).

In die gleiche Richtung weist die Kritik von ULRICH THIELEMANN an der bestehenden Praxis von Unternehmen, korporative Verantwortung lediglich als neue, zusätzliche gesellschaftliche Erwartung und nicht als notwendiges Element des unternehmerischen Handelns zu betrachten.<sup>25</sup>

Wie aber die bisherigen Ausführungen klar gezeigt haben, sind Freiheit und Verantwortung untrennbar und bedingen sich gegenseitig: Ohne Freiheit gibt es keine Verantwortung und es gibt keine Freiheit ohne Verantwortung. Freiheit führt also zwingend Verantwortung mit sich, wobei das Maß an Freiheit immer identisch ist mit dem Maß an Verantwortung. Der Grund hierfür liegt darin, dass eine Person genau das zu verantworten hat, was zu entscheiden und zu tun in ihrer Freiheit steht. (Weil beispielsweise das Geld als universales Mittel einen generellen Träger von Freiheit darstellt, ist klar, dass mit dem Verfügen über Geld eine moralische Verantwortung untrennbar verbunden ist.)<sup>26</sup> Was jedoch durch äußere oder innere Zwänge oder Notwendigkeiten herbeigeführt wird, kann nicht Gegenstand der Verantwortung einer Person sein, weil sie keinen Einfluss darauf hat.

In diesem Zusammenhang muss hervorgehoben werden, dass Verantwortung als formaler Beziehungsrahmen und Moral als dessen normativer Inhalt erst durch die Freiheit des Menschen als autonomes Subjekts ermöglicht wird. Deshalb kann grundsätzlich nur ein Mensch, der aufgrund seiner Willensfreiheit die Qualität einer moralischen Person besitzt, Subjekt der Verantwortung

<sup>24</sup> Original: „Negative freedom is essentially freedom *from* anything that interferes with the pursuit of one’s own goals. As such, it is not only freedom from *interference*, but also freedom from *responsibility*. This is why the notion of corporate social responsibility is often perceived as incompatible with free-enterprise.“ F. WETTSTEIN/K. GOODPASTER (2009): Freedom and Autonomy (2009), S. 123.

<sup>25</sup> Vgl. U. THIELEMANN: Unternehmensverantwortung (2008), S. 212ff.

<sup>26</sup> Vgl. M. JOÓB: Das Moralische am Geld (2011), S. 221f.

sein. HANS JONAS verdeutlicht dies in seinem *Das Prinzip Verantwortung* betitelten Werk folgendermaßen:

„Für irgendwen irgendwann irgendwelche Verantwortung de facto zu haben (nicht darum auch, sie zu erfüllen, selbst nur zu fühlen) gehört so untrennbar zum Sein des Menschen, wie dass er der Verantwortung generell fähig ist – so untrennbar in der Tat, wie dass er ein sprechendes Wesen ist, und ist daher in seine Definition aufzunehmen ... In diesem Sinne ist ein Sollen ganz konkret im Sein des existierenden Menschen enthalten; seine kausalfähige Subjektqualität als solche führt objektive Verbindlichkeit in der Form äußerer Verantwortung mit sich. Damit ist er noch nicht moralisch, aber ein moralisches Wesen, das heißt ein solches, das moralisch oder unmoralisch sein kann.“<sup>27</sup>

Verantwortung und Moral entspringen also der spezifischen Existenz bzw. dem Wesen des Menschen und folgen unmittelbar aus seiner Willensfreiheit, die ihm in Verbindung mit einem Minimum an Handlungsfreiheit ermöglicht, autonomer Urheber von Handlungen zu sein, oder anders ausgedrückt: in einer Kausalkette letzte Ursache zu sein.

Diese enge Verwobenheit von Freiheit und Moral (einschließlich des formalen Aspekts der Verantwortung) wurde schon durch ARISTOTELES anschaulich beschrieben. Für ARISTOTELES besteht die Willensfreiheit in der freien Wahl der Mittel, die das von vornherein gegebene Ziel des individuellen Glücks befördern sollen. Moralische Tugend zeigt sich nun in der Wahl der rechten Mittel, wozu ARISTOTELES ausführt:

„Steht es aber bei uns, das Gute und das Böse zu tun und zu unterlassen ... , so steht es folgerichtig bei uns, sittlich und unsittlich zu sein. ... Niemand ist unfreiwillig glücklich, aber die Schlechtigkeit ist etwas Freiwilliges. Oder man müsste unsere Ausführungen von vornhin anzweifeln und leugnen, dass der Mensch das Prinzip und der Urheber seiner Handlungen sei, wie er auch der Vater seiner Kinder ist.“<sup>28</sup>

KANT schreitet in der Präzisierung der Beziehung zwischen Freiheit und Moral weiter, wobei er die Vernunft, die bereits ARISTOTELES als Bedingung der Willensfreiheit erachtet,<sup>29</sup> ins Zentrum seiner Theorie rückt. Im Gegensatz zu ARISTOTELES definiert KANT das moralisch Gute jedoch unabhängig vom individuellen Glück und verleiht der Vernunft, die dem Willen das moralisch Gute vorzugeben hat, volle Autonomie, indem er vernunftgeleitetes, d. h. moralisch gutes Handeln zwar für eine Vorbedingung des Glücks hält, aber entschieden gegen die Instrumentalisierung der Vernunft im Dienst am individuellen

<sup>27</sup> H. JONAS: *Prinzip Verantwortung* (2003), S. 185.

<sup>28</sup> ARISTOTELES: *Nikomachische Ethik* (1985), S. 55.

<sup>29</sup> Vgl. ders., ebd., S. 49ff.

Glück Stellung nimmt.<sup>30</sup> Dementsprechend versteht KANT die Unabhängigkeit des Willens von jedwelcher Lust- und Glücksmotivation als negative Freiheit und die Vernunft, welche die Kriterien für das moralisch Gute liefert, als positive Freiheit. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass KANT Moral (und damit auch Verantwortung) mit Freiheit und Freiheit wiederum mit Vernunft in der Weise gleichsetzt, dass die autonome Vernunft zur Quelle von Freiheit und Moral wird. Aus der Vernunft entspringt nämlich das Grundprinzip der Moral (das Prinzip der Universalisierbarkeit im Sinn des kategorischen Imperativs),<sup>31</sup> das die Freiheit erst ermöglicht. Diese Auffassung hat die bemerkenswerte Folge, dass Handeln aus Freiheit bereits moralisch gutes Handeln bedeutet und moralisch schlechtes Handeln immer ein Handeln aus Unfreiheit bzw. Heteronomie ist. Streng genommen besitzt also der vernunftbegabte Mensch nach KANT nicht die Freiheit, gut oder schlecht zu handeln, sondern die Freiheit, gut zu handeln, und die Unfreiheit, schlecht zu handeln. Oder anders formuliert: Dem Menschen ist es möglich, die Freiheit zum Guten aufzugeben; das eigentlich Schlechte besteht dann in der Aufgabe der durch die Vernunft gewährleisteten Freiheit und somit im Unfrei-Unvernünftigen.

Die Verneinung der Freiheit kann in der Konzeption KANTS keine freie Entscheidung sein, weil Freiheit darin das Vernünftige und zugleich moralisch Gute bedeutet, die Verneinung der Freiheit jedoch schlecht ist. Das ist logisch durchaus einsichtig, denn die Verneinung der Freiheit bedeutet ja gerade, dass die Unfreiheit die Oberhand gewinnt und Heteronomie herrscht. Wie es einer Person unter diesen Bedingungen möglich ist, zwischen Freiheit und Unfreiheit, zwischen Autonomie und Heteronomie hin- und herzuwechseln, darauf hat KANT jedoch keine Antwort. Ich meine, dass hier die Grenzen seiner Konzeption ersichtlich werden.

Es ist auf jeden Fall ein großes Verdienst KANTS, den Zusammenhang zwischen Moral, Freiheit und Vernunft eingehend erörtert zu haben, auch wenn seine diesbezüglichen Erörterungen ergänzt werden können oder sogar müssen – beispielsweise durch die Ausführungen von JONAS, der die Rolle der Gefühle für die moralische Praxis betont. JONAS ist der Ansicht, dass das rationale Wissen um die Verantwortung gegenüber anderen Menschen nicht ausreicht,

<sup>30</sup> Kant schreibt: „Die *Autonomie* des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten; alle *Heteronomie* der Willkür gründet dagegen nicht allein gar keine Verbindlichkeit, sondern ist vielmehr dem Prinzip derselben und der Sittlichkeit des Willens entgegen. ... Also drückt das moralische Gesetz nichts anders aus, als die *Autonomie* der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit ...“ I. KANT: Werke, Bd. 4, S. 144.

<sup>31</sup> Vgl. I. KANT: Werke, Bd. 4, S. 51.

sondern in erster Linie das Gefühl der Verantwortung vorhanden sein muss, um den Willen auf verantwortungsvolles Handeln auszurichten.<sup>32</sup> Zur Illustration verweist JONAS dabei auf die spontan auftretende elterliche Fürsorge, deren Gefühl die Natur im Menschen angelegt habe. Dass bei der konkreten Ausrichtung des Willens nicht allein der Vernunft, sondern auch den Gefühlen oder Neigungen große Bedeutung zukommt, wird durch KANT genauso wenig geleugnet, wie die Möglichkeit, dass zwischen den Neigungen einerseits und dem Vernünftigen sowie moralisch Guten andererseits Harmonie bestehen kann, z.B. im Fall der moralischen Pflicht zur Selbsterhaltung. Was sich aber nicht mehr mit der Konzeption KANTS verträgt, ist die Ansicht von JONAS, dass in erster Linie Gefühle ein verantwortliches, d.h. moralisch richtiges Handeln befördern; nach KANT fällt nämlich ein durch Gefühle bestimmter Wille der Heteronomie anheim und ist generell als moralisch schlecht einzustufen, da ja Freiheit und Autonomie ausschließlich durch einen vernunftgesteuerten Willen verwirklicht werden können.<sup>33</sup>

Der unterschiedliche Stellenwert von Gefühlen bei KANT und JONAS lässt sich meines Erachtens darauf zurückführen, dass sie Moral bzw. Verantwortung auf zwei verschiedenen Ebenen lokalisieren: Während KANT Moral auf der Ebene des Willens verortet (und die Handlungsebene dem Recht zuordnet),<sup>34</sup> ist für JONAS in Bezug auf Verantwortung die Ebene der Handlung ausschlaggebend. Weil nun aber Moral und ihr formaler Aspekt der Verantwortung an die Voraussetzung von Freiheit, und zwar sowohl Willens- als auch Handlungsfreiheit, geknüpft sind, muss das Konzept von JONAS als irreführend oder gar fehlerbehaftet bezeichnet werden, wenn darin auch Handlungen, die nicht der Willensfreiheit entspringen, sondern unmittelbar durch Gefühle ausgelöst werden, eine moralische Qualität zugesprochen wird, wie im Fall der spontanen elterlichen Fürsorge. Die Sorge um den Nachwuchs ist ja auch bei Tieren zu beobachten, obwohl Tiere keine moralfähigen Wesen sind und somit nicht Subjekte von Verantwortung sein können. Es ist eben falsch, bezüglich unfreier Handlungen von moralischer Verantwortung zu sprechen, denn Freiheit und Moral inklusive Verantwortung sind untrennbar.<sup>35</sup> Willens- und

<sup>32</sup> Vgl. H. JONAS: Prinzip Verantwortung, S.170f.

<sup>33</sup> Die einzige Ausnahme bildet bei KANT das Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz, verkörpert durch den kategorischen Imperativ, doch handelt es sich dabei um ein durch die Vernunft bewirktes, intellektuelles Phänomen, das nichts mit Sinnlichkeit zu tun hat. Vgl. I. KANT: Werke, Bd. 4, S. 197ff.

<sup>34</sup> Vgl. I. KANT: Werke, Bd. 4, S. 337.

<sup>35</sup> Anscheinend verwendet JONAS den Begriff der Verantwortung nicht nur in einem morali-



Handlungsfreiheit stellen zusammen eine notwendige (und zugleich ausreichende) Bedingung von Moral und Verantwortung dar.

### ***2.3 Gibt es korporative und kollektive Verantwortung?***

Nach den allgemeinen und grundlegenden Ausführungen zur Beziehung zwischen Freiheit und Moral bzw. Verantwortung sowie zu ihrer Bedeutung für die Subjektqualität bzw. Personalität des Menschen muss in Zusammenhang mit dem Verantwortungssubjekt noch die Frage angesprochen werden, ob auch Gruppen und Organisationseinheiten wie Unternehmen und Staatsorgane Subjekte von Verantwortung sein können. Diese Frage wird insbesondere durch das CSR-Konzept aufgeworfen, dem die Annahme zugrunde liegt, dass Unternehmen eine Verantwortung gegenüber der Gesellschaft haben. Aber auch in Bezug auf staatliche Einrichtungen wie die Polizei oder das Sozialamt und bezüglich Kollektiven wie politische Parteien oder die Gesellschaft als Ganzes stellt sich die Frage der Verantwortung in ähnlicher Weise.

Einerseits geben die bisherigen Erörterungen eine eindeutige Antwort auf die Frage des Verantwortungssubjekts: Allein Personen können, und zwar genau im Ausmaß ihrer inneren und äußeren Freiheit, Träger von Verantwortung sein; Gruppen, Unternehmen und andere Organisationseinheiten dagegen können als solche nicht Subjekte von Verantwortung sein, weil sie über keine Personalität im eigentlichen Sinn des Wortes verfügen. So stellt die so genannte juristische Person als Rechtskategorie mit dem Status eines Rechtssubjekts lediglich ein künstliches Gebilde bzw. eine Fiktion dar, denn juristische Personen haben genauso wenig wie andere Organisationseinheiten einen selbstständigen Willen und die Fähigkeit, autonom zu handeln; die Autonomie des Wollens und Handelns ist natürlichen Personen vorbehalten.<sup>36</sup> Ein Unternehmen z. B. kann als solches nicht handeln, nur die einzelnen Mitarbeiter, die darin tätig sind. Organisationseinheiten werden ja durch Menschen kreiert und aufrechterhalten und dienen als Hilfsmittel dazu, durch Menschen gesetzte Ziele zu verwirklichen. Die Rechtskategorie der juristischen Person mag im Rechtssystem als unproblematisch empfunden werden und eine wichtige

schen, sondern auch in einem ontologisch-vitalistischen Sinn als Ausdruck für eine mit der individuellen Existenz gegebene und dem Dienst am Leben verpflichtete Beziehung, wie die Beziehung zwischen Eltern und Nachwuchs, doch ist diese Ausdehnung des Begriffs auf nicht-moralische Inhalte irreführend und widerspricht den eigenen, oben zitierten Aussagen von JONAS, wonach die Kausal-, die Moral- sowie die Verantwortungsfähigkeit des Menschen einander bedingen. Vgl. H. JONAS: Prinzip Verantwortung, S.185.

<sup>36</sup> Ich schließe mich mit dieser Auffassung der sog. Fiktionstheorie an, die u.a. der Rechtsgelehrte FRIEDRICH CARL VON SAVIGNY vertritt. Vgl. F. C. V. SAVIGNY: Römisches Recht (1840).

Funktion erfüllen, aus moralischer Sicht ist sie aber nicht haltbar, wenn sie eine eigenständige Ebene von Verantwortung repräsentieren soll. In diesem Sinn betont PETER ULRICH, dass auch bezüglich ordnungspolitischer Arrangements die Moral und somit die Verantwortung bei den einzelnen Bürgern verortet werden muss.<sup>37</sup>

Andererseits kann korporative oder kollektive Verantwortung natürlich auch als verkürzter Ausdruck dafür verstanden werden, dass Verantwortung auf mehrere Personen verteilt ist. Der Umstand, dass der Mensch ein soziales Wesen ist und in vielfältiger Weise mit anderen Menschen kooperiert, hat nämlich zur Folge, dass die Handlungen einzelner Personen mit den Handlungen anderer verstrickt sind und deshalb häufig mehreren Personen gleichzeitig eine Mitverantwortung für einen bestimmten Verantwortungsbereich zufällt. So tragen z.B. sehr viele Personen einen Teil der Verantwortung, wenn bei einer demokratischen Parlamentswahl eine bestimmte Partei die absolute Mehrheit erlangt und die Regierung stellen darf: die Kandidaten für die betreffenden Ämter, die in der Wahlkampagne Aktiven, die Wähler und auch jene, die sich nicht an der Wahl beteiligen. Dieses Beispiel zeigt auch klar, dass die Verantwortlichen in unterschiedlichem Maß für das Ergebnis ihres jeweils individuellen, aber teilweise koordinierten Handelns verantwortlich sind: Die Mitverantwortung der politisch Aktiven für das Wahlergebnis ist zweifelsohne größer als die Mitverantwortung der politisch Inaktiven. Das Maß der persönlichen Mitverantwortung hängt von der individuellen Willens- und Handlungsfreiheit sowie von der Zahl der verantwortlichen Personen für ein bestimmtes Verantwortungsobjekt ab. Die genaue Festlegung der persönlichen Mitverantwortung – etwa in Form eines prozentualen Anteils an der Gesamtverantwortung – ist folglich mit der enormen, in der Praxis kaum vollständig zu bewältigenden Aufgabe der Ermittlung und Quantifizierung der inneren und äußeren Freiheit aller Verantwortlichen verbunden.

Zur korporativen und kollektiven Verantwortung ist somit abschließend festzuhalten, dass diese Begriffe im moralischen Kontext nur dann inhaltlich korrekt sind und sinnvoll verwendet werden können, wenn sie keine selbstständige Kategorie von Verantwortung einführen, sondern die Verteilung von Verantwortung auf mehrere (natürliche) Personen zum Ausdruck bringen wollen.

<sup>37</sup> P. ULRICH: *Intergrative Wirtschaftsethik* (2008), S. 398.

**Zusammenfassung**

JOÓB, MARK: **Der Mensch als Subjekt von Freiheit und Verantwortung.** ETHICA 20 (2012) 3, 195–214

Der Artikel will dazu beitragen, die Begriffe Freiheit und Verantwortung sowie insbesondere das Verhältnis dieser Begriffe zueinander zu klären. Dabei steht der Mensch als Subjekt im Mittelpunkt. Die zentrale Erkenntnis der Untersuchung ist, dass der Umfang der persönlichen Verantwortung genau dem Umfang der persönlichen Freiheit entspricht. Die präsentierte begriffliche Klärung ist deshalb von großer aktueller Bedeutung, weil die ethisch-philosophische Fundierung des gegenwärtigen wirtschaftsethischen Diskurses zum Thema Freiheit und Verantwortung mangelhaft ist. So wird auch in Zusammenhang mit dem Konzept der Corporate Social Responsibility (CSR) oft der Anschein erweckt, als wären Freiheit und Verantwortung konkurrierende Begriffe.

Autonomie  
Corporate Social Responsibility  
Freiheit  
Verantwortung  
Wirtschaftsethik

**Summary**

JOÓB, MARK: **Man as subject of freedom and responsibility.** ETHICA 20 (2012) 3, 195–214

The author's intention is to clarify the concepts of freedom and responsibility and in particular the relations to one another, with man as subject being in the centre of the investigation. The main finding is that the extent of personal responsibility exactly corresponds to the extent of personal freedom. The conceptual clarification presented has high actual relevance because the ethical-philosophical foundation of the modern discourse in the field of business ethics on the concepts of freedom and responsibility is inadequate. Even in the context of corporate social responsibility (csr) it often seems as if freedom and responsibility were competing concepts.

Autonomy  
business ethics  
corporate social responsibility  
freedom  
responsibility

**L i t e r a t u r**

- ANZENBACHER, ARNO: Einführung in die Ethik. Düsseldorf: Patmos, 1992.  
ARISTOTELES: Nikomachische Ethik, hg. v. Günther Bien. Hamburg: Meiner, <sup>4</sup>1985.  
BREUER, MARKUS/MASTRONARDI, PHILIPPE/WAXENBERGER, BERNHARD (Hg.): Markt, Mensch und Freiheit. Wirtschaftsethik in der Auseinandersetzung. Bern u. a.: Haupt, 2009.  
FREUD, SIGMUND: Abriß der Psychoanalyse. Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag, 1990.  
FRIEDMAN, MILTON: Kapitalismus und Freiheit. München: Piper, 2004.  
HAEFFNER, GERD: Philosophische Anthropologie. Stuttgart u. a.: Kohlhammer, <sup>3</sup>2000.  
HAYEK, FRIEDRICH AUGUST VON: Die Verfassung der Freiheit. Tübingen: Mohr, <sup>3</sup>1991.  
HEIDBRINK, LUDGER/HIRSCH, ALFRED (Hg.): Verantwortung als marktwirtschaftliches Prinzip. Frankfurt; New York: Campus, 2008.  
JONAS, HANS: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2003.  
JOÓB, MARK: Globale Gerechtigkeit im Spiegel zeitgenössischer Theorien der Politischen Philosophie. Ödenburg: Christian Acad. Press, 2008.

- Das Moralische am Geld – eine philosophische Betrachtung. In: Thomas Brändle/Dominik Riedo (Hrsg.): *Über Geld schreibt man doch*. Oberhofen: Zytglogge, 2011, S. 221–222.
- KANT, IMMANUEL: *Werke*, Bd. 1–6. Darmstadt: Wiss. Buchges., 1956.
- KEIL, GERT: *Willensfreiheit und Determinismus*. Stuttgart: Reclam, 2009.
- KOHLBERG, LAWRENCE: *Essays on Moral Development*, Vol. 1: *The Philosophy of Moral Development*. San Francisco: Harper & Row, 1981.
- LENK, HANS: *Über Verantwortungsbegriffe und das Verantwortungsproblem in der Technik*. In: H. Lenk/G. Ropohl (Hg.): *Technik und Ethik*: Reclam, 1993, S. 112–148.
- LENK, HANS/ROPOHL, GÜNTER (Hg.): *Technik und Ethik*. Stuttgart: Reclam, 1993.
- LOCKE, JOHN: *Versuch über den menschlichen Verstand*, Bd. 1–2, übers. v. Julius Heinrich von Kirchmann. Berlin, 1872.
- NIDA-RÜMELIN, JULIAN (Hg.): *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. Stuttgart: Kröner, <sup>2</sup>2005.
- NOZICK, ROBERT: *Anarchy, State, and Utopia*, USA, 1974.
- OTT, KONRAD: *Technikethik*. In: Julian Nida-Rümelin (Hg.): *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. Stuttgart: Kröner, <sup>2</sup>2005, S. 568–647.
- PLATON: *Sämtliche Werke in drei Bänden*, hrsg. v. Erich Loewenthal. Darmstadt, 1940.
- RICKEN, FRIEDO: *Allgemeine Ethik*. Stuttgart u. a.: Kohlhammer, <sup>3</sup>1998.
- ROPOHL, GÜNTER: *Neue Wege, die Technik zu verantworten*. In: H. Lenk/G. Ropohl (Hg.): *Technik und Ethik*: Reclam, 1993, S. 149–176.
- SAVIGNY, FRIEDRICH CARL VON: *System des heutigen römischen Rechts*. Berlin, 1840.
- THIELEMANN, ULRICH: *Unternehmensverantwortung ethisch ernst genommen: The Case against the Business Case und die Idee verdienter Reputation*, In: Ludger Heidbrink/Alfred Hirsch (Hg.): *Verantwortung als marktwirtschaftliches Prinzip*. Frankfurt; New York: Campus, 2008, S. 199–230.
- THOMAS VON AQUIN: *Summa theological*. Notre Dame (Indiana), 1948.
- ULRICH, PETER: *Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie*. Bern u. a.: Haupt, <sup>4</sup>2008.
- VISSER, WAYNE u. a. (Hg.): *The A to Z of Corporate Social Responsibility*. Chichester: Wiley, 2007.
- WETTSTEIN, FLORIAN/GOODPASTER, KENNETH E.: *Freedom and Autonomy in the 21st Century: What Role for Corporations?* In: Markus Breuer/Philippe Mastronardi/Bernhard Waxenberger (Hg.): *Markt, Mensch und Freiheit. Wirtschaftsethik in der Auseinandersetzung*. Bern u. a.: Haupt, 2009, S. 117–134.
- WISWEDE, GÜNTER: *Einführung in die Wirtschaftspsychologie*. München: UTB, 2007.
- ZIMMERLI, WALTER CH.: *Wandelt sich die Verantwortung mit dem technischen Wandel?* In: H. Lenk/G. Ropohl (Hrsg.): *Technik und Ethik*: Reclam, 1993, S. 92–111.
- ZIMMERLI, WALTER CH./ASSLÄNDER, MICHAEL S.: *Wirtschaftsethik*. In: Julian Nida-Rümelin (Hg.): *Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*. Stuttgart: Kröner, <sup>2</sup>2005, S. 302–385.

Dr. Mark Joób, Westungarische Universität, Fakultät für Wirtschaftswissenschaften,  
Erzsébet u. 9., H-9400 Sopron  
mark@joob.org