

2  
April-Juni 1977

Sonderdruck

# ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHISCHE FORSCHUNG

1945/46 begründet von Georgi Schischkoff

HERAUSGEGEBEN VON OTFRIED HÖFFE, MÜNCHEN – DUISBURG

Redaktionsbeirat

K.-O. APEL, Frankfurt/M. – M. RIEDEL, Erlangen – J. SIMON, Tübingen  
R. SPAEMANN, München – E. STRÖKER, Köln – W. WIELAND, Göttingen

unter Mitwirkung von

W. BEIERWALTES, Freiburg/Br. – O. Fr. BOLLNOW, Tübingen  
A. DEMPFF, München – A. DIEMER, Düsseldorf  
G. FUNKE, Mainz – L. GABRIEL, Wien – R. HALLER, Graz  
E. HEINTEL, Wien – K. HELD, Wuppertal – D. HENRICH, Heidelberg  
J. E. HEYDE, Berlin – F. KAULBACH, Münster/W. – J. KOPPER, Mainz  
L. LANDGREBE, Köln – M. LANDMANN, Berlin  
B. LIEBRUCKS, Frankfurt/M. – H. LÜBBE, Zürich – G. PRAUSS, Bonn  
H. REINER, Freiburg – F.J. von RINTELEN, Mainz – W. RÖD, Innsbruck  
G. SCHISCHKOFF, Salzburg – W. SCHULZ, Tübingen – K. ULMER, Wien  
H. WAGNER, Bonn – H. WEIN, Göttingen

Band 31 · Heft 2

1877

VERLAG ANTON HAIN · MEISENHEIM/GLAN

## ABHANDLUNGEN

### STAAT UND FREIHEIT\*

von Hermann Krings, München

#### I

In der Zeit zwischen dem 18. und dem 20. Jahrhundert waren Freiheit und Staat hochtönende Themen. Mit ihnen waren die Namen großer Revolutionen und großer Denker, auch großer Kriege verbunden. Zahlreiche Völker befreiten sich von fremder Herrschaft und schufen eigene Staaten. Die Staatswesen der westlichen Hemisphäre wandelten sich zu modernen Rechtsstaaten. Der Staat war nicht mehr Privatsache des Monarchen; er war die Sache der Nation. Der Enthusiasmus der Pionierzeit hat den Nationalstaat mit einer Gloriole umgeben. Fahnen und Hymnen waren die Symbole zugleich des nationalen Elans wie des Staates. Hegel verstieg sich zu dem ominösen Wört, der Staat, seiner Idee nach, sei „der wirkliche Gott“ (Rechtsphilosophie, § 258).

Diese Pionierzeit der politischen Freiheit, die als Epoche in allen Teilen der Welt, wenn auch mit Zeitverschiebung, auftritt, ist in Europa zu Ende gegangen. Inzwischen sind alle für Freiheit. Im Westen ist ein hohes Maß an persönlicher und politischer Freiheit gewährleistet. Die Freiheitsparolen – ob westlich oder östlich – sind alltäglich und werden durch Inflation entwertet.

Ein maßgeblicher Grund für diese Wende in der Entwicklung der politischen Freiheit läßt sich angeben: Unser Staat garantiert nicht nur alle jene Freiheiten, um die zwei Jahrhunderte lang gekämpft wurde. Als Sozialstaat betrachtet er auch ihre soziale Erfüllung als seine Aufgabe. Je mehr aber nun der Staat zur sozialen Verwirklichung der Freiheits- und Grundrechtsgarantien vordringt, umso mehr wird der Gebrauch unserer Freiheit wieder durch den Staat gesteuert<sup>1</sup>. Pointiert ausgedrückt: Mit der fortschreitenden Verwirklichung des freiheitlichen Rechts- und Sozialstaates fällt ein Stück der Freiheit, die dem vorrepublikanischen Staat abgerungen wurde, wieder an ihn als Sozialstaat zurück. Das neuzeitliche Freiheitsdrama nähert sich einer Peripetie: Jeder weitere Schritt zu einer sozialen Vervollkommnung

\* Öffentlicher Vortrag, gehalten am 27. 9. 1976 in Koblenz auf der Generalversammlung anlässlich des hundertjährigen Bestehens der Görres-Gesellschaft.

<sup>1</sup> Vgl. H. F. Zacher, *Freiheitliche Demokratie*, 1969, S. 115.

des freiheitlichen Staates droht ein Schritt zu einer Verstaatlichung unserer Freiheit zu werden.

Das Thema „Staat und Freiheit“ ist nicht mehr das hochtönende Thema von einst. Es ist ein schwieriges, ein dialektisches Thema. Wer geradezu Freiheit verspricht oder geradenwegs die Befreiung des Menschen herbeiführen möchte, gleicht einem Wanderer, der im Nebel den rechten Weg zu gehen glaubt, jedoch im Kreise geht. Er endet wieder an der Stelle, von der er ausging, nun aber erschöpft und ohne Hoffnung. Das Programm der politischen Freiheit im etablierten freiheitlichen Rechts- und Sozialstaat ist anders strukturiert als das Programm der politischen Freiheit, dessen Ziel es ist, den freiheitlichen Rechtsstaat allererst zu erkämpfen und herzustellen. Es enthält den Widerspruch, daß mehr staatlich verwirklichte Freiheit weniger Freiheit bedeuten kann. Dieser Widerspruch macht heute undifferenzierte Freiheitsparolen jedweder Richtung fragwürdig. Er ist aber geeignet, die Politik und mit ihr die Rechts-, Staats- und Gesellschaftswissenschaften, nicht zuletzt die Philosophie herauszufordern.

Aus dieser ersten Bemerkung kann ein methodischer Hinweis gewonnen werden: Das Thema Staat und Freiheit muß jeweils in doppelter Perspektive behandelt werden. Das ist auch schon üblich, wie ich an einem Beispiel zeigen möchte, wenngleich es nicht einfach ist, auf diesem Weg zu einem überzeugenden Ergebnis zu kommen.

In einem kleinen Sammelband, den als Titel die rhetorische Frage ziert „Kann der Staat für alles sorgen?“<sup>2</sup>, charakterisieren zwei im allgemeinen gleichgerichtete Autoren und Politiker, Hans Maier und Axel von Campenhausen, das Jugendwohlfahrtsgesetz von 1922 mit genau entgegengesetzter Tendenz. Von Campenhausen bemerkt kritisch, daß mit diesem Gesetz der Staat zum ersten Mal von einem Terrain Besitz ergreift, das bis dahin den freien Trägern allein gehört hatte (138). Hans Maier hingegen bemerkt lobend, daß dieses Gesetz „die Notwendigkeit der Freien Jugendwohlfahrt und damit der Jugendarbeit und ihrer Förderung als öffentliche Aufgabe bejaht“ (93). Maier akzentuiert, daß die Gesellschaft auf den Staat als „eine organisierte zentrale Entscheidungsinstanz“ (91) angewiesen sei. v. Campenhausen akzentuiert „ein unaufhaltsames leises, aber stetiges Schieben und Drängen“, mit dem der Staat in menschliche Lebensbereiche bestimmend eindringt.

Beide Autoren haben recht – und das Problem ist offen. Die Frage, ob der Staat für alles sorgen solle, darf wohl als beantwortet gelten; natürlich soll er nicht für alles sorgen. Die Frage aber, die nicht beantwortet ist, lautet, für wieviel *muß* der Staat sorgen und für wieviel *darf*

2 Kann der Staat für alles sorgen? Zur Geringschätzung freier Initiativen durch die öffentliche Hand, hrsg. v. A. v. Campenhausen, 1976.

der Staat sorgen? Das ist ein Dilemma, und mit diesem Dilemma werden wir noch eine Zeitlang leben müssen.

Doch wir müssen für das Dilemma dankbar sein angesichts der in der geistigen und politischen Welt vehement vertretenen These, dieses Dilemma gebe es gar nicht. Als Exempel dieser falschen Gegenposition kann die Auseinandersetzung gelten, welche die beiden Matadore der Harvard-Universität und des Massachusetts Institute of Technology, B. F. Skinner und Noam Chomsky, miteinander führen. Skinner, der empiristische Psychologe und Behaviorist, vertritt die These, das menschliche Verhalten sei durch die genetische Ausstattung und durch die Geschichte der „Verstärkung“ determiniert. Mit „Verstärkung“ meint er, daß die Folgen jedes Verhaltens, als Lohn oder Strafe interpretiert, bestimmte angeborene Verhaltenstendenzen verstärken oder schwächen. „Verhalten wird geprägt und aufrecht erhalten durch seine Folgen“ (S. 25)<sup>3</sup>. Der Mechanismus dieser Konditionierung funktioniert nach Skinner jenseits von Freiheit und Würde. *Beyond Freedom and Dignity* ist der Titel seines 1971 erschienenen Buches. Freiheit und Würde sind Illusionen. Verhaltenstechnologie samt Kontrolle, wenn sie nur perfekt sind, garantieren die Tugend; Skinner vertritt den Begriff der „automatischen Tugend“ (S. 72 f.). Eine ethische Kontrolle – damit meint Skinner eine Kontrolle durch Lob und Tadel – kann vielleicht in kleinen Gruppen erhalten bleiben, „doch die Kontrolle der Bevölkerung als Ganzes muß an Fachleute delegiert werden – d. h. an Polizisten, Priester, Eigentümer, Lehrer, Therapeuten usw., an Menschen also, die über spezialisierte Verstärker und ihre kodifizierten Kontingenzen verfügen“ (S. 160). Skinners Thesen zielen auf eine vollständige Manipulation des Menschen durch eine Verhaltenstechnologie und eine entsprechende Kontrolle. Diese können ebenso gut in den Dienst eines traditionalistischen wie eines progressistischen Staatszwecks gestellt werden. Der Staat aber degeneriert dann zu einer totalitären sozialtechnokratischen Organisation zum Zweck der Erhaltung einer nicht mehr legitimierbaren Kultur.

Chomsky, nicht nur ein bedeutender Linguist, sondern auch ein engagierter Moralist und Kritiker der amerikanischen Vietnampolitik, kritisiert Skinners Thesen mit Vehemenz. Unbegründet sei die Übertragung der naturwissenschaftlichen Wissenschaftsstrategie auf die Wissenschaft vom menschlichen Verhalten. Es sei nicht möglich, aufgrund eines ganz eingeschränkten, im Labor erarbeiteten empirischen Materials, das nicht bestritten werde, weitreichende Spekulationen über den Menschen anzustellen. Diese Spekulationen seien dogmatisch und durchaus unwissenschaftlich. Chomsky ist im Gegensatz zu

3 B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, 1971; übers. v. E. Ortman, *Jenseits von Freiheit und Würde*, 1973.

Skinner der Meinung, die Wissenschaften würden nach Maßgabe ihres Fortschreitens aufdecken, „daß selbst bei voller Kenntnis der Details der genetischen Ausstattung und der individuellen Geschichte eine allumfassende Wissenschaft à la Laplace nur äußerst geringe Voraussagen über das machen könnte, was ein Organismus tatsächlich tun wird“ (48)<sup>4</sup>. Im Grunde spreche Skinner nur Trivialitäten im Gewand einer pseudowissenschaftlichen Terminologie aus. „Skinner verwechselt Wissenschaft mit Terminologie“ (102).

Chomsky tritt für Freiheit und Würde des Menschen ein. Doch sein Plädoyer für die Freiheit ist ebenso orientierungslos wie Skinners Plädoyer für eine perfekte Konditionierung und Kontrolle. Chomsky will die Freiheit geradezu und unvermittelt. Unter Berufung auf Rousseau und W. v. Humboldt plädiert er für eine „Gemeinschaft von frei Assoziierten ... ohne Zwang durch den Staat oder andere autoritäre Institutionen (139)<sup>5</sup>. Er bejaht „eine anarchistische Vision, die dem nächsten Stadium der Industriegesellschaft angemessen sein mag“ (ibd.). Chomsky schlägt sich auf die Seite Bakunins und der Anarchosyndikalisten. Mit ihnen hält er jede staatliche Ordnung für eine politische und gesellschaftliche Versklavung. Ob der Staat den Privatkapitalismus schützt oder selber einen sozialistischen Staatskapitalismus betreibt, in jedem Fall ist der Mensch einer bürokratischen Macht unterworfen. An die Stelle des Staates sollen nach der Lehre dieses „libertären Sozialismus“, die Selbstorganisationen der Industrie, die Syndikate, treten. Die Ideen der Anarchosyndikalisten werden von Chomsky aufgenommen und die an der jeweiligen Staatsmacht in Frankreich, Spanien oder sonstwo scheiternden Versuche ihrer Verwirklichung werden erinnert: die merkwürdig einseitige und ohnmächtige Erinnerung eines Moralisten, der die Freiheit in eine intellektuelle Utopie verflüchtigt.

Skinner und Chomsky werden heute weltweit diskutiert. Für beide gibt es das Thema „Staat und Freiheit“ nicht. Skinner verneint die Freiheit; darum ein Staat ohne Freiheit. Chomsky verneint den Staat; darum eine Freiheit ohne Staat. Eine Wurzel dieser schrecklichen Vereinfachungen liegt zweifellos in der philosophischen Desorientiertheit dieser bedeutenden Gelehrten. Sie begnügen sich mit grandiosen Vorurteilen, der eine mit dem des Szientismus, der andere mit dem des Utopismus. Auf der ungeprüften Basis dieser Standpunkte exekutieren sie ihre philosophy auf einem hohen intellektuellen Niveau und mit einem beträchtlichen Aufwand an Fachterminologie.

4 N. Chomsky, Psychologie und Ideologie, in: Aus Staatsraison, 1974 (For Reasons of State, 1973).

5 N. Chomsky, Bemerkungen zum Anarchismus, in: Aus Staatsraison, 1974. (For Reasons of State, 1973).

## II

Muß das Thema „Staat und Freiheit“ transformiert werden in das Thema „Entweder Staat oder Freiheit“? Diese Frage soll zunächst hinsichtlich ihrer logischen Voraussetzungen geprüft werden. Eine logische Prüfung legt sich deswegen nahe, weil zwei offensichtlich ganz verschiedene Begriffe wie Freiheit und Staat so behandelt werden, (1) als seien sie Begriffe gleichen logischen Niveaus, so daß sie direkt aufeinander beziehbar erscheinen; (2) als ob beide Begriffe gewisse Zustände bezeichneten und (3) als ob sie gegensätzliche Begriffe wären, so daß die durch sie bezeichneten Zustände als inkompatibel beurteilt werden müssen. Eine Klärung der logischen Voraussetzungen kann auch zur Bewältigung des eingangs skizzierten Dilemmas beitragen, daß nämlich eine soziale Verwirklichung der Freiheits- und Grundrechte unseren Gebrauch der Freiheiten einem wachsenden staatlichen Einfluß aussetzt.

Die Gegenthese lautet: Freiheit und Staat sind Begriffe von verschiedenem logischen Niveau und darum nicht unmittelbar, sondern nur über Vermittlungen aufeinander beziehbar. Sie sind nicht Begriffe empirischer Zustände, sondern in einem Fall ein Prinzipienbegriff, im anderen Fall ein Ordnungsbegriff. Schließlich sind sie nicht gegensätzliche Begriffe, sondern stehen in einer bestimmten Zuordnung zueinander. Zunächst zur Frage des verschiedenen logischen Niveaus. Ein Thema wie „Bayern und der Bund“ bietet keine logischen Schwierigkeiten; allenfalls politische. Beide Begriffe sind Begriffe von Staaten: Spezies innerhalb eines Genus. Anders ist es schon bei einem Thema wie „Staat und Gesellschaft“. Doch auch hier bestehen keine prinzipiellen logischen Schwierigkeiten. Da beide Begriffe die Organisierung der Beziehungen von Menschen betreffen, bietet ihnen dieser allgemeine Gattungsbegriff noch ein gemeinsames logisches Niveau. In dem Thema „Staat und Freiheit“ aber sind zwei Begriffe von unterschiedlichem logischen Niveau miteinander in Beziehung gesetzt. Der Begriff „Freiheit“ ist ein Vernunftbegriff, eine Idee. Der Begriff „Staat“ ist ein Verstandesbegriff, ein Ordnungsbegriff. Dieser Unterschied soll erläutert werden.

Freiheit nennt nicht etwas, das kategorial faßbar und erkennbar wäre wie ein Ding, eine Institution oder ein Zustand, sondern etwas, was ich *denken* muß, z. B. dann, wenn ich einen Menschen für etwas verantwortlich mache, ihm gegenüber etwas begründe, mich bei ihm bedanke oder ihn um etwas bitte. Diese Verhaltensweisen und die Rede von Verantwortung, Sittlichkeit, Einsicht, Großherzigkeit oder schlicht Vernunft gibt nur dann einen Sinn, wenn mindestens *ein* Element im Handeln des Menschen nur ihm und ihm ursprünglich zugeordnet ist. Mögen alle anderen Handlungsfaktoren durch genetische

Ausstattung, durch Gattungsgeschichte oder individuelle Geschichte bedingt sein, dieses eine Element ist unbedingt.

Freiheit ist der Begriff eines Unbedingten. Dieses notwendig zu denkende und als Freiheit bezeichnete unbedingte Handlungselement konstituiert den sittlichen Charakter der Handlung<sup>6</sup>. Die Vernunft fordert diesen Begriff und setzt ihn, sofern sie sich als sittliche Vernunft behaupten will. Wie aber ist Freiheit gegeben, wenn sie nicht als ein Zustand gegeben ist? Freiheit ist dadurch und nur in soweit „gegeben“, als der Mensch sich als sittliches Wesen behauptet und diese sittliche Selbstbehauptung als vernünftig begreifen will. Im Selbstbegreifen des Menschen als sittliches Vernunftwesen liegt die Quelle des Bewußtseins der Freiheit. Oder wie Kant sagt: „daß . . . Sittlichkeit uns zuerst die Freiheit entdecke“ (Kr. d. pr. V., § 6). Ohne die sittliche Selbstbehauptung erlischt die Freiheit, und ohne das Begreifen der Sittlichkeit als vernünftig verschwindet das Freiheitsbewußtsein.

Der Begriff „Staat“ hingegen ist der Begriff einer kategorial faßbaren Zuordnung, genauer der durch Gesetz verfaßten und durch öffentliche Gewalt gesicherten Ordnung einer Sozietät. Er faßt jenen Komplex von Bedingungen zu einer Einheit zusammen, durch den eine Gesellschaft sich zu einer Herrschaftsorganisation zusammenschließt. Der Begriff hat eine synthetische Funktion. Staat nennt etwas, was unter bestimmten Gesichtspunkten auch beobachtbar ist, z. B. als umgrenztes Territorium. Da es hier zunächst nur auf die Differenz des logischen Niveaus der Begriffe ankommt, braucht der vielerörterte Staatsbegriff jetzt noch nicht weiter verfolgt zu werden.

Den Begriff einer Idee oder eines Unbedingten und der Begriff einer Synthese oder eines Ordnungskomplexes schlicht durch ein „und“ zusammenzustellen, ist problematisch. Eine solche Zusammenstellung kann nur dann erkenntnisfördernd und handlungsorientierend sein, wenn die logische Niveaudifferenz berücksichtigt wird. Wird sie nicht

6 Um Verwechslungen zu vermeiden, sei angemerkt, daß zwischen einem humanen Charakter der Handlung und einem sittlichen Charakter der Handlung unterschieden werden kann. Nehmen wir an, die Regeln des Straßenverkehrs würden von allen Verkehrsteilnehmern vollständig, gewissermaßen automatisch befolgt – es sei an Skinners „automatische Tugend“ erinnert, die in unserem Fall aufgrund von Konditionierung durch einen perfekten Fahrunterricht und eine perfekte Verkehrserziehung und dank einer perfekten Verkehrskontrolle gewährleistet wäre –, so könnte man den zu erwartenden Straßenverkehr und das zu erwartende Verhalten der Verkehrsteilnehmer als human bezeichnen. Human wäre demnach ein Verhalten, das automatisch und fehlerlos gattungsgerechten Regelungen entspricht. –

Der sittliche Charakter der Handlung wird durch drei Momente unterschieden. 1. Die Regel oder Norm wird nicht automatisch befolgt, sondern als mögliche Verpflichtung distanziert. 2. Sie wird unter Bezugnahme auf ein Unbedingtes geprüft, sei es auf bloße Verträglichkeit (negatives Kriterium), sei es auf Begründbarkeit (positives Kriterium). 3. Sie wird als distanzierte und legitimierte Regel affirmiert.

berücksichtigt, dann erscheint es so, als ob Freiheit und Staat einander verdrängen oder ineinander übergehen könnten. Das erste Mißverständnis sahen wir bei Skinner und Chomsky: Auf dem gleichen Niveau verdrängt Freiheit den Staat oder der Staat die Freiheit.

Das andere Mißverständnis, daß Freiheit in Staat und Staat in Freiheit übergehen könnte, ist nicht weniger irreführend. Der Begriff der unbedingten Freiheit führt dann folgerichtig zu dem Begriff eines unbedingten Staates. Bei Rousseau entspricht der Idee der absoluten Freiheit des „natürlichen“ Menschen eine „Idee“ des Staates, der ebenfalls als absolut gedacht wird, weil er durch die Vereinigung der absoluten Einzelwillen konstituiert ist. Von Hobbes über Rousseau bis zu Fichte wird dieser Gedankenfaden gesponnen, der aus dem Begriff einer absoluten Freiheit einen absoluten Charakter des Staates herleitet<sup>7</sup>.

Aus solchen Philosophien läßt sich jedoch nicht nur die Ideologie eines absoluten Staates gewinnen, sondern auch die entgegengesetzte Ideologie, gemäß der jedweder bestehende Staat verneint wird, da er noch nicht die absolute Freiheit verwirklicht: eine Ideologie des Utopismus, die, sofern sie sich sittlich begreift, was durchaus möglich ist, eine Ideologie des Terrorismus nicht ausschließt.

Hegels Lehre von der Einheit von Vernunft und Wirklichkeit war der spekulative Höhepunkt dieser im Spätmittelalter entspringenden Denktradition. Seine Rechtsphilosophie ist der Versuch, „den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen“ (Rechtsphilosophie, Vorrede, S. 18) und seine These, daß das Ideale sich die reale Welt „in Gestalt eines intellektuellen Reiches erbaut“ (ibid. S. 20), enthält die dialektische Aufhebung des Unterschiedes von Idee und realer Ordnung.

Diese Philosophien legen es nahe, Freiheit als ein Ideal zu verstehen, das der Staat verwirklichen soll, auch wenn er dieses Ziel nur annäherungsweise sollte erreichen können. Doch der Staat als Begriff eines Komplexes institutioneller Bedingungen kann unter keinen Umständen als unbedingt gedacht werden; und die Freiheit als Begriff des Unbedingten geht unter keinen Umständen in der Realisierung von persönlichen und politischen Freiheiten auf.

Freiheit ist nicht ein Ideal, das in irgendeiner Zukunft und durch irgendeine Staatsform einmal wirklich werden könnte. Freiheit ist auch nicht der Begriff eines idealen Zustandes, in den die Sozietät nach dem Absterben des Staates übergeht. Ein Freiheitsidealismus der einen wie der anderen Art ist irrig. Freiheit ist überhaupt nicht der Begriff eines Zustandes, sondern ein Sinnbegriff. Er gibt nicht Antwort auf die Frage, was der Staat sei, sondern warum Staat ist. Die

7 Vgl. Klassiker des politischen Denkens, hrsg. v. H. Maier, H. Rausch und H. Denzer, Bd. 2, 1968, S. 127 f.

kategorial-institutionelle Ordnung der sozialen Welt bedarf eines solchen Sinnbegriffs; denn der Staat hat seinen Sinn nicht in sich selbst. Und er bedarf *dieses* Sinnbegriffs, wenn der Mensch sich als sittliches Individuum im Staat soll behaupten können und dürfen. Der Staat hat nicht die Aufgabe, Sinn zu produzieren oder gar dem Menschenwesen erst einen sittlichen Sinn zu geben; er hat die Aufgabe, Recht zu vermitteln. Der Staat kann darum nicht zum Ziel haben, „die Freiheit“ zu verwirklichen. Hegels These, der Staat sei an und für sich „das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit“<sup>8</sup> ist auch dann irreführend, wenn man beachtet, daß es sich hier nicht um Sätze eines politischen Manifests handelt, sondern um spekulativ-dialektische Sätze.

Das Unbedingte kann nicht unmittelbar real werden; ja es kann nicht einmal als unmittelbar real gedacht werden. Real ist das Unbedingte nicht anders als dadurch, daß ein realer Bedingungskomplex durch es begründet ist und Sinn hat.

Sinn erscheint nur vermittelt. Der Begriff der Vermittlung ist hier wichtig. Wenn das Verhalten zweier Menschen zueinander darin seinen Sinn hat, daß sie Freunde sind, dann heißt das nicht, daß das Verhalten Freundschaft herstellen könne oder daß die Freundschaft in irgendeinem idealen Verhalten direkt real würde; vermittelt ist sie real und sichtbar. Wenn der Sinn der Schöpfung die Offenbarung von Gottes Herrlichkeit ist, dann heißt das nicht, daß Gottes Herrlichkeit durch die Schöpfung hergestellt oder in ihr unmittelbar real würde; wiewohl Gott gegenwärtig wird, bleibt er verborgen. Wenn Freiheit der Sinn des Staates ist, dann heißt das nicht, daß der Staat die Freiheit herstellen könnte, daß sie das unmittelbare Ziel politischer Maßnahmen sei wie äußere Sicherheit, Gemeinwohl, Wohlstand, soziale Sicherheit u. a. Freiheit ist jedoch das transzendente Kriterium für politische Maßnahmen; d. h. die institutionellen Regeln, die der Staat als Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens setzt, müssen als begründbar durch das Unbedingte gedacht werden können, zumindest dürfen sie nicht widersprechend sein. Im ersten Fall ist Freiheit das positive Kriterium, im zweiten das negative Kriterium des Staates.

Freiheit und Staat sind Begriffe unterschiedlicher logischer Qualität und Funktion. Das „und“, das zwischen die beiden Wörter gesetzt ist, darf nicht naiv, nicht unvermittelt gebraucht werden. Es signalisiert einen Vermittlungsprozeß. Soviel wurde bisher kritisch herausgearbeitet, und kritisch wurden die aus einer Gleichstellung der Begriffe sich herleitenden Fehlpositionen, die Leugnung von Freiheit oder Staat

<sup>8</sup> Rechtsphilosophie, § 258. Vgl. § 257: „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee“. Vgl. auch § 4 und § 260.

und die Idealisierung von Freiheit oder Staat zurückgewiesen. Wie läßt sich konstruktiv der Vermittlungsprozeß begreifen?

### III

Der Ursprung des Bewußtseins der Freiheit – so sagten wir mit Kant – ist die Selbstbehauptung des Menschen als sittliche Person. Der Mensch weiß und anerkennt sich selbst und den anderen Menschen als ansprechbar, als verantwortlich, als frei – in welchen Grenzen auch immer. Die erste Manifestation der Freiheit besteht darin, daß der Mensch sich und den Mitmenschen als frei anerkennt. Die Freiheit wird hier nicht wie eine Sache, sondern als ein Entschluß und als eine Affirmation bestimmt: Den anderen und mich selbst als frei anerkennen. In dieser Affirmation liegt der Ursprung des Guten. Der Entschluß kann – formal gesehen – auch negativ ausfallen; nämlich dem Mitmenschen und mir selbst diese Anerkennung versagen und den Weltlauf als ein determiniertes oder zufälliges Geschehen ansehen. In dieser Verweigerung liegt der Ursprung des Bösen. Mit der Nichtanerkennung ist die Freiheit verneint und auch tatsächlich verschwunden. Freiheit erscheint mit dem Entschluß zur Freiheit. Dieser Sittlichkeit begründende Entschluß kann im Unterschied zu geschichtlich bedingten Entschlüssen als unbedingter oder als transzendenter Entschluß bezeichnet werden.

Der transzendente Akt der Anerkennung des Menschen als frei und als sittliche Person begründet *das Recht*. In der Tradition des klassischen und des christlichen Denkens ist der Ursprung des Rechts zutreffend als göttlich bezeichnet worden. Doch nicht deswegen, weil Gott in absoluter Willkür eine beliebige Satzung als Recht erklärt hätte, sondern weil der Grund des Rechts die unbedingte Achtung vor dem Unbedingten im Menschen, die Achtung seiner Freiheit ist. Gott selbst achtet nach der christlichen Lehre die Freiheit des Menschen; daß der Mensch sündigen kann und daß er erlöst werden kann, sind Zeichen dieser Entäußerung Gottes. Und Gottes Gerechtigkeit ist ohne Gesetz geoffenbart worden (Röm. 3.21). Sich eines Handelns bewußt zu sein, das durch keine genetische Ausstattung und keinen Umwelteinfluß bedingt, sondern unbedingt ist, ist die Auszeichnung eines Wesens, das nach dem Bilde Gottes geschaffen ist.

Freiheit begründet das Recht, auch das göttliche Recht. Im Recht ist die Freiheit geschichtlich vermittelt. Gewiß ist das Recht nur eine partielle Vermittlung. Die umfassende materiale Vermittlung der Freiheit ist die Liebe; das sei nur erinnert, da unser Thema uns Beschränkung auferlegt. Zu erinnern ist auch der Bereich der moralischen

Rechtsüberzeugungen<sup>9</sup>. Das Kind hat ein Recht auf Anerkennung durch die Eltern, und die Eltern haben ein Recht auf Anerkennung durch das Kind; denn die menschliche Familie besteht nicht nur im Generationsverhältnis, sondern darin, daß das Generationsverhältnis frei anerkannt und bejaht ist; solche Bejahung ist nicht mehr naturalen, sondern sittlichen Charakters. Der Kranke hat ein Recht auf Anerkennung durch den Arzt; eine vermutlich mächtige Medizin, deren Wirkungsweise noch nicht ganz erhellt ist, da es methodische Schwierigkeiten bereitet, Funktionszusammenhänge als offen für sittliche Qualität zu denken. Die Mißachtung dieser und ähnlicher moralischer Rechtsüberzeugungen stürzt beide Seiten in Unfreiheit. Der Begriff des „höheren Rechts“ (Hegel) kann hier nicht verfolgt werden; aber er soll wie die Liebe als die umfassendere Vermittlung von Freiheit wenigstens erwähnt worden sein.

Der Staat nun als die institutionelle Vermittlung von Recht in einer konkreten geschichtlichen Sozietät, muß als die Vermittlung der Vermittlung bezeichnet werden. Mit dieser Bestimmung, daß der Staat nicht ein Absolutes oder Höchstes ist, sondern eine Bedingung und eine Vermittlung, wird der Staat nicht herabgesetzt. Der Staatsbegriff steht in einer bestimmten Hierarchie der Begriffe. In dieser Hierarchie steht er an dritter Stelle nach den Begriffen Freiheit und Recht. Wollte der Staat sich an die Spitze dieser Hierarchie stellen, so würde er sich seines Sinnes berauben. Die Würde des Staates besteht darin, Recht zu vermitteln und dadurch Freiheit zu ermöglichen. Erfüllt er diesen Sinn nicht, so verliert er seine Würde, und seine Entwürdigung zeigt sich darin, daß er nur noch Machtinstrument und damit Spielball von Machtkämpfen ist.

Wenn das Recht den Sinn hat, Freiheit zu vermitteln, und der Staat die Institutionalisierung des Rechts leistet, dann läßt sich ableiten, daß die Setzung von Recht in Verfassungsgebung und Gesetzgebung durch einen institutionellen Akt freier Zustimmung erfolgen muß. Diese Zustimmung kann nicht sogleich als Vertrag begriffen werden; denn um einen Vertrag schließen zu können, müssen die Vertragsschließenden sich schon „zuvor“ als Partner eines möglichen Vertrages anerkennen und dergleichen wie einen Vertrag als Regel ihres Verhältnisses bejahen. Ohne diese transzendente Anerkennung und Affirmation bliebe der Vertrag der berüchtigte „Fetzen Papier“. Der begründende Akt freier Anerkennung kommt übrigens darin zum Ausdruck, daß freiheitliche Verfassungen Grundbestimmungen enthalten, über die

<sup>9</sup> Vgl. P. Haerlin, *Recht und Anerkennung. Philosophische Untersuchungen zum psychoanalytischen Prozeß*, 1976. „Recht“ im moralischen Wortsinn ist gleichbedeutend mit ‚Anspruch auf Anerkennung‘ (22) „Recht“, moralisch verstanden, ist von ‚Recht‘ im juristischen Wortsinn zu unterscheiden“ (23). Haerlin verweist auf Hegels Unterscheidung von ‚konkretem‘ und ‚abstraktem Recht‘.

kein Vertrag abgeschlossen werden kann, sondern die frei bleiben. Der Satz „die Würde des Menschen ist unantastbar“ (GG Art. 1) ist nicht ein Satz aus einem Vertragstext, sondern er deklariert die sittliche Basis möglicher Verträge und Regelungen.

Der permanente Gründungsakt des Staates ist nicht ein Vertrag oder dessen Verlängerung, sondern jener Akt, durch den der Mensch selbst sich und den anderen Menschen als freies, sittliches Wesen bestimmt und diese Selbst-Bestimmung zum Grund einer Rechts- und Sozialordnung macht. Der Begriff der Selbstbestimmung enthält demnach zwei Bedeutungsdimensionen. Einmal bedeutet er: der Mensch bestimmt sich in transzendentaler Anerkennung und löst diesen Anspruch dem anderen Menschen gegenüber ein. Sodann bedeutet Selbstbestimmung: Der Mensch setzt selber die Vermittlungen von Recht, nämlich Staat und Gesetz; die elementare Bestimmung des Menschen als Staatsbürger ist Autonomie. Die Bedeutung von Freiheit als politischer Selbstbestimmung ist nicht eine veredelnde Umschreibung für Gesetzlosigkeit und Willkür. Selbstbestimmung ist ab ovo ein kommunikativer und determinierender Akt: sei es eines Volkes, welchen Staat es will, sei es der Staatsbürger, welche Gesetze sie wollen.

#### IV

Freiheit wurde als das unbedingte, Sittlichkeit begründende Moment im menschlichen Handeln bestimmt. Die erste Vermittlung dieses Unbedingten ins endliche Leben des Menschen erfolgt durch das Recht im weiten Sinn, d. h. dadurch, daß der Mensch ein unbedingtes Recht auf Anerkennung in Anspruch nimmt und daß er einer unbedingten Pflicht zur Anerkennung genügt. Eine weitere Vermittlung des Unbedingten erfolgt durch den Staat, sofern er als die institutionelle Vermittlung von Recht begriffen und durch politische Selbstbestimmung konstituiert ist. Recht und Staat sind die Bedingungen, unter denen Freiheit in Gestalt von Freiheiten real sein kann.

Trotz der gedanklichen Herleitung dieses Verhältnisses von Staat und Freiheit ist der Satz problematisch. Er enthält zwei einander widersprechende Begriffe, unbedingt und bedingt, ohne anzugeben, wie mit dem Widerspruch zu verfahren sei. Ist damit die Aufgabe gestellt, den Widerspruch zu eliminieren, also das eine oder andere der beiden Widersprechenden aufzuheben? Signalisiert der Widerspruch, daß ein Verhältnis von Staat und Freiheit endgültig nicht gedacht werden kann, sondern nur jene Alternativen bestehen, die eingangs anhand der Positionen von Skinner und Chomsky dargestellt wurden? Oder läßt sich der Widerspruch aus einem weiteren Sinnzusammenhang begreifbar machen? Oder kann der Widerspruch mit der Bestim-

mung der Freiheit als Autonomie und Selbstgesetzgebung als erledigt betrachtet werden?

Was die letzte Frage angeht, so zeigt ein Blick auf die Staatswesen, die auf dem Begriff der Selbstbestimmung beruhen, daß von einem Erledigtsein des Widerspruchs nicht die Rede sein kann. Andererseits zeigt sich – bei einem Blick auf Staatswesen, die nicht durch politische Selbstbestimmung konstituiert sind – mit der gleichen Offenkundigkeit, daß der Widerspruch auf eine verzweifelte Weise erledigt ist. Denn wenn Freiheit *nicht* selbst die Bedingungen ihrer Existenz setzt, wenn die Bedingungen nicht durch die freie Selbstbestimmung legitimiert, sondern von einer fremden Gewalt diktiert und aufgezwungen sind, ist Freiheit bestimmt verloren. Das gleiche gilt, wenn die Selbstbestimmung deswegen entfällt, weil der Mensch jedwede Bestimmung negiert und bedingungslos frei sein will. Auch dann ist Freiheit verloren; sie verflüchtigt sich in Irrealität oder Utopie.

Der Widerspruch zwischen dem unbedingten Anspruch und der Bedingtheit seiner Realisierung in der geschichtlich politischen Wirklichkeit ist durch das Kriterium der Selbstbestimmung keineswegs erledigt; vielmehr verunmöglicht dieses Kriterium die Eliminierung des Widerspruchs. Wenn Freiheit als Autonomie selbst die Bedingungen ihrer Existenz setzt, indem sie selbst die Gesetze gibt, dann lebt der Widerspruch von Unbedingtem und Bedingtem in eben dieser Vermittlung und d. h. im Staat fort. Ja, er *muß* fortleben. Würde er nicht fortleben, so wäre das ein Indiz dafür, daß einer der beiden widersprechenden Begriffe als „Extrem“ gesiegt hätte. Dann bestünde bedingungslose Freiheit in Gestalt von Anarchie oder totale Bedingtheit in Gestalt des Zwangsstaates. Der Staat als Selbstvermittlung von Freiheit und Recht wäre ohne diesen Widerspruch verloren. Er muß ihn erhalten. Die aus dem Widerspruch resultierenden theoretischen und praktischen Aporien sind nicht Zeichen einer Defizienz dieses Staates, sondern seines eigentümlichen Charakters.

Damit erweisen sich die beiden Gefährdungen des freiheitlichen Staates einerseits durch Anarchie, andererseits durch Totalisierung als strukturell, d. h. als zwei Gefährdungen, die nicht aus der Welt geschafft werden können, sondern prinzipiell bestehen. Eben diese beiden den freiheitlichen Staat generierenden Elemente, das Unbedingte und das Bedingte, Freiheit und Gesetz, sind es, die, wenn sie ihren Platz in der logischen Ordnung der Vermittlung nicht einhalten, zur Gefahr werden. Der freiheitliche Staat, der als Bedingung realer Freiheiten durch Freiheit selbst gesetzt ist, hat strukturell und permanent den ebenso gefährlichen wie großartigen Widerspruch zwischen dem unbedingten Anspruch auf Freiheit und den gesetzten institutionellen Vermittlungen zu bewältigen; darin besteht seine Würde – und Endlichkeit. Die Aporien und die praktisch-politischen Probleme, die sich

aus diesem Widerspruch ergeben, sind unentbehrlich; sie sind das Lebenselement demokratischer Politik. Diese Aporien charakterisieren den freiheitlichen und demokratischen Rechtsstaat; sie sind gewissermaßen die *felix culpa* der Demokratie.

Es ist nicht möglich, den Staat zu idealisieren. Er ist zwar die Bedingung für konkrete persönliche und politische Freiheiten von sittlichen Individuen, selber aber ist er nicht ein sittliches Wesen. Sittlichkeit der Person ist der Sinn des Staates, aber nicht sein Zweck. Freiheit und Würde des Menschen sind unantastbar. Weder gehen sie im Staat auf, noch darf und kann der Staat zu einer Überperson werden.

Doch der Widerspruch zwischen Unbedingtheit der Freiheit und Bedingtheit von Staat und Gesetz verbietet nicht allein die Verschmelzung von Staat und Freiheit. Er konkretisiert sich darüber hinaus im *politischen Widerspruch*. Freiheit als das Unbedingte muß dem Staat widersprechen dürfen; ohne die Möglichkeit des Widerspruchs hätte sie ihren Unbedingtheitscharakter eingebüßt, d. h. politische Freiheit wäre verloren. Der Staat aber, der sich durch den Widerspruch ständig in Frage gestellt sieht, wird, soll er nicht in Anarchie untergehen, über eine hinreichende Legitimation und Macht verfügen müssen, um die staatliche Ordnung und Herrschaft gegen einen sich verabsolutierenden Widerspruch zu erhalten.

Damit erweist sich der politische Widerspruch als ein notwendiges Strukturelement eines Staates, der die Freiheit bejaht, und einer Freiheit, die den Staat bejaht. So gewiß Freiheit selbst die Bedingungen ihrer Existenz in Gestalt von Staat und Gesetz affirmiert, so gewiß widerspricht Freiheit den von ihr selbst gesetzten Bedingungen ihrer Existenz. Nur so erhält sie in ihrer geschichtlich-politischen Vermitteltheit ihren Charakter der Unbedingtheit. Die Freiheit ist mithin der transzendente Grund ebenso für die Satzung wie für den Widerspruch gegen die Satzung.

Reale Freiheit muß es sich darum angelegen sein lassen, den Widerspruch zu realisieren. Wird reale Freiheit in Gestalt von politisch-institutionellen Freiheiten konkretisiert, so heißt dies, daß mit der Institutionalisierung der Gesetzgebung zugleich die Opposition als ein Strukturelement eben dieser Gesetzgebung zu institutionalisieren ist. Der freiheitliche Staat beseitigt nicht den Widerspruch, sondern setzt ihn ausdrücklich und formell als ein Strukturelement seiner selbst. *Er institutionalisiert den Widerspruch als politische Opposition*. Ein politisches System, das die Opposition nicht zu seiner eigenen Bedingung macht, ist kein freiheitliches System. Nicht die Abwesenheit von Gesetzen und nicht die Mißachtung der Gesetze sind Zeichen der Freiheit, sondern die Möglichkeit und die Realisierung des politischen Widerspruchs gegen das bestimmte Gesetz ist das Signum dafür, daß

gegenüber dem Gesetz ursprüngliche und unantastbare Freiheit besteht.

Der Staat ist demnach nicht ein Kompromiß von Freiheit und Unfreiheit, indem jede Seite ein Stück ihres Terrains aufgibt, sondern die Vermittlung unbedingter Freiheit und Würde des Menschen in die Bedingtheit der geschichtlich-politischen Situation staatlicher Herrschaft. Die Majorität wie die Opposition handeln zugunsten der Freiheit und gegen die Unfreiheit. Die These des klassischen Liberalismus erweist sich als unzureichend. Freiheit ist nicht dadurch gesichert, daß ein Teil des gesellschaftlichen Kommerzes gesetzestfrei und naturwüchsig bleibt, während ein anderer Teil faute de mieux staatlicher Zwangsgewalt überlassen wird. Sicherlich kommt es darauf an, in welche Sachgebiete oder Lebensbereiche des Menschen der Staat eingreift; wesentlich aber kommt es auf die Art der Gesetze an, z. B. ob ein Bereich öffentlich-rechtlich oder privat-rechtlich geregelt wird. Der Sinn des Gesetzes ist zunächst, Recht zu vermitteln und dadurch Freiheit zu ermöglichen, wo immer dies erforderlich wird. Sinn des Gesetzes ist es allerdings nicht, das perfekte Funktionieren von Abläufen zu organisieren. Ein Staatssozialismus, der die Rangordnung der Begriffe glaubt suspendieren zu dürfen und die Wohlfahrt nicht nur als einen Staatszweck ansieht, sondern sie zum Sinn des Staates erhebt, während Freiheit in eine staatsfreie Zukunft hinausverlegt wird, verdirbt nicht nur den Sinn der Gesetze, er muß auch die politische Opposition unterdrücken; denn diese erscheint nun lediglich als Störfaktor der staatlich organisierten Funktionsabläufe – nicht durch die Schuld der Opposition, sondern aufgrund des entstellten Staatswesens.

Der freiheitliche Staat ist nicht der liberale Minimalstaat, auch nicht der nur subsidiär tätig werdende Staat. Freiheitlich ist einerseits der Staat, dessen Gesetzgebung den Sinn erfüllt, Recht zu vermitteln und dadurch Freiheit zu ermöglichen, und der andererseits die politische Opposition als Institut der staatlichen Selbstbestimmung bewahrt und hochhält. Der Freiheit der Selbstbestimmung in Gestalt parlamentarischer Gesetzgebung entspricht die Freiheit des Widerspruchs in Gestalt parlamentarischer Opposition. Wo diese Grundregel mißachtet wird, dürfen die staatlichen Autoritäten sich nicht wundern, daß das erwachte Freiheitsbewußtsein der Staatsbürger die Opposition in anderer Gestalt realisiert, sei es im politischen Streik, sei es in der Literatur, sei es, daß unversehens die Straße zum Ort der Opposition wird.

Das Institut der Opposition ist ein Institut der Würde. Zur Realisierung der Opposition gehören auch Redefreiheit, Pressefreiheit, auch die Freizügigkeit als „Abstimmung mit den Füßen“. Staatsgrenzen ja; doch ein „eiserner Vorhang“ ist eine menschliche und politische Schande.

Der Gesetzgeber wie die Regierung bedürfen der Opposition;

auch der Richter. Der Verteidiger widerspricht zwar zunächst dem Ankläger, er widerspricht aber auch dem Verfahren und dem Urteil. Widerspricht er jedoch absolut dem Rechtssystem, dessen integraler Bestandteil er selber ist, dann disqualifiziert er sich selbst. So wenig die Gewaltenteilung die Würde des Staates beeinträchtigt, vielmehr einer Entwürdigung des Staates durch einen Staatsabsolutismus entgegenwirkt, so wenig die Opposition. Ohne sie gehen der Gesetzgeber wie der Regierer wie der Richter ihrer Würde verlustig.

Nicht nur für den Staat, auch für gesellschaftliche Systeme, sofern sie durch eine freiheitliche Ordnung institutionalisiert sind, gilt die Regel vom strukturellen Widerspiel. Im System der Arbeit z. B. ist das Streikrecht das Institut des Widerspruchs gegen die Regelungen innerhalb dieses Systems.

Relativ oppositionsresistent zeigt sich in unserem Staat die Staatsverwaltung. Wenn z. B. im Bereich der Schulverwaltung, einem noch mit durchaus absolutistischen Zügen ausgestatteten Zweig der Staatsverwaltung, nun gelegentlich die Eltern naturwüchsig opponieren, so zeigt sich damit ein Problem. Der Widerspruch ist institutionslos; er vagabundiert in Vereinen und Bünden der Eltern, der Verbraucher, der Steuerzahler, der Flughafengegner, in mancherlei Bürgerinitiativen. Gewiß bleibt immer die Anrufung der Gerichte, eine Errungenschaft, die gerade gut hundert Jahre alt wird. Doch der Rechtsweg ist etwas anderes als das Institut der Opposition. Er kann es nicht ersetzen – und das Gericht sollte auch nicht als Vehikel der Opposition gebraucht werden. Die Frage nach einer dem freiheitlichen Rechtsstaat entsprechenden Form der Verwaltung wird gegenwärtig durch den wenig fruchtbaren Antagonismus von Demokratisierung hier und Staatsraison dort beherrscht. Das Problem scheint weitgehend ungelöst zu sein.

Im demokratischen Staat gehört der einzelne Staatsbürger entweder zur regierenden Mehrheit oder zur Opposition. Ein Wechsel, sei es dadurch, daß der einzelne die Seite wechselt, sei es dadurch, daß die Mehrheitsverhältnisse im ganzen sich verschieben, ist jederzeit möglich. Wichtig bei allem Wechsel ist, daß beide Institute staatstragend sind und daß der Sinn sowohl der Gesetzgebung wie der Opposition gegen eine Gesetzgebung die Freiheit ist. Wieviel muß der Staat tun? Wieviel darf der Staat tun? Das empfindliche Gleichgewicht in diesem Staat, die Gesellschaft und den einzelnen fundamental betreffenden Dilemma ist nicht durch eine Theorie bestimmbar, wenngleich die aristotelische Lehre von der durch den Logos zu bestimmenden „Mitte“ zwischen Unzulänglichkeit und Übermaß eine Orientierung bieten kann<sup>10</sup>. Doch diese Mitte wird selten genau getroffen und noch

<sup>10</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik II. 6 (1107a).

seltener auf Dauer gehalten werden. Umso mehr muß das politische Instrumentarium und das Verfahren dem strukturellen Dilemma angemessen sein. Ohne das politische Widerspiel von Regierung und Opposition ist die Gefahr, daß der Staat nicht das tut, was er tun muß, oder tut, was er nicht tun darf, zweifellos groß. Das Widerspiel von Affirmation und Negation mag noch am ehesten der Aufgabe entsprechen, das empfindliche Gleichgewicht zu finden und zu erhalten.