

2 Freiheitstheoretische Grundlagen des Prinzips Kommunikationsfreiheit

„Power can be concentrated in the hands of the few or dispersed in the hands of the many. When power is dispersed in the hands of the many, we usually call that ‚freedom‘” (Ammori 2013: 2).

An dieser Stelle werden zunächst aktuelle empirische und theoretische Befunde aus der medien- und kommunikationswissenschaftlichen Forschung zum Stellenwert der Freiheit in der deutschen Gesellschaft diskutiert (Kapitel 2.1). Daraufhin wird ein allgemeines sozialtheoretisches Freiheitsmodell erarbeitet, auf dessen Grundlage die historischen Aushandlungsprozesse und die ausdifferenzierten Dimensionen von Kommunikationsfreiheit sowie zentrale Muster im Einschränkungsdiskurs nachvollzogen werden können. Im Rahmen einer Auseinandersetzung mit den Theoriearbeiten von Isaiah Berlin (1969/1995, Kapitel 2.2) und Axel Honneth (2011, Kapitel 2.3) werden zentrale analytische Perspektiven auf Freiheit aus dem Bereich der politischen Philosophie erläutert, die einerseits einen Ausgangspunkt für die Differenzierung unterschiedlicher Dimensionen von Kommunikationsfreiheit und ihre Anerkennung als grundlegendes Menschenrecht liefern und andererseits Bezugspunkte der Analyse des damit verbundenen prinzipiell un abgeschlossenen Aushandlungsprozesses darstellen. Im Anschluss daran erfolgt eine medienethische Annäherung an einen individual-ethisch begründeten Freiheitsbegriff (Kapitel 2.4), der mit Ammoris Verständnis von Freiheit als dezentrale Machtverteilung (s.o.) in Einklang steht. Dieser wird ergänzt um einen darauf bezogenen Begriff von Mündigkeit (Kapitel 2.5), der das Freiheitsverständnis maßgeblich prägt.

Die herausgearbeiteten freiheitstheoretischen Perspektiven und Befunde bilden den interpretativen Rahmen für die Ausdifferenzierung von Kommunikationsfreiheit (Kapitel 4) und die Auseinandersetzung mit der diskursiven Legitimation ihrer Einschränkung (Kapitel 5). Auf Basis der theoretischen und historischen Betrachtung des Gegenstands wird schließlich das Diskurssegment zur neuen Dimension der Netzfreiheit analysiert (Kapitel 6-8).

2.1 Der gesellschaftliche Stellenwert der Freiheit in Deutschland

Zum gesellschaftlichen Stellenwert der Freiheit allgemein und speziell zum Aspekt der Meinungsfreiheit liegen aktuelle Ergebnisse aus der empirischen Politik-, Medien- und Kommunikationsforschung vor, deren zentrale Aspekte nachfolgend dargestellt und diskutiert werden. Das hier herangezogene interdisziplinäre Forschungsprojekt ist aktuell das einzige, das sich in verschiedenen Teilprojekten mit unterschiedlichen empirischen Zugängen dezidiert und über mehrere Jahre hinweg mit der Frage nach dem Stellenwert der Freiheit im deutschen Mediendiskurs sowie der Haltung der deutschen Bevölkerung zu diesem politisch-ethischen Prinzip auseinandersetzt. Die Kenntnis der Ergebnisse ermöglicht es, aktuelle Positionen und Herausforderungen im Hinblick auf Freiheit allgemein wie konkret auf Kommunikationsfreiheit klar nachzuvollziehen.

Im Rahmen des Kooperationsprojektes zwischen dem Institut für Publizistik der Universität Mainz, dem Institut für Demoskopie Allensbach und dem John-Stuart-Mill-Institut für Freiheitsforschung der SRH-Hochschule Heidelberg wurde zunächst für die Jahre 2011 bis 2013⁷ ein „Freiheitsindex“ erstellt, indem eine quantitative Medieninhaltsanalyse überregionaler Printmedien mit einer repräsentativen Befragung von 1.548 Personen zu Freiheitsaspekten und Themen, die die europäische Integration betreffen, kombiniert wurden. Dieser Index attestiert der Wertschätzung des Prinzips Freiheit in Deutschland für 2013 eine leicht steigende Tendenz. Der Forschungsverbund um Ulrike Ackermann kommt jedoch zu dem Schluss, Freiheit befinde sich hierzulande deutlich im Hintertreffen gegenüber konkurrierenden Werten wie Gleichheit, Gerechtigkeit oder Sicherheit. Trotz eines latenten Aufwärtstrends gehe der berechnete Indexwert zur Haltung gegenüber dem Wert der Freiheit im Vergleich zu 2012 zurück, wobei dieser Rückgang vor allem auf die Ergebnisse der Medieninhaltsanalyse, sprich der „veröffentlichten“ Meinung, nicht auf die erfragte Haltung der Bevölkerung, also die „öffentliche“ Meinung, zurückgeführt wird (Ackermann 2014).

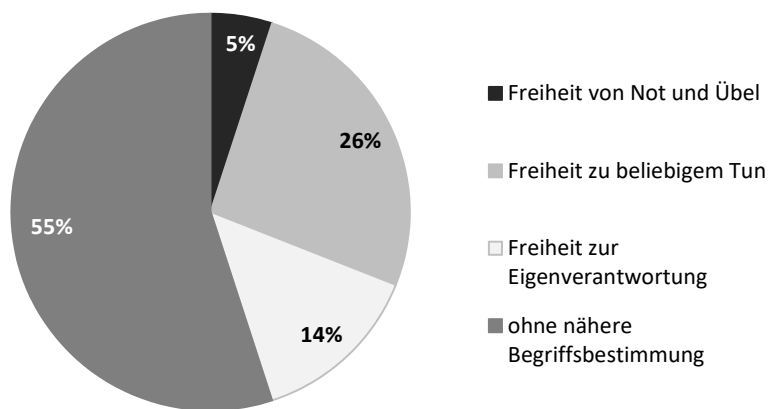
Die Forschungsgruppe betont, dass die deutsche Bevölkerung dem Wert der Freiheit „deutlich positiver“ (Ackermann 2014: 10) gegenübersteht als die Medienberichterstattung. Der Unterschied zwischen Bevölkerungsmeinung und Medienmeinung habe sich im Gegensatz zum Vorjahr vergrößert. Die Beurteilung der Freiheit in den untersuchten Printmedien unterscheide sich substantziell von der wesentlich positiven Bevölkerungsmeinung. Die Berichterstattung messe dem Wert der Freiheit einen deutlich geringeren Stellenwert bei als im Vorjahr (ebd.). Mit 64 % dominiere in der zur Analyse ausgewählten Berichterstattung aus FAZ, SZ, Welt und Der Spiegel ein

⁷ Nachfolgestudien aus den Jahren 2014 und 2015 liegen ebenfalls vor.

übergeordneter Verbotsframe – „die Darstellung eines Beitragsgegenstands unter der Perspektive des Verbots“ (Roessing 2014: 38) – gegenüber der Freiheits- und Selbstbestimmungsperspektive mit 19 % oder einer ambivalenten Positionierung mit 17 %. In der Berichterstattung über Gesetze dominieren erlassene oder verschärfte Ge- oder Verbote als Berichterstattungsgegenstand mit 88 %, während aufgehobene oder gelockerte Ge- oder Verbote lediglich zu 9 % Erwähnung finden und nur 3 % ohne Auswirkung auf Strenge beschrieben werden (Roessing 2014: 46).

Die Begriffe „frei“ und „Freiheit“ sowie Synonyme wie „liberal“ kamen in 17 % der insgesamt 2.086 untersuchten Artikel mit nachfolgend dargestellter Bedeutung vor (Roessing 2014: 44, Abb. 1). In 55 % der herangezogenen Quellen bleibt ungeklärt, welches Freiheitsverständnis dem jeweiligen Artikel zugrunde liegt. Der Begriff wird oft unspezifisch verwendet, was sich unterstützend auf die Tendenz auswirken könnte, „Freiheit“ besonders im Feld der politischen Rhetorik zu einer leeren Wort- hülle zu degradieren und den Begriff seines Gehalts zu berauben.

Abb. 1: Freiheitsindex Deutschland 2013: Verwendung der Begriffe „frei“, „Freiheit“ und entsprechender Synonyme wie „liberal“ im analysierten Berichterstattungs-sample



n = 552

Quelle: Roessing 2014: 44.

Neben einer im Vergleich zur Medienberichterstattung positiveren Einschätzung des Wertes Freiheit wird den befragten Deutschen eine grundsätzliche „Verbotsneigung“

(Ackermann 2014: 10) attestiert. Abgefragt wurde in einer geschlossenen Itembatterie zudem die Befürwortung oder Ablehnung von Verboten zu populären Tabuthemen in den Bereichen Sexualität (Pornographie), Humanmedizin (neben Sterbehilfe auch das Klonen von Menschen), Rausch (Drogen, Glücksspiel, Gewaltdarstellung in den Medien, hohe Geschwindigkeit im Straßenverkehr), Macht (hohe Parteispenden, als radikale bezeichnete Parteien). Die Autoren stellen hier insgesamt einen geringen Anstieg im Vergleich zu 2012 fest, die Verbotsforderungen blieben aber unter dem Niveau von 2011 (Petersen/Roessing 2014: 21f). Im Hinblick auf die Regulierungsinstanz wird seitens der Befragten kaum zwischen der bundesrepublikanischen und der europäischen Ebene unterschieden; beide werden gleichermaßen als politische Autorität anerkannt (Ackermann 2014: 10). Die Aussagekraft dieser Ergebnisse wird dadurch relativiert, dass hier eine geschlossene Itembatterie abgefragt wurde, also eine Liste mit vorgegebenen Bereichen und eingeschränkter Antwortmöglichkeit in Verbindung mit der Frage, was vom Staat verboten werden sollte. Hätte man offener gefragt, wären möglicherweise auch für weitere Bereiche Verbote gefordert worden – jenseits der hier gewählten.

Im Zusammenhang mit der Haltung gegenüber dem Wert der Freiheit und der Forderung nach Verboten wird das subjektive Freiheitsgefühl der Deutschen abgefragt. Selbiges liegt den Umfrageergebnissen zufolge auf einer Skala von 1 bis 10 bei 6,6 im Osten und 6,8 im Westen (Petersen/Roessing 2014: 23). 69% haben den Eindruck, „man könne heute in Deutschland seine politische Meinung frei äußern“ (ebd.).

Der Freiheitsindex wurde in den Folgejahren 2014 und 2015 erneut erstellt. Hinsichtlich der allgemeinen Haltung der Bevölkerung zeigen sich in den Ergebnissen keine nennenswerten Unterschiede, Veränderungen oder Brüche (Petersen/Roessing 2015). Der Umgang der Medien mit dem Wert der Freiheit ist ebenfalls ähnlich geblieben. Auffällig ist jedoch, dass sich der „Abwärtstrend für die Freiheitsperspektive in diesem Jahr nicht fortgesetzt hat“, weshalb sich für Thomas Roessing die Frage stellt, „ob das der Beginn eines Aufschwungs für die Berichterstattung aus dem Blickwinkel der Freiheit ist“, was jedoch erst weitere Folgestudien beantworten könnten (Roessing 2015a: 48).

Im Jahr 2015 wurde die dargestellte Index-Studie um eine Expertenbefragung unter Staatsrechtslehrern⁸ erweitert. Der Fokus lag dabei auf dem Spannungsverhältnis

⁸ In einer standardisierten Onlinebefragung wurden die Mitglieder der *Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer* (VDStRL), des Berufsverbandes der deutschen Professoren für öffentliches Recht, im Zeitraum von 17. März bis 22. April 2015 befragt. 207 Hochschullehrerinnen und -lehrer, der überwiegende Teil männlich, füllten den Fragebogen komplett aus, was bei zum Zeitpunkt der Befragung etwa 650 Mitgliedern (Hufen 2015: 111) einer Ausschöpfungsquote von 36 % entspricht (Roessing 2015b: 103).

von Freiheit und „soziale[r] Gleichheit“, welche im Rahmen des Freiheitsindex seit 2011 als „Gegenkonzept zur Freiheit“⁹ beschrieben wird (Roessing 2015b: 104). In der Befragung wurden fünf spezifische Konfliktfelder angeführt, deren Wichtigkeit die Juristinnen und Juristen beurteilen sollten. Die Felder sind zum Teil dem aktuellen politischen Diskurs entnommen und stellen zum Teil kontinuierliche Konfliktlinien dar: „Freiheit vs. religiöser Fundamentalismus“, „differenzierte Schulbildung vs. Inklusion“, „Meinungsfreiheit vs. ‚Political Correctness‘“, „Freiheit der Forschung vs. Risikovermeidung“, „Schutz des Lebens vs. Sterbehilfe“, „freie Entfaltung vs. Schutz des Menschen vor sich selbst“, „Terrorismusbekämpfung vs. Freiheit“. Religiöser Fundamentalismus und Terrorismusbekämpfung wurden mit großem Abstand am häufigsten als aktuell wichtige und zukünftig relevante Konfliktlinien der Freiheit benannt (Roessing 2015b: 106f.). Offen gefragt wurde nach weiteren Konflikten von besonderer Bedeutung für das Verhältnis von Freiheit und sozialer Gleichheit. Hier wurden „Allgemeine und besondere Persönlichkeitsrechte versus Medienfreiheiten, Arbeitsmarktrecht, Ausbau geheimer Ermittlungsmethoden bei Polizei und Strafverfolgungsbehörden, Datenschutz, Frauenquote und Ungleichbehandlung nach dem Geschlecht, Freiheit und Schutz vor Diskriminierung, gleicher Lohn für gleiche Arbeit, Gleichheit der Geschlechter versus Religionsfreiheit, Konflikt zwischen individueller Freiheit und angemessener Vermögensverteilung, Konflikt zwischen politisch-repräsentativer und massenmedialer Willensbildung, Konflikt zwischen Umweltschutz und Wirtschaftswachstum, Konflikt zwischen Individualität und Solidarität, Privatautonomie und Regulierung, Rechtsfragen der Familienförderung“ sowie „Regelung von Vermögensunterschieden“ mehrfach genannt (Roessing 2015b: 107f.).

Friedhelm Hufen (2015) hat diese Ergebnisse im Hinblick auf die zwei prominentesten Spannungsfelder eingeordnet. Die Befragten gaben an, dass die deutsche Rechtsprechung in nahezu allen Urteilen, in denen individuelle Freiheit und Religionsfreiheit miteinander in Konflikt standen, zugunsten der Religionsfreiheit geurteilt habe. Hufen erklärt dies dadurch, dass Deutschland kein säkularer Staat mit einer strikten Trennung von Staat und Religion sei, sondern dass das Verhältnis „eher als

⁹ Weshalb soziale Gleichheit grundsätzlich als Gegensatz zu Freiheit verstanden wird, erschließt sich aus diesem Untersuchungsdesign nur bedingt. Mit Blick auf Kommunikationsfreiheit ist durchaus denkbar, dass alle Mitglieder einer Gesellschaft oder alle an einem öffentlichen Kommunikationsprozess Beteiligten die *gleiche Freiheit* sich zu informieren und sich zu äußern haben bzw. dass die Äußerungsfreiheit es ihnen auch ermöglicht, mehr Gleichheit einzufordern, wo ihnen ein Mangel an selbiger erscheint. Freiheit und Gleichheit sollten nicht per se als gegensätzliche Grundwerte gedacht werden. Darauf verwiesen auch die Juristinnen und Juristen, die an dieser Expertenbefragung teilgenommen haben (Hufen 2015: 112).

eine Art Kooperationsverhältnis verstanden“ würde (Hufen 2015: 113). In den Rückmeldungen der Juristen und Juristinnen wurde Kritik an dieser Tendenz insbesondere dann deutlich, wenn Religionsfreiheit und die „überkommene“ (ebd.) Privilegierung von Religionsgemeinschaften dem geltenden Arbeitsrecht oder dem Prinzip der Gleichberechtigung der Geschlechter gegenüberstehen.¹⁰

Im Spannungsfeld der Terrorismusbekämpfung belegen die Ergebnisse einen deutlichen Trend zugunsten individueller Freiheitsräume im Bereich des Verfassungsrechts. Individuelle Freiheiten wurden gegen Einschränkungsversuche konservativer Kräfte (hier genannt: Abhörmaßnahmen, Vorratsdatenspeicherung, Schleierfahndung) insbesondere durch die unabhängige Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts geschützt (Hufen 2015: 117f.). Politische Einschränkungen der Freiheit werden dieser Analyse zufolge innerhalb der deutschen Rechtsprechung eher abgelehnt oder nur in engen Grenzen zugelassen, während religiös begründete Einschränkungen der Freiheit eher ermöglicht werden.

Zusammenfassend zeigen die Analysen der interdisziplinären Forschungsgruppe, dass in Deutschland Freiheit einerseits als Grundprinzip wertgeschätzt wird, andererseits aber auch der Wunsch nach einer vormundschaftlichen Instanz deutlich wird, die in umstrittenen Bereichen Verbote ausspricht. Die Haltung der Deutschen zum Thema Freiheit lässt sich anhand der Ergebnisse insgesamt als ambivalent charakterisieren. Dass der Wert der Freiheit allgemein eine hohe gesellschaftliche Relevanz besitzt, bleibt unangefochten. Hervorzuheben ist zudem der Trend aus der Medieninhaltsanalyse, dass die untersuchten journalistischen Medien dem Wert der Freiheit offenbar weniger positiv gegenüberstehen als die Gesamtbevölkerung. Dass Medienvertreter, die über Verbote und Restriktionen berichten, dem Wert der Freiheit negativ gegenüberstehen, erschließt sich aus der Darstellung der Ergebnisse jedoch nicht, da die Medien nicht die Instanz sind, die entsprechende Ge- oder Verbote aufstellt. Das Berichten über politische oder religiöse Einschränkungsprozesse sagt nichts über die Haltung der Journalistinnen und Journalisten zu Freiheits- und Verbotsthemen aus. Eine gesonderte Kommunikatorstudie in Form einer Befragung der für die jeweiligen Artikel verantwortlichen Akteure oder eine tiefere qualitative inhaltliche Analyse der medialen Einordnung neuer Ge- oder Verbote hätte hierzu aussagekräftige Ergebnisse liefern können. Die Diskrepanz zwischen der Berichterstattung und den Umfrageergebnissen stimmt jedoch mit früheren publizistikwissenschaftlichen Einschätzungen zur Meinungsfreiheit überein. So formulieren beispielsweise bereits Gehrke und Hohlfeld im Kontext ihrer Analyse des Rundfunkwandels in

¹⁰ Vgl. dazu auch den Bericht über die Benachteiligung nichtreligiöser Menschen in Deutschland im Auftrag des HVD (Humanistischer Verband Deutschlands, Bauer/Platzek 2015): <http://www.glae-serne-waende.de/> (Zugriff: 06.01.2017).

Deutschland: „Meinungsfreiheit ist in ihrer Beurteilung und Einschätzung aus der Sicht der Rezipienten durchaus verschieden von jener, die aus dem Blickwinkel der Kommunikatoren vorgenommen wird“ (Gehrke/Hohlfeld 1995: 24).

Um zu erfassen, wie es tatsächlich um den Wert der Freiheit in Deutschland steht, ließe sich die Studie um eine Analyse politischer Debattenprotokolle, der relevanten Gesetzgebungsdokumente und im Sonderfall der Meinungsfreiheit eine Analyse der Gerichtsverfahren, die diese fortwährend verhandeln, erweitern. Sich in diesem Bereich vergleichsweise stark auf Umfrageergebnisse zu stützen, kann zudem zu einer Verzerrung führen, wer für eine öffentliche Meinungsäußerung in einem Konfliktfeld starken Gegenwind erfährt, hält seine Meinungsfreiheit möglicherweise subjektiv für eingeschränkt, obwohl seine Äußerungen Grundrechtsschutz genießen. Wenn also etwa ein Drittel der Deutschen in der dargestellten Umfrage von 2013 offen äußern, dass sie das Gefühl haben, in der freien Äußerung ihrer Meinung eingeschränkt zu sein, ist das nicht nur ein im Hinblick auf demokratische Öffentlichkeitsprozesse beunruhigendes Ergebnis. Dass sie dies offen und kritisch äußern und den gefühlten Missstand in einer offiziellen Umfrage benennen, zeigt auch, dass Vertrauen in öffentliche Institutionen grundsätzlich vorhanden ist. Trotz dieses Einwandes zeigen die Ergebnisse jedoch eine problematische Entwicklung, geht man davon aus, dass kommunikative Freiheiten wie die freie Meinungsäußerung konstitutiv für individuelle Persönlichkeitsentwicklung und demokratische Gesellschaftsformen sind. Die Zurückhaltung der eigenen politischen Meinung und der Verzicht auf Teilhabe am öffentlichen Diskurs aus Angst vor angenommenen oder tatsächlichen Konsequenzen können auch auf Unsicherheit im Umgang mit diskursiv ausgetragenen Konflikten und mögliche Angst vor öffentlichem Gegenwind hindeuten. Kritik und Widerspruch sind jedoch nicht mit Einschränkung der Meinungsäußerungsfreiheit gleichzusetzen – sie sind vielmehr zentraler Bestandteil freier öffentlicher Diskurskultur.

In den folgenden beiden Kapiteln werden in Auseinandersetzung mit den Theorien von Isaiah Berlin (1969/1995) und Axel Honneth (2011) zentrale analytische Perspektiven auf die Freiheit aus dem Bereich der politischen Philosophie erläutert. Diese bilden den Ausgangspunkt für die Differenzierung unterschiedlicher Dimensionen von Kommunikationsfreiheit und ihre Anerkennung als grundlegendes Menschenrecht. Sie stellen zentrale Bezugspunkte des damit verbundenen prinzipiell un abgeschlossenen Aushandlungsprozesses dar und sind basal für die im Diskurs auffindbaren Argumentationsmuster. Berlin erklärt zentrale Unterschiede positiver und negativer Freiheit und setzt sie, die Schutzfunktion negativer Freiheit betonend, in Beziehung zum Spannungsverhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft. Honneth entwickelt diese Differenzierung unterschiedlicher Freiheitsbereiche weiter und ergänzt den Aspekt der sozialen Freiheit zur positiven und negativen Freiheit. Er

rückt die individuelle ethische Perspektive stärker in den Hintergrund. Sein Ansatz, der dem Berlins in Teilen widerspricht, ist besonders dann hilfreich, wenn es um die Nachvollziehbarkeit des Legitimationsprozesses der Einschränkung von Freiheit geht. Beide Freiheitstheorien bilden den interpretativen Rahmen für die Analyse der individuellen wie gesellschaftlichen Ausgestaltung von Kommunikationsfreiheit sowie der diskursiven Legitimation ihrer Einschränkung und des sich daraus speisenden un abgeschlossenen Aushandlungsprozesses.

2.2 Berlins humanistisches Freiheitsmodell

Isaiah Berlins 1958 als Antrittsvorlesung am Lehrstuhl für Sozialtheorie und Politische Theorie der Universität Oxford konzipierte „Two Concepts of Liberty“ sind bis heute Kernbestandteil der theoretischen Analyse des Freiheitsbegriffs. Sie bilden ein zentrales Moment in Berlins Auseinandersetzung mit und Abgrenzung von den totalitären Ideologien seiner Zeit und stellen eine Zusammenführung seiner vielschichtigen Theoriearbeit zum Thema Freiheit aus den gesamten 1950er-Jahren dar (Crowder 2004: 64). Berlin geht insbesondere dem Missbrauch des Freiheitsgedankens auf den Grund (Crowder 2004: 63), wobei er *positive* und *negative* Freiheit analytisch trennt und so das theoretische Freiheitsmodell der politischen Philosophie weiterentwickelt.

Den Ausgangspunkt bilden zwei zentrale Fragen, die die Abgrenzung beider Formen von Freiheit ermöglichen, und aus denen deutlich wird, dass es sich um mehr handelt, als es die vereinfachte Interpretation seines Ansatzes entlang der Formel „Freiheit von“ (= negativ) und „Freiheit zu“ (= positiv) suggeriert. Die Frage: „In welchem Bereich muss (oder soll) man das Subjekt – einen Menschen oder eine Gruppe von Menschen – sein und tun lassen, wozu es imstande ist, ohne dass sich andere einmischen?“ (Berlin 1995: 201) zielt darauf ab, negative Freiheit zu definieren, während die Frage nach positiver Freiheit folgendermaßen lautet: „Von was oder von wem geht die Kontrolle oder die Einmischung aus, die jemanden dazu bringen kann, *dieses* zu tun oder zu sein und nicht jenes andere?“ (ebd., Hervorhebung im Original). Letztere liest sich aus heutiger Sicht wie ein Plädoyer für die Transparenz von Machtverhältnissen.

Nachfolgend wird eine präzise Differenzierung dieser beiden Freiheitsdimensionen vorgenommen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Berlin negative und positive Freiheit nicht als Dichotomie verstanden wissen möchte, denn: „he talks of positive and negative ‚senses‘ of liberty, rather than ‚models‘“ (Hirschmann 2008: 3). Obwohl

sie dualistisch dargestellt sind und miteinander kollidieren können, müssen sie grundsätzlich gemeinsam gedacht werden, um ein Verständnis von Freiheit als Prinzip entwickeln zu können (ebd.).

2.2.1 *Negative Freiheit nach Berlin*

Negative Freiheit wird als Gegensatz von Zwang definiert, als Freiheit von einem „willentlichen Eingriff anderer Menschen in den Bereich, in dem ich sonst handeln könnte“ (Berlin 1995: 202). „Politische Freiheit“ bedeutet in diesem Zusammenhang, sich ungehindert von anderen betätigen zu können (ebd.). Sie wird gleichgesetzt mit „Ungestörtheit“ (Berlin 1995: 203) – jenem Konzept, aus welchem sich aus aufgekklärter Theoriebildung in der Frühen Neuzeit die Abgrenzung von geschütztem Privatleben und dem Bereich des Öffentlichen entwickelt hat.

Die willentliche Einschränkung der negativen Freiheit durch andere ist nicht zu verwechseln mit dem Unvermögen oder dem Stadium des eigenen „Nicht-tun-Könnens“, das nicht auf externe Einflussfaktoren zurückzuführen ist: „Nur, wenn Unvermögen daher rührt, dass andere Menschen Maßnahmen getroffen haben, durch die mir etwas vorenthalten bleibt, kann man mich als Opfer von Zwang oder Knechtschaft bezeichnen“ (Berlin 1995: 202). Privatheit im Sinne von individueller Ungestörtheit und die Möglichkeit zu handeln bedingen Freiheit gleichermaßen. Aus dem negativen Freiheitsverständnis leiten sich die im klassischen Wortsinn liberale Forderung nach der Eindämmung der Staatsgewalt zum Schutze der Freiheit des Individuums und die Trennung von Privatsphäre und Öffentlichkeit ab.

Berlins Legitimation der Trennung in private und öffentliche Sphären wurde aus dem Bereich der feministischen Forschung heraus kritisiert. So hat Diana Coole herausgestellt, dass die Unterdrückung der Frauen gerade im Bereich der Privatsphäre stattgefunden hat und dass der Grundsatz des so deklarierten Schutzraumes des Privaten, der keinen Eingriff von Seiten des Staates ermöglicht, missbraucht wurde und sich dort Muster von asymmetrischen Machtverhältnissen, von Gewalt, Unterdrückung und Ungerechtigkeit uneingeschränkt etablieren konnten (Coole 1993: 83ff.). Berlin bezieht sein Konzept von „Ungestörtheit“ bzw. „non-interference“ jedoch explizit auf individuelle, nicht paar-, familien- oder gruppenbezogene Schutzräume. Innerfamiliärer Missbrauch oder Unterdrückung einer Person in jeglicher Form sozialer Zusammenhänge sind damit nicht vereinbar. Seiner Argumentation folgend muss jedem Individuum – unabhängig von Geschlecht oder anderen Identitätsmarkern – der Schutzraum der negativen Freiheit gewährt werden (Crowder 2004: 90). Berlin geht

in seinen Ausführungen auch auf die die Freiheitsperspektive ergänzende Gerechtigkeitsperspektive innerhalb des klassisch-liberalen Diskurses ein, etwa mit folgenden Fragen:

„Was ist Freiheit für jene, die sie nicht nutzen können? Worin besteht der Wert der Freiheit, wenn angemessene Voraussetzungen zu ihrem Gebrauch nicht vorhanden sind?“ (Berlin 1995: 204)

Damit greift er zentrale Problemlagen der liberal-aufgeklärten Denkschule auf. Seiner Einschätzung nach gilt es als umstritten, ob eine Minderheit in einer Gesellschaft Freiheit nicht nur deshalb besitzt, weil sie durch Ausbeutung oder Ausgrenzung die Freiheit der Mehrheit der anderen einschränkt (ebd.). Berlin gibt diesem Gedanken wenig Raum, er betont jedoch, dass „soziale“ oder „ökonomische“ Freiheit nicht auf Kosten individueller Freiheit zunehmen dürfe (Berlin 1995: 205f.). Er schließt seine Erläuterungen der negativen Freiheit mit einer gewissen Ambivalenz: „Dennoch bleibt es wahr, dass bisweilen die Freiheit einiger beschränkt werden muss, um die Freiheit anderer zu sichern“. Diese vage Aussage relativiert er jedoch unter Verweis auf Benjamin Constant wieder. Dieser setzte sich dafür ein, insbesondere die Freiheit der Religion, der Meinungsäußerung und des Eigentums gegen jegliche Form willkürlicher Eingriffe zu sichern (ebd.).¹¹

Negative Freiheit bedeutet für Berlin also eine grundsätzliche Abwehr von Einmischung oder „Freiheit *von* etwas“ (Berlin 1995: 207). Trotz klarer Betonung der Relevanz dieses Freiheitskonzeptes für demokratisch-pluralistische Gesellschaftsformen geht es dabei jedoch nicht um die simple Haltung des „Laissez-faire“. George Crowder fasst Berlins Position zur Einschränkung negativer Freiheit folgendermaßen zusammen:

„Rather, it is that if justice requires that we trade off some degree of liberty in exchange for increased security or capacity to act, then we should be clear that this is what we are doing, and not pretend that we are increasing freedom without cost“ (Crowder 2004: 83).

In jeder Einschränkung der Freiheit zugunsten anderer gesellschaftlicher Werte liegt die Gefahr des Missbrauchs durch die einschränkende Autorität. In Abwägung mit anderen basalen politisch-ethischen Prinzipien wie Gerechtigkeit, Sicherheit oder Handlungsfähigkeit kann eine Freiheitsreduktion für Berlin trotzdem legitim sein. Es handelt sich jedoch immer um eine *Einschränkung* der Freiheit, nicht um ein im Rahmen solcher Beschränkungsprozesse oftmals propagiertes Erreichen von mehr Freiheit innerhalb der Gesellschaft. Im Fortgang seiner Analyse kommt Berlin zu dem Schluss, dass die *Verwechslung* (Konfusion) von Freiheit mit anderen politischen Werten wie beispielsweise Gerechtigkeit oder die rhetorische *Umkehrung* (Inversion) von

11 Auf Constants modernen Freiheitsbegriff wird in Kapitel 3.3 detailliert eingegangen.

Freiheit in ihr Gegenteil dem politischen Freiheitsdiskurs und der human- und gesellschaftswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Thema stark schadet.

Selbst wenn die hier benannte Einschränkung der negativen Freiheit – die Einmischung in zunächst nicht näher definierte Bereiche – notwendig erscheint: Der *Ausübung einer Religion*, dem *Schutz des privaten Eigentums* und der *Äußerung einer Meinung* kommt Berlins Einschätzung nach mit Constant dennoch eine *Sonderrolle* zu. Sie sind Sphären des Sozialen, die als konstitutiv für demokratisch-pluralistische Gesellschaftsformen und damit als besonders schützenswert gegenüber Einschränkungen durch Dritte gelten. Dieser Aspekt ist für die im Rahmen der vorliegenden Studie durchgeführte Analyse zentral. Er berührt den Kernkonflikt im Aushandlungsprozess um Kommunikationsfreiheit und stellt die Weiche entweder für liberale bzw. deliberative oder für potenziell totalitäre, das Individuum negierende Gesellschaftsstrukturen.

2.2.2 Positive Freiheit nach Berlin

Dem auf „non-interference“ abzielenden, individualethischen, negativen Freiheitsverständnis wird die positive Freiheit gegenübergestellt. Diese basiert auf Autonomie:

„Vor allem möchte ich meiner selbst als eines denkenden, wollenden, aktiven Wesens bewusst sein, möchte verantwortlich für meine Entscheidungen sein und sie aus meinen eigenen Ideen und Absichten erklären können. Ich fühle mich in dem Maße frei, wie ich glaube, alles dies sei so, und in dem Maße versklavt, wie ich mir klarmachen muss, dass es nicht so ist“ (Berlin 1995: 211).

Das Prinzip der positiven Freiheit lässt sich eher dem Partizipationsdiskurs als dem Deliberationsdiskurs innerhalb der Demokratietheorie zuordnen. Letzterer betont die Relevanz der negativen Freiheit stärker. Positive Freiheit leitet sich für Berlin aus dem Streben des Individuums nach Selbstbestimmtheit, Entscheidungsfreiheit und erneuter Subjektwerdung durch soziale Anerkennung ab. Sie ist eng verknüpft mit dem Konzept von Gemeinschaft und beinhaltet die Einschränkung negativer Freiheit zugunsten des Gemeinwohls oder einer vermeintlich höheren sozialen Freiheit – was das positive Freiheitskonzept für Berlin so gefährlich und besonders anfällig für Missbrauch macht. Er warnt vor allem vor Entmündigung des Individuums, vor der Nicht-Anerkennung des Subjekts, vor der Verkehrung der Freiheit in ihr Gegenteil und vor manipulativem Paternalismus: „Menschen manipulieren, sie Zielen zutreiben, die ich, der Sozialreformer, erkenne, sie aber nicht, heißt ihr menschliches

Wesen leugnen, sie wie Objekte ohne eigenen Willen behandeln und daher erniedrigen“ (Berlin 1995: 217f.). Gegen diese Erniedrigung schreibt er in seiner Theoriearbeit an.

Berlin fokussiert sich auf die Möglichkeit zu handeln und auf die Frage nach den Entscheidungsspielräumen, die dem einzelnen Menschen zugestanden werden. Wenn ich etwas will, aber im Rahmen der aktuellen Gegebenheiten keine Möglichkeiten sehe, mein Ziel zu erreichen, habe ich folgende Wahl: Entweder ich räume – im Sinne der negativen Freiheit – die mich in meiner Handlung einschränkenden Hindernisse aus dem Weg oder ich passe meinen Willen – im Sinne der positiven Freiheit – den Gegebenheiten an und unterwerfe mich damit dem Willen eines anderen, der dadurch selbst wiederum den Grad seiner negativen Freiheit erhöhen kann:

„Wenn es dem Tyrannen gelingt, seine Untertanen soweit zu bringen, ihre ursprünglichen Wünsche aufzugeben und sich die Lebensform zu eigen zu machen, die er für sie erfunden hat, dann ist es ihm, dieser Definition zufolge, gelungen, sie frei zu machen. [...] In Wirklichkeit hat er aber das Gegenteil von politischer Freiheit erzeugt“ (Berlin 1995: 220).

Der „Untertan“ in diesem Bild hat dieser Dynamik folgend lediglich gelernt zu wollen, was er tut oder tun muss, statt zu tun, was er will. Nancy Hirschmann versucht, in ihrer Kritik an Berlin genau dies als Freiheit darzustellen und Berlins Argument für die Notwendigkeit negativer Freiheit zu entkräften. Der Mensch könne unsicher sein und nicht wissen, was er will, oder seine Bedürfnisse könnten unerfüllbar sein. Ihre Lösung für dieses Dilemma formuliert sie wie folgt: „I could simply not want what I cannot have, rein in my desires, and thereby enlarge my freedom“ (Hirschmann 2008: 6). Es gelingt ihr jedoch nicht, plausibel zu erklären, wie diese Form der vorausseilenden Selbstaufgabe die eigene Freiheit vergrößern soll. Es scheint eher so, als sei sie in die von Berlin im Kontext der positiven Freiheit kritisierte Inversionsfalle getappt, indem sie die tatsächliche Aufgabe der eigenen Freiheit und der eigenen Bedürfnisse als vermeintliche Vergrößerung der eigenen Freiheit darstellt. Für Berlin liegt in eben dieser Art Anpassungsleistung, in der Unterwerfung der eigenen Bedürfnisse und des eigenen Willens, die die Grundlage des positiven Freiheitskonzeptes ist, der Ursprung der Anfälligkeit von hauptsächlich an dieser Freiheitsperspektive orientierten Strukturen gegenüber totalitären politischen Ideologien.

Aus dieser Anfälligkeit der positiven Freiheit ergibt sich auch die definitionsleitende zweite Frage: „Von was oder von wem geht die Kontrolle aus?“ (s.o.). Kontrolle über das eigene Leben zu haben, impliziert zumindest teilweise, Kontrolle zu haben über das politische System, in dem man lebt (Crowder 2004: 68). Geht diese Kontrolle im Sinne von Autonomie vom Individuum aus oder von einem „Tyran-

nen“? Geht sie von einem Kollektiv aus, das seiner Selbstdarstellung nach vernünftiger zu sein scheint als der einzelne Mensch und im Zweifel besser wüsste, was gut für diesen ist?

Diesen Fragen liegt die auf cartesianischem Dualismus basierende Distinktion zugrunde zwischen dem „höheren“ Selbst der Vernunft und dem „niedrigeren“ Selbst der Emotionen und Bedürfnisse, das durch die Vernunft unter Kontrolle gehalten werden muss (Crowder 2004: 70). Diese Hierarchisierung suggeriert, dass artikulierte Bedürfnisse eines Individuums oder einer Gruppe rational betrachtet falsch und unvernünftig sein könnten, weshalb sie kollektiv zu unterdrücken wären. Dem Kollektiv wird dabei per se mehr Vernunft zugeschrieben als dem Einzelnen oder der kleineren Teilgruppe. Hier wird deutlich, worin die Gefahr des Missbrauchs des positiven Freiheitskonzeptes besteht und wie dieses – anders als die negative Freiheit, die durch ihren individuellethischen Fokus gegen diese Form von Missbrauch immun ist – autoritäre politische Strukturen stützen kann. Die vermeintlich größere „Vernunft“ des Staates wird der vermeintlich niederen „Triebhaftigkeit“ des Individuums gegenübergestellt, ohne die Triebhaftigkeit derer zu bedenken, die nach Macht streben, ohne die möglicherweise potenzierte Triebhaftigkeit der Masse in Gestalt des Mobs in Rechnung zu stellen, und auch ohne die Vernunft des einzelnen Menschen angemessen zu würdigen, der rational und emotional in der Lage ist zu beurteilen, was gut oder schlecht für ihn ist.

Crowder kristallisiert entlang der Beobachtungen Berlins die sogenannte *Inversionsthese* aus dessen Argumentationslinie heraus: „The positive conception allows ‚liberty‘ to be inverted into its very opposite“ (Crowder 2004: 68). Freiheit wird verkehrt in Gehorsam gegenüber einer das Individuum unterdrückenden „Vernunft“-Autorität. Für jede Form von politischem Autoritarismus ergibt sich dadurch ein verhältnismäßig simples Legitimationsmuster (Crowder 2004: 70). Die Dichotomie von sozialer Vernunft und individuellen Bedürfnissen, die Ersterer aus der Autoritätsperspektive grundsätzlich unterzuordnen seien, bleibt konflikthaft und problematisch.

Der zweite Komplex, der Berlins Kritik an der positiven Freiheit zusammenfasst, wird von Crowder als *Konfusionsthese* bezeichnet. Hier wird die Verwechslung von Freiheit mit anderen politischen Prinzipien dekonstruiert. Berlin fordert eine klarere Distinktion zwischen Freiheit und anderen, potenziell konkurrierenden gesellschaftlichen Werten. Da Freiheit als abstrakter Grundwert und als Grundbedürfnis des Menschen sozial anerkannt ist (vgl. Kapitel 2.1), behaupten verschiedene Ideologie-Regime, ihre Politik sei „befreiend“. Berlin warnt in diesem Zusammenhang vor der Aushöhlung des Begriffs bis hin zur Transformation in einen inhaltslosen Signifikanten, ein leeres Wort ohne Begriffscharakter. Auch sei Freiheit nicht gleichzusetzen mit anderen Werten wie Gleichheit, Fairness, Gerechtigkeit, Kultur, Glück oder der

Reinheit des Gewissens. Ebenso gefährlich sei es, Freiheit zu verwechseln mit Vernunft, Wissen oder der rationalen Anerkennung historischer Notwendigkeiten. Crowder fasst Berlins Argumentationsstrang diesbezüglich folgendermaßen zusammen: „If to be free is to be rational, and to be rational is to understand and accept the laws of historical necessity, then to be free becomes synonymous with adaptation to whatever wave of history is currently in force“ (Crowder 2004: 71). Freiheit wäre also als Anpassung an willkürlich auferlegte Unfreiheit in ihr Gegenteil verkehrt. Die sich aus der positiven Freiheit ergebende „Volkssouveränität“ ist trotz dieser ausführlich erläuterten Problematik nicht per se autoritär oder totalitär. Berlin bezeichnet sie als legitime Form positiver Freiheit, betont aber nachdrücklich ihre Anfälligkeit, in Systeme politischer Unfreiheit abzudriften (ebd.) – ein Problem, dem man nur mit den von ihm beschriebenen negativen Freiheitsschranken (vgl. Kapitel 2.2.1) begegnen kann.

Ein dritter Kritikpunkt – neben der Anfälligkeit des Freiheitsdiskurses für Inversion und Konfusion – ist die Verbindung von positiver Freiheit mit monistischen Welt- und Menschenbildern, insofern diese *die eine, wahre Identität* des Subjekts zugrunde legen, welche sich in Freiheit realisiere (Crowder 2004: 73). Die Idee von der einen richtigen und guten Art zu leben, mithin die Vorstellung, ethische Fragen hätten eine einzige richtige Antwort, die sich aus einem universellen moralischen Code ableiten ließe, schwingt im positiven Freiheitsmodell prinzipiell mit: „This vision of ‚a final harmony in which all riddles are solved, all contradictions reconciled‘ has been the dream of authoritarian thinkers, from Plato to the last disciples of Hegel or Marx“ (Berlin 2002: 213, zitiert nach Crowder 2004: 74). Diese Erkenntnis entwickelt Berlin nicht nur aus seiner Auseinandersetzung mit den entsprechenden Strömungen der politischen Philosophie. Als Zeuge, als unmittelbarer Beobachter der Auswirkungen totalitärer, auf völkische Utopien ausgerichteter Systeme seiner Zeit musste er auch als selbst Betroffener miterleben, welche Gefahr für den Menschen und die Gesellschaft in der hier diskutierten Ideologie steckt. Seine theoretischen Reflexionen wurden durch unmittelbare Beobachtung und eigene Erfahrung gestützt.

Positive Freiheit, die nicht in logischer Konsequenz zum Despotismus oder Paternalismus transformiert wird, lässt sich mit Berlin (1995: 238f.) durch wechselseitige Anerkennung der Einzelnen und einzelner Gruppen bewahren, aber eben auch in Unfreiheit verkehren, da der ihr zugrunde liegende Wunsch nach Anerkennung selbst nicht auf Freiheit des Individuums abzielt: „Dieser Wunsch nach gegenseitiger Anerkennung führt dazu, dass bisweilen die autoritärsten Demokratien von ihren Angehörigen den aufgeklärtesten Oligarchien vorgezogen werden“ (Berlin 1995: 239). Das Versprechen von Anerkennung wird verknüpft mit dem Prinzip der Teilhabe am de-

mokratischen Diskurs. Es beinhaltet Formen von kommunikativer Interaktion in sozialen Prozessen (Partizipation), die jedoch nicht automatisch zu mehr Freiheit für das Individuum (Deliberation) führen müssen. Beide Elemente sind jedoch gleichermaßen konstitutiv für demokratische Gesellschaftsformen.

In politischen Umbruchphasen ist das Potenzial des Missbrauchs des Freiheitsbegriffs besonders ausgeprägt: „Menschen, die Revolutionen veranstaltet haben, verstanden unter Freiheit oft nichts anderes als die Eroberung der Macht und Regierungsgewalt durch eine Sekte von Anhängern einer bestimmten Doktrin, durch eine Klasse oder irgendeine andere gesellschaftliche Gruppe“ (Berlin 1995: 244). Berlin beschreibt die Französische Revolution als „Ausbruch des Verlangens nach der ‚positiven‘ Freiheit zur kollektiven Selbstbestimmung, in dessen Verlauf sich ein großer Teil der Franzosen als Nation befreit fühlte, obwohl die Revolution für sehr viele von ihnen eine starke Beschneidung der individuellen Freiheiten mit sich brachte“ (Berlin 1995: 245). Aus der liberalen Denkschule heraus wurden immer wieder Stimmen laut, die darauf hinwiesen, „dass die Souveränität des Volkes die Souveränität der Individuen leicht zerstören konnte (ebd.)“. Unter Rückgriff auf John Stuart Mill konstatiert Berlin, dass demokratische Selbstregierung nicht die „Regierung von ‚jedermann durch sich selbst‘, sondern bestenfalls die Regierung von ‚jedermann durch alle übrigen‘“ bedeute (ebd.). Mit Constant formuliert er: „Auch allgemeine Zustimmung zum Verlust der Freiheit würde die Freiheit ja nicht etwa bewahren, weil es sich um Zustimmung handele oder weil diese Zustimmung allgemein sei“ (Berlin 1995: 246).

Einer der zentralen in dieser Kritik mitschwingenden Unterschiede zwischen positiver und negativer Freiheit ist, dass die Anhänger eines negativen Freiheitskonzeptes die Regierungsgewalt einschränken möchten (*zugunsten* der Freiheit des Einzelnen), während die Anhänger eines positiven Freiheitskonzeptes die Regierungsgewalt unter der Annahme der unfehlbaren Richtigkeit ihrer Positionen für sich beanspruchen möchten (*auf Kosten* der Freiheit des Einzelnen).

2.2.3 *Synthese beider Freiheitsmodelle auf Basis der negativen Freiheit*

In seiner Synthese beider Ausprägungen von Freiheit – der „Ungestörtheit“ (oder „non-interference“, Crowder 2004: 78) der negativen Freiheit und der „Autonomie“ (oder „self-mastery“, ebd.), im Sinne von Selbstkontrolle, der positiven Freiheit – plädiert Berlin erneut mit Nachdruck für die Einrichtung und den Erhalt „gewisser Freiheitsschranken“ innerhalb der Gesellschaft, die nicht zu überschreiten seien – erst recht nicht unter Verweis auf eine vermeintlich „höherwertige“ kollektive „Freiheit“ (Berlin 1995: 247). Nur so lasse sich der Missbrauch im Bereich der positiven

Freiheit eindämmen (Berlin 1995: 248ff.). Hier geht es zum einen um ein allgemeingültiges Set von Menschenrechten, zum anderen betont Berlin die Überlegenheit pluralistisch-liberaler demokratischer Gesellschaftsmodelle aufgrund ihrer geringeren Anfälligkeit für Machtmissbrauch durch einen Einzelnen oder eine bestimmte Gruppe, die die hegemoniale Deutungsmacht über das, was positive Freiheit ausmacht, an sich gerissen hat: „Der Pluralismus mit jenem Maß an ‚negativer‘ Freiheit, das er mit sich bringt, scheint mir ein wahrhaftigeres und humaneres Ideal zu sein als die Ziele derer, die in großen, disziplinierten, autoritären Strukturen nach ‚positiver‘ Selbst-Beherrschung von Klassen oder Völkern oder der ganzen Menschheit suchen“ (Berlin 1995: 254). Dabei erscheint negative Freiheit nicht als das absolute Ideal von Freiheit – „it is at most the safer political option in comparison with positive liberties“ (Crowder 2004: 89). Negative und positive Freiheit sind zusammenwirkende Elemente.

Das Konzept des Pluralismus birgt in seiner Abkehr vom monistischen Harmoniemodell totalitärer Einheitlichkeits-Utopien eine grundsätzliche Konflikthaftigkeit und beinhaltet die Notwendigkeit diskursiver Aushandlungsprozesse. Für den Erhalt pluralistischer Gesellschaften sind unantastbare Bereiche individueller (negativer) Freiheit ebenso Voraussetzung wie die allgemeine Formulierung grundsätzlicher Menschenrechte, die das Leben und die Würde des Individuums auch im Konflikt schützen und die Anerkennung als Subjekt im sozialen Kontext garantieren. Wenn Pluralismus mehr sein soll als Fragmentierung einer Gesellschaft, müssen Interessenkonflikte kommunikativ ausgetragen werden. Neben der inhärenten Konflikthaftigkeit ist im Kommunikationsfreiheitsdiskurs das Ziel der Verständigung relevant: Nur, wer sich im Konflikt frei äußern kann, kann sich auch miteinander verständigen. Verständnis für andere Positionen zu entwickeln, setzt voraus, dass jede oder jeder ihre oder seine Position frei kommunizieren kann und nicht von anderen daran gehindert wird.

2.3 Honneths soziales Freiheitsmodell

Axel Honneth entwickelt den Freiheitsbegriff stärker in Richtung dessen weiter, was Berlin „positive Freiheit“ nennt, und verschiebt den Fokus auf die Dimension der Anerkennung. Er argumentiert, dass zentrale soziale Werte wie Gemeinschaft, soziale Gerechtigkeit oder Authentizität zu Beginn des 21. Jahrhunderts nur in einer Weise artikuliert werden können, in der sie als „Facette der konstitutiven Idee der individuellen Autonomie“, also als Ausprägung von individueller Freiheit in ihrer Form als

Selbstbestimmtheit, verstanden werden (Honneth 2011: 35). Dieser Annahme folgend liege der „Wert des menschlichen Subjekts“ an sich „in seiner Fähigkeit zur Selbstbestimmung“ (Honneth 2011: 36). Selbst die „vermeintlich subjektkritische Ethik“ des postmodernen Menschen- und Gesellschaftsbildes stelle nur eine „tiefergelegte Variante der modernen Freiheitsidee“ dar – insofern, als sie das, was bisher als „natürliche Grenze der individuellen Selbstbestimmung“ verstanden wurde, durch den „Nachweis der Herkunft aus kulturellen Setzungen“ dekonstruiert (Honneth 2011: 37). Beispielhaft genannt werden hier unter Bezug auf Judith Butler und Michel Foucault Geschlechteridentitäten und andere Dimensionen, die zuvor dem „naturgegeben“ oder „göttlich“ determinierten Körperlichen zugeordnet wurden. Gerechtigkeitsvorstellungen, die aus der Dekonstruktion dieses (Bio-)Determinismus resultieren, seien gekoppelt an den liberalen Gedanken der Autonomie und Selbstbestimmung des Individuums, dessen Lebensweg nicht determiniert ist, sondern durch veränderbare, ggf. nur temporär geltende, kulturelle Prägungen beeinflusst werde (ebd.). Das hier entstehende Gesellschafts- und Menschenbild ist im Kern insofern ein emanzipatorisches, als es nicht nur die Dekonstruktion von (biologischer) Determiniertheit ermöglicht, sondern zugleich davon ausgeht, dass als gesetzt geltende Wahrheiten über die Vor- und Fremdbestimmung des Menschen und seines Lebensweges immer nur relative Gültigkeit beanspruchen können. Der Fokus auf individuelle und kulturelle, also menschengemachte Einflüsse impliziert die grundsätzliche Möglichkeit, selbst den entsprechenden Rahmen mitzugestalten. „Kultur“ ist damit nicht etwas überindividuell Gegebenes und Unveränderliches, sondern sie wird durch eine Vielzahl von menschlichen Aktionen und Interaktionen, Diskursen und Praktiken kontinuierlich (re-)produziert. Jeder Einzelne trägt also zu ihrer Ausgestaltung und zu ihrem Wandel bei.

Nicht zuletzt aufgrund ihrer Basalität gilt die Kategorie der individuellen Freiheit in diesem Zusammenhang als eines der umstrittensten politisch-ethischen Konzepte. An der Auseinandersetzung um ihre Bedeutung beteiligen und beteiligten sich „nicht nur Philosophen, Juristen und Gesellschaftstheoretiker, sondern auch die Aktivist:innen von sozialen Bewegungen, denen es um die öffentliche Artikulation ihrer spezifischen Erfahrungen von Diskriminierung, Degradierung und Ausschluss ging“ (Honneth 2011: 41). Zeitgenössische Fragen nach individuellen Grund- und Freiheitsrechten (Deliberation) und Möglichkeiten zur Mitgestaltung und gesellschaftlichen Teilhabe für jeden und jede (Partizipation) werden im Rahmen dieser Auseinandersetzung verhandelt.

Innerhalb des angesprochenen Konfliktes um die Bedeutung von Freiheit nimmt Honneth anders als Berlin eine Klassifizierung in drei Typen vor: Er unterscheidet zunächst die *negative* und die *reflexive* Freiheit, die er dem Bereich des „Sollens“ oder

der Möglichkeiten von Freiheit zuordnet, und führt dann das dritte, in seiner Logik dem „Sein“ zugeordnete intersubjektive *soziale* Modell der Freiheit ein, welches letztlich zum Kern seiner theoretischen Überlegungen wird. Diese drei Typen werden im Folgenden unter Berücksichtigung von Berlins Freiheitsmodell diskutiert.

2.3.1 *Negative Freiheit nach Honneth*

Negative Freiheit definiert Honneth mit Thomas Hobbes zunächst als „Abwesenheit von äußeren Widerständen“ (Honneth 2011: 44), was mit Berlins negativem Freiheitsmodell übereinstimmt. Während Letzterer in seiner Darstellung präziser bleibt, wechselt Honneth, ohne dies zu benennen, schnell in das von Berlin als „positiv“ bezeichnete Freiheitskonzept und stellt Freiheit in Bezug zu „höheren“ gesellschaftlichen Werten. Realisierungen individueller Freiheit seien nur legitim, „solange sie nur die Rechte anderer Personen nicht verletzen“ (Honneth 2011: 51). Die Freiheit des Individuums wird hier einerseits Vorstellungen von Gerechtigkeit unterworfen, andererseits wird ihre Einschränkung im Namen der Sicherheit legitimiert. Es ergibt sich das Paradox, dass entlang der Gerechtigkeitsgrundsätze „sicherheitspolitische Beschränkungen jener negativen Freiheit, deren Erhalt doch ihr ganzer Dreh- und Angelpunkt ist“ (Honneth 2011: 56), vorgenommen werden. Honneth deutet damit genau den Prozess an, der für Berlin die große Gefahr des Missbrauchs eines positiven Freiheitskonzeptes mit sich bringt: die Einschränkung der Freiheit im Namen der Freiheit – und damit die *Inversion* der Bedeutung dieses politisch-ethischen Prinzips.

2.3.2 *Reflexive Freiheit nach Honneth*

Während die negative Freiheit sich auf die Freiheit von äußeren Widerständen und Zwängen bezieht, blickt die reflexive Freiheit nach innen und setzt bei der „Selbstbeziehung“ des Subjekts an; „ihr zufolge ist dasjenige Individuum frei, dem es gelingt, sich auf sich selbst in der Weise zu beziehen, dass es sich in seinem Handeln nur von eigenen Absichten leiten lässt“ (Honneth 2011: 59). Honneth setzt reflexive Freiheit zunächst mit Berlins auf Autonomie und Selbstverwirklichung ausgerichteter Konzeption der positiven Freiheit gleich. Zentral für die Herleitung dieser Freiheitskonzeption ist die Unterscheidung zwischen *autonomen* und *heteronomen* Handlungen: „Als frei [im Sinne von autonom] kann eine Handlung nicht schon dann gelten, wenn sie in der äußeren Welt ausgeführt wird, ohne darin auf Widerstände zu stoßen, sondern erst in dem Augenblick, in dem die Absicht zu ihrer Durchführung auf den eigenen

Willen zurückgeht“ (Honneth 2011: 59f.). Freiheit liegt also im selbstbestimmten Handeln begründet.

Daran anknüpfend beschreibt Honneth mit Jean-Jacques Rousseau (vgl. Kapitel 3.2), von dem sich Berlin stark abgegrenzt hatte, auch für die reflexive Freiheit die *Inversion* von Freiheit in Gehorsam – also die Umkehrung in ihr Gegenteil – auf der Basis eines dualistischen Menschenbildes, das „Triebhaftigkeit“ klar abgrenzt von „Vernunft handeln“. Frei und autonom handelt man dieser Logik zufolge erst dann, wenn man sich in Gehorsam gegenüber sich selbst auferlegten (Vernunft-)Gesetzen übt: „Eine Handlung, die dadurch zustande kommt, dass auf sinnliche Anreize reagiert wird, darf nicht als ‚frei‘ beschrieben werden“ (Honneth 2011: 60f.). Im Gegensatz zu autonomen Handlungen stehen heteronome Handlungen, „zu denen das Subjekt sich getrieben sieht“ (Honneth 2011: 61), die sinnlichen Reizen oder emotionalen Affekten nachgeben. Honneths weitere Ausführungen untermauern ein dualistisches Menschenbild, das Verstand und Trieb voneinander trennt, wobei dem Kollektiv Verstand und dem Individuum Trieb zugeordnet wird, und entwickeln ein daraus resultierendes Freiheitsverständnis. Honneth bekräftigt beides durch Rückbezug auf Kants *Kategorischen Imperativ*¹², dessen Freiheitskonzeption gleichermaßen auf Einsicht in – allerdings individuelle – Vernunftgründe beruht wie auf der moralischen Verpflichtung, alle anderen Subjekte als autonom zu behandeln und sie damit durch das Respektieren ihrer Vernunft als Zweck und nicht als Mittel anzuerkennen (Honneth 2011: 63ff.). Dieses dualistische Menschenbild liefert hier jedoch die Grundlage für jene Art von Missbrauch des Freiheitskonzeptes, die Berlin in seiner kritischen Perspektive auf positive Freiheit dargelegt hat (vgl. Kapitel 2.3.2).

Honneth hinterfragt nicht weiter die Anfälligkeit für politischen Missbrauch durch totalitäre Ideologien, die in diesem reflexiven Freiheitsverständnis entlang der Argumentation, der Wille der Herrschenden sei „vernünftig“, der Wille des Individuums dagegen sei „Trieb“ und „Laster“ und müsse daher zum „Wohl“ der Gesellschaft unterdrückt werden, angelegt ist. Seine Ansätze von *negativer* und *reflexiver* Freiheit führen hin zum Kernkonzept der sozialen Freiheit, das er in den Vordergrund seines Modells stellt.

12 „Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger und zwar dieser: handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Kant 1785/2011: 51).

2.3.3 Soziale Freiheit nach Honneth

Auf der Grundlage des reflexiven Freiheitsverständnisses liefert Honneth in seiner Verknüpfung von Freiheit mit Gerechtigkeit im Konzept der *sozialen Freiheit* die Einbettung des Individuellen in das Intersubjektivitätstheorem. Dies ist beispielhaft für die von Crowder (2004, s.o.) als *Inversions-* und *Konfusionsthesen* benannten Verwechslungen und Umkehrungen des basalen ethischen Prinzips der Freiheit. Freiheit wäre gleichzusetzen mit Unterwerfung des Individuums unter den Kollektivwillen (*Inversion*) zwecks Erhalts einer „höherwertigen“ Gerechtigkeit (*Konfusion*). Dieser Prozess wird von Honneth jedoch nicht als totalitäre Systeme unterstützend, sondern als demokratieförderlich verstanden: „Wie die Idee der negativen Freiheit letztlich immer in eine Vorstellung von Gerechtigkeit mündet, die ein soziales System des Egoismus fördert, so steht am Ende der Idee der moralischen Autonomie stets eine prozedurale Konzeption, die einem sozialen System der Kooperation oder der demokratischen Deliberation dienlich ist“ (Honneth 2011: 73). Dass damit auch unfreiheitliche Ordnungssysteme gestützt und legitimiert werden können, hält er im Vagen: „Allerdings bleibt hier, im zweiten Fall, dieses System selbst *inhaltlich unbestimmt*, weil die Theorie aus konzeptuellen Gründen nicht die Entscheidungen vorwegnehmen darf, die die autonomen Subjekte nur aus sich selbst heraus fällen dürfen“ (ebd., eigene Hervorhebung), was widersprüchlich zu seinen eigenen Vorstellungen von Autonomie ist, die ihm zufolge ausschließlich auf Sozialisation beruht. Er kehrt damit den eigentlichen Wortsinn in sein Gegenteil um, seine Darstellung beschreibt eher Heteronomie als Autonomie. In der Theorielücke der „inhaltlichen Unbestimmtheit“ des dargestellten Systems liegt die Gefahr der Legitimation totalitärer Ideologien und hegemonialer Herrschaftsstrukturen.

Honneths demokratiethoretischer Ansatz ist insgesamt stärker auf Partizipation als auf Deliberation ausgerichtet. Seine Argumentation fußt dabei auf einem zentralen Widerspruch: Einerseits übt er Kritik an dem die individuelle Freiheit begünstigenden Individualismus und konzipiert ihn als „Egoismus“ (siehe oben), andererseits setzt er individuelle Freiheit und einen „freien Willen“ bzw. eine „moralische Autonomie“ (siehe oben) voraus. Er betont, dass dem Konzept der reflexiven Freiheit die Vorstellung inhärent sei, dass „individuelle Freiheit stets nur das Produkt einer reflexiven Leistung sein kann“ und damit „an die Voraussetzung eines freien Willens gebunden ist“ (Honneth 2011: 67). Offen bleibt, wie diese individuelle Willensfreiheit sich im dargestellten reflexiven Freiheitsmodell herausbilden kann, ohne die Deliberation des Individuums, die über gemeinschaftliches Beratschlagen hinausgeht, durch den Schutz negativer Freiheit zu ermöglichen.

Darauf aufbauend schlägt Honneth den Bogen von Kant zu Apel und Habermas, die mit ihrer theoretischen Einbettung dieser Reflexivität in die Kommunikationsgemeinschaft eine intersubjektivitätstheoretische Wende einläuten (Honneth 2011: 69). Aus dem individuellen Prozess der Selbstverständigung und der Entwicklung des freien Willens wird die „kommunikative Hervorbringung der Mitglieder einer Sprachgemeinschaft“ (ebd.). Autonomie wird somit – paradoxerweise – als nur durch Sozialisierung in eine Kommunikationsgemeinschaft möglich verstanden, bei gleichzeitiger Voraussetzung individueller Willensfreiheit. Die Grenzen zwischen Selbst- und Fremdbestimmung werden aufgelöst, der Freiheitsbegriff gekoppelt an soziokulturelle Abhängigkeiten und die jeweiligen historischen Gegebenheiten und Machtverhältnisse innerhalb einer Sprachgemeinschaft. Freiheit ist Aneignung eines von anderen bereits vorab gesetzten Regelsystems.

Damit liefert Honneth ein anschauliches Beispiel für Berlins Inversionsthese und zugleich einen Gegenpol zu Hannah Arendts Konzept der *Natalität* (Arendt 1967/2010), das von einem „frei“ geborenen Menschen ausgeht, der qua Geburt als Individuum Neues in die Welt bringen kann, dessen Freiheit also eben gerade nicht nur in der von Honneth beschriebenen Anpassungsleistung besteht, sondern im Einbringen einer neuen Perspektive. Beide stimmen überein in ihrem Postulat der Notwendigkeit der Diskursteilnahme – wenn auch unterschiedlichen Begründungsmustern folgend. Während für Arendt das Individuum durch Diskursteilnahme zu Anerkennung kommt, ist für Honneth die für autonomes Handeln notwendige reflexive Leistung gebunden an die Teilnahme am Diskurs, weshalb „die soziale Institution des Diskurses nicht bloß als externe Verlängerung, sondern als Bestandteil von Freiheit selbst gedeutet werden muss“ (Honneth 2011: 80). Diese „institutionelle Erweiterung des Freiheitsbegriffs“ und seine Verknüpfung mit dem Diskursbegriff (ebd.) läutet Honneths drittes und zentrales Konzept von Freiheit ein: die soziale Freiheit, die institutionelle Formen, welche den „Vollzug der reflexiven Freiheit“ (ebd.) ermöglichen, einbezieht.

Aufbauend auf seiner Kritik an den Konzepten der negativen und der reflexiven Freiheit sowie auf Hegels Theorieansätzen entwirft Honneth in dialektischer Logik aus der Kombination von negativer und reflexiver Freiheit das dritte Modell der sozialen Freiheit: „Nicht nur die individuellen Absichten sollen dem Maßstab genügen, ihrerseits ohne Fremdeinwirkung zustande gekommen zu sein, sondern auch die äußere soziale Realität soll so vorgestellt werden können, dass sie frei von aller Heteronomie und jedem Zwang ist“ (Honneth 2011: 84). Unter Rückgriff auf das bereits erläuterte hegelsche Anerkennungsprinzip wird der Markt als zentrale deliberative gesellschaftliche Institution dargestellt. Durch die im Markthandeln enthaltene Anerkennung wechselseitiger Abhängigkeit zwischen den Handelnden sei es Individuen

möglich, ihre Freiheit zu erweitern. Honneth zieht den Schluss, „dass die Freiheit der Individuen letztlich erst dort einsetzt, wo sie an Institutionen partizipieren können, deren normative Praktiken ein Verhältnis der wechselseitigen Anerkennung sicherstellen“ (Honneth 2011: 89). Wechselseitige „Anerkennung“ wird gleichgesetzt mit Marktabhängigkeit. Problematisch wird dieses Verständnis von Freiheit dadurch, dass hier ebenfalls Berlins Inversionsmechanismus greift. So erkennt letztlich auch Honneth, dass zur Umsetzung dieser Konstruktion von sozialer Freiheit „das Subjekt Ziele verwirklichen wollen muss, deren Verwirklichung andere Subjekte voraussetzt, die komplementäre Zielsetzungen besitzen“ (Honneth 2011: 92).

Damit lässt sich jedoch trotz des Versprechens, negative und reflexive Freiheit in dieses dritte Modell einzubinden, weder die eine noch die andere gewährleisten – weder Ungestörtheit, bzw. Nicht-Intervention und Freiheit von Zwang noch auf freiem Willen basierende individuelle Autonomie. Wir finden hier also die *Inversion* von Freiheit in Unfreiheit durch die *Konfusion* des Prinzips der Freiheit mit der Abhängigkeit von sozialer Anerkennung. Honneth selbst reflektiert dies folgendermaßen: Subjekte lernen unter dem Einfluss von institutionalisierten Praktiken, „ihre Motive an deren internen Zielen auszurichten; am Ende eines derartigen Sozialisationsprozesses steht daher ein relativ stabiles, habitualisiertes System von Bestrebungen, die die Subjekte genau das beabsichtigen lassen, was zuvor an normativen Gewohnheiten in den Praktiken verankert war“ (ebd.). „Frei“ ist man also in dem Maße, in dem man zu wollen gelernt hat, was andere vorgegeben und institutionell verankert haben. Honneth bekräftigt diese Denkweise, indem er die affirmative Position Arnold Gehlens hinzuzieht: „Wer sich nicht von deren [institutionellen] Regeln bestimmen lässt, wer sich ihnen entzieht und aus eigenem Antrieb zu handeln versucht, ist viel zu vielen Impulsen gleichzeitig ausgesetzt, um überhaupt zu individueller Freiheit fähig zu sein“ (Honneth 2011: 100). Kritik an einmal etablierten Institutionen und damit verbundenen hegemonialen Strukturen ist in dieser Denkweise nicht vorgesehen und durch das Modell nicht erklärbar. Ein Handeln jenseits ihrer Strukturen ist aufgrund der vermeintlichen „Unfähigkeit“ des Individuums zur Freiheit zum Scheitern verurteilt.

Diese Prämisse wird von Honneth im Verlauf seiner Argumentation relativiert. Er rekurriert auf die von Hegel beschriebenen Institutionen der „Rechtsfreiheit“ und der „Gewissensprüfung“, die den Subjekten „die staatlich verbürgte Chance geben, gegebenenfalls auf Distanz zu all den Anerkennungsverhältnissen zu gehen, denen sie ihre soziale Freiheit verdanken“ (Honneth 2011: 109f.). Hegel hält diese Möglichkeit zur Distanzierung durch den Gebrauch der negativen Freiheit sowie die moralische Reflexion allerdings nur unter nicht näher definierten „prekären Umständen“ (Honneth 2011: 110) für legitim. Zudem darf aus der Distanzierung grundsätzlich kein neues Ordnungssystem erwachsen. Temporärer individueller Rückzug aus der

bestehenden Struktur ist erlaubt, nicht aber die Neugestaltung sozialer Ordnung: „Beide Freiheiten werden von Hegel aber nur soweit zugelassen, wie sie das institutionelle Gefüge der eigentlichen, der sozialen Freiheit nicht gefährden können; sie sollen das geordnete System der sittlichen Institutionen nur flankieren, indem sie dem einzelnen das Recht geben, sich legitim von dessen Zumutungen abzuwenden, nicht aber zur Quelle von neuen Ordnungssetzungen werden“ (ebd.). Möglich sind also interne und externe Positionierungen, nicht aber eine über die vorhandene institutionelle Ordnung hinausgehende Positionierung.

Auch wenn es sich bei dem Konzept der sozialen Freiheit um ein integratives Modell von Freiheit handeln soll – mit der negativen Freiheitskonzeption Berlins, wie sie eingangs auch von Honneth aufgegriffen wurde, ist es nur mit Mühe zu vereinbaren. Es wird deutlich, dass es individueller Freiräume auch jenseits der Konzeption sozialer Freiheit bedarf, um Freiheit nicht zum Schaden des individuellen Subjektes in ihr Gegenteil zu verkehren, auch wenn sich viele der individuell bestimmten Ziele innerhalb einer Gesellschaft erst durch wechselseitige Ermöglichung, Anerkennung und Auseinandersetzung erreichen lassen. Das Fehlen negativer Freiheitsräume oder ihre Positionierung außerhalb des Gesellschaftlichen bedeutet die Umkehrung des emanzipatorischen Charakters des politisch-ethischen Prinzips Freiheit in Zwang, Einschränkung, Abhängigkeit und damit Unfreiheit. Eine Verbindung mit der Dimension der Anerkennung ist nur unter der Prämisse der Anerkennung der negativen Freiheitsräume des Individuums möglich.

2.4 Annäherung an einen medien- und kommunikationswissenschaftlichen Freiheitsbegriff

Freiheit bezeichnet zugleich ein politisches Ideal und ein ethisches Prinzip, das eng verbunden ist mit individuelle Rechte schützenden demokratischen Gesellschaftsstrukturen und einer gleichmäßigen, dezentralen Machtverteilung. Sie bildet einen Grundwert, der die moderne, demokratische Gesellschaft und – wie die Kommunikationswissenschaftlerin Sue Curry Jansen (1991) betont – ihre institutionelle Ordnung nachhaltig prägt und zugleich nur in institutionalisierter Form erreicht und erhalten bleiben kann (Jansen 1991: 130). Der Medienrechtswissenschaftler Gilbert-Hanno Gornig lehnt sich in seinem Freiheitsverständnis an die antike Philosophie der Sophisten an. Er geht davon aus, dass der Mensch „von Natur aus frei“ (Gornig 1988: 9) sei. Freiheit wird hier als „*Unabhängigkeit* von der Willkür anderer Menschen“ (ebd., eigene Hervorhebung) definiert. Sie stellt ein Konglomerat von *Selbstbestimmung* und *Selbstgestaltung* des eigenen Lebens dar (Gornig 1988: 26). Gornigs Freiheitsbegriff

lässt sich differenzieren in die Elemente der *Autonomie* und der *Unbeschränktheit* jedes einzelnen Menschen, wobei sich Freiheit in Form von kommunikativer Freiheit artikuliert bzw. durch selbige im sozialen Kontext überhaupt erst möglich wird. Dem Rechtswissenschaftler Marvin Ammori (2013) zufolge geht es bei der Frage nach der Freiheit letztlich immer um die Art der Verteilung von Macht in der Gesellschaft. Freiheit bedeutet Entscheidungshoheit des Individuums bzw. Macht über das eigene Handeln.

In der medienethischen Grundlagenforschung wird Freiheit kategorial verstanden als „Summe individueller und gesellschaftlicher Freiräume“ (Wunden 1998: 15). Die hier gewählte Raummetapher deutet auf körperliche und geistige Bewegungsfreiheit als Charakteristika von Freiheit hin. Im Vordergrund steht für Wunden zunächst die „Freiheit der Individuen“, die sich auch „als strukturelle Vielfalt objektiviert“ und auf der sozialen Ebene als „transsubjektive Vernunft der Individuen und Institutionen“ reflektiert wird (Wunden 1998: 97). Er spannt bewusst einen individualethischen Rahmen auf, woran anknüpfend auch Kommunikationsfreiheit im Freiheitsrecht des einzelnen Menschen verwurzelt ist. Matthias Karmasin beschreibt Freiheit in ihrer Funktion als Bedingung und Voraussetzung eines anderen politisch-ethischen Konzepts: als „Apriori der Verantwortung“. Er betont, dass es ohne Freiheit kein verantwortliches Handeln geben könne (Karmasin 1998: 80). Die Möglichkeit, proaktiv zu handeln und für das Handeln Verantwortung zu übernehmen, setzt Freiheit im Kern voraus (ebd.: 86). Damit folgt Karmasin einer ähnlichen Denkrichtung wie Debatin (1998: 113ff.), der seinen kritischen Anmerkungen zur Medienfreiheit ebenfalls eine allgemeine Definition von Freiheit voranstellt. Selbige basiert demnach auf Handlungsfähigkeit und der Differenzierung von aktivem Handeln und passivem Sich-Verhalten.

Handlungsfähigkeit ist nach Debatin die zentrale Bedingung für Verantwortung und die Übernahme von Rechenschaft, die eng mit dieser verbunden ist. *Handeln* wird dabei als bewusste, zielgerichtete und selbstkontrollierte Aktion beschrieben, die im Gegensatz zu eher reflexhaftem, instinktivem oder durch mehr oder weniger subtilen Zwang fremdgesteuertem *Verhalten* steht. Freies Handeln setzt Entscheidungsfreiheit, also mehrere Auswahlmöglichkeiten voraus. Je mehr Auswahlmöglichkeiten zur Verfügung stehen, desto größer ist die mit dieser Wahl verbundene Handlungsfreiheit. Darüber hinaus ergänzt Debatin sein Verständnis von Freiheit als „Handeln-Können“ um das Element des „Handeln-Müssens“. Er spricht hier von einer „Handlungsnötigung“, die für ihn „in paradoxer Weise zugleich Möglichkeit von und Zwang zur Freiheit“ ist (Debatin 1998: 115). Die Möglichkeit des Nicht-Handelns wird ausgeschlossen.

Seine freiheitstheoretischen Überlegungen schließt Debatin mit einer Definition von Freiheit als Selbstbestimmung, als Autonomie im Kant'schen Sinne ab (vgl. Kant 1785/2011): einerseits als Freiheit, seinen Handlungen selbst Regeln zu geben, andererseits als Freiheit von Zwang und Fremdbestimmung. Daran anknüpfend wendet er sich dem Verantwortungsbegriff im Medienhandeln zu (Debatin 1998: 117ff.). Die Frage nach Verantwortung beschreibt er entlang der Problematik der „Verantwortungslosigkeit im Systemhandeln“, die erzeugt werde durch „das Auseintreten von Entscheidungs-, Handlungs- und Verantwortungssubjekten“ (Debatin 1998: 117). Debatin betont hier die individualethische Perspektive als notwendiges Korrektiv dem gemeinschaftlichen Handeln oder „Systemhandeln“ gegenüber. Im Fokus seiner Auseinandersetzung mit Verantwortung im Medienhandeln stehen für ihn professionelle Journalistinnen und Journalisten. Die am Rande erwähnte „Publikumsverantwortung“ (Debatin 1998: 122) beschränkt sich lediglich auf „kompetente Auswahl“, „kritische Beobachtung“ und „Thematisierung“, also auf selektiven Medienkonsum, den er von professioneller Medienkritik oder „Öffentlichkeit über Öffentlichkeit“ unterscheidet (Debatin 1998: 123f.).

Der Medienrechtswissenschaftler Vincenzo Zeno-Zencovich (2008) fokussiert allgemeiner auf das Individuum und die individuelle Kommunikationsfreiheit, die er durch das Internet wieder in den Vordergrund gerückt sieht (vgl. dazu Kapitel 6.2). Freiheit versteht er als „the area within which one may *act without asking the consent of or accounting to others*, in authority or not“ (Zeno-Zencovich 2008: 108, eigene Hervorhebung). Im Vordergrund steht also das eigene, unabhängige Kommunizieren ohne Erlaubnis oder Zustimmung anderer. Kommunikationsfreiheit wird hier aus einem Freiheitsverständnis abgeleitet, das am ehesten mit Berlins negativer Freiheit übereinstimmt.

Fernando Mauricio García Leguizamón (2009) bringt die Verbindung von Freiheit und Öffentlichkeit auf den Punkt und argumentiert mit Arendt (1958): „Der Auftritt in der Öffentlichkeit ist existenziell und wesentlich für das Freisein an sich, er ist agonial, weil das Individuum nur durch den Disput Wert erlangt, einen Wert, der ihm nicht durch sein Bürger-Sein garantiert ist oder durch irgendeine Vorstellung von Menschenwürde, sondern der ihm durch das Urteil von Seinesgleichen, gegenwärtiger und zukünftiger, verliehen wird“ (García Leguizamón 2009:12). García Leguizamón verknüpft somit das Prinzip Freiheit mit konflikthaft-pluralistischer Öffentlichkeit und der Möglichkeit der Anerkennung des Subjektes durch Teilhabe am Diskurs und ist damit sowohl an die Perspektiven Berlins als auch an Honneths Fokus auf soziale Freiheit anschlussfähig.

Klaus Beck (2010) greift die handlungstheoretische Perspektive in seinen medienethischen Überlegungen zum Zusammenspiel von Freiheit, Handeln und Verantwortung auf und schreibt sie fort:

„Menschliches Handeln ist die Grundlage von Kommunikation und Kommunikation ist immer das Ergebnis menschlicher Intentionen, Motive und Entscheidungen, die mehr oder weniger freiwillig und mehr oder weniger rational getroffen werden. Handeln erfolgt dabei nicht instinktgesteuert, determiniert oder ‚programmiert‘, sondern in relativer Freiheit zur Entscheidung zwischen Handlungsalternativen. In dem Maße aber, in dem kommunikatives Handeln menschliche Freiheit voraussetzt, wird durch diese Freiheit auch Verantwortung begründet“ (Beck 2010: 131).

Er geht einen Schritt weiter als Debatin, Karmasin und Wunden, indem er Freiheit als Voraussetzung für jegliches kommunikative Handeln beschreibt. Ohne die freie Wahl zwischen kommunikativen Handlungsalternativen kann es also keine gesellschaftliche Kommunikation geben. Sozial ausgehandelte Normen und kommunikative Konventionen dienen der Orientierung innerhalb dieses Prozesses, erweisen sich im Zeitverlauf jedoch als kontingent, unterliegen also einer prinzipiellen Offenheit. Beck schließt den Wandel dieser Konventionen, der immer auch in Wechselwirkung mit dem allgemeinen Sprach- und Gesellschaftswandel steht, in seine Überlegungen mit ein.

Die von Debatin für das Medienhandeln beschriebene Problematik der Verantwortungslosigkeit ist nicht nur auf Medien- und Kommunikationssysteme beschränkt. Sie zeigt sich in allen Bereichen, in denen überindividuelle Systeme handlungsleitend wirken, in denen also Entscheidungs-, Handlungs- und Verantwortungssubjekte auseinandertreten. Besonders deutlich wird in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit einer starken individualethischen Perspektive im Spannungsfeld von Gewissensfreiheit, Handlungsfreiheit und Eigenverantwortung. Dies zeigt innerhalb der sozialwissenschaftlichen Forschung nichts so eindrucksvoll wie die Ergebnisse von Stanley Milgrams wegweisenden sozialpsychologischen Experimentalstudien, die er unter dem Titel „Obedience to Authority“ (Milgram 1974) publizierte, und die mehrfach – unter anderem 2008 an der Santa Clara University in Kalifornien – mit ähnlichen Ergebnissen wiederholt wurden.¹³ Das Problem fehlender individueller Verantwortung in Systemen mit überindividuellen Verantwortungshierarchien samt der damit verbundenen Auswirkungen auf letzten Endes doch wieder individuelle Handlungsentscheidungen wird auch Jahrzehnte nach der Originalstudie immer wieder deutlich. In dieser ging es um den Prozess der Erzeugung und Aufrechterhaltung

13 FAZ.net (19.12.2008): www.faz.net/aktuell/wissen/mensch-gene/milgram-experiment-wiederholt-der-autoritaet-noch-immer-hoerig-1741391.html (Zugriff: 13.08.2014).

von Autoritätshörigkeit und Gehorsam – auch dann, wenn Dritte zu Schaden kommen. Die Notwendigkeit einer gesellschaftlich anerkannten individuellen Gewissensfreiheit auch und gerade in autoritären Konstellationen und arbeitsteiligen Verantwortungshierarchien wurde dabei klar belegt.

Die Frage nach Eigenverantwortung, für welche individuelle Entscheidungs- und Handlungsfreiheit eine zentrale Bedingung ist, stand für Milgram im Vordergrund. Über den Mangel an selbiger und die Autoritätshörigkeit der Teilnehmer/-innen am Experiment auf Kosten der Gesundheit Dritter zeigte er sich im Fazit seines Forschungsberichts schockiert (ebd.). Milgrams Ergebnisse verdeutlichen, dass die Frage nach Verantwortung allgemein auch in hierarchischen und/oder arbeitsteiligen Strukturen letztlich immer eine individuelle sein muss – vor allem, wenn es um den Grenzbereich geht, in dem Dritte durch das eigene Handeln zu Schaden kommen können. Die Resultate fanden in den Massenmedien große Resonanz und wurden als „Frontalangriff auf das Selbstbild des moralisch eigenverantwortlichen und gegenüber obrigkeitlicher Autorität kritischen Bürgers in den westlichen Demokratien“ (Günther 1997: 452) aufgefasst, dessen Selbstbild dadurch ins Wanken gebracht wurde, dass entsprechende Defizite in der individuellen Entscheidungsfreiheit nachgewiesen werden konnten.

Die Medien- und Kommunikationswissenschaftler Walter Hömberg und Christian Klenk (2010: 43) bestätigen die Relevanz der Eigenverantwortung unter Bezugnahme auf Boverter (1984) und Thomas Hausmanninger (1996) für den Bereich des Journalismus. Trotz arbeitsteiliger Produktionsabläufe, die jeweils einzelnen Personen voneinander abgegrenzte Verantwortungsbereiche in der journalistischen Alltagspraxis zuweisen, müssen ethisch grundlegende (oder wie hier formuliert: „existentiell sittliche“) Entscheidungen immer eine „personale Dimension“ haben. Diese Entscheidungen müssen trotz Arbeitsteilung und Teilung der Verantwortung individuell, eigenverantwortlich und frei getroffen werden; sie stechen hervor durch ihre „Undelegierbarkeit“ (ebd.).

Boverter stand im medien- und kommunikationswissenschaftlichen Fachdiskurs seiner Zeit in der Kritik (u.a. Weischenbergs, 1992) aufgrund seines – so der Vorwurf – „naiven Berufsrealismus“, seines „idealisierten“, „ganzheitlichen“ Menschenbildes und seiner – vermeintlichen – Ignoranz von Systemzwängen, die es dem Individuum unmöglich machen würden, aktiv in die Gestaltung seiner Umwelt einzugreifen (Hömberg/Klenk: 49). Das Individuum müsse umgekehrt lediglich die Systemzwänge erkennen und sich in ihrem Rahmen angemessen verhalten (ebd.). Boverter erkennt in seinem Ansatz jedoch die hier angeführten Strukturen und Produktionszusammenhänge, juristische Ordnungen und ökonomische Bedingungen, die in Wechselwirkung mit journalistischem Handeln stehen, an: „Das enthebe aber nicht

den einzelnen Journalisten der Verantwortung“ (Boventer 1996, nach Thomaß 2016: 541). Individuelle Entscheidungsfreiheit, Verantwortung und Wirksamkeit werden von Kritikern wie Manfred Rühl und Ulrich Saxer für den Journalismus negiert (Rühl/Saxer 1981, nach Thomaß 2016: 541). Hömberg und Klenk positionieren sich zu dieser Auseinandersetzung im Sinne von Boventers Prinzip der „Undelegierbarkeit“ von Verantwortung und revitalisieren damit dessen individuelle ethische Perspektive. Diese ist auch für die hier durchgeführte Analyse des Kommunikationsfreiheitsdiskurses erkenntnisleitend:

„Natürlich müssen die Bedingungen, unter denen heutzutage journalistische Produkte entstehen, kritisch betrachtet werden. Spar- und Renditevorgaben in Medienunternehmen, technische Erfordernisse, Zeit- und Konkurrenzdruck – zu viele Zwänge verhindern eine wirklich freie journalistische Berufsausübung. Natürlich müssen Medienunternehmen in die Pflicht genommen werden. Natürlich muss das Publikum für einen verantwortungsvollen Umgang mit den Massenmedien sensibilisiert werden. Doch darf man deshalb den einzelnen Journalisten von seiner Pflicht zu Sorgfalt und Wahrhaftigkeit entbinden? Muss er nicht trotzdem [...] Verantwortung für die Folgen und Wirkungen von Recherche und Veröffentlichung übernehmen, zumindest soweit der eigene Handlungsspielraum reicht? Er hat keine andere Wahl: Die Verantwortung für das eigene Handeln bleibt ein Leben lang“ (Hömberg/Klenk 2010: 50).

Selbst das zweifellos von verschiedenen Einflussfaktoren geprägte „Systemhandeln“ basiert letzten Endes auf einer Vielzahl individueller Entscheidungs- und Verantwortungsprozesse, die Handlungsfreiheit voraussetzen (ebd.).

Zusätzlich zur Betonung der individuellen Verantwortung fügen Hömberg und Klenk einen weiteren zentralen Aspekt hinzu: „Publizisten können nicht für alle möglichen Folgen ihrer Veröffentlichungen in die Pflicht genommen werden – schon deshalb, weil diese nicht selten aus der jeweiligen Anschlusskommunikation resultieren“ (Hömberg/Klenk 2010: 51). Auch Anschlusskommunikation kann und muss also im Zeitalter der immer breiteren Ausdifferenzierung (netz-)öffentlicher Kommunikation allgemein verstanden werden als öffentlich publizierte Äußerung, durch die sich der sich äußernde Mensch eigenverantwortlich an öffentlichen Diskursen beteiligt. Dieser Aspekt ist insofern zentral, als dadurch betont wird, dass individuelle Verantwortung nicht nur bei der Journalistin oder dem Journalisten, sondern auch beim Nutzer und bei der Nutzerin von Medien und seinem bzw. ihrem Umgang mit den jeweiligen Informationen und Positionen liegt. Diese Erkenntnis wird immer wieder in Frage gestellt, vor allem, wenn es darum geht, schnell, pauschal und auf eine simple Formel gebracht – *die Medien sind an allem schuld* – Ursachen für Gewalthandeln zu benennen (bspw. Amokläufe, rassistische Übergriffe, häusliche Gewalt, etc.). Sie wird auch in Frage gestellt, wenn öffentlich frei zugängliche Individualmedien, beispielsweise im Social Web, als nicht-öffentliche Kommunikationsräume

behandelt werden und die Verfasser eines Kurzbeitrags oder Kommentars nicht als Urheber einer Äußerung anerkannt und entsprechend dargestellt werden. Individuelle Publikums- oder Nutzerverantwortung im Umgang mit Medien und im Bereich der Anschlusskommunikation ist letztes Endes jedoch ebenso zentral wie die Verantwortung der professionellen Medienschaffenden.

Die Frage nach individuellen oder überindividuellen Verantwortungsmustern tritt in der human- und gesellschaftswissenschaftlichen Auseinandersetzung mit dem Wert der Freiheit häufig in den Vordergrund. In Kant'scher Tradition formuliert John Erpenbeck zum Thema Freiheit (1993): „Frei ist, wer aus eigenem Können selbst Ursachen setzt“ (Erpenbeck 1993, zitiert nach Wunden 1998: 155). Auch dieser Definition liegen eine individuelle ethische Fundierung sowie eine Distinktion von eigenverantwortlichem Handeln und passivem (Sich-)Verhalten, von Aktion und Reaktion und von der Beschreibung von Freiheit und dem Zustand des Frei-Seins zugrunde. Sie ist auf den Bereich kommunikativer Freiheiten übertragbar.

Zusammenfassend enthält eine allgemeine, in der (medien-)ethischen, mit Perspektiven der politischen Philosophie verknüpften Grundlagenforschung verankerte Definition von Freiheit also folgende Komponenten: Freiheit konstituiert sich aus individuellen Freiräumen, in denen ein mündiges, zu autonomen Handlungen fähiges Subjekt agiert, das in der Lage ist, ohne Zwang verschiedene Handlungsoptionen zu erkennen oder selbst zu entwickeln, aus diesen Handlungsoptionen eine Möglichkeit auszuwählen, entsprechend aktiv zu werden und für diese Handlung selbst Verantwortung zu übernehmen. Diese allgemeinen Charakteristika wurden in den Kapiteln 2.2 und 2.3 entlang der freiheitstheoretischen Überlegungen Berlins und Honneths eingeführt. Neben der Verknüpfung mit medienethischen Perspektiven auf Freiheit werden sie ergänzt um den Aspekt der Mündigkeit, der eng verbunden ist mit der individuelle ethischen Perspektive auf Kommunikationsfreiheit.

2.5 Freiheit und Mündigkeit: Äußerungen mit der eigenen Stimme

Anerkennung individueller Freiheit bedingt sich wechselseitig mit der Anerkennung der Mündigkeit des einzelnen Menschen. „We speak ourselves“, sagte die ägyptische Journalistin Nancy El Abshehy (BBC Arabic Services) im Kontext einer Weiterbildungsveranstaltung für internationale Journalisten des Berliner Goethe-Instituts¹⁴ in einer Diskussion zu medialen Artikulations- und Zuschreibungsprozessen. Aus der Fähigkeit des einzelnen Menschen, *selbst zu sprechen, für sich selbst zu sprechen* und die

14 Training für Kulturjournalisten aus der arabischen Welt, Okt. 2014, Goethe-Institut Berlin: www.goethe.de/ges/prj/ken/qua/kum/nan/zvz/de12502646.htm (Zugriff: 17.10.2014).

eigene Identität durch diese Artikulationen zu formen, also im wörtlichen Sinne *sich selbst zu sprechen*, ergibt sich ein Anspruch darauf, dies auch so frei wie möglich zu tun und nicht von anderen *gesprachen zu werden*. Das hier nach der Auseinandersetzung mit den freiheitstheoretischen Überlegungen von Berlin und Honneth als analytischer Orientierungspunkt im Vordergrund stehende negative Freiheitsverständnis basiert also – ebenso wie das hier skizzierte Verständnis von Verantwortung im Kommunikationsprozess, welche ohne Kommunikationsfreiheit nicht möglich ist – auf einem Menschenbild, das geprägt ist vom Charakteristikum der individuellen Mündigkeit. Freiheit, Verantwortung und Mündigkeit bedingen einander.

Das Erreichen von Mündigkeit, der auch in der Medienethik zentrale Relevanz zugeschrieben wird, vollzieht sich nach Wunden durch den Entwicklungsprozess der „Autonomie im Werden“ (Wunden 1998: 163). „Freiheit im Sinne von Mündigkeit“ (ebd.) ist für ihn das Ziel der Entwicklung von Kindern zu Erwachsenen. Damit stimmt er mit Theodor Adornos an Kant (1783/2011) angelehntes Plädoyer für eine „Erziehung zur Mündigkeit“ (Adorno 1971/2008) überein und schreibt diese Tradition im Rahmen einer kritisch-normativen Theoriebildung fort. Wunden übt deutliche Kritik an den zu seiner Zeit gängigen Praktiken der die Mediennutzung betreffenden Jugendschutz-Regulierung. Insbesondere die Indizierungspraxis gilt ihm als fragwürdig: Nicht „das moralisch anstößige, in Bild, Ton oder Schrift Gezeigte“ sei „das für kindlich-jugendliche Autonomie Gefährlichste“. Wunden betont seine Zweifel „an der sich ständig vergrößernden Kontroll- und Schutz-Bürokratie“ in Deutschland und kündigt die aktuelle Diskursrichtung in diesem Bereich der Medien- und Kommunikationsforschung bereits an, indem er dazu auffordert, den Fokus statt auf Verbote eher auf Medienkompetenzerwerb zu legen (ebd.).

Damit argumentiert er als Befürworter von Kommunikationsfreiheit auch im Kindes- und Jugendalter und unterstützt die in diesem Feld später vollzogene Entwicklung weg von einer Kultur des wortwörtlichen Ausblendens und des Verbotens hin zur Ermöglichung kompetenter Auseinandersetzung mit Medieninhalten und mediatisierter sozialer oder interpersonaler Kommunikation. Durch den Perspektivenwechsel in der Medienethik scheint jedoch das ursprüngliche Ziel, das durch Medienkompetenzerwerb und Qualitätsstandards in der journalistischen Berichterstattung erreicht werden soll, in den Hintergrund gerückt zu werden: die Ermöglichung einer freien öffentlichen Kommunikationskultur in einem demokratischen Staatswesen (Wunden 1998). So listet bspw. Rath (2014) Kommunikationsfreiheit nicht mehr als „zentralen Begriff einer Ethik der mediatisierten Welt“ auf. Sein Fokus bzw. sein konzeptioneller Kanonisierungsversuch berücksichtigt das Prinzip Kommunikati-

onsfreiheit und das diesem zugrunde liegende Prinzip der Mündigkeit als Voraussetzung für die Diskursteilnahme nicht, sondern rückt allein Authentizität, Medienkompetenz, Medienqualität und Wahrhaftigkeit in den Mittelpunkt.

Vor allem in der frühen Auseinandersetzung mit der Habermas'schen Diskursethik trat die Bedingung der Mündigkeit in den Vordergrund. Eberhard Klumpp fasst Habermas' „Idealisierung der Sprechsituation“ (Habermas 1970, zitiert nach Klumpp 1973: 224) im Hinblick auf Mündigkeit wie folgt zusammen und begreift Letztere auch als Ursprungskategorie einer kritischen Theoriebildung: „Der Sprechende intendiert also immer schon den normativen Zustand der Mündigkeit, ohne es freilich explizit zu wissen“ (ebd.). Der Akt des Sprechens an sich setzt im Kontext des normativen Ideals eines herrschaftsfreien Diskurses also Mündigkeit voraus (Klumpp 1973: 225):

„Wenn Mündigkeit ein Ziel ist, dem sich Kommunikation ständig anzunähern und das sie schließlich voll zu realisieren hat, dann erhalten die jeweils wirksamen Normen und Handlungsweisen ihren sittlichen Rang eben von dem, was sie zum ‚Fortgang der Menschengattung zur Mündigkeit‘ beizutragen imstande sind. Da Mündigkeit Herrschaftsfreiheit bedeutet, ist die Sittlichkeit dieser gelebten Praxis negativ: Sie vermindert Herrschaft, befreit von ihr. Diese emanzipatorische Praxis ist sozusagen der Ersatz für das im Zustand voller Mündigkeit unfußbar gebliebene Handeln und seine Normen. Sie ist heute und hier, also im Stadium der noch unvollkommenen Mündigkeit, möglich und gefordert“ (Klumpp 1973: 227).

Das „emanzipatorische Interesse“ erscheint als „regulative Idee für ein kollektives Handeln“ (ebd.). Mündigkeit bleibt ein Sollzustand, der im Kontext des Wissens um die Vorteile einer idealen, herrschaftsfreien Kommunikationshandlung als Istzustand zwar prekär, aber vorstellbar und nicht unmöglich ist:

„Einzelne emanzipatorische Akte vermögen also immer nur relative Mündigkeit und somit nur ein relatives Gutes zu bewirken. Das schließt freilich nicht aus, daß sich in kleinen, isolierten Gruppen und hinsichtlich begrenzter Sachgebiete eine wirklich herrschaftsfreie dialogische Kommunikation zu bilden vermag, *Inseln der Mündigkeit* gleichsam, die natürlich stets gefährdet sind“ (Klumpp 1973: 228, eigene Hervorhebung).

Klumpp führt als Beispiele für diese „Inseln der Mündigkeit“ die universitäre Diskurskultur der 1970er-Jahre an, in der seiner Beobachtung nach offene inhaltliche Auseinandersetzung unter Forschern, der herrschaftsfreie Diskurs unter Gleichen möglich war (ebd.). Ob diese „Inseln der Mündigkeit“ entsprechende „Inseln“ der Gleichheit benötigen, die in hierarchisch strukturierten Systemen wie dem der Wissenschaft nie gegeben sind, und welche sozialen Ausschlussmechanismen gegriffen haben, um diese von ihm wahrgenommene Gleichheit herzustellen, wird hier nicht näher ausgeführt. Klumpp widmet sich den Voraussetzungen für Mündigkeit, fokussiert dabei aber einzig auf die Notwendigkeit der individuellen Selbstreflexion, die er

als „Geschäftsführer der Mündigkeit“ (Klumpp 1973: 233) bezeichnet, die also für den mündigen Kommunizieren die Basis bildet. Er sieht insbesondere die praktische Philosophie in der Pflicht, „der Mündigkeit als einer normativen Eigenschaft der Person zu ihrem systematischen Recht zu verhelfen“ (ebd.). Was von Habermas als „kommunikative Kompetenz“ (1971, zitiert nach Klumpp 1973: 234) bezeichnet wird, ist das Ergebnis aus Selbstreflexion und Mündigkeit.

Das Prinzip Mündigkeit ist eng verbunden mit dem modernen Verständnis von Menschenwürde in einer Gemeinschaft. So betont Fritz Reheis (2014) die zentrale Relevanz von Mündigkeit für ein „menschenwürdiges Gemeinwesen“ und definiert diese dabei wie folgt: „Mündig ist zunächst, wer selbstständig seinen Mund aufmacht [...], wann Widerspruch geboten ist, muss von mündigen Menschen also selbstständig beurteilt werden können“ (Reheis 2014: 31). Dabei grenzt er sich ab vom cartesianischen Dualismus und entzieht sich so einer Hierarchisierung von Vernunft und Emotion. Mündigkeit ist gleichermaßen eine Fähigkeit des Denkens und Wissens wie des Fühlens und des praktischen Tuns: „Kognitive, affektive und praktische Mündigkeit im Sinn von Autonomie stehen zunächst in keinem hierarchischen Verhältnis zueinander“ (Reheis 2014: 36). Reheis' Verständnis von Mündigkeit zielt nicht nur auf die notwendige Fähigkeit und den notwendigen Willen zur Selbstreflexion und zum selbstständigen Denken des Individuums im Privaten ab, sondern er betont die Relevanz vernünftiger öffentlicher Diskurse. Beides bedingt sich wechselseitig. Reheis sieht daher das Ziel der politischen Bildung in der Mündigkeit des Bürgers und der damit verbundenen Befähigung zum selbstständigen Denken. Er begründet dies mit der Verpflichtung des Gemeinwesens zur Menschenwürde (Reheis 2014: 38). Individuelle Voraussetzungen und die Bedingungen, unter denen Öffentlichkeit entsteht und gestaltet wird, beeinflussen die Entwicklung zur Mündigkeit, ohne die weder (Kommunikations-)Freiheit noch Verantwortung möglich sind.

2.6 Von der Freiheitstheorie der politischen Philosophie zum Prinzip Kommunikationsfreiheit

„Dignified human existence means that we have to agree on the right to disagree and be free to express our disagreement regardless of belief“ (Ruth 2009: 113).

Berlins auf humanistischen Pluralismus abzielende Analyse *negativer* und *positiver* Freiheit und Honneths intersubjektivistisches Modell *negativer*, *reflexiver* und *sozialer* Freiheit eignen sich als Theorierahmen aus dem Feld der politischen Theorie für die Auseinandersetzung mit dem Aushandlungsprozess um Kommunikationsfreiheit, da sie – zueinander in Bezug gesetzt – das Spannungsfeld abstecken, innerhalb dessen

Freiheit als ethisch-politisches Prinzip verhandelt und definiert wird. Die in der Erörterung der beiden Ansätze offengelegten Grundannahmen finden sich in unterschiedlicher Ausprägung in den dargestellten medien- und kommunikationswissenschaftlichen Perspektiven auf Freiheit wieder, die hier um die Elemente Verantwortung und Mündigkeit ergänzt wurden, aber auch mit dem Aspekt der Menschenwürde verbunden sind, wie das obige Zitat von Arne Ruth (2009) zeigt. Berlins humanistisch-pluralistisches Konzept von Freiheit erscheint dabei für die hier aufgeworfenen Fragen in der Analyse des Kommunikationsfreiheitsdiskurses grundlegender als Honneths kritisch historisierende Ausführungen, die sich eher am Fluchtpunkt der Kommunikationsgerechtigkeit orientieren. Honneth legt seinen Fokus auf die Frage nach Gerechtigkeit und nicht – wie angekündigt – auf das Prinzip der Freiheit, womit er zugleich ein anschauliches Beispiel für Berlins sogenannte „Konfusionsthese“ liefert, mit der Letzterer die rhetorische Gleichsetzung oder Verwechslung von Freiheit mit anderen ethischen Prinzipien im politisch-theoretischen Diskurs kritisiert. Honneth betitelt seine Analyse „Das Recht der Freiheit“, fokussiert sich aber in seiner Argumentation auf die Frage nach der Einschränkung von Freiheit zum Zweck der Gerechtigkeit. „Gerecht“ ist für ihn dabei jeder Prozess, der „den Schutz, die Förderung oder die Verwirklichung der Autonomie aller Gesellschaftsmitglieder gewährleistet“ (Honneth 2011: 40). Autonomie wird verstanden als Anpassungsleistung. Die Verknüpfung von Gerechtigkeit und Freiheit macht seine Theorie als Ergänzung zu Berlins grundlegender Freiheitsdefinition trotz der rhetorischen „Verwechslung“ für die analytische Auseinandersetzung mit dem Prinzip der Kommunikationsfreiheit nutzbar. Er wird zwar der Ausgangsperspektive der negativen Freiheit in seinen Ausführungen nicht gerecht, ist aber anschlussfähig an Berlins Modell der missbrauchsanfälligen positiven Freiheit.

Grundlegend für den Aushandlungsprozess um Kommunikationsfreiheit sind die von Berlin geforderten „Freiheitsschranken“ (Berlin 1995: 247), die relevant sind, um den Missbrauch der positiven Freiheit (Autonomie, willentliche Anpassung, [Selbst-]Beherrschung) durch totalitäre Ideologien mittels der Etablierung einer pluralen Gesellschaft mit dem notwendigen Maß an negativer Freiheit (Zwanglosigkeit, Unge-störtheit) für das Individuum zu verhindern. Berlin argumentiert stark für allgemeingültige Menschenrechte, innerhalb derer der Meinungsfreiheit im Speziellen bzw. der Kommunikationsfreiheit im Allgemeinen als Grundvoraussetzung für eine demokratisch-emanzipatorische Gesellschaftsform eine besondere Rolle zukommt.

Honneths aus der negativen und der reflexiven Freiheit abgeleitetes intersubjektives Modell sozialer Freiheit sensibilisiert vor allem für *Legitimationsmuster* innerhalb des *Einschränkungsdiskurses* über Kommunikationsfreiheit, indem beispielhaft die im

Rahmen von Berlins Inversions- und Konfusionsthese interpretierbaren Gegenpositionen zu individueller Autonomie und Freiheit von Zwang (durch Dritte) verdeutlicht werden. Über den Rekurs auf den Aspekt der individuellen Gewissensprüfung und der Gewissensfreiheit führen Honneths differenzierte Betrachtungen – hier dem Ansatz Berlins wieder ähnlicher – letztlich doch noch zur Forderung nach uneingeschränkt freier Kommunikation im Sinne negativer Freiheit (Honneth 2011: 109f.). Er betont die Relevanz von kritischer Reflexion aus einer Position jenseits sozialer Institutionen heraus – mit dem Ziel, „prekäre“ innersystemische Situationen erkennen und ihnen aktiv begegnen zu können (ebd.).

Aus beiden freiheitstheoretischen Ansätzen wird deutlich, dass es zur individuellen wie gesellschaftlichen Information und Meinungsbildung sowie zum Schutz vor Machtmissbrauch hinreichender Räume negativer Freiheit sowie des sanktionsfreien kommunikativen Austauschs bedarf, um ein Korrektiv sowohl zu individuellem Fehlverhalten der Machthaber und Funktionäre als auch zu kollektiv-gesellschaftlichen Fehlentwicklungen langfristig etablieren und erhalten zu können. Hinzu kommt, dass – mit Karl Jaspers – die Freiheit des Menschen selbst öffentliche und uneingeschränkte Diskussion fordert, in Verbindung mit möglichst umfassender Information und nachvollziehbarer Begründung von unterschiedlichen Meinungen – weshalb für ihn auch Presse- und Redefreiheit von zentraler Bedeutung sind (Jaspers 1955: 205).

Problematisch in den Ausführungen Honneths ist die entlang der Sein-Sollen-Distinktion formulierte Hierarchisierung dieser beiden Perspektiven. Erstere wird als wirklichkeitsnäher und damit höherwertiger und gültiger konzipiert, was eine Degradierung der auf das Sollen ausgerichteten normativen Perspektive suggeriert und deren Zielsetzungen grundsätzlich als unwirklich-utopisch anmuten lässt. Darin ähnelt seine Argumentationsweise der Kritik am Habermas'schen Diskursmodell, dessen normatives Ideal ebenfalls als kontrafaktisch, utopisch und aufgrund des ihm zugeschriebenen Unerreichbarkeits-Axioms als in seiner Bedeutung fragwürdig kritisiert wurde (Wellmer 1986). Negative und reflexive Freiheit sind als Grundlage demokratisch-emanzipatorischer Gesellschaftsformen zu verstehen, gerade weil die damit verbundenen Freiräume in der Realität beschränkt werden. Das „Sein“ kann allgemein nur entlang von Sollens-Konzeptionen interpretiert werden, und soziale Entwicklungen können nur entlang normativer Maßstäbe beurteilt werden. Beide bedingen einander, sind also bei näherer Betrachtung nicht gegeneinander ausspielbar. Nur aus dem Sein ein Sollen abzuleiten bzw. Sein und Sollen gleichzusetzen, ist zudem ein logischer Fehler. Es bedarf einer Reflexionsleistung, die über die Beschreibung der Seins-Wirklichkeit, auf die auch Honneth in seinem sozialen Freiheitsmodell explizit abzielt, hinausgeht – vor allem, wenn es um die Beurteilung einer Entscheidung oder

Entwicklung geht, die Auswirkungen auf die Kommunikationsfreiheit des Menschen und damit auf die Gestaltung des gesellschaftlichen Diskurses hat.

Kommunikationsfreiheit ist insofern ein zentrales politisch-ethisches Prinzip, als sie die Grundlage für jegliche Art gewaltfreier sozialer Aushandlungsprozesse bildet – und damit die Grundlage für jegliches politische Handeln. Dies betont auch Arendt, wenn sie schreibt: „Wherever the relevance of speech is at stake, matters become political by definition, for speech is what makes man a political being“ (Arendt 1958/1998: 3). Notwendige Voraussetzungen für freie Rede bzw. Kommunikationsfreiheit lassen sich entlang des in den Kapiteln 2.1 bis 2.4 erarbeiteten Freiheitsverständnisses wie folgt formulieren: Im Aushandlungsprozess um Kommunikationsfreiheit muss es zunächst um die Ermöglichung negativer Freiheit gehen, welche eine offene und angstfreie Kommunikation überhaupt erst hervorbringen kann und den Formen positiver Freiheit vorangestellt ist bzw. deren Entwicklung grundlegend bedingt. Ausgangspunkt dafür ist ein sich im Laufe der europäischen Aufklärung etablierendes Bild des mündigen Individuums (Kapitel 2.5). Ohne die Anerkennung von Mündigkeit ist Kommunikationsfreiheit nicht möglich.

Nachfolgend werden zentrale historische Entwicklungs- und Konfliktlinien nachgezeichnet, bevor die einzelnen Dimensionen von Kommunikationsfreiheit – hergeleitet aus historischen wie zeitgenössischen Studien und Quellen – dargestellt werden.



<http://www.springer.com/978-3-658-18276-2>

Kommunikationsfreiheit
Emanzipatorische Diskurse im Kontext
medientechnologischer Entwicklungsprozesse
Sell, S.
2017, XIV, 323 S. 4 Abb., Softcover
ISBN: 978-3-658-18276-2