

Das Verhältnis von Freiheit als Autonomie und Sicherheit

Eine kantische Perspektive

Erasmus Mayr

Es ist in der neuzeitlichen Diskussion ein weitverbreiteter Topos, dass Freiheit und Sicherheit zwangsläufig in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen. Der wohl wichtigste Gewährsmann für diese Auffassung ist Thomas Hobbes. Ihm zufolge verfügen wir im vorstaatlichen Naturzustand über eine unbegrenzte Freiheit, die jedoch zu dem für uns katastrophalen Zustand des Krieges aller gegen alle führt. Da unser Überleben und unsere Sicherheit für uns noch wichtiger sind als unsere Freiheit, sollten wir vernünftigerweise dazu bereit sein, Letztere zugunsten unserer Sicherheit aufzugeben. Genau dies tun wir Hobbes zufolge im Gesellschaftsvertrag, mit dem wir den Naturzustand verlassen. Der Verzicht auf unsere Freiheit ist der Preis, den wir für unsere Sicherheit zahlen müssen – und den wir vernünftigerweise auch bereit sind zu zahlen.

Hobbes steht mit dieser Einschätzung einer zwangsläufigen Spannung keineswegs allein. Bei ihm ist der Kontrast nur besonders drastisch, da die vorstaatliche Freiheit im Naturzustand einerseits eine unbeschränkte ist (sie umfasst das ›Recht auf alles¹) und andererseits der völligen Unsicherheit des Krieges aller gegen alle gegenübersteht, während die relative Sicherheit des staatlichen Zustandes durch einen völligen Verzicht auf unsere vorstaatliche Freiheit erkauf wird. Besonders deutlich wird Letzteres in der Formel, durch die wir nach Hobbes unsere Zustimmung zum Gesellschaftsvertrag geben, da sie eine explizite Rechtsaufgabe beinhaltet (›I Authorise and give up my

1 Vgl. Hobbes: Leviathan, S. 91. Jede Einzelne hat das Recht, ihr Leben auf die ihr sinnvoll erscheinende Weise zu erhalten. Da im Naturzustand jede sich dafür nur nach ihrer eigenen Einschätzung richten kann, folgt daraus: »that in such a condition, every man has a Right to every thing«, ebd.

Right of Governing my selfe, to this Man, or to this Assembly of men [...]«²). Aber auch viele Philosoph:innen, die den Kontrast weniger dramatisch gesehen haben als Hobbes, sind davon ausgegangen, dass der Preis für größere Sicherheit zwangsläufig die teilweise Aufgabe bestimmter Freiheiten ist.

Aber ist die Annahme einer solchen notwendigen Spannung zwischen Freiheit und Sicherheit tatsächlich alternativlos? Schon John Locke hat an einer Auffassung wie der von Hobbes kritisiert, dass diese die Freiheit, die Individuen im vorstaatlichen Naturzustand besitzen, falsch versteht: Wir sind im Naturzustand zwar frei, aber das heißt nicht, dass wir alles tun dürften. Locke insistiert auf dem Unterschied zwischen zwei Arten von Freiheit: »liberty« (Freiheit) und »licence« (Willkür),³ wobei relativ klar ist, dass er nur die erste Art für wirklich erstrebenswert ansieht. »Licence«, so Locke, haben wir auch im Naturzustand nicht, da wir auch dort schon moralischen Gesetzen unterliegen. Die »vollkommene« Freiheit der Menschen im Naturzustand umfasst nur, wie Locke schreibt, »to order their Actions, and dispose of their Possessions, [...] as they think fit, within the bounds of the Law of Nature, without asking leave, or depending upon the Will of any other Man«⁴. Wird echte Freiheit nicht als Freiheit »zu tun, was man will«, sondern von vornherein moralisch eingehetzt verstanden, so scheint Freiheit nicht mehr notwendig zur Unmöglichkeit von Sicherheit zu führen. Es ist daher nur konsequent, dass für Locke, anders als für Hobbes, der Naturzustand nicht automatisch ein Kriegszustand ist (obwohl er natürlich gewisse Konfliktanlagen enthält).⁵

Die Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten von »Freiheit«, von denen nur eine wirklich erstrebenswert ist, entschärft zwar den angenommenen Konflikt zwischen Freiheit und Sicherheit erheblich.⁶ Aber dieses Vorgehen kann auch leicht als unbefriedigend erscheinen: Als ein bloß terminologischer »Trick«, der ein faktisch bestehendes Spannungsverhältnis schlichtweg hinweg zu definieren versucht.

2 Hobbes: Leviathan, S. 120.

3 Locke: 2nd Treatise, § 6.

4 Locke: 2nd Treatise, § 4.

5 Locke: 2nd Treatise, § 19.

6 Auch wenn sie ihn, selbst bei Locke, nicht ganz beseitigt. Da im Naturzustand der Genuss unseres Freiheitsrechts unsicher ist, ist es nach Locke sinnvoll, die Beschränkung der eigenen Freiheit in Kauf zu nehmen, die staatliche Gesetze vornehmen (»which Laws of Society in many things confine the liberty he had by the Law of Nature«, 2nd Treatise § 129). Auch Locke glaubt also, dass wir um unserer Sicherheit willen eine Einschränkung unserer Freiheit (im Sinne von »liberty«) in Kauf nehmen müssen.

Eben dieser Verdacht wird sich zunächst auch bei Immanuel Kants Freiheitsverständnis aufdrängen, das Freiheit als Autonomie deutet. Denn die Ausübung unserer Autonomie – also unserer Selbstbestimmung – besteht für Kant bekanntlich darin, dass wir uns selbst moralische Gesetze geben und diesen Gesetzen entsprechend handeln⁷: Dass wir das Richtige tun, weil wir es als richtig erkennen und uns dazu bestimmen. Bei einem solchen Verständnis von Freiheit, so kann es leicht scheinen, ist von vornherein eine Spannung zur Sicherheit ausgeschlossen, da diese Freiheit (sogar noch stärker als bei Locke) selbst wesentlich moralisch gedeutet wird und da moralisches Verhalten aller als Garantie dafür auszureichen scheint, uns vor Gewalt und Konflikten zu sichern.

Interessanterweise ist das bei Kant jedoch nicht der Fall. Denn er glaubt, dass sich tatsächlich im Naturzustand eine notwendige Spannung ergibt, die nur durch eine (rechts-)staatliche Ordnung überwindbar ist. Diese Spannung ergibt sich anders als bei Hobbes nicht aus ungünstigen empirischen Tatsachen über die menschliche Natur – z.B. einem *de facto* zu großen menschlichen Egoismus –, sondern aus bestimmten Aspekten der menschlichen Autonomie selbst. Nur innerhalb des rechtsstaatlichen Rahmens kann diese Spannung gelöst werden, da nur dort Raum für eine »gesetzliche Freiheit« besteht.⁸

Um die Quelle der notwendigen Spannung bei Kant zu identifizieren, ist es sinnvoll, mit der Frage zu beginnen, warum für Kant ohne staatliche Ordnung keine Sicherheit möglich ist. Kant teilt nicht Hobbes' äußerst pessimistisches Menschenbild, das bei Hobbes eine maßgebliche Rolle bei der Herleitung des Kriegs aller gegen alle im Naturzustand spielt. Zwar haben wir, wie Kant im ersten Teil der Religionsschrift argumentiert, einen ›Hang zum Bösen‹, aber als vernünftige Wesen auch eine ›Anlage zum Guten‹.⁹ Diese Letztere, in der unsere menschliche Bestimmung zu einem moralischen Dasein besteht, ist vorrangig und hat für unser Verständnis davon, was den Menschen ausmacht, eine größere Bedeutung. Dennoch glaubt auch Kant, dass ohne eine

7 Dieses wesentlich moralische Verständnis von Freiheit als Autonomie vertritt Kant nicht nur in der »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. Er hält auch in der »Metaphysik der Sitten«, wo der Unterschied zwischen Wille und Willkür eine wichtige Rolle spielt, daran fest, dass der positive Begriff (sogar) der Freiheit der Willkür »das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein«, ist, MS AA VI: 213f.

8 Kant: MS, AA VI: 314.

9 Vgl. die Abschnittsüberschriften im Ersten Stück der Religionsschrift.

staatliche Ordnung notwendig ein Zustand der Gewalt und fehlenden Sicherheit besteht, sobald Menschen miteinander in Kontakt kommen. Verantwortlich dafür ist nach Kant ein Problem, das auftritt, die Menschen »mögen auch so gutartig und rechtliebend gedacht werden, wie man will«¹⁰. Im vorstaatlichen Naturzustand hat jeder das Recht »zu tun, was ihm recht und gut dünkt, und hierin von der Meinung des anderen nicht abzuhängen«¹¹. Es ist dabei, da wir alle keine perfekt Urteilenden sind, sondern fallibel, unvermeidlich, dass wir regelmäßig unterschiedlich darüber urteilen, was richtig ist – und das sogar dann, wenn wir ›nach bestem Gewissen urteilen‹ und es uns wirklich am Herzen liegt, moralisch zu sein. Mir erscheint es offensichtlich, dass alle Äpfel von dem Baum, den ich gepflanzt und hochgezogen habe, gerechterweise mir zustehen. Meinem Nachbarn erscheint es ebenso offensichtlich, dass diejenigen Äpfel, die auf den Acker fallen, den er schon seit Jahren bebaut, gerechterweise ihm zustehen. Unsere – ehrlich gefällten – moralischen Urteile über das Richtige konfigurieren also, und im vorstaatlichen Zustand gibt es keine Instanz, die unseren Dissens durch ein verbindliches Urteil entscheiden könnte. Es ist, wie Kant schreibt, ein »Zustand der Rechtlosigkeit [...], wo, wenn das Recht streitig [...] war, sich kein kompetenter Richter fand, rechtskräftig den Ausspruch zu tun«¹². Deshalb können solche Konflikte – sind sie einmal für die Betroffenen ausreichend wichtig – kaum anders als mit Gewalt gelöst werden. Daher können wir uns, wenn wir uns nicht »dahin vereinigen, [uns] einem öffentlich gesetzlichen äußeren Zwange zu unterwerfen«, »niemals vor Gewalttätigkeit gegeneinander sicher sein«¹³. Diese Überlegung erinnert sicher bewusst an John Locke, der das Fehlen einer Gerichtsinstanz zur Entscheidung über streitige Fälle als eine der zentralen »inconveniences« des Naturzustandes ansieht.¹⁴

Das Fehlen von Sicherheit ergibt sich also zwangsläufig aus dem Fehlen einer verbindlichen Entscheidungsinstanz im Naturzustand. Aber damit ist es die Folge von etwas, das zur menschlichen Autonomie selbst gehört. Denn

¹⁰ Kant: MS, AA VI: 312.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Ebd.; wie Hobbes hält Kant dabei auch präventiven Zwang für zulässig, dessen Rechtfertigung sich im Naturzustand schon daraus ergibt, dass der andere mir »schon seiner Natur nach« mit Feindseligkeit droht, MS AA VI: 307.

¹⁴ Locke: 2nd Treatise, §§ 124ff.

wie Kant betont: Es ist ja im vorstaatlichen Zustand *das gute Recht* jedes Einzelnen, nach seinem eigenen Urteil über das, was gut und richtig ist, zu handeln. Ich habe, wenn wir an den Dissens mit meinem Nachbarn um die Äpfel denken, genauso wenig Grund, mich seinem Urteil, dass die Äpfel ihm zustehen, unterzuordnen, wie er, sich meinem anderslautenden Urteil (außer, einem von uns gelingt es, den anderen von seiner Auffassung zu überzeugen). Für Kant ist die Notwendigkeit, seinem eigenen Urteil über das Richtige zu folgen, auch nichts, was wir einfach zur Disposition stellen können: Sie ist wesentlicher Bestandteil der menschlichen Autonomie. Nicht selbst ein Urteil darüber zu fällen, was richtig ist, hieße letztlich, meine eigene Autonomie nicht ernst zu nehmen und mich der Aufgabe, die sich aus meiner Vernunftnatur ergibt, nicht zu stellen.

Gleichzeitig ist aber das Handeln einer jeden Person nach ihrem eigenen Urteil über das Richtige nicht nur mit unserer Sicherheit, sondern auch mit der Realisierung unserer subjektiven Rechte unvereinbar.¹⁵ Zu einem subjektiven Recht gehört es wesentlich dazu, dass ich bestimmen darf, was mit dem Gegenstand meines Rechtes passiert. Z.B. schließt mein Recht auf körperliche Unversehrtheit mit ein, dass ich einem anderen untersagen kann, mich zu verletzen – egal, ob dieser es für richtig hält, mich zu verletzen, oder nicht. Könnte ich es ihm nicht einseitig untersagen, sondern müsste ihn davon überzeugen oder ihn überreden, dass meine Verletzung keine gute Idee ist, dann wäre unser Begriff des subjektiven Rechts vollkommen ausgehöhlt: Dann gäbe es bestenfalls Interessen, aber keine Rechte mehr. Wie Kant es ausdrückt: Zum Begriff des (subjektiven) Rechts gehört »das Vermögen, andere zu verpflichten«¹⁶. Die Existenz subjektiver Rechte ist für Kant aus Vernunftüberlegungen herleitbar. Aber gleichzeitig scheint die Ausübung dieser Rechte mit der Anerkennung der Autonomie aller Menschen unvereinbar zu sein. Denn die Fähigkeit zur einseitigen Verpflichtung anderer, die dann tun müssen, was ich sage, unabhängig davon, ob sie das in diesem Fall für richtig halten, scheint damit

¹⁵ Im Folgenden schließe ich mich weitestgehend der Interpretation von Hirsch, Freiheit und Staatlichkeit bei Kant, Kap. 5 und 6, an. Danach ergibt sich für Kant die Notwendigkeit staatlicher Ordnung daraus, dass die »Geltendmachung von Rechten ohne Staatlichkeit [...] aus autonomietheoretischen Gründen sittlich defizitär« und der Staat notwendige »Realisationsbedingung« für subjektive Rechte ist, S. 210. Diese Interpretation ist freilich nicht alternativlos, siehe die Kap. bei Hirsch selbst, und für einen kurzen Überblick der Debatte Mayr/Wehofsits: Kant, Justice.

¹⁶ Kant, MS AA VI: 239.

unvereinbar zu sein, dass deren Autonomie ernst genommen wird.¹⁷ Letztere beinhaltet, dass man nur dadurch Verpflichtungen unterliegt, dass man sie sich selbst auferlegt bzw. als verbindlich anerkennt. Wenn mir ein anderer einseitig Verpflichtungen auferlegen kann, dann ist diese Bedingung gerade nicht erfüllt. Das heißt aber, dass subjektive Rechte im vorstaatlichen Zustand nicht in einer autonomiekompatiblen Weise ausgeübt werden können. Da ein Recht, das nicht ausgeübt werden kann, wirkungslos ist, heißt das, dass subjektive Rechte in diesem Zustand als Rechte gar nicht adäquat realisiert werden können.

Nur die staatliche Rechtsordnung kann diese Spannung auflösen – unter einer entscheidenden Bedingung. Sie stellt zunächst die rechtsprechenden Organe zur Verfügung, die eine für beide Seiten verbindliche Entscheidung über Streitfälle ermöglichen. Dies allein würde das Problem der Kompatibilität von Rechtsausübung und Autonomie aber nicht lösen, sondern nur verschieben: Zwar müsste ich mich nicht dem Urteil meines Nachbarn über die streitigen Äpfel beugen, aber dem des Richters, und damit immer noch auf ein Handeln nach meinem eigenen Urteil darüber, was das Richtigste ist, verzichten. Hinzukommen muss, dass ich die Ausübung der richterlichen Gewalt letztlich (zumindest indirekt) als Ausdruck meines eigenen (freien) Willens verstehen kann, und dies bedeutet zumindest, dass sie nach Gesetzen erfolgen muss, die von mir als ein solcher Ausdruck verstanden werden können.¹⁸ Genau darin besteht für Kant »gesetzliche Freiheit, keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchem er seine Beistimmung gegeben hat«¹⁹. Unter analogen Bedingungen kann auch die Befugnis des anderen, mich einseitig zu verpflichten (und damit seine subjektiven Rechte auszuüben), mit meiner Autonomie vereinbar sein: wenn dies nämlich nach Gesetzen erfolgt, die ich als Ergebnis meiner eigenen Selbstbestimmung verstehen kann, weil ich ihnen zugestimmt haben könnte.²⁰

¹⁷ Dieses einseitige Auferlegen einer Verpflichtung durch eine andere Person wäre ein Fall von Heteronomie – außer sie kann letztlich als Ausdruck der eigenen Selbstbestimmung aufgefasst werden (s.u.), vgl. Hirsch: Freiheit und Staatlichkeit bei Kant, S. 227.

¹⁸ Man könnte annehmen, dass dies nur in einer Demokratie möglich ist. Allerdings versteht Kant die »Beistimmungsbedingung« sehr idealisiert und glaubt, dass sie auch in nichtdemokratischen Staaten verwirklicht sein kann.

¹⁹ Kant: MS AA VI: 314.

²⁰ Unter dieser Bedingung kann »rechtliche Fremdverpflichtung« als »externalisierte Selbstverpflichtung« verstanden werden, Hirsch: Freiheit und Staatlichkeit bei Kant, S. 245.

Die staatliche Rechtsordnung, deren Gesetzgebung und Rechtsprechung zumindest indirekt Ausdruck meiner autonomen Selbstbestimmung ist, ist demnach der einzige Rahmen, innerhalb dessen sich subjektive Rechte normativ adäquat verwirklichen lassen.²¹ Da sich solche Rechte moralisch bereits im vorstaatlichen Zustand begründen lassen, haben wir nach Kant eine Pflicht, in eine solche staatliche Ordnung einzutreten. Diese Pflicht ergibt sich nicht aus der Erwägung des Schutzes der eigenen Sicherheit – obwohl die staatliche Ordnung für Kant klarerweise auch diesen positiven Effekt hat –, sondern aus der Notwendigkeit der Verwirklichung subjektiver Rechte. Der Staat ermöglicht also sowohl Freiheit als auch Sicherheit,²² aber die erste Funktion ist für Kant – ganz im Gegensatz zu Hobbes – die zentralere.

Kant gehört also durchaus zu den Philosoph:innen, die von einer Spannung zwischen Freiheit und Sicherheit ausgehen. Diese Spannung wird erst in einer rechtsstaatlichen Ordnung (grundsätzlich) überwunden, die den einzigen Rahmen darstellt, innerhalb dessen wir sowohl vor der Gewalt anderer gesichert sind als auch unsere subjektiven Freiheitsrechte realisieren können. Obwohl Kants Blick auf das Gewaltpotenzial im Naturzustand nicht viel (sondern nur etwas) optimistischer ist als der von Hobbes, glaubt er also nicht, dass wir im Staat Sicherheit durch Freiheitsaufgabe erkaufen. Stattdessen lassen sich sowohl Freiheit als auch Sicherheit erst in diesem Rahmen verwirklichen.

Dabei ist hoffentlich klar geworden, dass Kants Lösung für die Spannung zwischen Freiheit und Sicherheit entgegen dem oben geäußerten Verdacht nicht auf einem einfachen terminologischen ›Trick‹ bei der Bestimmung von ›Freiheit‹ beruht. Weder musste Kant ›Freiheit‹ als bloße Willkür, als ›alles tun können, was man möchte‹, interpretieren, um das ursprüngliche Konfliktpotenzial im Naturzustand zu begründen. Noch beruhte sein Argument, dass Freiheit im Staat mit der Sicherung vor Gewalttätigkeit einhergeht, darauf,

²¹ Warum Kant glaubt, dass die staatliche Ordnung nicht nur ein, sondern sogar der *einzige* solche Rahmen ist, kann hier nicht erörtert werden.

²² Sowohl Freiheitsrechte als auch Freiheit sind nur so in moralisch akzeptabler Weise realisierbar, da beide für Kant intrinsisch verbunden sind. Für Kant besteht das einzige »angeborene Recht« gerade in der »Freiheit (Unabhängigkeit von eines anderen nötiger Willkür), sofern sie mit jedes anderen Freiheit nach einem allgemeinen Gesetz zusammen bestehen kann«, MS AA VI: 237. Und aus der ungerechtfertigten Verhinderung von Freiheit ergibt sich notwendig die Befugnis, den Eingreifenden zur Beendigung der Verhinderung zu zwingen, MS AA VI: 231.

dass »gesetzliche Freiheit« im Staat als ›Freiheit, moralisch richtig zu handeln‹ verstanden wurde.²³

Literatur

- Hirsch, Philipp-Alexander: Freiheit und Staatlichkeit bei Kant, Berlin 2017.
- Hobbes, Thomas: Leviathan, hg. von Richard Tuck, Cambridge 1991.
- Kant, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg. von Rudolf Malter, Stuttgart 1986.
- Kant, Immanuel: Metaphysik der Sitten, hg. von Hans Ebeling, Stuttgart 1990 (Seitenzahlen nach der Akademieausgabe).
- Locke, John: Two Treatises of Government, hg. von Peter Laslett, 2. Aufl., Cambridge 1967, Nachdruck 1980.
- Mayr, Erasmus/Wehofsits, Anna: »Kant, Justice«, in: Mortimer Sellers/Stephan Kirste (Hg.), Encyclopedia of the Philosophy of Law and Social Philosophy, Dordrecht 2022, siehe https://doi.org/10.1007/978-94-007-6730-0_930-1

23 Für wertvolle Kommentare danke ich Heiner Bielefeldt und Gerhard Ernst.