

# Freiheit

Theoretische und praktische Aspekte  
des Problems

Beiträge von

Helmut Fahrenbach  
Bruno Baron v. Freytag Löringhoff  
Klaus Hartmann  
Hans Krämer  
Hermann Krings  
Bruno Liebrucks  
Hermann Lübbe  
Ludger Oeing-Hanhoff  
Walter Schulz  
Alexander Schwan  
Johannes Schwarländer  
Josef Simon  
Axel Stern

Im Auftrag der Eberhard-Karls-Universität Tübingen  
zum 500jährigen Jubiläum ihrer Gründung  
herausgegeben von Josef Simon

Sonderdruck

Verlag Karl Alber Freiburg/München

1978

## Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit

Von Hermann Krings, München

Das Problem der Freiheit weist eine begriffliche Tiefenstruktur auf, die mit Hilfe der Unterscheidung von realer Freiheit, praktischer Freiheit und transzendenter Freiheit analysiert werden soll.

Der Sinn einer solchen Begriffsarbeit kann schlicht darin gesehen werden, das zu *begreifen*, was in der alltäglichen Rede mit frei und Freiheit gemeint ist. Dabei kann auch ein Schlaglicht auf Inflation und Entwertung solcher Rede fallen.

Transzendentalphilosophische Analysen haben bekanntlich mit der Schwierigkeit zu kämpfen, wie das Denken der Bedingungen der Möglichkeit sich mit der Realität vermitteln lasse. Der Versuch radikaler Transzendentalphilosophie, aus einem Unbedingten die Reihe der Bedingungen und schließlich das bedingte Reale abzuleiten, hat sich als logisch anfechtbar und in der Sache als risikoreich erwiesen. Die geschichtliche Realität war am Ende doch anders als das Deduktionsresultat. Schellings Vorgehen, nämlich die Philosophie als negative, d. h. von der Realität abstrahierende Philosophie, und als positive, d. h. als die wirkliche Geschichte zugrundeliegende Philosophie zu betreiben, also gleichsam den gordischen Knoten zu zerhauen, hat auch nicht zu jener Herrschaft geführt, die Alexander der Große, nachdem er seinen original Gordischen Knoten zerhauen hatte, zeitweise über Asien ausüben konnte.

Um den Knoten, d. h. die schwierige und – wie sich zei-

gen soll – in unserem Fall nicht zerhaubare Verflochtenheit von Realität und Bedingung besser im Auge zu behalten, beginnen wir die Analyse mit dem „uns Bekannteren“, mit dem Problem der realen Freiheit.

### *Reale Freiheit*

Der Ausdruck reale Freiheit soll den Inbegriff aller politischen, sozialen und persönlichen Freiheiten bezeichnen. Mit dieser Einschränkung des Begriffs reale Freiheit auf soziale Freiheiten im weiten Sinn des Wortes wird nicht verkannt, daß ein elementarer Aspekt realer Freiheit das Verhältnis von Mensch und Natur betrifft, sei es, daß der Mensch als Naturwesen unter Naturgesetzen steht und von der Natur bedroht ist, sei es, daß die Natur vom Menschen als autonomen Wesen manipuliert wird. Dieser elementare Aspekt bleibt für jedwede praktische Problemstellung erhalten. Er wird jedoch hier nicht thematisch, wengleich eine weitgehende Unabhängigkeit gegenüber Naturgewalten die Voraussetzung für das Streben nach Freiheit im sozialen Feld zu sein scheint.

Das Streben nach Freiheit ist in allen Erdteilen und Ländern der Welt feststellbar. Doch sind es jeweils andere reale Freiheiten, welche je nach geschichtlichem und politischem Kontext Ziel der Freiheits- oder Unabhängigkeitsbewegungen sind. Das Thema Freiheit ist in der ganzen Welt aktuell, doch das Wort bezeichnet jeweils eine andere Realität. In Afrika bezeichnet es vornehmlich den Abbau des Kolonialstatus und dessen Folgen sowie den Prozeß der Bildung selbständiger Staaten im Gegensatz zu älteren Herrschaftsformen. In Südamerika betrifft das Freiheitsstreben vornehmlich den Gegensatz

von politisch herrschenden und beherrschten Gruppen, von reichen und armen Schichten und nicht zuletzt das ungelöste Problem der Indios. Der Prozeß der Freiheit ist hier – wie übrigens in allen anderen Weltregionen in je anderer Weise ebenfalls – mit dem Prozeß der Industrialisierung eng verknüpft.

In den sozialistischen Ländern wird Freiheit als Sozialismus verstanden. Doch zeigt sich in den sozialistischen Staaten eine Dialektik des Freiheitsproblems in Gestalt der Dialektik von Revolution und System, die politisch in zwei Spielarten auftritt. In der einen Spielart repräsentiert der Staat die permanente Revolution oder die Kulturrevolution, die gegen Stagnation und Bürokratisierung des sozialistischen Staates gerichtet ist und die jeweilige Bürokratie allenfalls durch Gewalt beseitigt. In der anderen Spielart repräsentiert der Staat das System, das eine Dogmatisierung der Freiheitslehre und eine Verobjektivierung des Freiheitsgebrauchs in sozialistischen Organisationen vornimmt. Gegen dieses System gerichtete revolutionäre Bestrebungen oder auch nur eine sog. „Systemkritik“ werden unterdrückt.

In westlichen Industriestaaten schließlich, deren Verfassungen politische und persönliche Freiheiten in einem hohen Maß garantieren und die sich insoweit in einer anderen politischen Situation befinden als die bisher genannten politischen Weltregionen, hat das Freiheitsstreben wiederum eine andere Gestalt. Der freiheitliche Rechtsstaat stellt sich als Sozialstaat die Aufgabe, die garantierten Rechte und Freiheiten auch sozial zu verwirklichen und zu erfüllen. Dieses Streben ist bekanntlich nicht unumstritten und bildet einen Streitpunkt zwischen sozialdemokratischer und liberalistischer Theorie, wie sie etwa jüngst durch R. Nozick<sup>1</sup> vertreten worden ist. Die Dialektik des Freiheitsstrebens besteht in diesem

Fall darin, daß, je mehr der Staat die soziale Verwirklichung realer Freiheiten und Rechte als Staatsaufgaben übernimmt, z. B. in Bereichen wie Gesundheitswesen, Erziehung und Bildung, Altersversorgung bis hin zum Ladenschlußgesetz, der Gebrauch der Freiheit vom Staat gesteuert wird. Der Prozeß des Unabhängigwerdens schlägt um. Ein Mehr an staatlich garantierter und realisierter Freiheit kann weniger Freiheit bedeuten. Das liberale Freiheitsstreben steuert auf einen Selbstwiderspruch zu.

Auch wenn die schwer kategorisierbaren politischen Prozesse in Süd- und Südostasien in dieser globalen Übersicht übergangen werden, läßt sich doch sagen, daß die ganze Oikumene durch ein gemeinsames Thema bewegt wird. Ein Streben nach Unabhängigkeit läuft rund um den Erdball. Überall wird politisch oder wirtschaftlich oder militärisch um reale Freiheiten gekämpft. Überall gilt der Grad der Industrialisierung als ein empirischer Index für die reale Freiheit einer Sozialität. Denn in der primitiven Arbeit besteht ein Abhängigkeitsverhältnis gegenüber der Natur. Mit der Industrie aber wird die gesellschaftliche Arbeit verbessert, so daß die Naturkräfte beherrscht werden und die Menschen gegenüber der Natur einen höheren Grad an Freiheit gewinnen können. Die Industrie stellt jene Form der Arbeit dar, die prinzipiell als Naturbeherrschung gilt. Darum wird die Industrialisierung der sogenannten unterentwickelten, d. h. industriell nicht entwickelten Länder nicht nur als eine Frage des materiellen Lebensstandards angesehen, sondern auch als eine Frage der Emanzipation. Sie fungiert als Voraussetzung der politischen Freiheit.

<sup>1</sup> R. Nozick: Anarchie, Staat, Utopie. (Anarchy, State and Utopia.) Übersetzt von H. Vetter, München 1975.

Gleichwohl ist die Freiheit nicht ein einheitliches oder gar ein Einheit stiftendes Thema. Konkret geht es jeweils um ganz andere Sachverhalte, und nicht selten richtet sich der eine Freiheitskampf gegen den anderen. Der schon erwähnte Antagonismus zwischen China und der Sowjetunion ist dafür ein Prototyp.

Die politischen Freiheitsbewegungen können nicht isoliert gesehen werden. Sie stehen im engen Zusammenhang mit ökonomischen und sozialen Wandlungsprozessen. Alte Formationen verlieren an Gültigkeit und Kraft. Industrialisierung und Welthandel verändern den Wirtschaftsprozess der betroffenen Völker in unterschiedlicher Weise. Die Bevölkerungsexplosion beeinflusst wiederum den ökonomischen Veränderungsprozeß – und umgekehrt. Kommunikation durch Medien modifiziert geistige und soziale Wandlungsprozesse. Die Weltreligionen geraten in eine langsame Bewegung. Oder sind diese und andere Erscheinungen nur verschiedene Facetten des Freiheitsprozesses? Sind sie Facetten nicht einer sozialistischen, sondern einer transzendental begründeten Weltrevolution?

Die so skizzierte Oikumene ist nicht im Rahmen des antiken oder mittelalterlichen Weltbildes, nicht durch Begriffe wie *Kosmos* oder *Ordo* begriffbar. Als ein permanenter, möglicherweise in sich gegenläufiger Prozeß der Befreiung zu politischen, sozialen und individuellen Freiheiten vermag er nicht eine ewige und unveränderliche Ordnung abzubilden. Zwar haben Aristoteles und der mittelalterliche Aristotelismus alles physisch Seiende, auch den Menschen und sein Streben, durch die Grundkategorie der Bewegung verstanden; doch gemäß der alten Lehre verlaufen die Bewegungen nach ewigen Gesetzen und Ordnungen. Gesetz und Ordnung erscheinen jedoch heute gerade als das Gegenbild der Befreiungen.

Befreiungen sind Metabewegungen. Im Umsturz der Gesetze und Ordnungen werden – quasi in einer Bewegung zweiter Ordnung – die Regeln der Bewegungen beweglich. Befreiungen jedoch wodurch und wozu?

### *Praktische Freiheit*

Die Frage nach Ursprung, Recht und Sinn von Befreiungen signalisiert das Problem der praktischen Freiheit. Ohne auf die politischen, sozialen und individuellen Komplikationen realer Befreiungsprozesse weiter einzugehen, soll sogleich die Frage gestellt werden: Was sind der Ursprung und der Sinn dieser Befreiungen, deren jede und in jedweder Phase verschiedene reale Ziele verfolgt, von der Staatsgründung bis zur Gewerbefreiheit? Was kann sie orientieren?

Dazu zunächst noch einmal ein Rückblick auf das, was im vorrevolutionären Europa das Orientierende gewesen war. Das Weltbild der Antike, wie es von Aristoteles auf den Begriff gebracht worden war, war durch den Typ des *Kyktos* darstellbar. Die Welt ist in Bewegung, immer und überall, und die Grundform dieser Weltbewegung ist die Kreisbewegung: Die uranische Welt führt diese Bewegung vollkommen aus; die sublunare Welt *strebt*; d. h. ihre Bewegungen haben alle, als einzelne und insgesamt, das natural Vollkommene zum Ziel (*Telos*). Das vollkommen sich Bewegende – sichtbar in der Kreisbewegung des Fixsternhimmels – ist bezogen auf das unbewegt Bewegende; es bewegt, nach dem berühmten Wort des Aristoteles, *hos eromennon*.<sup>2</sup> Die Ord-

nung in den Bewegungen der Gestirne ist das Orientierende aller Bewegungen, auch aller sublunaren und aller irdischen Bewegungen. Das naturale Streben eines jeden Seienden, ob Stein oder Feuer, ob Pflanze, Tier oder Mensch, ist prinzipiell gleichgerichtet, und eben diese naturale Gerichtheit begründet das Gute: Gut ist das, wonach ein jedes strebt.<sup>3</sup> Das Ethos des menschlichen Handelns ist ein Fall, gewiß ein ausgezeichneterer Fall, aber eben doch nur ein Fall in diesem naturalen Allzusammenhang. Sofern der Mensch – durch eine richtige Gewöhnung des Strebens (*Ethos*) – fähig wird, das rechte Ziel zu treffen und sofern er durch kluge Überlegung den besten Weg zum ersehnten Ziel zu wählen weiß, handelt er gut.<sup>4</sup>

In der so verstrandenen Welt, in der das ethische Streben des Menschen *sub specie aeternitatis* in analoger Weise gut genannt werden kann wie das Streben der Flamme oder wie der Lauf der Sonne – weswegen diese auch jenseitig zu symbolisieren vermögen –, in dieser Welt gibt es kein *Problem* der Freiheit. Gewiß gibt es Freiheit, und „der Freie“ ist die wichtigste soziale Kategorie. Aber sie ist eine durch Geburt oder Schicksal selbstverständliche Kategorie. Die wahre Freiheit als *Autokratia* ist – buchstäblich und sichtbar – am Himmel. Das Wort Revolution ist noch „unschuldig“; es bezeichnet gerade nicht den Umsturz, sondern die Ordnung (*Taxis*) der Bewegung, und zwar der vollkommen in sich selbst zurücklaufenden Bewegung einer Umdrehung: Kopernikus spricht noch, ohne daß eine übertragene Wortbedeutung ihn hätte irritieren können, von der *revolutio quotidianana*.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Aristoteles: Eth. Nic. I, 1, 1094.

<sup>4</sup> Aristoteles: Eth. Nic. III, 1–5. – Vgl. H. Kuhn: Das Sein und das Gute, München 1962, 275–291.

<sup>2</sup> Aristoteles: Metaphysik XII, 7, 1072, B 3.

Diese Orientierungen sind durch die moderne Astronomie gegenstandslos geworden. Ein mit explosionsartiger Geschwindigkeit expandierendes Weltall von mehreren 100 Millionen Galaxien hat kein Ziel, wahrscheinlich aber ein Ende.<sup>6</sup> Und die Theorie vom *big bang*, dem Urknall als Anfang dieses Universums, ist wörtlich – *toto coelo* anders als die Theorie von einer ewig unveränderten Kreisbewegung.

Doch die naturwissenschaftliche Depotenzierung der kosmischen Orientierung setzt, auch wenn man sie mit Kopernikus beginnen läßt, später ein als die philosophisch-theologische. Denn schon das Christentum, soviel es noch in seinen Theologien vom Neuplatonismus übernommen und obwohl es den mittelalterlichen Aristotelismus integriert hatte, ließ den antiken Kosmos nicht mehr als Orientierung für das menschliche Handeln gelten. Die menschliche Praxis ist nicht mehr zu begreifen als die Modifikation der einen kosmischen Bewegung, sondern als ein Handeln – im wörtlichen Sinne – sui generis, d. h. nicht nur eigener Art, sondern eigenen Ursprungs. Das augustinische *dilige et quod vis fac* ist nicht nur ein universaler Imperativ, sondern eine transzendente Formel, die das *facere* im *velle* und das *velle* im *diligere* begründet. Das Tun und Machen des Menschen hat seinen Grund im Wollen, und das transzendente Apriori des Wollens ist die Liebe. Der Wille ist etwas durchaus anderes als das Streben; auch etwas anderes als die *Boulesis*, die im aristotelischen Sinn das naturale Verlangen, Wünschen und Wollen bedeutet.

<sup>5</sup> N. Kopernikus: Erster Entwurf seines Weltsystems, hrsg. von F. Rothmann, München 1948, 14.

<sup>6</sup> Vgl. W. Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie Bd. II, Stuttgart 1975, Kap. III: Evolution des Kosmos.

Als Wille sind Verlangen und Streben aus dem kosmischen Kontext freigesetzt. Seit Duns Scotus und Wilhelm von Ockham wird die Freisetzung des Willens zum Kern der Theorie, nicht nur der ethischen, sondern auch der metaphysischen Theorie. In dieser neuen, als *via moderna* bezeichneten metaphysischen Theorie geht es weniger darum, wie der Wille im geläufigen, wenn auch umstrittenen Sinn als frei in der Bedeutung von Wahlfreiheit (*liberum arbitrium*) gelten könne. Vielmehr geht es um eine metaphysische Handlungstheorie, die eine neue Dimension der Handlung unter dem Titel eines *facere de potentia absoluta* zu artikulieren versucht. Die Theorie handelt als metaphysisch-theologische Theorie zunächst von dem Problem des Willens und der Macht Gottes.

Die neue und umkämpfte metaphysische Theorie als Voluntarismus zu qualifizieren, zeigt ein Mißverstehen der spätmittelalterlichen Philosophie an. Denn es handelt sich nicht darum, daß fälschlicherweise ein menschliches Vermögen, also ein Principatum, zum Prinzip erhoben würde. Es geht vielmehr darum, Prinzip und Struktur des Handelns neu zu denken. Scotus und Ockham greifen die Tradition der erstmals in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts von Alexander von Hales formulierten Unterscheidung von *facere de potentia absoluta* und *facere de potentia ordinata* auf. Mit Hilfe dieser Begriffe werden zwei konstruierende Qualitäten im Handeln herausgestellt. Sofern das Handeln Gottes ein Handeln innerhalb eines Kontextes ist, also eine *lex* im weitesten Sinne als vorausgesetzt gedacht werden muß, ist die Macht Gottes durch eben diese Ordnung bestimmt; d. h. das Handeln Gottes muß so verstanden werden, daß es auf einer Anerkennung bestimmter Ordnungen beruht. Die Beispiele für ein *facere de potentia*

*ordinata* werden gerne aus dem Bereich der Logik oder des naturgesetzlichen Geschehens gebracht. Der Begriff eines *facere de potentia ordinata* wehrt einen formalen Allmachtsbegriff ab, der zu Widersprüchen führen würde. Eine andere Dimension des Handelns Gottes besteht darin, daß Gesetz, Ordnung und Kontext selber als im Willen Gottes gegründet gedacht werden. Sie gelten nicht als eine Naturnotwendigkeit; sie gelten als gegründet in der absoluten Freiheit Gottes. Der Begriff eines *facere de potentia absoluta* wird derart von einem „Grenzbegriff“ zu einem theortragenden Begriff innerhalb einer metaphysischen Handlungstheorie entwickelt.<sup>7</sup>

An dieser Stelle ist darauf hinzuweisen, daß die transzendente Dimension im Handeln Gottes auch bei Thomas v. Aquin artikuliert, wenn auch nicht theoretisch ausgearbeitet ist. Er kennt und gebraucht die Unterscheidung von *potentia ordinata* und *potentia absoluta* und er versteht die letztere in dem Sinn, daß die göttliche Weisheit „nicht auf eine bestimmte Ordnung der Dinge so festgelegt (ist), daß nicht ein anderer Lauf der Dinge von ihr ausgehen könnte“.<sup>8</sup> Im übrigen liegt der Akzent der thomassischen Theorie nicht auf der Unterscheidung von absolutem und regelbestimmtem Handeln, sondern auf deren Einheit in einer Einheit von Willen und Weisheit. Thomas' These ist einerseits, daß der Wille Gottes die Ursache der Dinge sei.<sup>9</sup> Andererseits ist der

<sup>7</sup> Vgl. J. Miehke: Okhams Weg zur Sozialphilosophie, Berlin 1969, 142.

<sup>8</sup> Thomas von Aquin: Summa Theologica I, 25, 5c. „Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem certum ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum ab ipsa effluere.“ Übersetzung der Deutschen Thomasausgabe, Leipzig 1934, Bd. II.

<sup>9</sup> Thomas von Aquin: S. Th. I, 25, 5c: „... sed voluntatem eius esse omnium rerum causam.“ Vgl. I, 19, 3.

Inhalt dieses Willens als *bonitas Dei* bestimmt. Somit ist auch der Endzweck der Dinge als *bonitas Dei* immer schon gegeben und nicht gesetzt. Dieser *finis* überragt allerdings wiederum die geschaffenen Dinge *improportionallier*, so daß weder eine bestimmte Welt gewollt sein muß, noch die beste aller Welten aus der *bonitas Dei* deduziert werden kann. So bedeutet *facere de potentia absoluta*, „daß Gott anderes schaffen kann, als was erschafft“.<sup>10</sup> *Potentia ordinata* hingegen bedeutet dieselbe Macht unter einer Voraussetzung (*ex suppositione*), nämlich unter der Voraussetzung, daß eine Ordnung schon gewollt ist und mithin als das *Apriori* der göttlichen Macht Geltung hat. Ist eine Ordnung gewollt, so kann sie nicht nicht gewollt sein. *Supposito enim quod velle, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari.*<sup>11</sup>

Alles, was geschieht, geschieht gemäß einer Ordnung. Doch die die Ordnung konstruierende *lex* gründet in dem Willen Gottes. Diese in der spätmittelalterlichen Philosophie zu einer theologischen Theorie entwickelten Lehre von der absoluten Freiheit Gottes besagt nicht Voluntarismus im üblichen Sinn; sie ist vielmehr

<sup>10</sup> Thomas von Aquin: S. Th. I, 25, 5c: „Unde licendum est simpliciter quod Deus potest alia facere quam quae facti.“

<sup>11</sup> Thomas von Aquin: S. Th. I, 19, 3c. – Thomas nimmt in seinen Kommentaren und Quaestionen die Unterscheidung von *potentia absoluta* und *potentia ordinata* als eine zweckmäßige Begriffsdifferentenzierung, jedoch ohne besonderen theoretischen Akzent auf. Der Begriff *potentia absoluta* wird von J. Miehke – vgl. Anm. 7 – mit Recht als ein Grenzbegriff bezeichnet, da er sich nach Thomas lediglich im Zusammenhang der menschlichen Reflexion und Abstraktion ergibt: „Potentia Dei . . . a nobis consideratur sine ratione sapientiae“ (Quaestiones disputatae de Potentia I, 5 ad 6). „Quod absolutum et regulatum non attribuitur divinae potentiae nisi ex nostra consideratione“ (a. a. O. ad 5).

der Versuch und mehr als nur der Versuch, die Freiheit Gottes als das Begründende eben jener Ordnungen zu denken, innerhalb derer Gott handelt.

Diese Begründung einer Weltordnung in einem Willen ist strukturell anders als die Begründung der Weltordnung in einer kyklischen Bewegung. Im Weltbild der klassischen Antike hat die Welt ihr Ziel und ihre ewig unveränderliche und schöne Ordnung. Die kyklische Bewegung hat nämlich kein Ziel außer ihr selbst. Jedwedes Ziel in der Welt ist darum prinzipiell als *Entelechie* zu begreifen. In diesem Weltbild bleibt Wille in dem natürlichen Verlangen zum Vollkommenen als *Orexis* und *Bowleis* verborgen und geborgen.

In dem durch das Christentum aufgebrochenen und theoretisch durch die mittelalterliche Wende konzipierten Weltbild hat die Welt nicht natürlicher ein Ziel und nicht natürlicher eine ewige Ordnung. Ihre Ordnung gründet in einem *ordo in divinis*, und dieser ist als ein *ordo originis* gedacht.<sup>12</sup> Ein charakteristischer Unterschied zwischen der hochmittelalterlichen und spätmittelalterlichen Theorie besteht darin, daß das Prinzipialerliche Theorie besteht darin, daß das Prinzipialerliche „Ordnung des Hervorgangs“ klassisch als *Sapientia*, „modern“ als *Voluntas* bestimmt wird. Prinzipiell ist jedwedes Ziel in der Welt als das Ziel eines Wollens zu begreifen. Der Wille aber ist, metaphysisch gesprochen, der Hiatus in der kyklischen Bewegung, der – eben als Hiatus – das ganze Modell des kosmischen Kyklos (und damit auch das Theoriemodell klassischer Metaphysik) aufhebt. Die Welt wird offen und unabschließbar. Sie ist ohne Ziel und Ordnung, es sei denn, ein Wille setzt ihr ein Ziel und gibt ihr eine Ordnung. Ein Wille

als Apriori der Ordnung: Diese quasi-kopernikanische Wende in der Handlungstheorie ist es, die das Freiheitsproblem als solches freisetzt. Es betrifft nicht mehr die Frage, wie der Mensch in einem kosmischen Zusammenhang oder angesichts der Allmacht und des Vorherwissens Gottes noch einen Spielraum für eigene Entscheidung habe. Es betrifft vielmehr die Frage, wie sich der Mensch zu dem sein Sein und Handeln bestimmenden Zusammenhang überhaupt verhält. Dem Erkennen einer (ewigen) Ordnung wird die Anerkennung eines die Ordnung setzenden (ewigen) Willens vorausgesetzt. Die Glaubensentscheidung nimmt einen transzendentalen Rang ein. Wofern der Mensch nicht „zuvor“ Gottes absolute Freiheit anerkennt, sind die Ordnungen des Seins wie die Ordnungen des Handelns grundlos. Sofern die neue Handlungstheorie voll auf den Menschen durchschlägt, bedeutet dies, daß, bevor Fragen über das *liberum arbitrium* entstehen, die transzendente Frage zur Entscheidung anstreht, ob Gott als absolute Freiheit und Ursprung der Weltordnung anerkannt ist oder nicht. Auf dem Boden der neuen Theorie ist der Glaube das endliche Analogon zu Gottes *facere de potentia absoluta*.

Der Begriff einer Freiheit, die als das Apriori der Ordnung gedacht ist, wird, vorbehaltlich weiterer Bestimmungen, terminologisch als *praktische Freiheit* festgehalten. Die praktische Freiheit hat strukturell einen anderen Ort als der Begriff der Wahlfreiheit (liberum arbitrium) in der klassischen Handlungsmetaphysik. Diese war dem umfassenden Begriff der Bewegung nachgeordnet und betraf das *Hekousion*, das Streben aus eigenem Antrieb im Gegensatz zu einem Streben durch fremden Antrieb (*bia*).<sup>13</sup> Durch die quasi-kopernikanische Wende in der Handlungstheorie wird der Bewe-

<sup>12</sup> Vgl. vom Verf.: *Ordo*, Halle 1941, 64 ff.

gung und dem naturalen Streben ein Wille vorgeordnet als ordnungsbegründender, zielsetzender, gesetzgebender Aktus – als praktische Freiheit. Das Freiheitsproblem der *via antiqua* betraf die Freiheit des Handelns, eines im übrigen durch Ethos und Nomos geregelten Handelns. Das Freiheitsproblem der *via moderna* betrifft die Freiheit des Willens: Der Wille ist frei, Ziele und Regeln zu setzen, Ordnungen zu begründen. Letztlich ist er kosmosbegründender Wille. Praktische Freiheit betrifft also zunächst nicht die Freiheit des Handelns, sondern ist handlungsbegründende Freiheit. Auch das durch praktische Freiheit begründete Handeln ist durch den Bezug auf Regeln und Ordnungen als Handeln konstituiert und wird durch die Befolgung der Regeln als rechtes oder gutes Handeln qualifiziert – ein Kapitel der Handlungstheorie, auf das hier nicht eingegangen wird, das aber wie das Freiheitsproblem seine Vorgeschichte und Tradition im Problem des Handelns Gottes *de potentia ordinata* hat. Doch die das Handeln mitkonstituierenden Ordnungen und Regeln sind nicht in einem ewigen Naturgesetz wie etwa dem der ewigen Wiederkehr, auch nicht in einer ewigen Natur Gottes und einer damit gegebenen *lex aeterna*, sondern in einem Wollen begründet. Durch den Begriff der praktischen Freiheit wird die Handlung nicht als kosmisch-metaphysisch, sondern als transzendental begründet gedacht. Es ist vielleicht trivial, aber doch nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß dieses Modell der Regel- und Handlungsbegründung nicht als ein Modell der Willkür verstanden werden kann. Das Problem der Willkür stellt sich erst, wenn Regeln gesetzt sind, dann aber die Regeln verletzt und letztlich jede Regel verworfen wird. Der

<sup>18</sup> Aristoteles: Eth. Nic. III, 3.

Rekurs auf praktische Freiheit zielt ja gerade auf Regelbegründung und damit auch auf einen Grund, warum eine Regel nicht verworfen werden kann, ohne in einem Selbstwiderspruch zu geraten. Oben (S. 95) hieß es vom Willen Gottes: *supposito enim quod velit, non potest non velle*. Der Wille Gottes ist unbedingter Wille; und Unbedingtheit heißt bei Thomas, daß sein Inhalt die *bonitas Dei* ist. Dieser Wille ist die metaphysische Voraussetzung dafür, daß das, was ist, Dasein hat und dieses Dasein gut ist; daß das, was gilt, Geltung hat und diese Geltung rechters ist. Die moralische Qualität der Handlung beruht auch gemäß der *via moderna* in dem Bezug auf Regeln und Normen; sie unterscheidet sich von der *via antiqua* dadurch, daß die Frage der Normen nicht vorab durch eine wie auch immer ewig feststehende Ordnung schon beantwortet ist. Die Normen haben ihren Grund in einem unbedingten Willen, letztlich in der Freiheit Gottes.

Durch die neue Handlungstheorie wird das naturale Streben des Menschen und aller lebenden Wesen nach dem Glück (*Eudaimonia*) als Moment des Handelns (und auch einer Handlungstheorie) nicht eliminiert. Als *Begründungsinstanz* ist die Eudaimonia allerdings suspendiert; sie und das naturale Streben nach ihr bedürfen ihrerseits einer Legitimation durch praktische Freiheit. Die Moralität der Handlung wird nicht mehr vollständig durch jenen Typus repräsentiert, den Aristoteles als *Spoudaios* vorstellt. Für ihn bilden das rechte Handeln und das glückliche Leben eine selbstverständliche Einheit, und jede Frage darüber hinaus ist durch einen Verweis auf den Himmel, werde er griechisch oder biblisch verstanden, vorab beantwortet. Die Moralität der Handlung ist erst dann voll repräsentiert, wenn das rechte Handeln und seine Ordnungen durch praktische

Freiheit begründet und das glückliche Leben auch als sittlich legitimiert ist.

Damit ist der Ausdruck „sittlich“ als jenes Begriffswort eingeführt, das die Begründung der Moralität gemäß der *via moderna* bezeichnet. Der Bedeutungswandel der Wörter *Ethos*, *Mos*, *Sitte* zu Sittlichkeit ist in der Philosophie der Neuzeit mehr und mehr theoretisch expliziert worden. Ein Handeln soll dann als sittlich bezeichnet werden, wenn seine Ordnungen und Regeln, deren Befolgung das Handeln als gut und recht qualifiziert, prinzipiell in praktischer Freiheit begründet sind.

Damit haben wir das geschichtliche Ursprungsfeld des Begriffs der praktischen Freiheit verlassen und bewegen uns schon in jenem Fragehorizont, in dem das Problem einer Freiheit a priori universal geworden ist. In dem haben Jahrtausend zwischen Okham und Kant wird das Freiheitsproblem transformiert und universalisiert in ein Problem der Vernunft schlechthin. Zunächst als das Problem der absoluten Freiheit Gottes in der Theologie kontrovers diskutiert, tritt das Problem der Freiheit mehr und mehr als das Problem der regelsetzenden, gesetzgebenden Vernunft, als das Problem der Freiheit als *Autonomie* hervor. Diese Universalisierung des Freiheitsproblems vollzieht sich auf mannigfaltigen Wegen und in ganz verschiedenen Themenbereichen, die durch Namen wie Kopernikus, Luther, Pascal, Descartes, Newton, Spinoza, Leibniz und andere nur angezeigt werden können. Mit der Transformation des Freiheitsproblems übernimmt der Mensch selber die Verantwortung für die Ordnungen in der Welt und für die Ordnung der Welt als ganzer.<sup>14</sup> Dieses ist die eine Seite des Problems.

<sup>14</sup> Vgl. O. Marguard: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a. M. 1973.

Die andere Seite besteht darin, daß, sofern nicht der Glaube im Sinne Luthers den Menschen rechtfertigt, der Mensch selber nunmehr auch seine Rechtfertigung zu besorgen hat. Wodurch ist Autonomie legitimiert? Wie ist nunmehr der Wille zu begreifen, der als das Apriori der Ordnung nicht mehr entbehrt werden kann. Wie kann ein Wille als unbedingt gedacht werden, wenn nicht eine theologische Theorie diese Aufgabe erledigt? Kant hat dieser Frage seine Kritik der praktischen Vernunft gewidmet. Um den Ausgangspunkt für die Unterscheidung eines die praktische Freiheit legitimierenden Begriffs der transzendentalen Freiheit genauer zu kennzeichnen, sei Kants Kritik der praktischen Freiheit erinnert.

In Kants praktischer Philosophie ist nicht die Handlung und ihre Struktur das kritische Thema, sondern der Wille, genauer die Willensbestimmung. Der Brennpunkt der transzendentalen Kritik hat sich von der Handlung und ihrer historisch-ethisch-politischen Bestimmtheit verlagert auf jenen akosmischen Ursprung der Handlung, der nach Kant allein die Sittlichkeit der Handlung begründen kann: der gute Wille. Nahezu alles an der Handlung ist moralphilosophisch uninteressant im Verhältnis zu der einen Hauptsache: wodurch der die Handlung qualifizierende oder disqualifizierende Wille bestimmt sein soll. Der Wille, sofern er die Handlung als *sittliche* begründet, muß rein durch sich selbst als Vernunftwille bestimmt sein. Das ist das „Sittengesetz“. Der Wille soll unbedingter Wille sein. Mag die Handlung auch die beste Absicht und einen guten Zweck haben, so hat sie „ihren moralischen Wert nicht in ihrer Absicht, sondern in der Maxime, nach der sie beschlossen wird“. <sup>15</sup> Mag die Handlung auch unter Bedingungen stehen, welchen auch immer, begünstigenden oder nicht-

beginnstigenden oder auch solchen, an denen sie überhaupt scheitert, diese Bedingungen tangieren nicht den unbedingten Willen. Sie sind keine Legitimationsinstanz und sollen nicht Moment der Willensbestimmung sein. Die praktische Freiheit wird, soweit sie bei Kant in dessen transzendentaler Analytik und Kritik als solche bestimmbar wird, als die reine Form einer unbedingten praktischen Setzung begriffen.

Die kantische Wende der transzendentalen Kritik von der Handlungstheorie zu einer Theorie des Willens als des *handlungsbezüglichen* Prinzips und von der Theorie des Willens überhaupt zu einer Theorie des reinen, durch sich selbst bestimmten Willens als *sittlichkeitsbegründendem* Prinzip leitet zugleich eine Trennung von Ethik und Pragmatik, von Freiheitsphilosophie und Handlungstheorie ein. Der kategorische Imperativ beginnt zwar mit den Worten „Handle so. . .“; gleichwohl ist er „eine Regel, die bloß den Willen in Ansehung der Form seiner Maximen a priori bestimmt.“<sup>16</sup> Ebendiese Form qualifiziert die Handlung als sittlich, mag sie nun gelingen oder nicht. Das Gelingen der Handlung generell im Hinblick auf Eudaimonie wäre nach Kant bei einem Naturinstinkt weit besser aufgehoben als bei der Vernunft.<sup>17</sup> Angesichts des Sachverhalts, daß die sittliche Relevanz der Handlung a priori bestimmt ist, wird ihr Gelingen zur ethischen *quantité négligeable*.

Kants Position läßt jedoch nicht nur dadurch ein Desiderat offen, daß ihr als einer vornehmlich kritisch orientierten „Ethik des reinen Willens“ (H. Cohen) der Ort für eine Handlungstheorie fehlt. Ein weiteres Desiderat bleibt hinsichtlich der Frage nach der vorausgesetzten unbedingten Aktualität des regelsetzenden Willens, die in einer transzendentalen Kritik nur hinsichtlich ihrer unbedingten Form bestimmbar wird. Wie kann oder muß jene Aktualität gedacht werden, deren unbedingtes Setzen ein Apriori für die Konstitution der Handlung als Tat und für ihre Qualifikation als sittliche Tat ist?

### *Transzendente Freiheit*

Diese Frage, die eine bloße Kritik der Vernunft offenlassen muß, kann nicht durch einen metaphysischen oder psychologischen Voluntarismus beantwortet werden. Ein Voluntarismus würde diese Frage deswegen verfehlen, weil er auf ein einzelnes Moment innerhalb der bedingten Handlung, nämlich das Moment des Willens zurückgreifen würde, sei es, um dieses als metaphysisches Absolutum zu behaupten oder um auf es eine psychologische Handlungsontologie zu gründen. Er müßte ganz unbegründeterweise ein Bedingtes als unbedingt und begründend behaupten. Ein derartiger Willensabsolutismus würde hinter den kantischen Ansatz zurückfallen.

Die offene Frage nach dem unbedingten Aktus wird aber auch nicht durch eine Pragmatik überflüssig. Die nichtempiristische Pragmatik setzt eine transzendentalbegründende Aktualität, wie Kant sie kritisch als reinen Willen bestimmt, stillschweigend voraus. Die Anerkennung universaler Geltungsansprüche, wie J. Habermas sie als Apriori kommunikativen Handelns eruiert,<sup>18</sup> setzt voraus, daß dergleichen wie Anspruch, Geltung

<sup>15</sup> Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1. Abschnitt, Akademie Ausgabe Bd. IV, 399 f.

<sup>16</sup> Kant: Kritik der praktischen Vernunft, § 7.

<sup>17</sup> Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, a. a. O. 395.

etc. konstituiert sind, daß die Partner a priori wissen, was Anerkennung heißt und daß sie sich (immer schon) als Partner anerkannt haben. Die Universalpragmatik von Habermas wie die transzendente Sprachpragmatik von Apel setzen eine prinzipielle Gewilltheit voraus; ohne sie wären die akzeptierten Regeln lediglich als Verhaltenskonditionierung feststellbar, nicht aber als Geltungsansprüche identifizierbar. Es besteht kein Anlaß, diese Geltungsvoraussetzungen als bloßes Faktum der kommunikativen Vernunft stehenzulassen. Eine nicht ausschließlich pragmatische Theorie wird dem in ebendieser kommunikativen Vernunft liegenden Interesse Rechnung tragen und das Unbedingte nicht nur als das X einer reinen Gewilltheit, quasi als ein neues „Ding an sich“, im Hintergrund lassen. Das Auszeichnende der philosophischen Theorie im vollen Sinne des Wortes besteht in dem Versuch, das Unbedingte als die primär geltungsbegründende Instanz zu denken.

Die Methode, das Unbedingte zu denken, kann in diesem Zusammenhang nur aus der bisherigen Analytik praktischer Freiheit gewonnen werden. Der Rückgang auf ein Moment unbedingter Freiheit in der Regelsehenden praktischen Freiheit erfolgt also durch eine Analyse der im Begriff der praktischen Freiheit liegenden Implikate. Das heißt generell: Die unbedingte Aktualität einer regelsetzenden, ordnungsbegründenden praktischen Freiheit muß als der Ursprung von Regelmäßigkeit, Geltung und Verbindlichkeit, also als die Generierung einer primären transzendentalen Regel gedacht werden.

<sup>18</sup> J. Habermas: Was heißt Universalpragmatik?, in: Sprachpragmatik und Philosophie, hrsg. von K.-O. Apel, Frankfurt a. M. 1976, 174-272.

Bei einer reduktiv-analytischen Untersuchung des Begriffs der praktischen Freiheit mit dem Ziel, das Moment des Unbedingten in ihr freizulegen, lassen sich folgende drei Implikate feststellen:

1. Der Begriff der Setzung einer Regel impliziert zunächst die *Affirmation eines Gehaltes* (dieser Regel). Als Beispiel dafür können die universalen Geltungsansprüche der Universalpragmatik, nämlich Verständlichkeit, Wahrheit, Wahrhaftigkeit, Richtigkeit, genannt werden.<sup>19</sup> Jedwede Regel hat einen (möglicherweise rein formalen) Gehalt, zu dem praktische Freiheit entschlossen ist, sofern eine Regel durch sie gesetzt ist.
2. Der Begriff der Regelsetzung impliziert ferner die Affirmation einer regelbegriffenden und regelbefolgenden Instanz – selbst dann, wenn nur einer ein einziges Mal einer Regel folgen sollte, was Wittgenstein bekanntlich als unmöglich bestreitet.<sup>20</sup> Durch praktische Freiheit ist transzendentaler der Adressat affirmiert; denn der Begriff der Regel impliziert die Möglichkeit der Regelbefolgung und mithin eine Instanz möglicher Regelbefolgung. Praktische Freiheit setzt die Regel zwar unbedingte, aber nicht absolut, sondern im Bezug auf praktische Freiheit. In der Setzung der Regel ist die *Affirmation praktischer Freiheit* durch praktische Freiheit impliziert.
3. Der Begriff der Regelsetzung impliziert schließlich die Selbstaffirmation der in dieser Setzung sich aktualisierenden

<sup>19</sup> Vgl. J. Habermas: Was heißt Universalpragmatik? a. a. O. 176. – Wahrheitstheorien, in: Wirklichkeit und Reflexion. W. Schulz zum 60. Geburtstag, Pfullingen 1973, 220-238. Habermas bemerkt ausdrücklich, daß die Gehalte Wahrheit, Richtigkeit und Verständlichkeit nicht aus dem Begriff der Wahrheit ableitbar sind (236 ff.).

<sup>20</sup> Vgl. L. Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Nr. 199.

sierenden praktischen Freiheit. Die Affirmation des Re- gelgelichtes und die Affirmation anderer praktischer Freiheit kann nicht gedacht werden, ohne daß der Aktus der transszendentalen Affirmation sich selber als Freiheit affirmiert. *Diese Selbstaffirmation von Freiheit* aktualisiert sich durch nichts anderes und ist prinzipiell durch nichts anderes vermittelt als durch die transszendentale Affirmation anderer Freiheit.

Der Begriff der transszendentalen Freiheit ist der Begriff einer unbedingten Affirmation. Diese Affirmation ist mehrdimensional, doch ihr Inhalt ist prinzipiell die Freiheit selbst. Die erfragte unbedingte Aktualität der praktischen Freiheit muß demnach bestimmt werden als ein transszendentaler Aktus unbedingter Anerkennung, durch den praktische Freiheit andere Freiheit und sich selbst als Freiheit affirmiert. Dieser transszendentale Anerkennungsaktus kann als *die* transszendentale Regel bezeichnet werden, die als das Apriori jedweder praktischen Regelsetzung gedacht werden muß. Der in der Selbstgenerierung der transszentralen Regel generierte Gehalt ist mithin die Freiheit selbst.

Die Frage des transszentralen Gehaltes ist von Bedeutung, denn durch den Gehalt erhält der unbedingte Aktus seine Bestimmtheit. Diese Bestimmtheit als transszendentale Affirmation und Anerkennung läßt erkennen, daß es nicht um Philantropie, auch nicht um reine Sittlichkeit geht. Das Moment des Unbedingten in der praktischen Freiheit kann nur dann strikt als ein solches gedacht werden, wenn es als transszendentale Freiheit gedacht wird. Das jeweilige Apriori für bestimmte Klassen von kommunikativem Handeln ist zwar kon- sitionslogisch nicht hintergebar, doch ist es durch seine handlungskonstituierende Funktion allein nicht le- gitimiert. Die transszendentale Bedingung der Legitimi-

tät seiner Geltung – und erst durch das Moment der Legitimität ist der Begriff der Geltung voll konstru- iert – beruht in dem Bezug auf ein Unbedingtes. Der *Gehalt* des als unbedingte gedachten Aktes aber muß den gleichen transszentralen Rang aufweisen wie der Aktus selber. Demnach ist transszendentale Freiheit als der unbedingte Entschluß von Freiheit für Freiheit zu bestimmen.<sup>21</sup> Die Generierung der primären transszentralen Regel verläuft nach der Formel, daß Freiheit sich dadurch konstruiert, daß Freiheit anerkannt wird. Diese Formel ist – dem sprachlichen Anschein zum Trotz – nicht zirkulär, sondern Ausdruck einer unbedingten Offenheit. Die transszendentale Freiheit hat nicht die Struktur einer absoluten Selbstbehauptung, sondern einer Affirmation mit mehreren Gehaltsdimensionen: Die Selbstaffirmation als regelbegründende oder regel- befolgende Freiheit impliziert die Affirmation einer regel- befolgenden oder regelbegründenden Freiheit und die ursprüngliche Generierung des Regelgelichtes. Die transszendentale Freiheit kann daher auch als transszentraler Entschluß bezeichnet werden. Dieser ist alles andere als „Dezision“. Der transszendentale Entschluß konstruiert die primäre transszendentale Regel, die es ermöglicht, daß praktische Entschlüsse, d. h. hier Ent- schlüsse der praktischen Freiheit, begründbar und nicht dezisionistisch sind.

Die primäre transszendentale Affirmation ist schlechthin

<sup>21</sup> Transszendentale Freiheit ist nicht als ein *act of faith* zu begreifen. Der Glaubensakt hat nicht sich selbst, sondern einen anderen Gehalt (Gott, Vernunft, Das Gute o. a.) zum Inhalt. Der Glaubensakt vermag darum auch nicht, sich selbst zu legitimieren. Sofern er nicht durch transszendentale Freiheit begründet ist, führt er zu einem Doktrinarismus. (In der christlichen Theologie ist der Glaube durch die Liebe begründet.)

fundamental für praktische Freiheit, d. h. für jedwede Regelserzung, sei es im theoretischen oder praktischen Feld. Sie ist präkommunikativ, insofern Freiheit als die transzendental konstruierende oder innovierende<sup>22</sup> Aktualität in jedweder Kommunikation gedacht werden muß. Sie ist präuniversell, denn jedes universalpragmatische Apriori der Kommunikation hat als Geltungsanspruch zur Bedingung seiner Möglichkeit das geltungsbegründende Apriori der transzendentalen Affirmation.

Es kann nicht Aufgabe eines Vortrags sein, eine Philosophie der transzendentalen Freiheit zu entfalten. Doch dürfte jene Dimension des Denkens deutlich geworden sein, in der nicht nur praktische Freiheit als Grund der Handlung, sondern transzendente Freiheit als Grund praktischer Freiheit gedacht werden kann. Zur Erläuterung dieses Ansatzes zwei Bemerkungen.

1. Die Reflexion über transzendente Freiheit basiert nicht auf einer Deskription; ihr Element ist das Denken im strikten Sinn. Sie kann darum auch nicht auf dem Weg einer Rekonstruktion empirischer Befunde (auch nicht einer im Apelschen Sinn transformierten transzendentalen Rekonstruktion) durchgeführt werden. Der Rekonstruktion gegenüber müßte sie als *Konstruktion* bezeichnet werden. Der Begriff der transzendentalen Freiheit ist darum auch nicht unmittelbar einer der Theoriebegriffe, mit denen eine Handlungstheorie aufgebaut wird, wie es der Begriff der praktischen Freiheit ist. Soll der Begriff der praktischen Freiheit jedoch nicht nur als Theoriebegriff *verwendet*, sondern selber – als das Moment des Unbedingten in der Handlung –

*gedacht* werden, so ist eine transzendentalphilosophische Reduktion geboten.

2. Die zweite Bemerkung bezieht sich auf die *Begründetheit* der im Diskurs geltenden Normen. Die Vollständigkeit der universalen Bedingungen kommunikativen Handelns werden von der Pragmatik durch das Konstrukt einer „idealen“ *community* vorgestellt. Dieses Ideal wird notwendig unterstellt; d. h. es ist „weder ein empirisches Phänomen, noch ein bloßes Konstrukt“, sondern „eine im Kommunikationsvorgang operativ wirksame Fiktion“,<sup>23</sup> gemäß der jeder Teilnehmer des Diskurses davon ausgehen muß, daß jeder Partner die universalen Geltungsansprüche anerkennt. Diese Unterstellung wird gerechtfertigt durch die *Tatsache* des wissenschaftlichen Diskurses, der – pragmatisch nicht hintergebar – eben diese Geltungsansprüche zugleich fordert und auch quodammodo erfüllt. Können die normativen Gehalte der Geltungsansprüche aber darum auch in dem Sinn als begründet gelten, daß von ihnen aus „die Grundlegung einer universalistischen Sprachethik“<sup>24</sup> geleistet werden könnte? Zunächst ist festzuhalten: Die normierenden Bedingungen des Diskurses gelten nur insoweit, als es tatsächlich den Diskurs gibt bzw. er gewollt ist. Das heißt aber doch, daß die Norm unter Bezug auf ein Faktum lediglich konstatiert wird. Dagegen, daß der Geltungsanspruch unter Bezug auf das Faktum der kommunikativen Sprechhandlung identifiziert und rekonstruiert wird, ist nichts einzuwenden; wohl aber dagegen, daß damit die Geltung als solche begründet sein soll. Man kann aus der Tatsache, nämlich des Diskurses, auf die faktische Normativität, nämlich seiner

<sup>22</sup> J. Habermas: Wahrheitstheorien, a. a. O. 258.

<sup>24</sup> Vgl. J. Habermas: a. a. O. 262, Anm. 18.

<sup>22</sup> Vgl. H. Peuckert: Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, Düsseldorf 1976, 237, 269, 273.

Bedingungen, schließen. Aber wäre es nicht ein „naturalistischer Fehlschluß“, auf die Begründetheit dieser Geltung zu schließen? Ferner: Die rekonstruktive Methode besteht darin, daß die Bedingungen der Möglichkeit des Diskurses bzw. des kommunikativen Handelns rekonstruierend aus eben jenem quasi-empirischen Faktum gewonnen werden, das sie bedingen. Wenn kraft dieser Methode eine Geltung nicht nur identifiziert wird, sondern auch begründet sein soll, setzt sie sich dem Vorwurf aus, zirkulär zu sein.<sup>25</sup> Der Versuch der Pragmatik, gewissermaßen selbst ihr eigenes Metasystem zu sein, führt zu Schwierigkeiten.<sup>26</sup>

Eine transzendente Freiheitslehre expliziert die Meta-problematik der praktischen Freiheit. Die normative Kraft der universalen Geltungsansprüche leitet sich nicht daher, daß ohne sie der Diskurs nicht möglich wäre. Warum soll er möglich sein? Sicherlich nicht nur deswegen, weil er faktisch ist. Die normative Kraft praktischer Setzungen oder Voraussetzungen, seien sie universal-ideale oder geschichtlich-reale Normen, leitet sich her aus der transzendentalen Affirmation von Freiheit durch Freiheit; sie ist in dem Bezug der idealen oder realen Bedingungen auf unbedingte Freiheit begründet.

Die transzendente Freiheit ist jedoch nicht ein metaphysisches oder moralphilosophisches Prinzip in dem Sinn, daß aus ihm Handlungsziele oder Regeln des Handelns ableitbar wären. Sie muß jedoch als das transzendente Kriterium oder – zurückhaltender – als transzendente Orientierung für Handlungsziele, Regeln

oder Normen einbezogen werden. Sie kann nicht selber als Norm noch als Handlungsbedingung und erst recht nicht als Handlungsprogramm in Anspruch genommen werden. Sie steht jedoch zu möglichen Normen und Handlungsbedingungen in dem Bezug einer transzendentalen Metaregel.

Die transzendente Freiheit kann darum auch nicht ein „Ideal“ sein, das zu verwirklichten wäre oder als das Ziel der Geschichte postuliert werden könnte. Dieses muß besonders gegenüber dem neuaufgekommenen, kritischen Gebrauch des Begriffs „ideal“ betont werden. Der Sprachgebrauch in der Sprachpragmatik ist schillernd. Das Wort Ideal bezeichnet in manchen Kontexten die Vollständigkeit der Bedingungen a priori. In anderen Kontexten jedoch, z. B. dort, wo Habermas von der „idealen Sprechsituation“ spricht, ist ein Ideal gemeint, das kontrafaktisch unterstellt wird, aber nicht kontrafaktisch sein muß.<sup>27</sup> Für Apel ist die Kommunikationsgemeinschaft ein (noch) nicht realisiertes Ideal, das er geradezu als „reale Möglichkeit der realen Gesellschaft“ bezeichnet, und das in gegebenen Lebensformen progressiv durchzusetzen ist.<sup>28</sup> So reicht die Skala der Bedeutungen von dem Bedingungsapriori bis zum utopischen Geschichtsziel. Ohne auf diesen problematischen Sprachgebrauch und seinen theoretischen Hintergrund weiter einzugehen, ist festzuhalten, daß transzendente Freiheit in keinem Sinn ein Ideal ist. Sie kann unter bestimmten Kautelen als Idee bezeichnet werden, die insbesondere die Normenkritik im Sinne eines negativen Kriteriums orientieren kann.

<sup>27</sup> J. Habermas: Wahrheitstheorien, a. a. O. 258.

<sup>28</sup> K.-O. Apel: Transformation der Philosophie, Bd. II, Frankfurt a. M. 1973, 256, 263, 429.

<sup>25</sup> So der Einwand von Th. McCarthy in einem Kolloquium.

<sup>26</sup> Vgl. H. Peukert: a. a. O. 89–93.

Transzendente Freiheit als die Idee des Unbedingten im menschlichen Handeln und Wollen bietet die Möglichkeit, die Frage nach gut und böse zu stellen. Um *begründeterweise* ein Wollen und Handeln als sittlich gut oder sittlich böse zu beurteilen, ist der Bezug auf ein Unbedingtes unerlässlich. Zwar kann der Begriff des Unbedingten nicht unmittelbar als Kriterium für gut und böse in Anspruch genommen werden, da es im Verhältnis zum geschichtlichen Handeln *improportional* ist. Transzendente Freiheit gibt jedoch den Grund, warum etwas als gut und böse zu beurteilen ist. So wie die transzendente Anerkennung von Freiheit als der Ursprung des Guten, so müssen transzendente Verweigerung und Entzug als der Ursprung des Bösen gedacht werden.

Die transzendentalphilosophische Bedeutung des Begriffs eines Unbedingten als Begründungsinstanz für den sittlichen Charakter des Handelns verweist auf die Struktureinheit von realer Freiheit, praktischer Freiheit und transzendentaler Freiheit. Die drei unterschiedenen Begriffe sind nicht Begriffe von dreierlei Freiheit. Sie dienen vielmehr dazu, die Tiefenstruktur des einen Freiheitsproblems begrifflich zu fassen. Wo immer Freiheit genannt, von ihr gesprochen oder Anspruch auf Freiheit erhoben wird, kann die Legitimität der Nennung, die Sinnhaftigkeit der Rede und die Begründetheit des Anspruchs philosophisch nicht hinreichend dargestellt werden, ohne auf eine generative Theorie der Freiheit Bezug zu nehmen. Ob menschliches Handeln als frei begriffen werden kann, hängt von zwei Wesenskriterien ab: wie die Regel, welche die Handlung bestimmt, generiert ist, und durch welche transzendente Regel die Regelsetzung bestimmt ist. *Reale Freiheiten sind jene geschichtlich bedingten, praktisch-politi-*

*tischen Regeln des guten menschlichen Lebens und Zusammenlebens, die durch die regelsetzende, ordnungsbegründende und gesetzgebende praktische Freiheit begründet sind. Die transzendente Regel der Regelsetzung aber besteht in der primären Anerkennung von Freiheit durch Freiheit.*

Die Weiterungen, die sich aus diesem Strukturaufriss der Freiheitsproblematik für das Verhältnis des Geziemenden zum Guten und des Guten zum Sittlichen sowie für das Verhältnis der Pragmatik zur Ethik und der Ethik zur transzendentalen Freiheitslehre ergeben, sind ein anderes Thema.