

Die Freiheit der Ränder und die Ränder der Freiheit. Freiheit als globales und radiales Konzept

Alexander Weiß

1. Einleitung: Dichte radiale Begriffe in globaler Perspektive

Freiheit ist, wie auch etwa Gleichheit, Gerechtigkeit oder Demokratie, einer derjenigen normativen politischen Grundbegriffe, deren weitestgehend positive Bewertung deutlich weniger umstritten ist als ihr Bedeutungsgehalt. Diese doppelte Möglichkeit der Umstrittenheit weist bereits auf eine Besonderheit zahlreicher politischer Grundbegriffe hin: Sie sind im Sinne Bernhard Williams' ‚dichte Begriffe‘ (thick concepts), indem sie zugleich beschreibenden und bewertenden Charakter haben (Williams 1985; vgl. auch Väyrynen 2021).

Durch die zahlreichen kontextuellen Verwendungen dieses oder vergleichbarer und angrenzender Begriffe wird der Begriffsgehalt allerdings unscharf, und die Möglichkeit, dabei von einer Metaposition in Debatten einzugreifen und einen ‚falschen‘ Gebrauch von Begriffen zu korrigieren, ist bei dichten Begriffen gerade aufgrund des normativen Anteils zumindest nicht einfach gegeben. Dies wird zuweilen als Problem angesehen, um dann etwa mit der Unterscheidung von *concept* und *conception* (Lalumera 2014) zu versuchen, einen kontextübergreifenden Gehalt zu isolieren und die Verschiedenheiten der *conceptions* zu ausschließlichen Problemen der Kontexte zu erklären: In ihnen müssten dann Varianz und Variationen, die durch Einpassung in Kontexte geschehen, hinreichend limitiert werden, so dass aus dem Konzept der Freiheit in einem Kontext nicht sein Gegenteil werde. Der Bedeutungsgehalt sei aber bereits in dem von jeder *conception* unabhängigen *concept* wohlgeformt enthalten. Dieser Perspektive steht hier eine andere kritisch gegenüber, in der das Ermitteln der Bedeutung von Begriffen die Kenntnis ihrer Verwendung in Kontexten voraussetzt und die in begrifflicher Unschärfe und Bedeutungsvielfalt nicht ein Problem,

sondern eine Möglichkeit sieht – eine Möglichkeit, den Begriff mit immer mehr Erfahrungswissen aus Kontexten anzureichern.¹

Methodisch folge ich hier dem in der Vergleichenden Politikwissenschaft seit einiger Zeit und aus der kognitiven Linguistik George Lakoffs (1987) entlehnten Ansatz der ‚radial concepts‘ (vgl. Collier/Mahon 1993). Im Kontrast zu klassischen Definitionen von Begriffen, die eine Liste notwendiger Kriterien erstellt, die dann zusammen als hinreichende Bedingung fungieren, ist ein *radial concept* eine spezielle Variante der Wittgenstein’schen Begriffsbildung über ‚Familienähnlichkeiten‘. Bei familienähnlichen Begriffen weist jedes Element der Gruppe der vom Begriff bezeichneten Objekte identische Kriterien mit anderen Elementen auf, aber kein Kriterium muss notwendigerweise von allen Elementen geteilt werden. Bei *radial concepts* gibt es zwar ein oder mehrere von allen Elementen geteilte Kriterien, diese ergeben zusammen aber noch keine hinreichende Begriffsbestimmung. Vielmehr fügt jedes Element den geteilten Kriterien noch je eigene hinzu, und deren Kombination ergibt dann eine für das jeweilige Element hinreichende Bestimmung. Am Beispiel des Begriffs ‚Demokratie‘ hat Pierre Ostiguy die Kategorie des *radial concepts* so verwendet (Ostiguy 2016), dass sie als allgemeines Modell für Begriffsbestimmungen verwendet werden kann. Ich schlage vor, dies nicht nur in der Vergleichenden Politikwissenschaft weiterhin zur Anwendung zu bringen, sondern auch in jenem Bereich der Politischen Theorie, der sich mit globaler Vielfalt von Bedeutungen befasst, also der ‚Vergleichenden Politischen Theorie‘ (‚Comparative Political Theory‘ nach Fred Dallmayr 1997, 2004). In der Tradition der Politischen Theorie, die sich skeptisch zum Kant’schen Universalismus positioniert, finden wir bei Johann Gottfried Herder ein vergleichbares Vorgehen. Herders Begriff der ‚Humanität‘ ist gewissermaßen ein *radial concept avant la lettre*:² Ein minimaler Begriffssockel, der in allen Kontexten vorzufinden ist, der aber allein noch keinen wohlgeformten Begriff ergibt, wird angesetzt und in ein Modell des transkulturellen Lernens eingebaut. Herder

-
- 1 Für den Begriff der Menschenrechte hat Boaventura de Sousa Santos diese Vielheit von Erfahrungen ‚Pluriverse‘ genannt: „Hence I have argued for an intercultural conceptualization, in the light of which human rights can, and should, be reformulated on the basis of experiences which confront us with a pluriverse, composed of world views which permeate and extend beyond the borders of modern Western thinking” (2021: 21f.). Analog dazu suche ich hier Ansätze für das Pluriversum des Freiheitsbegriffs.
 - 2 Sonia Sikka bezeichnet diesen Ansatz Herders als Position zwischen kritisierendem Universalismus und befürchtigtem Relativismus, nämlich als ‚aufgeklärten Relativismus‘ (2016).

meint in seinen „Briefen zur Beförderung der Humanität“ von 1793 - 1797: „Humanität ist der Charakter unsres Geschlechts; er ist uns aber nur in Anlagen angeboren und muß uns eigentlich angebildet werden.“ (Dritte Sammlung, Abschnitt 27) Die Vervollständigung des Begriffs erfolgt im Einsammeln der Erfahrungen ‚der Völker‘, also in einer frühen Vergleichenden Politischen Theorie.

Der Begriff der Freiheit hat ähnlich wie Herders Verständnis von Humanität längst eine weltweite Verwendungs-, Hybridisierungs-, und im Sinne der *radial concepts*, eine Vervollständigungsgeschichte erfahren. Derartige Begriffsgeschichten sind nie abgeschlossen, sondern ihnen werden durch die Veränderung und Entwicklung politischer Erfahrungen unablässig neue Kapitel hinzugefügt, in denen spezifische Erfahrungen aus Kontexten in die radiale Begriffsbildung einfließen. Die Phasen radialer Begriffsbildung sind zuweilen mehrschichtig und hochkomplex, und es ist die Aufgabe einer Vergleichenden Politischen Theorie, diese Komplexität abzubilden und für systematische Fragen der Politischen Theorie aufzubereiten. Wenn heute etwa in Iran der Ruf nach Freiheit mit dem Wort ‚Azadî‘ laut erklingt (in der Reihung ‚Jin, Jîyan, Azadî‘ – ‚Frau, Leben, Freiheit‘), dann steht diese Verwendung exemplarisch für die komplexe Kombination aus Eigenständigkeit und Verwebung mit anderen Ideenbeständen, kurz: für die Hybridität jedes Freiheitskonzepts. Zum einen hat der Protestslogan ‚Jin, Jîyan, Azadî‘, der in der ersten Phase der iranischen Proteste des Jahres 2022 vor allem in kurdischen Gebieten Irans zu hören war,³ eine Wurzel in der kurdischen Arbeiterbewegung und im kurdischen Feminismus (‚Jineologie‘), deren gemeinsames Freiheitsverständnis im Rahmen des ‚kurdischen Konföderalismus‘ auf Demokratie ohne Nationalstaat gerichtet sind, als das Wagnis von Freiheit außerhalb von Staatlichkeit (Piccardi/Barca 2022). Die kurdische Arbeiterbewegung und namentlich Abdullah Öcalan bezog seine Ideen von Freiheit jenseits von Staatlichkeit wiederum wesentlich aus dem US-amerikanischen Anarchismus von Murray Bookchin (1991, vgl. auch Gerber/Brincat 2021). Aus kurdischer Perspektive scheint die Vorstellung von Demokratie und Freiheit ohne Staatlichkeit deswegen attraktiv zu sein, weil sie keinen nationalstaatlichen Unabhängigkeitskampf gegen die Türkei, Syrien und den Irak mehr notwendigerweise voraussetzt. ‚Azadî‘ hat

3 ‚Jin, Jîyan, Azadî‘ ist die kurdischsprachige Variante. Zunehmend wurde und wird auch die persische Form ‚Zan, Zendegi, Āzādî‘ verwendet, die weltweit besonders durch das Protestlied ‚Baraye‘ des iranischen Musikers Shervin Hajipour Verbreitung fand. In beiden Sprachen ist das Wort für Freiheit identisch.

aber zum anderen auch noch eine ganz andere Herkunft: Es ist das seit dem frühen iranischen Konstitutionalismus gebräuchliche Wort für Freiheit. 1906, kurz nach der konstitutionellen Revolution in Iran, veröffentlichte Mirza Abdul'Rahim Talibov Tabrizi (1834 – 1911), genannt Talibov oder Talebov, mit ‚Īzāhāt dar Khosus-e Azādi‘ (‚Explanations Concerning Freedom‘) den wohl wichtigsten intellektuellen Kommentar zur Revolution, in dem er den Term ‚Azādi‘ in eine Reihe mit anderen islamischen Begriffen für Freiheit stellt. Dabei bezieht er sich auch auf den, wie weiter unten ausgeführt wird, bei at-Tahtāwī verwendeten Begriff:

„The words Huriyat in Arabic, Azadi in Persian, or Uzdenlek in Turkish [liberty], constitute a ‚natural‘ freedom; [that is] human beings, by nature, are born free and have autonomy over all their words and deeds. Except for their commander, that is their [own] ‚will‘, there shall be no impediments in their deeds and words. God has not created any force external to man to impede him and no one has the power to manipulate our liberty, let alone give it or take it away from us“ (Talibov, zitiert nach Bigdeli 2011: 35).

Diese Position brachte Talibov zur Forderung nach Religions- und Meinungsfreiheit innerhalb eines wohlgeordneten Staates. ‚Azādi‘ wird seither und seit der Revolution 1979 gerade auch von Frauen in Iran gefordert.⁴ Neben diesen drei Vorkommnissen ist der Ruf nach ‚Azadi‘ auch in Indien verbreitet wie Arundhati Roy beschreibt (2020), von kaschmirischen Aktivist*innen über feministische Gruppen bis zu Forderungen nach „azadi from poverty, from hunger, from caste, from patriarchy, and from repression“ (Roy 2020: 101). Dabei lässt Roy einen dies fordernden Politiker sprechen: „It is not azadi from India, it is azadi in India“ (Roy 2020: 101). Azadi wird also als Protest in einem als legitim anerkannten Staat (Indien), im Prozess der Konstitutionalisierung eines legitimen Staates (Iran 1906), als revolutionärer Protest gegen einen illegitimen Staat (Iran heute) und außerhalb des staatlichen Rahmens (im kurdischen Demokratischen Kon-

4 Negar Mottahedeh beschreibt eindrücklich die Erfahrungen, die die feministische US-amerikanische Literaturwissenschaftlerin Kate Millet macht, als sie kurz nach der Revolution Iran besucht: „The first Persian word Millet learned when she arrived in Iran was Azadi, Freedom—the clarion call of the women gathered on March 8, 1979, International Women’s Day. For the women, and indeed the men who joined in solidarity, Azadi! would become the most passionate cry of that gathering and of the subsequent marches“ (Mottahedeh 2019: 25).

föderalismus) gefordert und zeigt damit das Pluriversum von Freiheitsbegriffen und ihren Relationen zu Staatlichkeit besonders eindrücklich.

Im Folgenden sollen Ansätze einer vergleichenden Untersuchung für den Begriff der Freiheit als zentralem Begriff des Liberalismus die Polysemie⁵ im Pluriversum der Freiheit historisch aufweisen. Dabei beschränke ich mich auf wenige exemplarische Verwendungen des Begriffs außerhalb Europas im ‚langen 19. Jahrhundert‘. Das Ziel der Untersuchung der Beispiele ist dabei, die jeweils dem Begriffssockel hinzugefügten, kontextspezifischen Elemente zu identifizieren und zu bewerten, inwieweit sie überkontextuell relevant sein konnten oder können.

Wenn zunächst ein Begriffssockel für Freiheit zu bestimmen ist, also der Anteil notwendiger, aber noch nicht hinreichender Kriterien für Verwendungen des Begriffs, der dann in verschiedenen Kontexten mit Bedeutungskomponenten zu einem je hinreichend bestimmten Begriff vervollständigt wird, dann muss dieser so minimal formuliert sein, dass er möglichen weiteren Differenzierungen wie etwa die von negativer und positiver Freiheit, individueller und kollektiver Freiheit und Freiheit gegenüber dem Staat oder gesellschaftlicher Freiheit vorausgeht. Hier bietet sich die Fassung an: „Freiheit ist Selbstbestimmung“.⁶ Die Formulierung ist derart minimal, dass sie in verschiedene Richtungen Vervollständigung wie folgt erfahren kann: als Selbstbestimmung durch Abwesenheit von Einmischung (negative Freiheit) oder als Vermögen und Gelegenheit der Selbstverwirklichung (positive Freiheit); als individuelle Selbstbestimmung oder als Selbstbestimmungsrecht der Völker (oder anderer Kollektive und Entitäten); als Selbstbestimmung gegenüber einem starken Staat oder als Selbstbestimmung innerhalb einer komplexen Gesellschaft – die Möglichkeit dieser bisher aus europäischen bzw. westlichen Freiheitsdiskursen entnommenen Vervollständigungsweisen unterstützt zumindest *prima facie* die Erwartung, dass mit einem so formulierten Begriffssockel auch viele nicht-westliche Verständnisse von Freiheit erfasst werden können, auch deshalb, weil ‚freedom as self-determination‘ – so die englische Fassung –

5 Zum Begriff der Polysemie (Mehrdeutigkeit) im Zusammenhang mit radialen Kategorien vgl. den Beitrag von Barbara Lewandowska-Tomaszczyk (2007).

6 Die immer umstrittene und notwendigerweise apodiktische Bestimmung eines solchen Begriffssockels ist hier *prima facie* ein Versuch, einerseits möglichst offen für viele Varianten der Verwendung, andererseits zugleich aber auch begrenzend zu sein. Dies ist eine tentative Setzung, die im weiteren Forschungsprozess im Lichte stets neuer Erkenntnisse immer revidierbar sein muss (für ein analoges Verfahren beim Begriff der Demokratie vgl. Schubert/Weiß 2016a, 2016b).

im Gegensatz zu Alternativen wie ‚freedom as self-control‘ oder ‚freedom as self-regulation‘ dieses *self* nicht von vorneherein auf europäische Traditionen einer auf Rationalität oder Vernunft basierenden Subjektphilosophie festgelegt ist. Zugleich ist das Gegenteil der Freiheit – die Abwesenheit von Selbstbestimmung in all ihren Konkretisierungsvarianten – ausgeschlossen.

2. Freiheit und Liberalismus

Liberales Denken und Liberalismus bilden den ideengeschichtlichen Kontext europäischen Denkens zu Freiheit. Liberales politisches Denken in der Traditionslinie von John Locke, Immanuel Kant und John Stuart Mill bis John Rawls ist oft Blindheit gegenüber sozialen Realitäten vorgeworfen worden (einschlägig: Geuss 2002 und jüngst 2022). Diese seit Hegels Repliken auf Kant geläufige Kritik wird heute durch Ansätze einer globalen Ideengeschichte und der Vergleichenden Politischen Theorie insofern noch einmal gesteigert, als die weitgehend exklusive Beschränkung auf westliche Normen, Problemstellungen und historische Erfahrungen in der überwiegenden Literatur zum Liberalismus kenntlich gemacht und problematisiert wird. Zwar haben seit circa zweieinhalb Dekaden globalgeschichtliche und postkoloniale Ansätze Einfluss in die Ideengeschichte des Liberalismus gefunden und die Verstrickung vieler zentraler Autor*innen des Liberalismus in den europäischen Kolonialismus und zugleich die schiefen Ebenen in liberaler Theorie bis hin zur Rechtfertigung des Kolonialismus offenbart (Mehta 1999; Pitts 2012; Bell 2016), aber nicht-westliches liberales Denken hat auch in diesem Diskurs kaum Aufmerksamkeit erhalten. Dieses Bild von Nichtkenntnis und Ausblendung prägt das Selbstverständnis liberaler Theorie bis heute und ist in den meisten Kompendien ablesbar – sei es in historisch vorgehenden Überblicken (Ryan 2012; Fawcett 2018) oder in systematisch orientierten Werken (Smith 2013 etwa erwähnt ausschließlich westliche Autor*innen im Index). Während dieser Befund mit Unkenntnis über außerwestliche Denkbestände erklärbar sein mag, so steht er doch im Gegensatz zur historischen Evidenz einer mehr als 200-jährigen Geschichte nicht-westlicher Bezüge zum liberalen Denken.

Wir beginnen also mit einer ideenhistorischen Korrektur: Tatsächlich war das liberale Projekt zumindest seit dem Beginn des ‚langen neunzehnten Jahrhunderts‘ ein Projekt mit weltweiter Ausstrahlung. Im Zeitraum vom späten 18. Jahrhundert bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts wird von

Haiti und Indien, in der arabischen und islamischen Welt, in Südamerika, in Japan und China und anderswo liberales Gedankengut aus Europa rezipiert und im Kontext je autochthoner Denkbestände zu regionalen Hybridformen⁷ entwickelt. Bedeutende Denker*innen prägen dabei jeweils regionale Diskurse: In diesem langen 19. Jahrhundert wurde westlicher Liberalismus global rezipiert, konzeptionell übersetzt, an je wirkmächtige Kontextfaktoren angepasst und begrifflich wie normativ erweitert. Von Ram Mohan Roys (1772 – 1833) Versuch, mit liberalen Begriffen gegen die indische Witwenverbrennung zu intervenieren, und at-Tahtāwī (1801 – 1873), der die französische Verfassung übersetzt und für die arabische Welt kommentiert hat, über Domingo Faustino Sarmiento (1811 – 1888), der in ‚Barbarei und Zivilisation‘ vor allem Tocquevilles republikanischen Liberalismus für Argentinien in der Mitte des 19. Jahrhunderts rezipiert hat, bis zu Nakae Chōmin (1847 – 1901), der in seinem ‚Discourse by Three Drunkards on Government‘ im späten 19. Jahrhundert einen westlichen Kantianer mit einem japanischen Traditionalisten über Freiheit und Regierung streiten lässt, und zu Yan Fu (1853 – 1921), der mit seinen chinesischen Übersetzungen von John Stuart Mill und Montesquieu, die er in einen Kontext mit von ihm ebenfalls übersetzten sozial-evolutionären Texten von Thomas Huxley und Herbert Spencer und zugleich mit konfuzianischen und daoistischen Positionen zum Freiheitsverständnis stellte: In der globalen Diskursperipherie (‚Peripherie‘ immer nur aus westlicher Sicht!) werden jeweils europäische Freiheitsbegriffe mit regionalen Realitäten und Ideenbeständen konfrontiert und so neu kontextualisiert, dass der Freiheitsbegriff relevante Erweiterungen erfährt.

Zu diesen Adaptionen und Hybridisierungen des Freiheitsbegriffs ist seit einiger Zeit regionalspezifische Forschung erschienen (beispielsweise zu Iran: Banai 2021, zur arabischen Welt: Abu-‘Uksa 2016). Solche Ergebnisse auf Basis ideengeschichtlicher *area*-Expertise sind ein wichtiger Zwischenschritt, um die Politische Theorie mit notwendigem Wissen über vernachlässigte Denktraditionen anzureichern, aber die ausstehenden Folgeschritte bleiben der Vergleichenden Politischen Theorie vorbehalten: Erstens steht die Anfertigung einer global vergleichenden Geschichte des liberalen

7 Der Begriff der Hybridität ist hier lose an Homi K. Bhabha (2012) angelehnt und verweist im Verwendungszusammenhang einer Vergleichenden Politischen Theorie immer auf Bedeutungserweiterungen von Begriffen, wenn die neuen Bedeutungselemente aus je anderen kulturellen, religiösen oder regionalen Kontexten bezogen werden, so dass aus kontextübergreifender Relation von Begriffen neue, ‚hybride‘ Bedeutungsinhalte entstehen.

Denkens aus, in der Variationen liberalen Denkens über das Spektrum westlichen Denkens hinaus sichtbar werden – das wäre das ideengeschichtliche Projekt der Vergleichenden Politischen Theorie – und zweitens muss die Politische Theorie systematisch auf Befunde dieser Ideengeschichte reagieren, indem jeweilige Besonderheiten solcher regionaler Diskurse induktiv in die Begriffs- und Normenbildung eines globalen Liberalismus aufgenommen werden – das wäre das systematische Projekt. Beides soll hier nur ausschnittshaft angedeutet werden, indem vier Stationen der Hybridisierung von Freiheit einer europäischen Konstellation des liberalen Denkens gegenübergestellt werden. Die Voranstellung einer europäischen Konstellation liberalen Denkens (3) ist hier die Vorbedingung dafür, dass im Anschluss (4) nicht-westliche Konstellationen exemplarisch (4.1 – 4.4) rekonstruiert werden. Dabei wird ein Schema der Analyse wiederholt, mit dem die Bezüge zu westlichen liberalen Denker*innen, die Übersetzungen und Hybridisierung liberalen Denkens und mögliche Beiträge für einen globalen liberalen Diskurs untersucht werden. Der letzte Punkt deutet auf etwas hin, das man ‚kontrafaktische Ideengeschichte‘ nennen könnte: Die nicht-westlichen Verarbeitungen liberalen Denkens haben im europäischen Denken der Zeit nahezu keinen Widerhall gefunden und den sich im 19. Jahrhundert zunehmend abkapselnden westlichen Diskurs zum Liberalismus nicht beeinflusst oder sogar geprägt. Diese dieses Beitrages ist es jedoch, dass dieser westliche Liberalismuskurs von einer solchen Rezeption und einer Rehybridisierung sehr wohl hätte profitieren und sich für später kommende Schwierigkeiten im liberalen Diskurs jeweils besser hätte vorbereiten können. Dies soll an den folgenden Beispielen nicht-westlicher Verarbeitung eines Freiheitsbegriffs gezeigt werden. Anschließend (5) soll die global-vergleichende Perspektive angedeutet werden, um Erweiterungen der erfahrungsbedingten Problemagenda vorzuschlagen, zu der ein Freiheitsbegriff als konzeptionelle Reaktion verstanden wird.

3. Europäische Konstellationen: Entwicklung der Staatlichkeit und Moderne als Horizonte europäischer Freiheitsdiskurse

Ausgangspunkt ist die These, dass weite Teile des europäischen Freiheitsdiskurses seit der Frühen Neuzeit vor allem durch zwei langfristige historische Entwicklungen zu charakterisieren sind, die dem Diskurs eine Problemagenda vorgegeben haben, auf die mit der Entwicklung von Freiheitssemantiken reagiert wurde. Die beiden Entwicklungen sind der Prozess

der Stärkung von Staatlichkeit (a) und die zunehmende Komplexität und Differenzierung der Gesellschaft (b).

a) Innerhalb der Debatte um die europäisch/westliche Sonderentwicklung seit der Frühen Neuzeit ist der Hinweis auf den vergleichsweise rasanten Ausbau von Staatstätigkeiten besonders plausibel, und er ist als erklärender Faktor für viele anhängige Entwicklungen und auch als Erklärung dessen, was seit Kenneth Pommeranz als „The Great Divergence“ (Pommeranz 2000) (auch kritisch) thematisiert wird, beschrieben worden (klassisch: Coles 1957; Spruyt 2002; als Überblick: Dincecco 2015; globalgeschichtlich: Reinhard 2018). Zwar hat John M. Hobson darauf hingewiesen, dass das einseitige Bild einer besonderen europäischen Entwicklung von Nationalstaatlichkeit seit dem Dreißigjährigen Krieg die Einflüsse asiatischen Souveränitätsdenkens seit der ‚Orientalischen Globalisierung‘ vernachlässigt (Hobson 2009) – aber dies bezieht sich mehr auf Konzeption und normative Ausstattung des Staates und weniger auf dessen Eingriffskompetenz. Durch Entwicklung und Verbreitung von Mechanismen in Verwaltung und Exekutive entstehen in Europa ab dem 16. Jahrhundert Staaten, deren Eingriffe in die Lebenswelten der Bürger*innen immens an Tiefe, Umfang, Dichte, Häufigkeit und Regelmäßigkeit in einem bis dahin und anderswo unbekanntem Ausmaß gewinnen.

Die zunehmende Eingriffsfähigkeit von Staaten ist ideenhistorisch ein Element, dessen Abstraktionsgrad zwischen dem engeren Kontextbegriff der *Cambridge School* und der Vogelperspektive der gesellschaftlichen Differenzierung, der die Semantik folge, wie Niklas Luhmann es beschrieben hat, liegt: Mit der zunehmenden Staatstätigkeit spannt sich ein Problemhorizont auf, auf den reflexiv mit Ideen reagiert wurde: Lebenswelten von Bürger*innen wurden zunehmend erreicht und verändert, so dass die Fragen nach Begrenzung und Kontrolle der Staatstätigkeit (bei John Locke und Wilhelm von Humboldt) und der Autonomiesphären bzw. Freiheit der Bürger*innen (bei Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant) folgten. Die Staatlichkeit gibt hier also die Agenda derjenigen Probleme vor, die in der Theorie und Philosophie über die Jahrhunderte seit der historischen Entwicklung zu bearbeiten waren und sind.

Freiheit als zentraler Begriff liberalen Denkens hat in Europa so eine unmittelbare Verankerung in der historischen Erfahrung zunehmend stärker werdender Staatlichkeit. Genau hier entfaltet sich die Differenz in der globalen Verarbeitung liberalen Denkens: Was passiert, wenn europäische

Ideen in regionale Kontexte mit zum Teil deutlich schwächerer Staatlichkeit übersetzt werden?

b) Die zweite Entwicklung ist mit dem Konzept der Moderne verbunden: Europäische Gesellschaften verstehen sich seit dem 18. Jahrhundert zunehmend als durch Fortschritt geprägte, dynamische Gesellschaften. Zunehmend im 19. Jahrhundert und dann schließlich in größerem Ausmaß wird aber erkennbar, dass Fortschritt mit zunehmender Komplexität verbunden ist, und in einer komplexen Gesellschaft stellt sich die Frage der Freiheit noch einmal ganz neu. Besonders bei Max Weber wird dieses Verhältnis in all seiner Ambivalenz begriffen: Derselbe Prozess der Modernisierung, der Rationalitätsfortschritte erzeugt, bringt auch negative Elemente und Aspekte mit sich. Weber findet dafür die Formulierungen der ‚Entzauberung‘ und des ‚stählernen Gebäudes‘ der Moderne. In dieser Moderne stellt er den Verlust von Sinn und eben Freiheit fest.

Auch hier stellt sich die Frage nach Erfahrungsdifferenzen zwischen einer weberianisch geprägten westlichen Moderne und anderen Ausprägungen in anderen Regionen der Welt. Man muss noch nicht einmal der Annahme von ‚multiple modernities‘ (Shmuel N. Eisenstadt) folgen, sondern es genügen bereits zwei Hinweise, um den Unterschied der Moderne-Erfahrungen zu charakterisieren: Der Prozess, der in Europa über die Industrielle Revolution, die Entwicklung moderner Verwaltungen, technischem Fortschritt bis zur Entwicklung einer ‚Massengesellschaft‘ nach stark steigenden Bevölkerungszahlen über einen Zeitraum von mindestens 150 Jahren zu beobachten war, und damit in der Erfahrung der Beteiligten schon als schnell wahrgenommen wurde, geschah in drastischer Beschleunigung in anderen Regionen der Welt, zum Teil induziert durch militärische Ereignisse, zum Teil geplant oder durch Planung begleitet, aber oft so beschleunigt, dass die Entwicklung innerhalb weniger Jahrzehnte, innerhalb der erfahrbaren Spanne einer Lebenszeit, zusammengefasst wurde. Neben der immensen Beschleunigung der Modernisierung kommt die perzipierte Gefahr der Kolonisierung durch europäische Mächte hinzu. Während in Großbritannien, Frankreich, Deutschland oder den USA Modernisierung ohne die Befürchtung kolonisiert zu werden geschah, war dies in vielen Regionen der Welt nicht der Fall: Modernisierung musste unter der Frage behandelt werden, ob durch sie ein bestehendes Kolonialverhältnis verstärkt werden würde oder ob man sich der Gefahr kolonisiert zu werden, durch Modernisierung zunehmend aussetzen würde.

4. Vier Episoden der Entwicklung eines nicht-westlichen Freiheitsverständnisses

Die Geschichte der Perzeption, Übersetzung, Rezeption und Hybridisierung von liberalen Begriffen wie Freiheit, von Topoi und Argumenten jenseits der westlichen Welt, enthält bemerkenswerte, aber bislang noch nicht vergleichend erforschte Elemente und Episoden im ‚langen 19. Jahrhundert‘, also in der Zeit vom späten 18. bis in die Zwanzigerjahre des 20. Jahrhunderts. Dabei ist hier erstens von Interesse, auf welche westlichen Autoren in welcher Weise Bezug genommen wird, zweitens wie zentrale Begriffe übersetzt werden und wie ‚kulturelle Übersetzung‘ überhaupt konzipiert wird (vgl. Buden et al. 2009), drittens womit und wie übersetzte Begriffe zu Hybriden verwoben werden, und viertens welche Relevanz das, was in einem Kontext über den Begriffssockel hinaus verwoben wird, außerhalb des jeweiligen Kontexts, möglicherweise auf globaler Ebene, haben kann.

4.1. Menschenrechte, individuelle Autonomie und kulturelle Distanz: Ram Mohan Roy

Ram Mohan Roy (1772 – 1833) war der Begründer dessen, was später als ‚bengalische Renaissance‘ bezeichnet wurde, einer geistigen, kulturellen und sozialen Bewegung vom frühen 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, also zwischen Roy und Rabindranath Tagore (1861 – 1941), in der – wie in vielen regionalen Renaissancen⁸ – in einer Zeit der Unsicherheit über den Weg in die Zukunft der Wert autochthonen traditionellen Denkens kritisch evaluiert wurde. Zugleich prüfte Roy das Reformpotenzial des traditionellen indischen Denkens und er suchte nach Möglichkeiten gegenseitiger Verbesserung eines solchen reformierten vedischen Hinduismus und des britischen Liberalismus, den er besonders während seiner Beschäftigung bei der East India Company zwischen 1803 und 1814 studierte. Ein solches Muster finden wir in zahlreichen Kontexten in Situationen, in denen der Weiterbestand eigener Traditionen – etwa durch europäische Kolonisierung – zur Disposition gestellt wurde. Es besteht in den Schritten: Rückbezug zu eigener Tradition, Erarbeitung von Modernisierungs- und Reformpotenzialen in dieser Tradition, Vergleich mit westlichen Ideen wie dem Liberalismus, Verschmelzung zu einem Hybrid von Ideen.

8 Zur globalen Vielfalt von Renaissancen und der globalgeschichtlichen Debatte um den Begriff vgl. Blitstein (2020).

Roy, der auch in arabischer und persischer Sprache schrieb, verstand sich selbstverständlich als Kosmopolit (Padmanabhan 2019), der sich mit buddhistischer, jainistischer, christlicher, jüdischer und islamischer Religionslehre ebenso befasste wie mit arabischen Übersetzungen von Aristoteles. Der Ideentransport wurde von ihm und zahlreichen weiteren Autor*innen des langen 19. Jahrhunderts zumindest in der einen Richtung, von Europa in andere Regionen, als selbstverständliche intellektuelle Tätigkeit verstanden.

Roy war ein entschiedener Gegner des Sati, der rituellen Witwenverbrennung in Indien. Er argumentierte, dass es für diese Praxis in den vedischen Schriften keine normative Grundlage gebe, und er veröffentlichte leidenschaftliche Texte gegen diese Praxis, die auch an die britische Öffentlichkeit und Regierung gerichtet waren.⁹ In seinem 1818 erschienenen Text „Translation of a Conference between an Advocate for, and an Opponent of, the Practice of Burning Widows alive” (Roy 2012: 113-122) können wir ein Streitgespräch über die Frage der Witwenverbrennung verfolgen, bei dem sich Roy in aller Klarheit gegen Sati positioniert. Der interessante Punkt ist hier, dass Roy sich dabei zum einen auf ein Verständnis von individueller Autonomie bezieht – und damit nah an europäischen Konzepten der Aufklärung argumentiert – und zugleich die Tatsache berücksichtigt, dass der Freiheitsschutz der Witwen nicht auf dem Feld der Verrechtlichung von Autonomieschutz herzustellen ist. Die Witwen, die verbrannt wurden, sind ja keinem Rechtsgebot gefolgt, sondern der kulturelle und religiöse Druck auf die Individuen führte zu Fällen, in denen Frauen sich verbrennen ließen, um die rituelle Reinheit der Ehe mit dem verstorbenen Mann durch vermeintlich freiwillige Selbsttötung wiederherzustellen. Die Einschätzung, dass eine solche Entscheidung, selbst wenn sie einer individuellen Präferenzäußerung folgt, nicht als freiwillig zu bezeichnen sei, führt Roy dazu, in der hinduistischen Tradition nach solchen Ansätzen zu suchen, die in reformierter Variante den Individuen das Ergreifen und Verwirklichen von Freiheit als Autonomieschutz ermöglicht. Die Befähigung der Individuen zur Freiheit – heute würde man es *Empowerment* nennen – bildet die Agenda der Reformpolitik, die Roy im Anschluss verfolgt und zu der seine Positionsnahme für Pressefreiheit und Gewaltenteilung ebenso gehört wie die Forderung von Frauenrechten und gesonderten Schulen für Mädchen. Hier zeigt sich ein über den Konzeptsockel hinausgehendes Verständnis

9 In „The Essential Writings of Raja Rammohan Ray” (Roy 2012) werden sieben Texte in „Part III: Anti-Sati Writings” (Roy 2012: 113-173) aufgeführt.

von Freiheit, die die kulturelle, religiöse, soziale und emotionale Befähigung zur Autonomie zum Begriffssockel hinzufügt. Damit ist eine Linie für die indische Freiheitstheorie angelegt, die im Laufe des 19. Jahrhunderts über die bereits bei Roy vorzufindenden Ansätze hinaus auch immer stärker um die Befähigung zur Freiheit von kolonialer Herrschaft angereichert wird. Tagore verwendet im 20. Jahrhunderts ein Wort aus dem Sanskrit: *Mukti* (Befreiung, Freiheit), um die Voraussetzungen von Autonomie mit zu bezeichnen, die sowohl in der Befreiung von Kolonialherrschaft als auch in spiritueller Entwicklung der Individuen und der Nation liegen. Das Mitdenken dieser Voraussetzungen bildet für ihn den Unterschied zwischen dem westlichen Begriff ‚freedom‘ und dem indischen ‚mukti‘; wie er seinem Text „Pathway to Mukti“ von 1925 (abgedruckt in Bhushan/Garfield 2011: 151-164, vgl. auch Marlewicz 2022) darlegt. 1933, zum 100. Todestag von Ram Mohan Roy schreibt Tagore das berühmte Gedicht ‚Freedom‘, in dem, acht Jahre bevor Franklin D. Roosevelt in seiner Rede über ‚Four Freedoms‘ den Begriff ebenso verwendete und für die Präambel der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vorbereitete, Freiheit unter anderem als ‚Freedom from Fear‘ bezeichnet wird: „Freedom from fear is the freedom I claim for you my motherland! Freedom from the burdens of the ages, bending your head, breaking your back, blinding your eyes to the beckoning call of the future“ (Tagore 2011). Die Freiheit von Angst bildet hier die Neuformulierung der bereits bei Roy vorzufindenden Einsicht, dass Freiheit als Autonomie auf Vorbedingungen beruht, die in dieser indischen Begriffsprägung zum Freiheitsbegriff hinzuaddiert werden. Dieses umfassende Freiheitsverständnis ist somit nicht nur auf das Verhältnis von Individuum und Staat ausgerichtet, sondern auch auf die individuelle, kulturelle und spirituelle Entwicklung zur Fähigkeit von Autonomie. Die begrifflich-theoretische Chance liegt hier darin, dass im indischen Freiheitsdiskurs etwas zusammengeführt wurde, was in der europäischen Tradition auf mehrere, sich voneinander entfernende und sich gegenseitig immer weniger befruchtende Diskurse aufgesplittet wurde, nämlich in politisch-rechtliche, moralische, religiöse, kulturelle und pädagogische Freiheitsdiskurse.

4.2. Fortschritt, Verfassung und Freiheit in starker und schwacher Staatlichkeit: Rifā'a at-Tahtāwī

Napoleons Eroberung Ägyptens seit 1798 bedeutete für die arabisch-islamische Welt einen kulturellen Schock. Die eigene Unterlegenheit in technischer und militärischer Hinsicht wurde offensichtlich, und in der Folge wurde gefragt, ob auch kulturell, philosophisch, administrativ und politisch Europa weiter fortgeschritten sei als die islamische Welt. Der Gouverneur der osmanischen Provinz Ägypten, Muhammad Ali Pascha (1770 – 1849) schickte mehrere Delegationen von Forschenden und Studierenden nach Frankreich, um danach zu suchen, welche Ideen und Praktiken dort für einen reformiert-islamischen Aufbruch in die Moderne für Ägypten hilfreich sein könnten. Rifā'a at-Tahtāwī (1801 – 1873) ist von 1826 bis 1831 bei einer solchen Reise in Paris gewesen und hat dort französische Aufklärer gelesen, darunter Voltaire, Rousseau und Montesquieu.¹⁰ Für seinen Auftraggeber übersetzt und kommentiert er die französische *Charte constitutionnelle* von 1814 ins Arabische. In seinen Kommentaren hebt er besonders die Unterscheidung von Verfassung und Politik hervor und unterstützt die Idee eines daran und an die Idee der Freiheit angelehnten liberalisierten und reformierten Islam. Die Vereinbarkeit von Islam und Moderne wurde in Europa dagegen sehr skeptisch gesehen. Tocqueville wendet vor allem in seinen Texten über Algerien (versammelt in Tocqueville 2001) gewissermaßen sein kulturalistisches Argument aus dem Buch über Amerika beim Islam ins Negative. Während in den USA für die Demokratie als für die Moderne angemessener Entwicklungsform mit dem Vereins- und Beteiligungswesen entgegenkommende kulturelle Bedingungen bestehen, argumentiert Tocqueville in Bezug auf den Islam andersherum: Der Islam sei hinderlich für gesellschaftliche Modernisierung und damit für Demokratie. At-Tahtāwīs Reformbestrebungen für den Islam, die etwa zeitgleich mit Tocqueville veröffentlicht werden, bleiben in Europa unkommentiert. Dieses Auseinanderklaffen der einen arabischen Diskurshälfte, die Ideen transportiert und sich als Teil eines globalen – zumindest überregionalen – Gesprächs versteht, und der französischen bzw. europäischen, die zunehmend mit universalistischem Anspruch auftritt und darin eine Rechtfertigung

10 Im selben Jahr, in dem at-Tahtāwī nach Ägypten zurückkehrt, bricht ein Franzose nach Amerika auf, um die politischen Verhältnisse in den USA zu studieren. Roxanne L. Euben hat die Parallelität der Reisen, die jeweils zur Entwicklung ‚moderner Theorie‘ geführt habe, bei at-Tahtāwī und Alexis de Tocqueville untersucht (Euben 2006).

dafür zu finden meint, sich außerhalb von Spezialdiskursen nicht mit außereuropäischen Positionen befassen zu müssen, kulminiert 1883 schließlich in einer Auseinandersetzung zwischen Ernest Renan und Dschamal ad-Din al-Afghani über gesellschaftliche Modernisierung und den Islam. Al-Afghani widersprach als persischer Intellektueller, der eine zentrale Rolle innerhalb des reformorientierten Islam spielte, Ernest Renan in dessen Diktum, das wir von Tocqueville, aber auch von Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Max Weber und Samuel P. Huntington kennen, nämlich, dass die kulturell-religiösen Hindernisse, die im Islam einer Modernisierung von Staat und Gesellschaft entgegenstehen, kaum oder gar nicht überwindbar seien. Für das Auseinanderfallen des sich auf sich selbst beziehenden europäischen Diskurses und der außerwestlichen, die eigene Traditionen und westliche Ideen wahrnehmen, ist es auch symptomatisch, dass die ‚Al-Afghani-Renan-Debate‘ in der arabischen Ideengeschichte einen wichtigen Platz einnimmt (Ringer/Shissler 2015; Massad 2015), während sie in europäischen Ideengeschichten kaum einmal Erwähnung findet. In dieser Konstellation entwickelt sich ein arabischer Freiheitsdiskurs, an dessen Beginn der Beitrag at-Tahtāwī steht. At-Tahtāwī unterscheidet zwei monarchische Herrschaftsmodelle: ein absolutistisches, in dem die Beherrschten dem Herrscher ohne bürgerliche Rechte unterworfen sind, und ein zweites, in dem der Herrscher als ausführendes Organ verstanden wird, der der Herrschaft des Rechts und der Souveränität des Volkes zu folgen hat. In diesem zweiten Modell, in dem at-Tahtāwī eine Beschreibung der revolutionären Vision in Frankreich sieht und das er auch für Ägypten anstrebt, herrscht Freiheit, verstanden als ‚Erlaubnisse‘, die den Bürgern vom Herrscher gewährt werden: Die Erlaubnis zu wählen, die Erlaubnis, einen freien Willen zu haben oder die Erlaubnis freier Religionswahl (Abu-‘Uksa 2016: 111). Dies ist – wie Abu-‘Uksa feststellt – ein von Montesquieu inspiriertes Freiheitsverständnis, für das im Arabischen das Wort ‚hurriyya‘ verwendet wird:

„Al-Tahtawi expresses this meaning in his definition of the word, in which he states that hurriyya ‘is the permission [rukḥṣa] to do [what laws] permit [mubāḥ].’ This was al-Tahtawi’s rephrasing of Montesquieu’s statement, which he had read during his stay in Paris, that ‘liberty is the right to do everything the laws permit’” (Abu-‘Uksa 2016: 186f.).

Abu-‘Uksa sieht in der Differenz zwischen Montesquieu, der Freiheit hier als Recht fasst, und at-Tahtāwī, der von Erlaubnis spricht, eine vordemo-

kratische Semantik, aber die Vorstellung von Erlaubnis impliziert nicht notwendig eine Willküroption für den Herrscher, der diese Erlaubnis auch verweigern könne. Vielmehr arbeitet, wie Abu-‘Uksa selbst anmerkt, at-Tahtāwī ab den 1860er Jahren eine nachholende universalistische Theorie aus, in der Vernunft als zentrales Prinzip des Islam mit einer Naturrechtslehre verbunden wird (Abu-‘Uksa 2016: 184). Zudem könne die erlaubende Instanz auch Gott sein, so dass das Willkürproblem zumindest kein politisches mehr bliebe.

Wichtig ist anzumerken, dass Freiheit zwar in Relation zu einem Herrscher (Monarch oder Gott) gedacht wird, aber damit nicht die Vorstellung starker Staatlichkeit wie in Europa verbunden ist. Starke Staatlichkeit wird in der Form von kolonialer Fremdherrschaft erfahren, wenn europäische starke Staaten (in Ägypten und Algerien: Frankreich) staatliche Eingriffskompetenz auf arabische Regionen anwenden. Dagegen wendet sich der im 19. Jahrhundert entwickelnde Diskurs der nationalen Befreiung. In Bezug auf eigene Staatlichkeit zeigt sich somit ein relevanter Unterschied zu europäischen Freiheitsdebatten: Während in Europa Freiheit besonders als Abwehr oder demokratische Kontrolle staatlicher Eingriffe in Autonomie-sphären gedacht wurde, also als negative oder positive Freiheit, so wird bei at-Tahtāwī und in der Folge im arabischen Diskurs Freiheit einerseits auch als rechtsstaatliche Kontrolle von Herrschaft verstanden, aber darüber hinaus auch im Inneren als Ermöglichung des Schutzes voneinander und nach außen als Ermöglichung von Unabhängigkeit. Der islamische Diskurs ermöglicht so besonders die Frage nach Freiheit bei schwacher Staatlichkeit.

4.3. Kolonialismus, Idealismus und der liberale Double Bind: Nakae Chōmin

Der liberale Freiheitsdiskurs in Japan war durch die Übersetzung von John Stuart Mills ‚On Liberty‘ durch den konfuzianischen Gelehrten Nakamura Masanao (1832 – 1891) im Jahr 1871 eingeleitet worden.¹¹ In den drei darauffolgenden Jahren übersetzte Nakae Chōmin (1847 – 1901) während seines Aufenthalts in Paris Rousseaus ‚Contrat social‘ ins Japanische, was ihm in

11 Die Debatten über Freiheit in Japan vor der Übersetzung europäischer Begriffe hat Masao Maruyama in seinen Studien über die Ideengeschichte der Tokugawa-Zeit rekonstruiert (1974).

Japan und China den Beinamen ‚Rousseau des Ostens‘ (Kato 2008) oder auch ‚Rousseau im Kimono‘ (v. Kaufman-Osborn 2016) einbrachte. Auch er war – wie at-Tahtāwī – Mitglied einer von seiner Regierung mit dem Ziel des Wissenstransfers nach Europa entsandten Delegation. Im Rahmen der ‚Iwakura Mission‘ studierte er zwischen 1871 und 1874 Philosophie, Geschichte und Französische Literatur in Paris. Zwar gab es in Japan nicht einen der Eroberung Ägyptens durch Napoleon vergleichbaren Schockmoment, der diese Mission motiviert hätte, aber die durch US-amerikanische Kanonenboote im Jahr 1853 erzwungene Beendigung der Isolationspolitik, die das japanische Tokugawa-Shogunat über mehr als zwei Jahrhunderte geprägt hatte einerseits, und die Erkenntnis, dass europäische Kolonialmächte sich über Mittel- und Südasien in Richtung Ostasien ausbreiteten andererseits, führte zu Japans besonderem Weg in die Moderne, der in der Zeit zwischen 1868 und 1890 als ‚Meiji-Restauration‘ bezeichnet wurde. Die Meiji-Restauration war durch das Ziel einer möglichst beschleunigten Modernisierung aller Lebensbereiche – von Technik über Mode, Literatur und politischen Ideen – gekennzeichnet, und damit war ein möglichst schneller und umfassender Import europäischer Ideen und Technik gemeint.¹² Als ironisch meisterhafte Position in dieser Konstellation der Meiji-Restauration veröffentlicht Chōmin 1887 sein literarisches Hauptwerk ‚Sansuijin keirin mondō‘, dessen englische Übersetzung ‚A Discourse of Three Drunkards on Government‘ (Chōmin 1984) heißt (es gibt bis heute keine deutsche Fassung). In diesem Buch lässt Chōmin einen japanischen Kantianer (einen ‚Gentlemen of Western Learning‘) und einen japanischen Traditionalisten bei ihrem japanischen Gastgeber bei Brandy und Sake über repräsentative Regierung, Liberalismus und den Ewigen Frieden debattieren. Der Kantianer erläutert zunächst mit Emphase neben europäischen Ideen von Diderot, Condorcet und Darwin sowie später Rousseau vor allem Kants Idee des Ewigen Friedens zwischen Republiken und wirbt für die Akzeptanz der Idee des gesellschaftlichen Fortschritts und des Republikanismus. Zunehmend wird im Text aber ein europäischer *Double Bind* erkennbar, der auch dem japanischen Traditionalisten auffällt, was diesen schließlich zur Ablehnung der europäischen Idee führt. Nach dieser wird auf der einen Kommunikationsebene ein friedliches Zusammenleben der

12 Die kulturellen und psychischen Folgen der so beschleunigten Entfremdung von japanischen Ideen und Traditionen werden später, 1914, von Natsume Soseki in ‚Kokoro‘, dem, wie es zuweilen heißt, wichtigsten japanischen Roman der Moderne, literarisch verarbeitet.

Völker in Republiken erwartet, aber auf der zweiten Kommunikationsebene wird eine weitere Botschaft impliziert: Die asiatischen Völker müssten dabei akzeptieren, dass sie auf dem Weg in die friedliche Moderne immer hinter den Europäern sein werden, und durch diese Asymmetrie wird die Forderung des Kantianers, dass friedliebende Republiken auf Bewaffnung verzichten sollten, zu einer Falle, die dem japanischen Traditionalisten die Zustimmung zur normativ durchaus überzeugenden Theorie von republikanischer Co-Existenz unmöglich macht. Er misstraut dem Kantianer und insgesamt der europäischen Welt: Wenn wir Japaner die Waffen abgeben, könnt ihr Europäer der Versuchung, uns zu kolonisieren, nicht widerstehen. Der Ewige Frieden wäre der Frieden in unserer Unfreiheit und eurer Freiheit. Der japanische Weg dagegen suchte äußere Freiheit in der Stärkung der eigenen Position, insbesondere durch Professionalisierung der Verwaltung nach europäischem (besonders englischem und preußischem) Vorbild sowie den Plan einer Verfassung.

Chōmin selbst forderte zwar zusammen mit der ‚Freedom and People’s Rights Movement‘ in Japan (erfolglos) die Einführung eines demokratischen Regimes, aber gleichzeitig wurde (erfolgreich) eine Verfassung zur Stärkung staatlicher Strukturen eingefordert. Die Meiji-Verfassung von 1889, die eng an die preußische oktroyierte Verfassung von 1848 sowie an die britische Verfassungspraxis angelehnt war, wurde später außerhalb Europas als wichtiger Faktor für den japanischen Sieg gegen Russland im Seekrieg von 1905, des ersten militärischen Sieges eines außereuropäischen Landes gegen eine Nation Europas in der Moderne, gesehen¹³ und bildete den Auftakt für eine Welle außereuropäischer Verfassungen, von Iran 1906 über die Türkei 1924, Abessinien 1931 bis nach Indien 1948.

4.4. Freiheit und Evolution in stärker werdender Staatlichkeit: Yan Fu

Die Verunsicherung über eigene Traditionen, besonders des Konfuzianismus, war in China einerseits in einem längeren Prozess im 19. Jahrhundert mit Erfahrungen der militärischen, technischen und verwaltungstechnischen Unterlegenheit gegenüber europäischen Mächten in den ‚Opiumkriegen‘, den ‚Ungleichen Verträgen‘ und der teilweisen Kolonisierung Chinas

13 Pankaj Mishra beschreibt eindrücklich, wie dieses Ereignis von 1905 in der nicht-europäischen Welt wahrgenommen wurde und dass die japanische Verfassung als Faktor staatlicher Stärke zur Verteidigung der Freiheit erkannt wurde (2013).

verbunden, und zum anderen auch an Ereignisse gebunden: Im Jahr 1905 – sechs Jahre vor dem Sturz des Kaisertums – wurde die seit dem frühen siebten Jahrhundert bestehende Beamtenprüfung, in der kanonisierte Texte der konfuzianischen Lehre abgefragt wurden und kommentiert werden mussten, abgeschafft, weil ihr Wert für die Vorbereitung auf den Staatsdienst nicht mehr plausibel war; 1911 wurde das Kaisertum durch eine Revolution gestürzt; am Ausgang des Ersten Weltkriegs sah sich China durch die Versailler Verträge betrogen, da die dem Kriegsverlierer Deutschland abgenommenen chinesischen Kolonien nicht, wie Großbritannien China während des Krieges zugesagt hatte, an China zurückgegeben, sondern an Japan übertragen wurden. Die darauffolgenden Proteste ab dem 4. Mai 1919 waren zugleich Kulminationspunkt der ‚Bewegung für eine Neue Kultur‘, in der über einen chinesischen Weg in die Moderne nachgedacht wurde, der statt auf konfuzianischer Tradition auf (westlicher) Wissenschaft und (westlicher) Demokratie gründen sollte.

Yan Fu (1853 – 1921) war eigentlich als Übersetzer tätig. In der Endphase des Kaiserreichs übersetzte er unter anderem Montesquieu und Adam Smith sowie die Evolutionslehren von Thomas Huxley und Herbert Spencer. Mit seiner Übersetzung von John Stuart Mill, insbesondere von ‚On Liberty‘ im Jahr 1903, trug er wesentlich zum Freiheitsdiskurs in China bei. Yan erarbeitete eine die weitere rege Übersetzungstätigkeit in China prägende Theorie der Übersetzung (Zhang 2013), nach der Eleganz des Textes und Bewahrung der essentiellen ursprünglichen Bedeutung zum Ziel seiner Übersetzungen wurden. Während vor allem dieses bewahrende, auf Exaktheit abzielende Element Yan als Intellektuellen und Autor hinter die von ihm übersetzten Texte zurücktreten ließ – wobei immer noch die Auswahl der von ihm übersetzten Texte sein liberales Profil zeigt –, steht das dritte Element seiner Übersetzungstheorie für den Freiheitsgrad, der dem Übersetzer verfügbar ist. Denn die dritte Aufgabe der Übersetzung ist die Kommunikation der Ideen (Cui/Forget 2015). Da aber das Zielpublikum der Übersetzung sich vom Zielpublikum des Ursprungstexts wesentlich hinsichtlich der Vorkenntnisse und der relevanten Kontexte unterscheidet, muss auch die Präsentation der Ideen in der Übersetzung anders sein als im Ursprungstext. Während Mill für ein Publikum schrieb, das liberale Positionen in Differenz zu republikanischen, monarchistischen oder sozialistischen Alternativen kontextualisierte, übersetzte Yan für ein Publikum, das ein liberales Freiheitsverständnis mit Konfuzianismus und Daoismus kontrastierte, und Yan fügte als weiteren Co-Kontext die zugleich übersetzte

Evolutionstheorie hinzu. Hier, in diesem Neukontextualisieren und zudem in Einleitungen und Kommentaren wird Yan Fu als eigenständiger Denker des chinesischen Liberalismus und der Freiheit sichtbar.¹⁴

Wie Sun Yat-sen (1866 – 1925) sah auch Yan ein Problem Chinas in der einerseits illegitimen, aber andererseits durch sehr ineffiziente und schwache Staatlichkeit charakterisierten Monarchie des Kaisertums. Die Stärkung eines chinesischen Staates durch unterstützenden Nationalismus und durch Verbesserung der Staatstätigkeit war angestrebtes Ziel beider Denker, und zugleich gibt es den Rahmen für Yans komplexes Denken zu Freiheit vor. Freiheit muss dabei eine kollektive Funktion erfüllen – dies ist eine Anwendung der evolutionstheoretischen Perspektive Yans, die sich mit konfuzianischem Verständnis einer harmonischen Gesellschaft, der normativ ein gleicher Rang wie individuelle Autonomie zukommt, verbindet. Freiheit war bei Yan also durchaus anti-tyrannisch gedacht, und sie sollte zugleich den Prozess der stärker werdenden Staatlichkeit begleiten statt ihn zu verhindern.¹⁵

5. Ausblick auf einen erweiterten Freiheitsbegriff in globaler Perspektive

Die Episoden der globalen Ideengeschichte zeigen, dass die Problemagenda, auf die die in außereuropäischen Kontexten rezipierten Begriffe liberalen Denkens, insbesondere der Freiheitsbegriff, reagieren, über die europäischen Erfahrungen einer seit der Frühen Neuzeit zunehmend starken Staatlichkeit und einer immer komplexer werdenden Gesellschaft deutlich hinausgeht. Sie umfasst neben anderem spezifische Erfahrungsinhalte der kolonialen Konstellationen, nämlich die Unfreiheit in der Subordination zum kolonialen ‚Mutterland‘ oder die Befürchtung kolonisiert zu werden. Zudem werden neue Ideenbestände wie ein reformorientierter Islam oder

14 Zu welchem Anteil Yans Freiheitsverständnis vor allem auf eigenes theoretisches Denken oder auf Missverständnisse bei der Übersetzung von Mill zurückzuführen ist, bleibt in der Forschung durchaus umstritten (dazu: Huang 2008: 115–172). Es bleibt aber einhellig die Einschätzung, dass Yan der Mill'schen Perspektive auf Freiheit einen konfuzianischen Aspekt der (positiven) Freiheit durch moralische Entwicklung des Individuums hinzugefügt habe (Huang 2008: 173–181).

15 Gao sieht in diesem Normenkonflikt ein ‚Paradox‘ (Gao 2013). Li hingegen weist darauf hin, dass Yans Freiheitsverständnis nicht nur in kritischer Auseinandersetzung mit Mill begründet ist, sondern auch auf Yans Auseinandersetzung mit der ‚Introduction to Political Science‘ des liberalen britischen Historikers John Seeley, in der sich Yan als zugleich Liberaler und Nationalist erweise (Li 2022).

der Konfuzianismus mit westlichen Freiheitsverständnissen konfrontiert, verwoben und hybridisiert. Im Ergebnis zeigt sich, dass der Bedeutungsumfang des Begriffs Freiheit größer ist als wir (und Isaiah Berlin) glauben. Im langen 19. Jahrhundert werden europäische Freiheitsbegriffe in nicht-westlichen Kontexten rezipiert und zu Hybriden mit je eigenen Erfahrungen und Begriffen verwoben.

Die frühen der hier untersuchten Fälle liegt noch in der Zeit, die Jürgen Osterhammel als ‚globale Sattelzeit‘ zwischen 1770 und 1830 bezeichnet hat (Osterhammel 2009).¹⁶ Die Zeit, in der global semantisch auf gesellschaftliche Transformation reagiert wird und neue Begriffe geschaffen oder alte Begriffe eine markante Bedeutungsveränderung erfahren – und dies ist eigentlich die Bedeutung von Sattelzeit – umfasst aber den hier skizzierten Zeitraum bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts. Heutige nicht-westliche Freiheitsbezüge, wie das oben angeführte Beispiel des iranischen Rufs nach ‚Azadī‘, sind durch diese Epoche stark geprägt, und die in ihr gefundenen Konnotationen von Freiheit beeinflussen das gegenwärtige Hybridisierungsgeschehen – denn der Prozess der Hybridisierung findet historisch kein Ende und wird weitergeführt.

Durch die oben angeführten außerwestlichen Episoden der Verwendung und Hybridisierung des Begriffs der Freiheit hat dieser über den Begriffssockel (‚Freiheit ist Selbstbestimmung‘) hinaus Erweiterungen erfahren, die in einen im Horizont global verschiedener Erfahrungen bestehender oder fehlender Freiheit neu zu formulierenden Begriff einfließen. Dieses Vorgehen induktiver Begriffsbildung durch das Einsammeln begrifflich sedimentierter politischer Erfahrungen in Kontexten im Hinblick auf Anteile überkontextueller Relevanz ließe sich in Analogie zu Sonia Sikkas Fassung von Herders Ansatz als *enlightened relativism* (Sikka 2016) als

16 Im selben Buch kritisiert Osterhammel die eurozentrische Verwendung des Terminus ‚langes 19. Jahrhundert‘, insofern sie die europäische Erfahrung des auf die Revolutionen folgenden konstitutionellen Zeitalters und das Scheitern der nationalen Staatenwelt mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs in den Vordergrund rückt. Ich verwende den Terminus dennoch weiter für eine globale Ideengeschichte, weil er die Epoche bezeichnet, in der deutlich vermehrt Ideen global transportiert wurden. Die eurozentrische Perspektive wird auch dadurch vermieden, dass nicht der Ausbruch des Ersten Weltkriegs in Europa als Begrenzung angenommen wird, sondern ein ‚sogar längeres, globales 19. Jahrhundert‘ auch noch die auf den Weltkrieg und die Umgestaltung der globalen Ordnung reagierenden Deutungsdiskurse, etwa in China, mitumfasst.

delighted universalism, also als ‚abgeklärten Universalismus‘¹⁷ bezeichnen. Damit wird verdeutlicht, dass die überkontextuelle Geltung als Anteil des Universalismus weiterhin gesucht, aber die Hypostasierung europäischer historischer Erfahrungen als vermeintlich hinreichenden Fundaments für diese Geltung vermieden wird. Die Kontexte bieten hierbei Material und Anlass für allgemeine theoretische Reflexionen.

Bei Roy wurde Freiheit als Selbstbestimmung so gedeutet, dass nicht nur die staatliche Seite so verändert werden muss, dass sie Selbstbestimmung zulässt, sondern dass parallel dazu die Individuen ihre Fähigkeit zur Freiheit entwickeln. Die Möglichkeit einer solchen Entwicklung sah er unter anderem in spirituellen Anteilen eines reformierten Hinduismus und ging damit über kognitiv-rationale Subjektverständnisse in Europa hinaus. Der Freiheit als Selbstbestimmung wird die Dimension der subjektiven Freiheitsfähigkeit hinzugefügt. At-Tahtāwī selbst und der auf ihn folgende islamische Diskurs haben neben der Einhegung und Kontrolle staatlicher Interventionen auch die relative Abwesenheit staatlicher Interventionsfähigkeit (‚schwache Staatlichkeit‘) als ein zentrales Problem der Freiheit erkannt. Freiheit als Selbstbestimmung wird hier nicht nur als Relation von Individuen oder Gruppen und einem Staat gefasst, sondern als Relation von Individuen oder Gruppen in einer Gesellschaft. Chōmin fokussiert auf einen Double Bind der Freiheit, nämlich auf ein Dilemma von Freiheit in der kolonialen Konstellation: Die koloniale globale Ordnung führt dazu, dass Selbstbestimmung so schwach machen kann, dass sie durch Kolonisierung beendet wird und in Unfreiheit umschlägt. Zur Selbstbestimmung müsste danach auch die freiwillige Begrenzung der Selbstbestimmung gehören. Yan Fu schließlich führt eine funktionalistische Perspektive auf Freiheit ein. Während zumindest weite Teile der europäischen Diskussion Freiheit als intrinsischen Wert behandelt haben, eröffnet Yan Fu die Möglichkeit nach gesellschaftlicher und politischer Funktion von Freiheit in evolutionärer Perspektive zu fragen.

Diese hier nur in Ansätzen zeigte Vielfalt der radialen Vervollständigungen des Begriffssockels von Freiheit auf der Basis von kontextbezogenen Erfahrungen, deren Erforschung weiterer vergleichender Anstrengungen bedarf, weist auf etwas hin, was für die dichten Begriffe der Politischen Theorie allgemein gilt: Ohne Kenntnis der Verschiedenheit ihrer Verwen-

17 Die Ähnlichkeit zu Niklas Luhmanns Untersuchungen zur „Abklärung der Aufklärung“ (1974) ist deutlich und gewollt.

dungsweisen, können wir noch gar nicht wissen, was sie eigentlich bedeuten.

Literatur

- Abu-'Uksa, Wael 2016: *Freedom in the Arab World. Concepts and Ideologies in Arabic Thought in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press,.
- Banai, Hussein 2021: *Hidden Liberalism: Burdened Visions of Progress in Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press,
- Bhabha, Homi K. 2012: *Über kulturelle Hybridität: Tradition und Übersetzung*. Wie, Berlin: Turia + Kant.
- Bell, Duncan 2016: *Reordering the World: Essays on Liberalism and Empire*. Princeton: Princeton University Press.
- Bigdeli, Sadeq Z. 2011: The First Generation of Muslim Intellectuals and the ‚Rights of Man‘. In: *University of Western Sidney Law Review* 15, S. 7–39.
- Blitstein, Pablo A. 2020: A Global History of the ‚Multiple Renaissances‘. In: *The Historical Journal* 64(1), S. 162–184.
- Bookchin, Murray 1991: *The Ecology of Freedom. The Emergence and Dissolution of Hierarchy*. Montreal, New York: Black Rose Books.
- Buden, Boris/Nowotny, Stefan/Simon, Sherry/Bery, Ashok/Cronin, Michael 2009: Cultural translation: An introduction to the problem, and Responses. In: *Translation Studies* 2(2), S. 196–219.
- Chōmin, Nakae 1984 [1887]: *A Discourse of Three Drunkards on Government*, aus dem Japanischen ins Englische übersetzt von Nobuko Tsukui. Boston, London: Weatherhill.
- Coles, Paul 1957: The Origins of the Modern State: A Problem in Political Formation. In: *The Western Political Quarterly* 10(2), S. 340–349.
- Collier, David/Mahon, James E. 1993: Conceptual Stretching Revisited. Adapting Categories in Comparative Analysis. In: *American Political Science Review* 87(4), S. 845–855.
- Cui, Yang/Forget, Evelyn L. 2015: Western Ideas at the Dawn of the 20th Century. In: Ying, Ma/Trautwein, Hans-Michael (Hg.), *Thoughts on Economic Development in China*. London: Routledge, S. 88–100.
- Dallmayr, Fred 1997: Toward a Comparative Political Theory. In: *The Review of Politics* 59(3), S. 421–427.
- Dallmayr, Fred 2004: Beyond Monologue: For a Comparative Political Theory. In: *Perspectives on Politics* 2(2), S. 249–257.
- Dincecco, Mark 2015: The Rise of Effective States in Europe. In: *The Journal of Economic History* 75(3), S. 901–918.
- Euben, Roxanne L. 2006: Travel in Search of Practical Wisdom. The Modern Theōria of al-Tahtawi and Tocqueville. In: Euben, Roxanne L. (Hg.), *Journeys to the Other Shore. Muslim and Western Travelers in Search of Knowledge*. Princeton: Princeton University Press, S. 90–133.

- Fawcett, Edmund 2018: *Liberalism. The Life of an Idea*. Princeton: Princeton University Press.
- Gao, Like 2013: The Paradox of Yan Fu's View on Freedom. In: *Journal of Zhejiang University* 43(2), S. 1–13.
- Gerber, Damian/Brincat, Shannon 2021: When Öcalan met Bookchin: The Kurdish Freedom Movement and the Political Theory of Democratic Confederalism. In: *Geopolitics* 26(4), S. 973–997.
- Geuss, Raymond 2022: *Not Thinking like a Liberal*. Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University Press.
- Geuss, Raymond 2002: Liberalism and Its Discontents. In: *Political Theory* 30(3), S. 320–338.
- Hobson, John M. 2009: Provincializing Westphalia: The Eastern Origins of Sovereignty. In: *International Politics* 46, S. 671–690.
- Kato, Tsuneo 2008: Significance of Chomin Nakae as The ‚Rousseau of the East’. In: *Proceedings of the Xxii World Congress of Philosophy* 29, S. 51–56.
- v. Kaufman-Osborn, Timothy 2016: Rousseau in Kimono: Nakae Chōmin and the Japanese Enlightenment. In: *Political Theory* 20(1), S. 53–85.
- Lakoff, George 1987: *Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lalumera, Elisabetta 2014: On the explanatory value of the concept conception distinction. In: *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio* 8(2), S. 73–81.
- Lewandowska-Tomaszczyk, Barbara 2007: Polysemy, prototypes, and radial categories. In: Geeraerts, Dirk/Cuyckens, Hubert (Hg.), *The Oxford Handbook of Cognitive Linguistics*. Oxford: Oxford University Press, S. 139–169.
- Li, Sha 2022: Yan Fu, John Seeley, and the Idea of Liberty. In: *Modern China* 48(4), S. 814–845.
- Luhmann, Niklas 1974: Soziale Aufklärung. In: Niklas Luhmann, *Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, 4. Auflage, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 66–91.
- Marlewicz, Halina 2022: ‚All Broken Truths Are Evil.’ Rabindranath Tagore on the Life-Transforming Freedom (Mukti). In: Gligor, Mihaela/Marino, Elisabetta (Hg.), *Tagore beyond Borders. Essays on His Influence and Cultural Legacy*. London: Routledge India, S. 87–97.
- Marquardt, Bernd 2009: *Universalgeschichte des Staates: Von der vorstaatlichen Gesellschaft zum Staat der Industriegesellschaft*. Münster: LI.
- Maruyama, Masao 1974: *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan*. Tokyo: University of Tokyo Press.
- Massad, Joseph A. 2015: *Islam in Liberalism*. Chicago, London: Chicago University Press.
- Metha, Uday Singh 1999: *Liberalism and Empire. A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mishra, Pankaj 2013: *Aus den Ruinen des Empires. Die Revolte gegen den Westen und der Wiederaufstieg Asiens*. Frankfurt am Main: S. Fischer.

- Mottahedeh, Negar 2019: *Whisper Tapes. Kate Millet in Iran*. Stanford: Stanford University Press.
- Osterhammel, Jürgen 2009: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*. München: C. H. Beck.
- Ostiguy, Pierre 2016: The Concept of Democracy. A ‚Radial Category‘, working paper, [https://www.researchgate.net/publication/303388849_The_Concept_of_Democracy_A_Radial_Category#fullTextFileContent] <31. 1. 2023>.
- Padmanabhan, Sudarsan 2019: Unity in diversity: the Indian cosmopolitan idea. In: Delanty, Gerard (Hg.), *Routledge Handbook of Cosmopolitanism Studies*, 2. Auflage. London, New York: Routledge, S. 505–516.
- Piccardi, Eleonora Gea/Barca, Stefanie 2022: Jin-jiyan-azadi. Matristic culture and Democratic Confederalism in Rojava. In: *Sustainability Science* 17, S. 1273–1285.
- Pitts, Jennifer 2012: Political Theory of Empire and Imperialism. In: Muthu, Sankar (Hg.), *Empire and Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, S. 351–388.
- Pommeranz, Kenneth 2000: *The Great Divergence. China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton: Princeton University Press.
- Reinhard, Wolfgang 2018: *Die Unterwerfung der Welt: Globalgeschichte der europäischen Expansion 1415-2015*. München: C.H. Beck,.
- Ringer, Monica M./Shissler, A. Holly 2015: The Al-Afghani-Renan Debate, Reconsidered. In: *Iran Nameh*, 30(3), S. XXVIII–XLV.
- Roy, Arundhati 2020: *Azadi. Freedom. Fascism. Fiction*. Chicago: Haymarket Books.
- Roy, Rammohan 1999: *The Essential Writings of Raja Rammohan Ray*. Herausgegeben von Bruce C. Robertson, Delhi: Oxford University Press.
- Ryan, Alan 2012: *The Making of Modern Liberalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Schubert, Sophia/Weiß, Alexander 2016a: Demokratiekonzeptionen jenseits des Westens. Ein theoretischer Rahmen für ein neues Forschungsfeld. In: Schubert, Sophia/Weiß, Alexander (Hg.), ‚Demokratie‘ jenseits des Westens: Theorien, Diskurse, Einstellungen, PVS-Sonderheft 51, S. 6–34.
- Schubert, Sophia/Weiß, Alexander 2016b: Für eine global-transkulturelle Demokratieforschung. In: Schubert, Sophia/Weiß, Alexander (Hg.), ‚Demokratie‘ jenseits des Westens: Theorien, Diskurse, Einstellungen. PVS-Sonderheft 51, S. 589–607.
- Sikka, Sonia 2016: *Herder on Humanity and Cultural Difference. Enlightened Relativism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, George H. 2013: *The System of Liberty. Themes in the History of Classical Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- de Sousa Santos, Boaventura 2021: Human Rights, Democracy and Development. In: de Sousa Santos, Boaventura/Sena Martins, Bruno (Hg.), *The Pluriverse of Human Rights. The Diversity of Struggles for Dignity*. New York, London: Routledge, S. 21–40.
- Spruyt, Hendrik 2002 [1925]: The Origins, Development, and Possible Decline of the Modern State. In: *Annual Review of Political Science* 5, S. 127–149.

- Tagore, Rabindranath 2011: Pathway to Mukti. In: Bhushan, Nalini/Garfield, Jay L. (Hg.), *Indian Philosophy in English. From Renaissance to Independence*. Oxford: Oxford University Press, S. 151-164.
- Tocqueville, Alexis de 2001: *Writings on Empire and Slavery*. Herausgegeben von Jennifer Pitts. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press.
- Väyrynen, Pekka 2021: Thick Ethical Concepts. In: Zalta, Edward N. (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL: [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/thick-ethical-concepts/>] <31. 1. 2023>.
- Williams, Bernhard 1985: *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Zhang, Min 2013: An Inquiry into Yan Fu's Translation Theory of Faithfulness, Expressiveness, and Elegance: The Beginning of China's Modern Translation Theory. In: *Trans-Humanities Journal* 6(3), S. 179–196.