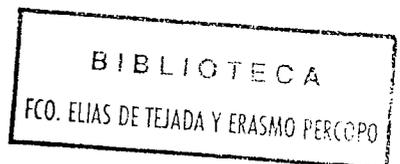


Abstrakte Freiheit und konkrete Freiheiten

Professor Francisco Elías de Tejada, Sevilla



Abstrakte Freiheit und konkrete Freiheiten

Professor Francisco Elias de Tejada, Sevilla

I

In wissenschaftlichen Gesprächen und in landläufigen Abhandlungen, in der Hochsprache und auch in der Umgangssprache, überall und fast immer ist uns das Wort »Freiheit« ein Begriff, dessen Sinn und Inhalt, Auslegung und Erklärung den gedanklichen Auffassungen und Abhandlungen jener bürgerlich-liberal-sozialen Strömung entsprechen, deren Geist von der französischen Revolution her, seit 1789 die Welt bewegte, beunruhigte und beherrschte. Wenn im Art. 4 der *Erklärung der Menschen – und Bürgerrechte* vom 26. August 1789 gesagt wird: »La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui; ainsi, l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits,« – so spiegelt man darin eben die einzige Idee der *Freiheit* wieder, die wir davon und darüber haben.

Dieses Verstehen entspricht einer mechanizistischen Gesellschaftsanschauung, die von der ideologischen Linie einer protestantisch-rechtsphilosophischen Betrachtung des »ius naturale« ausgeht. Hugo Grotius versteht ja das Universum als eine aus sich allein heraus laufende und in Betrieb stehende Maschine, und zieht dabei in keiner Weise die göttliche Schöpfungsordnung in Kalkül. Die Freiheit erreiche man dank eines Gleichgewichtes im Spiel der Gewalten kraft ihrer Teilung und ihres gegenseitigen Ausbalancierens, eine Grundregel, der, wie Frede Castberg so richtig bemerkt, »sin opprinnelse såvel i det engelske statsliv som i den franske filosofiske literatur i det åttende århundre, hvis idéer søktes realisert under den franske revolusjon«¹ anhaftet, die aber später »har gått sin seiersgang verden over«² hat. Auch das Recht ist

¹ Frede Castberg: *Maktfordelingsprinsippet og dets stilling i fransk og norsk statsrett*. In *Fra statslivets rettsproblemer. Et utvalg artikler og foredrag*. Oslo, Akademisk Forlag, 1953, S. 1.

² Ibidem.

das Ergebnis des reinen mechanischen Gleichgewichtes zwischen den individuellen freien Willen und freien Ermessen; nach Kant's *Metaphysik der Sitten* ist »eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren *Maxime* die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann«. ³

Diese Erkenntnis wäre nur dann zeitlos gültig gewesen, wenn die bürgerliche Freiheit, die sie einschloss und ausdrückte, sich nicht in zwei Widersprüche verwickelt hätte: erstens – das Bestreben unzerstörbaren, ewigen und höchsten Werten, wie sie die Naturrechte des Menschen darstellen, an Hand zufälliger und in der Luft schwebender Hilfs- und Heilmittel reiner mechanischer Praktik ein sicheres Geleit zu geben; zweitens – der Versuch eines gleichzeitigen Nebeneinanderbestehens und Aufrechterhaltens dieses schweren und heiklen Gleichgewichtes durch Schaffung einer allmächtigen Kraft, wie sie das an Quellen so reiche Gebiet der politischen Gewalt darstellt, nämlich, exakt gesagt, die von Rousseau erdachte zügellose und unbremsbare Mehrheit des Allgemeinwillens.

II

Vor allem arbeitete die Philosophie des protestantischen Naturrechtes eine Tafel dauernder Werte aus, die mit der von der historischen Projekten des *Ichs* unabhängigen Realität konsubstantial waren, und sich aus der abstrakten Idee des menschlichen *Seins* ergossen. Die revolutionäre Gesetzgebung macht sich diese Anthropologie im Artikel zwei ihrer »déclaration des droits« zu eigen, wenn da gesagt wird, dass »le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sureté, et la résistance à l'oppression«. Das Übel lag nun darin, dass diese Grundrechte nicht von sich selbst aus Gültigkeit hatten; losgelöst von der Konkretion des Wirklichen könnten sie nur in der Welt des Abstrakten von Wert sein. Es fehlte ihnen die Stütze der Wirklichkeit, und beim Versuch sich ihr zu nähern, verstand das rationalistische Denken nicht das wirkliche und wahre Sein zu sehen, die menschliche Realität, von der sich nach Wilhelm Dilthey immer die Geschichte, der für uns von innen heraus verstehbare Seinsbereich, ergibt; blind aus nacktem Rationalismus sah man nur eine bestimmte äussere physika-

³ *Metaphysik der Sitten*. In *Sämtliche Werke*. Leipzig, Inselverlag, 1912, S. 335.

lische Wirklichkeit, eine mathematische, extrahumanale Realität, ein aus mehreren Zahlen, Werten und Nummern zusammengesetztes Sein, mit einer Realität als Ergebnis aus der Konjugation entgegengesetzter Kräfte, das Recht – die Harmonie von Kontakten zwischen unzusammenhängenden Sphären, das Leben – »stricte« Ökonomie, und der Mensch – »homo economicus«, der geboren wird, wächst, isst, sich vermehrt und stirbt.

Aber der Mensch ist doch etwas mehr als nur das: Er schafft uneludierbar *Geschichte*, und er schafft sie dabei als vollkommen frei handelndes Wesen. Der abstrakten Freiheit ermangelt eine Gültigkeit »aus und von sich selbst«, sie ist ein Ideal, ja, aber dieses muss sich historifizieren, um verwirklicht werden zu können. Und der Kampf um diese Verwirklichung findet auf dem Schachbrett der »lebendigen« Geschichte statt, als die Realisation von Werten mit historischer Wirkung. »All historisk kamp for frihet har vært ført med den tanke at friheten skulle brukes til noe som hadde verdi«,⁴ nach den treffenden Worten von Frede Castberg.

In der Gegenüberstellung solcher rein idealen Formeln gegen die Geschichte, die man leugnet sobald man die soziale Gliederung auf die blosse Koexistenz von Individuen reduziert, eben darin liegt der grosse Fehler der bürgerlichen Freiheit. Sie übersieht das Gestern, sieht vom Vergangenen ab und will unabhängig vom Handeln und Schaffen früherer Generationen eine neue Welt aufbauen. Sie macht den grossen Sprung vom Ideal zur Mechanik, und kennt dabei die Geschichte nicht. Und für den gutgläubigen Liberalen von 1789 ist die Gesellschaftsgliederung ein weisses Blatt Papier, worauf man alle nur möglichen Phantasien und improvisierte Kompositionen schreiben, vermerken und vormerken könne; in seiner Verleugnung des historischen Elementes geht er so weit, dass er nicht einmal das richtig in Betracht und Rechnung zieht, was sich zutrug, seit man seine Ideale auf die Natur anzuwenden begann. Aus solchermaßen fundierten Gedankengängen heraus behandelt Olaf Gjerløw in seinem gross angelegten Werke *Norges politiske historie* nur das Norwegen nach 1814, und die von ihm so benannte »den levende Tradisjon« geht nicht weiter in die Vergangenheit zurück als bis zum Jahr 1807.⁵ Auch der insigne Meister, der bekannte und bewundernswerte Johs. Andenæs verzichtet in seinen tiefschürfenden Erörterungen auf

⁴ Frede Castberg: *Menneskerettighetenes erklæring i historiens lys*. In *Fra statslivets rettsproblemer.*, 132.

⁵ Olaf Gjerløw: *Norges politiske historie. Hoires innsats fra 1814 til idag*. Oslo, Johan Grundt Tanum, 1934. I, 8–9.

das vor 1814 bestandene Norwegen und geht in seinem vorzüglichen Werk *Statsforfatningen i Norge*⁶ darüber hinweg.

Die Geschichte aber setzt sich immer durch. Das aufgezeigte Verhalten des Liberalismus wäre einem Versuche gleichzusetzen, dessen Bestreben darauf hinausginge, um 1814 ein neues Norwegisch zu konstruieren ohne dabei zu berücksichtigen, dass jede Sprache sich aus einem hundertjährigen Wachstum herausentwickelt, in dessen Verlauf menschliches Denken, Wollen, Tun und Lassen neue Begriffe, neue Wörter schufen. Die Absicht des 1789-er Rationalismus, mit einem Sprung vom Abstrakten Ideal zur angeblichen Realität einer Mechanik in der Koexistenz hinüberzukommen und auf die Geschichte zu verzichten, von ihr abzusehen und abzustehen, das ist und bleibt eben ein Sprung ins soziologisch Leere.

III

Nun klaffte als Folge dieses Fehlers die von der *Deklaration* von 1789 aufgerissene Kluft weit offen. Die Bejahung der Freiheit in ihrem Artikel 2 wurde unreal, da sie die Geschichte nicht berücksichtigte; ausgeliefert dem blinden Spiel der sich nach dem Montesquieu'schen Prinzip der Gewaltentrennung ausbalancierenden Kräfte kann sie nur mehr aufs Geratewohl in Anwendung und zur Geltung kommen. Aber selbst dieses Prinzip der Gewaltentrennung ist nicht zu verwirklichen, denn alles Verhalten und Vorgehen bleibt dem im Artikel 6 verkündeten »demokratischen Lehrsatz« unterworfen, der da sagt: »La loi est l'expression de la volonté générale.«

Im Artikel 2 spricht man von der Freiheit, im Artikel 6 von der Gleichheit; im Artikel 2 hütet man den Liberalismus, im andern aber die Demokratie; im erstgenannten lebt Montesquieu, im Artikel 6 wieder lacht uns Rousseau an; der Artikel 2 garantiert über alles hinaus dem Menschen bestimmte angeborene Rechte, im Artikel 6 hingegen bestätigt und unterschreibt man die Omnipotenz der Mehrheit, als allgemeiner Wille dann mystisch zum Willen Aller transformiert.

Solange nun diese beiden Prinzipien nicht zusammenstießen und aufeinanderprallten war immerhin eine ruhige Koexistenz möglich; wie dies in den Zeiten der Fall war, da bürgerliche Minderheiten die Politik bestimmten. Als aber die Massen im politischen Konzert als Mitspieler aufzutreten be-

⁶ Annen reviderte utgave: Oslo, Johan Grundt Tanum, 1948, S. 40–45.

gannen, da änderte sich auch radikal die Lage, und im Widerstreit rissen beide Prinzipien das auf dem Boden der Theorien von 1789 errichtete Gebäude ein und nieder.

So kam es nun zu den scharfen politischen Reibungen und endlich zum grossen Kampf der ideologischen Meinungen und Kräfte, auf der einen Seite die Freiheit, dem der Liberalismus auf die Beine geholfen hatte, und auf der anderen eine von den »Massen« aufgedrängte Demokratie. Mit der Einführung des allgemeinen und gleichen Wahlrechtes konnten dann diese Massen ihren Sieg und Triumph feiern. Von der politischen Demokratie ging es schrittweise zur ökonomischen Demokratie, und man ersetzte die Tafel der abstrakten Freiheiten durch eine andere, die konkrete Freiheiten aufzählte. Die französische Revolution von 1848, die deutsche Weimarer Verfassung und der Sieg des Sozialismus waren drei Fehlversuche zur Wiederherstellung der historischen, geschichteten Gliederung, die früher von den Theoretikern des Jahres 1789 willkürlich geleugnet und verleugnet wurde.

Den ersten Schritt zur Konkretisierung der Freiheit tat die französische Verfassung vom 4. November 1848 in ihrem Artikel 13; darin wird der irrealer Abstraktionismus der *Deklaration* von 1789 überwunden und eine Freiheit proklamiert, die dienstbarer und brauchbarer sein sollte als nur ganz allgemein formulierte Grundsätze von früher. »La Constitution garantit aux citoyens la liberté du travail et de l'industrie. La société favorise et encourage la développement du travail par l'enseignement primaire gratuit, l'éducation professionnelle, l'égalité de rapports entre le patron et l'ouvrier, les institutions de prévoyance et de crédit, les institutions agricoles, les associations volontaires, et l'établissement, par l'État, les départements et les communes, de travaux publics propres à employer les bras inoccupés; elle fournit l'assistance aux enfants abandonnés, aux infirmes et aux vieillards sans ressources, et que leurs familles ne peuvent recourir.«

Das nun war die Erkenntnis und das Bekenntnis, dass man die Freiheit in genauen und präzisen Realitäten konkretisiert und bestimmt, dass sie in den menschlichen Rahmen des »Geschichtlichen« eingepasst werden müsse, dass der abstrakte Begriff des menschlichen Wesens von sich selbst heraus und seiner selbst wegen Geltung habe, sondern nur insoweit als er auf und in ganz bestimmten Lagen Anwendung finde. Innerhalb der bürgerlichen Linie des Westens stellt die Verfassung von Weimar die höchste Entwicklungsstufe dieser Tendenz dar.

Die deutsche Verfassung vom 11. August 1919 erscheint in ihrem weitläufigen zweiten Teil von den Artikeln 109 bis 165 als kraftvoller und mutiger Versuch, den abstrakten *Deklarationen* von 1789 konkreten Wert zu geben. Und dies nicht nur deswegen, weil in den darin verankerten Gedankengängen die individuellen Belange dem kollektiven Interesse geopfert werden, wie René Brunet⁷ sagt, sondern wegen des Bestrebens, eine Lösung des Problems zu finden, und dies unter Anrufung einer vielleicht überlangen Kasuistik. Aber das bestimmte edle Vorhaben versagte, denn es kam ja über den Versuch nicht hinaus, zwei so entgegengesetzte Extreme zu verbinden, wie sie die abstrakte Philosophie der bürgerlichen Revolution von 1789 und das demokratische Gewicht einer nur allzupräzise Rechte fordernden Masse darstellen und sind. Die Kasuistik mit ihrer Aufzählung von Garantien ist ein falscher Ersatz, mittels dessen das Thema, ohne gelöst zu werden, ausgeschaltet werden sollte. Die individuelle Wurzel blieb nämlich als Basis genügend fest, und zwar derart, dass es zu keiner Systemfassung der vielen Proklamationen von konkreten Rechten kommen konnte. Die kleinliche Kasuistik der Weimarer Verfassung ist mithin eine schwindstüchtige Antwort auf ein Problem, das man gewiss lösen und erledigen wollte, aber man vermied es an die philosophische Wurzel einer abstrakten Soziologie zu gehen, die man vergeblich zu verdrängen und nur zu überdecken versuchte, dadurch, dass man sie einer numerischen Aufzählung konkreter Realitäten anpasste.

Der Sieg des Sozialismus dank einem allgemeinen und gleichen Wahlrecht krankt am gleichen Leiden. Man suchte nach den Gesichtspunkten einer neuen Planung nunmehr auch die Gesellschaft dementsprechend neu aufzubauen, aber übersah auch hier die historisch-geschichteten Fundamente. Abermals, diesmal von den geistigen Vätern des Sozialismus, wurde »die Geschichte« durch einen Rationalismus ersetzt, der bestimmt nicht weniger unreal ist als der liberale Abstraktionismus. Doch ein Unterschied liegt vor; die Gesellschaft ist nämlich nicht mehr ohne weiteres mechanistisch, sondern sie wird zum Organismus; aber es handelt sich dabei allerdings um einen präfabrizierten, nach bestimmten abstrakten Prämissen zugeschnittenen Organismus, ohne jedwedrige Bezugnahme auf die lebendigen Kräfte der Geschichte. Und wenn der Liberalismus den Sprung von der Abstraktion zur Realität einer mechanizistischen Koexistenz tat, dann schwingt der So-

⁷ René Brunet: *La constitution allemande du 11 août 1919*. Paris, Payot, 1921, S. 304.

zialismus von der Abstraktion zur Realität einer willkürlich und nach Gutdünken organisierten Koexistenz hinüber; die »Geschichte« blieb aber weiterhin ausgeschlossen und unberücksichtigt, und mit ihr das so wichtige Thema der Freiheit als Ausdruck konkreter menschlicher Notwendigkeiten und Bedürfnisse.

IV

Der dem westlichen Kulturkreis angehörende Mensch von 1961 muss sich nach all den gelebten und erlebten Erfahrungen und angesichts des inneren Zerfliessens und Zerreißens der 1789-er Grundsätze klar fragen und kühl überlegen, ob als Heilmittel zur Überwindung der bürgerlichen Krise nicht doch einzig und allein *nur* eine »Geschichts«-Restauration in Frage kommt, nämlich ein Wiederherstellen und ein Einbauen »der Geschichte« in den Rahmen der Politik; dass man sich aber vom Marxismus, der die letzte Konsequenz des endgültig politischen Mechanizismus leert und ausschöpft, dies nicht erwarten darf; dass die Geschichte die Rettung aus dieser Krise in der Rolle der »vurderingsfri videnskap« vollbringen muss, von der Frede Castberg in seinem *Rettsfilosofiske Grunnspørsmål*⁹ spricht; dass der Ausweg in einer »samfunnssolidaritet«, besteht die jedoch der blosse soziologische Ethizismus eines Leon Bourgeois⁹ uns nie geben kann, und noch viel weniger die industrielle Demokratie, auf die sich Ernst Wigfors in seiner *Økonomisk demokrati*¹⁰ bezieht.

Die Freiheit kann nur dann gerettet werden und erhalten bleiben, wenn man sie in den ewigen »Fluss«-Lauf der Geschichte leitet. Dabei ist es aber äusserst wichtig zu wissen, dass es in der menschlichen Essenz unumgängliche und unumstössliche Freiheiten gibt, die nur in gesellschaftlich-geschichtlichen Belangen ihre Effektivität erreichen, gleich allen anderen Werken, Taten und Werten des Menschen. Man muss vom juridischen Ideal aus, das Grotius in seinem Naturrecht formulierte, auf den Wegen der Geschichte zur politischen Realität kommen. Das mechanistische Begreifen einer als ortsbewegten Sandhaufen verstandenen Gesellschaft muss überwunden werden, um dann so an ein gesellschaftliches Gebilde zu denken, das von jenen organisiert wurde, die uns »in der Zeit« vorausgingen.

⁸ Oslo, O. Christiansens boktrykkeri, 1939, S. 17.

⁹ Frede Castberg: *De bærende idéer i det frie folkestyre*. Bergen, John Griegs forlag, 1945, S. 62-63.

¹⁰ Bergen, John Griegs forlag, 1948, S. 43-54.

Ein solches organisatorisches Vorhaben darf nun auf keinem Fall in den Händen eines Diktators liegen, wie die Faschisten und Kommunisten gleich allen anderen Spielarten totalitären Denkens behaupten, denn auch Planungen sind ja nichts anderes als nur neu-gefasste Formeln und Formen rationalistischen und nicht-geschichtlichen Gepräges. Das »*Lebende-Gestern*« ist die Geschichte, die auf jedem einzelnen Menschen von seiner Geburt an lastet, die Richtschnur, nach der sich die Gesellschaft von und aus sich selbst organisiert und ausrichtet, ohne ein staatliches Dazwischentreten und ohne Beimischung von Hirngespinnsten vereinzelter Philosophen.

Alsdann wird man gewahr, dass es keine abstrakte Freiheit gibt sondern nur konkrete Freiheiten, dass die Freiheit nicht als Spross eines einzelnen Sonder-Hirns wuchs und hervorquoll, sondern als ein Kind der Geschichte geboren wurde; man wird erkennen, dass der Mensch nicht nur aus einer blossen Abstraktion besteht, sondern dass er eine personifizierte Konkretion ist; dass die Naturrechte des Menschen nur in ihrer realen geschichtlichen Dimension Geltung haben; dass man vom Menschen ausgehen muss, wie er ist, als ein Kind bekannter und gekannter Eltern, und nicht von jenem »*Wilden*«, den Rousseau zum Ansatz einer chimärischen Gesellschaft nahm, die nie bestanden hat und nie bestehen wird.

In dieser Wiederherstellung der philosophischen Grundlagen der Freiheit, unter Verzicht auf die abstraktionistischen Irrungen von 1789, liegt ihre einzige und ausschliessliche Rettung, wobei freilich die Freiheit als ein Produkt der Geschichte angesehen werden muss. Das heisst, dass wir vom naturrechtlichen Ideal aus zu der von uns geerbten »organisierten Gesellschaft« gehen müssen, ohne dabei den Versuch zu unternehmen, sie auf mechanistischem Wege derart auszuarbeiten und zu erstellen, dass wir all das beschneiden und abschneiden, was uns eben zu dem macht, was wir sind: zu Erben eines Gesterns, das wir einmal verantwortlich denen übergeben müssen, die uns in einem Morgen folgen. Weder der naive Liberalismus, der die Geschichte leugnete, noch der Totalitarismus, der sie durch eine soziale Planung mit gelenkter Ordnung ersetzen will, die nicht weniger unreal und noch willkürlicher ist als jene Verneinung, die zu revidieren und zu überprüfen man vorgab, *sondern nur* die in einem System konkreter Freiheiten verankerte und gefestigte Geschichte ist die einzige Garantie, welche dem Menschen von 1961 übrigbleibt, wenn er die brennende Fackel der Freiheit leuchtend hochhalten will.

Man braucht auf den schönen Traum der klassischen Naturrechtler nicht zu verzichten; man soll ihn nur verbessern und Fehler ausmerzen, um ihn dann zur Wirklichkeit zu machen dadurch, dass die Geschichte in die politische Soziologie wiedereingesetzt wird. Sollte man blind sein oder den vorgezeigten Weg nicht sehen wollen, dann werden die harten Worte des Doktors Thomas Stockmann weiterhin und weithin zu hören sein, die ihn Henrik Ibsen in seinem *En folkefiende* sagen lässt: »Sannhetens og frihetens farligste fiender iblant oss, det er den kompakte majoritet.«¹¹

¹¹ Henrik Ibsen: *Samlede Verker*. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag, 1944, A96.

BIBLIOTECA
FCO. ELIAS DE TEJADA Y ERASMO PERCOPO

