

# 40

KLEINE REIHE

Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2021

Armin Nassehi

## Offenheit

Freiheit als Form der Gesellschaft

A portrait of Armin Nassehi, an elderly man with white hair, wearing a dark suit, white shirt, and patterned tie. The portrait is overlaid with a semi-transparent teal color.

thh

stiftung  
bundespräsident-  
theodor-heuss-haus

---

## **Zur Publikation**

---

Der Begriff der Freiheit bestimmt in hohem Maß das Selbstverständnis westlicher Gesellschaften. Dabei ist »Freiheit« als Begriff und als Praxis voraussetzungsreich und komplex. Wie ist Freiheit in modernen Gesellschaften zu bestimmen?

In der Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2021 plädiert der Soziologe Armin Nassehi dafür, den Begriff der Freiheit mit dem der Vernunft zusammenzudenken. Er schlägt vor, Freiheit in »Freiheitsgraden« auszubuchstabieren und sie nicht nur als individuelle Freiheit zu verstehen, sondern sie vielmehr auf die jeweilige Ordnung, in der sie stattfindet, zu beziehen. Moderne Gesellschaften zeichnen sich, so der Autor, auf Grund ihrer inneren Differenzierung durch ihre grundsätzliche Offenheit aus. Damit eröffnen sie spezifisch moderne Freiheitsräume.

40

KLEINE REIHE

Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2021

**Armin Nassehi**

## **Offenheit**

**Freiheit als Form der Gesellschaft**



# Offenheit

---

## Freiheit als Form der Gesellschaft

---

Was hat ein Soziologe zum Thema Freiheit zu sagen? Freiheit gehört nicht zu den Grundbegriffen der Soziologie, anders als etwa in der praktischen Philosophie oder der Jurisprudenz. Freiheit taucht für den Soziologen eher im Gegenstandsbereich auf, also als ein Thema, über das in der Gesellschaft verhandelt oder gestritten wird, als eine Semantik der gesellschaftlichen, der politischen, der ökonomischen, der kulturellen Selbstbeschreibung. Vor diesem Hintergrund mutet der Titel dieser Vorlesung womöglich merkwürdig an, denn hier ist nicht von Freiheit als einem gesellschaftlichen Thema oder Ideal die Rede. Der Titel behauptet geradezu, dass Freiheit eine Form der Gesellschaft selbst sei. Wird der Begriff damit zum soziologischen Grundbegriff?

Die Antwort lautet: nicht direkt, aber indirekt schon. Um dies genauer zu explizieren, beteiligen sich die nachstehenden Überlegungen nicht an der aktuellen öffentlichen und politischen Debatte über die Freiheit, über die angeblichen Einschränkungen der Freiheit in der und durch die Pandemie oder gar an normativen Fragen im engeren Sinne. Es geht vielmehr um einige Überlegungen darüber, ob nicht die Form der modernen Gesellschaft Freiheit – was immer dann darunter zu verstehen wäre – wahrscheinlicher macht. Am Ende wird sich erwiesen haben, dass Freiheit tatsächlich in der Gesellschaftsstruktur einer modernen Gesellschaft fundiert ist.

Bevor ich mit dem Grundargument beginne, sei noch folgende Überlegung erlaubt, die es für einen Soziologen fast unmöglich macht, einen simplen, geradezu libertären Begriff von Freiheit zu pflegen. Freiheit schlicht als die unbegrenzte Möglichkeit individueller Entscheidungen zu verstehen, dementiert geradezu das, was den Gegenstandsbereich der Soziologie ausmacht. Soziale Ordnung ist in diesem Sinne vor allem ein Phänomen, das man an der prinzipiellen Einschränkung von Handlungsmöglichkeiten

ablesen kann. Soziale Ordnung ist eine Funktion angemessenen Verhaltens, also der Reduzierung und Limitierung von Handlungsmöglichkeiten in Abhängigkeit zu sozialen Randbedingungen. Individuelles Verhalten findet seine Begrenzung stets im Verhalten der anderen, aber auch in gesellschaftlichen Normen und Regeln, Ressourcen und Möglichkeiten. Dass das der Freiheit selbst nicht widerspricht, sondern womöglich sogar der Ausgangspunkt jedes anspruchsvollen Freiheitsbegriffs sein kann und sogar sein muss, wird in der öffentlichen Debatte oftmals sträflich unterschätzt. Meine These lautet also nicht, dass gesellschaftliche Ordnung unsere Handlungsmöglichkeiten immer auch einschränkt und gegen die Freiheit aufgewogen werden muss, oder dass Ordnung und Freiheit womöglich zwei Größen sind, die sich wechselseitig widersprechen oder zumindest zueinander in einer Spannung stehen. Sondern meine These wird sein, dass Freiheit selbst die Form der modernen Gesellschaft ist.

Ich werde mein Argument, das am Ende ein gesellschaftstheoretisches Argument sein wird, in sechs Schritten entwickeln. Der erste Schritt beschäftigt sich mit der Frage des Verhältnisses von Freiheit und Pflicht, beziehungsweise Freiheit und Vernunft. Schon hier wird deutlich, dass es bei unserem Thema durchaus auch um Fragen geht, die in der philosophischen Tradition diskutiert werden, die sich ja sehr stark mit dem Thema »Freiheit« beschäftigt hat. Der zweite Abschnitt wird sich damit beschäftigen, dass Freiheit in einer Welt gedacht werden muss, die schon da ist. Schon dass wir in diese Welt hineingeboren werden, ist nicht ein Akt unserer eigenen Freiheit. Wie verhält sich also unsere Existenz, man könnte sagen: die Faktizität der Welt zur Möglichkeit von Freiheit? Mein dritter Punkt wird die Frage beantworten, wie Freiheitsgrade und Ordnungsbildung zusammenzudenken sind. Die Grundidee wird darin bestehen, dass Ordnungsbildung womöglich sogar die Voraussetzung für angemessene Freiheitsgrade ist. Und der vierte Punkt wird einen Begriff aufnehmen, der für die Moderne womöglich paradigmatisch ist, nämlich den Kommunikationsbegriff. Ist Kommunikation womöglich ein Medium der Freiheit? Die Argumentationsschritte fünf und sechs schließlich werden das angekündigte gesellschaftstheoretische Argument entfalten.

## 1. Freiheit und Pflicht

Wie verhält sich Freiheit zur Pflicht, beziehungsweise Freiheit zur Vernunft? Ich beginne mit einem kleinen, sehr einfachen Experiment, das all diejenigen gut werden nachvollziehen können, die Kinder haben. Als Erwachsene sind wir für Kinder verantwortlich, und wir haben als Eltern oft das Problem, darüber zu entscheiden, wann wir Kinder in ihrem Alltagsverhalten in die Freiheit entlassen. Ich habe absichtlich so formuliert, dass die Freiheit hier offensichtlich etwas ist, was aus Verantwortungsgründen überlassen werden muss und nicht primär schon voraussetzungslos da ist. Das Experiment lautet folgendermaßen: Denken Sie darüber nach, wann Sie ein Kind alleine auf die Straße gehen lassen und darauf vertrauen, dass das Kind nicht einfach auf die Straße rennt, sondern zunächst nach links und dann nach rechts schaut und erst dann über die Straße geht, wenn kein anderer Verkehrsteilnehmer – Auto, Fahrrad oder ähnliches – zu sehen ist. Die Frage lautet also: Wann vertrauen wir darauf, dass die Eigenentscheidung, die Eigenverantwortung, die Entscheidungsfähigkeit eines Kindes groß genug ist, damit es alleine entscheiden kann, wann es auf die Straße tritt, damit es also sein eigenes Verhalten gegen eine womöglich viel stärkere Willkür bewusst einschränkt. Das mag wie ein sehr simples Beispiel aussehen. Aber es ist kein simples Beispiel, weil es tatsächlich zum einen sehr erhebliche Folgen haben kann und zum anderen genau abbildet, worum es eigentlich geht, wenn wir über Freiheit sprechen. Es geht hier nämlich explizit um das Verhältnis von Freiheit und Pflicht sowie Freiheit und Vernunft. Die Fähigkeit zur Freiheit, das bedeutet in unserer gesamten Tradition: die Fähigkeit des einzelnen Individuums, sein Handeln und die Kriterien des eigenen Handelns selbst zu bestimmen.

Doch das ist nur die Hälfte des Problems. Es geht nicht nur darum, dass individuell entschieden wird, denn das wäre trivial. In dem kleinen Experiment geht es nämlich sehr explizit darum, dass *richtig* entschieden wird. Freiheit ist immer davon abhängig, dass der Einzelne zwar selbst entscheidet, aber eben richtig. Doch richtig zu entscheiden, heißt nicht einfach, etwas Richtiges umzusetzen, das immer schon bekannt wäre. Es geht vielmehr darum, sich pflichtgemäß frei zu entscheiden. Was sich anhört wie eine Paradoxie oder wie ein Widerspruch, ist keiner. In einer berühmten Hegel-Verballhornung wird gerne von der Freiheit als »Einsicht in die Notwendigkeit« gesprochen – die Sentenz stammt nicht von Hegel, sondern von Friedrich Engels.<sup>1</sup> Gemeint ist damit gerade nicht die sklavische Um-

setzung von etwas, das als »notwendig« markiert wurde. Gemeint ist, dass man dann, wenn man eine Einsicht hat, dieser Einsicht notwendigerweise zu folgen habe, sonst wäre es ja keine Einsicht. Und dieses Handeln nach der *eigenen* Einsicht wäre dann ein Akt der Freiheit.

Um auf das kleine Experiment zurückzukommen: Es geht darum, sich aus Pflichtgründen frei zu entscheiden – in diesem Falle: Nicht *unkontrolliert* auf die Straße zu laufen. Das setzt für Eltern voraus, dass sie ihre Kinder erst dann mit gutem Gefühl alleine handeln lassen können, wenn sie einigermaßen vertrauen können, dass deren Entscheidungen so verantwortlich sind, dass sie sich nicht selbst gefährden oder andere gefährden.

.....

Die Herausforderung unserer Freiheit besteht darin, nicht irgendetwas zu tun, sondern das Vernünftige, also das, was sich unserem vernünftigen Urteil als das Richtige erweist.

.....

Es ist dies nur ein kleines Beispiel, aber Kindererziehung hat letztlich permanent mit der Frage zu tun, ob wir vertrauen, dass die Kinder das Richtige tun, wenn wir selbst nicht dabei sind. Das endet übrigens im Lauf des Lebens auch dann nicht, wenn die Kinder größer werden. Zugleich bedeutet das nicht, dass von vorneherein bereits festgelegt ist, worin das richtige Verhalten besteht. Wir billigen Menschen Freiheit oder freiheitliche selbstbestimmte Entscheidungen zu, wenn wir das Vertrauen haben, dass diese Entscheidungen durch die Entscheider selbst auch verantwortet und getragen werden können. Frei kann man also dann handeln, wenn man in der Lage ist, selbst Kriterien wählen zu können, die sich bewähren können – was immer das im Einzelfall auch bedeuten mag. Ich habe nicht zufällig ein Beispiel aus der Kindererziehung gewählt, weil das Beispiel darauf hinweist, dass man die Fähigkeit zur freien Entscheidung *lernen* oder einüben muss und dass sich freie Entscheidungen in einer schon bestehenden Welt bewähren müssen. Es geht bei Freiheit also tatsächlich nicht um Beliebigkeit oder unkontrollierbare Individualität, sondern um eine Form der Selbsteinschränkung, die auch scheitern kann – das ist der Funktion der Sünde in der Religion nicht unähnlich. Ein gottesfürchtiges Leben kann man nur deshalb führen, weil man das als prinzipieller Sünder auch ver-

fehlen kann. Vielleicht ist es für Liberale eine Herausforderung, die Freiheit ausgerechnet religiös erklärt zu bekommen, aber der Zusammenhang ist tatsächlich derselbe.

Das bildet praktisch einen philosophischen Diskurs ab, der Freiheit und Pflicht zusammen denkt. So geht es in Immanuel Kants praktischer Philosophie um die Frage, dass jegliche praktische Philosophie und Moral davon abhängig ist, dass wir zunächst die Freiheit des Menschen voraussetzen müssen, um so etwas wie eine moralische Pflicht überhaupt denken zu können. Wir können das moralisch Richtige nur deshalb tun, weil wir die freie Wahl haben, auch etwas anderes tun zu können. Die Herausforderung unserer Freiheit besteht darin, nicht irgendetwas zu tun, sondern das Vernünftige, also das, was sich unserem vernünftigen Urteil als das Richtige erweist und darum eine Pflicht wird, die der Freiheit gerade nicht entgegensteht, sondern Ausdruck unserer Freiheit ist. Kant sagt, frei seien wir nur, wenn wir aus Vernunftgründen handeln. Vielleicht würden wir das heute nicht mehr so formulieren, sondern würden sagen, frei seien wir vor allem dann, wenn wir zu den Kriterien stehen können, die die Maxime unseres Handelns ausgemacht haben. Und diese Einschränkung ist ganz wichtig: Sie zeigt uns, dass Freiheit etwas anderes ist als bloße Willkür, und sie zeigt auch, dass womöglich gerade die Einschränkung einer unmittelbaren Willkür Freiheitsgrade eröffnen könnte.

## **2. Freiheit und Welt**

Wie kann man Freiheit in einer Welt denken, die bereits voller Faktizitäten ist, die bereits Pfadabhängigkeiten, Strukturen und Wahrscheinlichkeiten enthält, die schlicht vor aller Freiheit schon da sind? Es geht hier also um das Verhältnis der Freiheit zu einer Welt, die bereits existiert. Wie können wir Freiheit in eine Welt denken, die schon da ist? Vieles von dem, was in meinem Leben stattfindet, ist das Ergebnis meiner eigenen freien Entscheidung, zum Beispiel die Berufswahl oder sogar die Frage, was ich ästhetisch schön finde, oder wie ich an Gott oder die Götter glaube. Aber Vieles eben auch nicht, zum Beispiel meine Existenz. Ich bin in Tübingen geboren in eine Familie hinein, die ich mir nicht ausgesucht habe. Diese Bedingung meiner Existenz ist nicht das Ergebnis einer freien Entscheidung. Vielmehr werde ich in eine Welt hineingeboren, die schon so ist, wie sie ist, ich habe eine Muttersprache, die ich mir nicht selbst ausgesucht habe, ich bin in eine Konfession hineingeboren, die ich mir nicht selbst ausgesucht habe,

und ich bin mit gesellschaftlichen Chancen ausgestattet worden, die ich nicht selbst durch eigene freie Entscheidung erworben habe. Ich bin zum Beispiel in eine vergleichsweise bildungsnahe Familie hineingeboren, was die Wahrscheinlichkeit erhöht hat, dass ich meinen Beruf ergreifen konnte, und ich bin auch in eine Familie hineingeboren, die ökonomisch so stabil war, dass ich womöglich eine riskantere Karriere in Angriff genommen habe, als das andere tun, die aus ihrem eigenen Leben ökonomische Restriktionen kennen, die das Eingehen bestimmter beruflicher Risiken womöglich unwahrscheinlicher machen.

Damit relativieren sich übrigens sogar diejenigen Entscheidungen, die ich oben als meine freien Entscheidungen beschrieben habe – die natürlich frei getroffen wurden, deren Wahrscheinlichkeit und Erwartbarkeit meiner eigenen Entscheidung aber stark vorgeordnet ist. Was ich hier beschreibe, ist eine soziologische Binsenweisheit. Was wir tun, wollen und können, ist in einem starken Maße von unserem Milieu, unserer sozialen Lage, unserer Klassenherkunft und von einigen weiteren Merkmalen abhängig – nicht mathematisch eineindeutig und determiniert, aber im Hinblick auf empirische Wahrscheinlichkeiten sehr musterhaft und regelmäßig.

Auch wenn all dies für eine soziologische Perspektive letztlich Selbstverständlichkeiten sind, wäre es doch ein Fehlschluss, daraus die Konsequenz zu ziehen, Entscheidungen wären deshalb nicht frei. Zunächst sei wiederholt: Es geht nicht um Determinationsverhältnisse. Intellektuell interessant ist nicht eine binäre Alternative zwischen Freiheit und Determination, also zwischen den Vorstellungen einer geradezu beziehungslosen Form der freien Entscheidbarkeit und einer vollständigen Berechenbarkeit jeder einzelnen Entscheidung. Wer von Freiheit spricht und empirisch der Erfahrung von Freiheit und vor allem der Erlernbarkeit von Freiheit auf die Spur kommen will, muss den Blick auf Freiheitsgrade lenken.<sup>2</sup> Unter Freiheitsgraden ist zu verstehen, dass gesellschaftliche Ordnung Erwartbarkeiten und Strukturen erzeugt und das Verhalten in berechenbaren sozialen Aggregaten durchaus sehr regelmäßig ist. Man denke etwa daran, wie sich in Wahlprognosen aus einer relativ kleinen repräsentativen Gruppe von Befragten das Wahlverhalten ziemlich genau berechnen lässt. Ähnliches gilt für die Marktforschung. Obwohl Individuen eine freie Entscheidung darüber haben, wen sie wählen oder was sie kaufen, lässt sich im Hinblick auf statistisch definierbare Aggregate bzw. auf statistische Gruppen erstaunlich genau angeben, wie sie sich verhalten werden. Widerspricht diese Beobachtung der Idee der Freiheit?

Sie würde letztlich der Idee der Freiheit widersprechen, wenn man ein natives Verständnis von Freiheit voraussetzen würde. Doch bildet sie nur ab, dass die Möglichkeiten von Entscheidungen zwischen Alternativen exakt solche Alternativen voraussetzen. Wir wissen etwa aus der Forschung über Entscheidungen, dass Entscheidungen nicht im luftleeren Raum stattfinden, sondern dass die meisten Entscheidungen als Wahl zwischen gesellschaftlich etablierten oder institutionalisierten Entscheidungsmöglichkeiten angesehen werden müssen. Wir können frei entscheiden, welche Partei wir wählen – aber dafür muss es wählbare Alternativen geben. In der liberalen Demokratie werden solche Alternativen vorgehalten – was uns selbstverständlicher erscheint, als es tatsächlich ist. Es ist sehr voraussetzungsreich, Freiheitsgrade in gesellschaftliche Routinen einzubauen, was zugleich als Voraussetzung für individuelle freie Entscheidungen gelten kann.

Auch dies sieht so aus, als handle es sich gar nicht um eine *wirkliche* Freiheit – aber das Verhältnis zwischen Welt und Freiheit ist zu verstehen als die Frage, wie es einer komplexen Gesellschaft gelingt, Freiheitsgrade in ihre eigenen Strukturen einzubauen. Das bedeutet, dass die Freiheitsgrade im Sinne von Verhaltensalternativen diejenigen Formen sind, die darauf verzichten, alles vollständig festzulegen. Ich werde am Ende meines gesellschaftstheoretischen Arguments darauf zurückkommen.

Dass wir eigene, individuelle, freie Entscheidungen treffen können, dass das als Sozialisationsziel erwartet wird und dass das nicht zuletzt zum normativen Gerüst von Gesellschaften unseres Typs gehört, ist sehr voraussetzungsreich und lässt sich nicht einfach anthropologisch erklären. Es gehört zu den Menschenrechten, freie Entscheidungen treffen zu können – aber auch diese mussten sich historisch erst ermöglichen und sind eine evolutionär sehr späte Erfindung. Überhaupt Menschen als gleich und frei zu denken, ist etwas, das als gesellschaftliche Selbstbeschreibung erst mit dem gesellschaftlichen Modernisierungsprozess entstanden ist, dort nämlich, wo gesellschaftliche Strukturen auf eine Überdeterminierung des Menschen verzichten mussten, um mit der eigenen Komplexität umzugehen. Dieser Gedanke, der am Ende noch einmal aufgenommen wird, mag wie Wasser im Wein einer wertebasierten, einer normativen Idee von Freiheit erscheinen. Aber auch normative Möglichkeiten finden stets in einem gesellschaftlichen Kontext statt, der sie ermöglichen muss.

Dazu gehört ohne Zweifel die individuelle Entscheidungsfähigkeit und die Routine der Zurechnung auf individuelle Entscheidungen. Dass wir in einem gewissen Rahmen frei entscheiden können, setzt entsprechende Bedingungen voraus. Ich versuche das meinen Studierenden an einem Beispiel zu demonstrieren. Sie sollen sich vorstellen, dass sie mit einem Aufnahmegerät für Interviews für die empirische Sozialforschung mit einer Zeitmaschine ins Mittelalter versetzt werden und dort zum Beispiel einen Bauern fragen sollen, wann er sich entschieden hat, ein Bauer zu werden. Für uns ist das eine selbstverständliche Frage – und auch ein Bauer, der heute in der fünften Generation den Hof der eigenen Eltern übernommen hat und biografisch womöglich gar keine Alternativen im Sinn hatte, wird diese Frage nicht befremdlich finden, weil auch dieser für die eigene Familie wie zwingend aussehende biografische Verlauf ihm als Entscheidung zugerechnet wird – und ohne Zweifel wird dieser Bauer sehr konkret andere Möglichkeiten gehabt haben, als das zu tun, was von ihm erwartet wird oder was er womöglich von klein auf von sich selbst erwartet hat. Wir leben in einer Gesellschaft, in der alles, was wir tun, uns selbst zugerechnet wird – selbst wenn es faktisch nur wenig Handlungsalternativen gibt. Diese gesellschaftliche Welt rechnet also trotz ihrer starken Faktizität mit der Möglichkeit der Abweichung, mit der Möglichkeit von Freiheit.

.....  
Wir leben in einer Gesellschaft, in der alles, was wir tun, uns selbst zugerechnet wird.  
.....

Für den mittelalterlichen Bauern in meinem Experiment mit meinen Studierenden gilt das viel weniger, weil er sich niemals entschieden hat, Bauer zu werden, sondern das vielmehr relativ klar vorgegeben war durch das Haus, in das er hineingeboren worden ist, durch die Position in der Geschwisterreihe, je nach Erbrecht in den unterschiedlichen Regionen der damaligen Zeit. Die Gesellschaftsstruktur erforderte letztlich keine individuellen Entscheidungen, weil die gesamte soziale Ordnung darauf festgelegt war, Kontinuität zu generieren. Die Gesellschaft war nicht nur unabhängig von Innovationen oder von der Weiterentwicklung bestehender Lösungen. Solche Lösungen waren vielmehr in vielen Fällen eher bedrohlich, mindestens dysfunktional. Deshalb musste das Leben der Individuen bereits so stark festgelegt werden, dass es relativ wenige Entscheidungen gab, die ihnen

selbst zugerechnet wurden. Heute werden uns sogar die Dinge zugerechnet, die wir gar nicht selbst entscheiden konnten. Wir müssen zum Beispiel in der Lage sein, in dieser Welt, die es schon gibt und die viel vorgegeben hat, unser Leben als Biografie so zu beschreiben, dass wir eine Logik darin sehen. Wer seinen Lebenslauf biografisch beschreibt, beschreibt zumeist eine Entscheidungskette – denn eine Biografie muss nur derjenige schreiben oder erzählen, der auch anders hätte entscheiden können. Das heißt nicht, dass es in früheren Gesellschaften keine Erzählungen, keine Narrationen gegeben hätte. Ganz im Gegenteil, aber diese Erzählungen dienten eher der Wiedergabe und Tradierung von kulturellen Inhalten im Sinne des Persistierens des Gültigen. Während solche Erzählungen das erzählende Individuum gewissermaßen hinter der Größe der kulturellen Erzählung – selbst wenn sie von konkreten Ereignissen berichtet – verschwinden lassen, zeichnet sich eine biografische Erzählung, wie sie in der Zeit der bürgerlichen Gesellschaft als private, aber auch literarische Form entstanden ist, gerade durch Steigerung der Individualität und damit als Anlass für eine Rekonstruktion des Lebens als eigene und freie Entscheidungsgeschichte aus.

Individualität wird dadurch frei, dass sie gewissermaßen auf die gesellschaftliche Erwartung reagiert, dass Menschen sich das, was sie tun, selbst zurechnen – und zum herausfordernden Thema wird die Freiheit erst dadurch, dass Entscheidungsmöglichkeiten eben doch durch die Faktizität der Welt prinzipiell eingeschränkt sind. Nur deshalb empfinden sich Menschen erst seit der bürgerlichen Gesellschaft und in der Moderne bisweilen unfrei, weil der Erwartungshorizont auf selbst- und fremd zugerechnete Freiheit ausgerichtet ist. Letztlich stößt die Freiheit auf die limitierende Ordnung der Welt, die erst die Möglichkeit von Freiheit begründet.

### **3. Ordnung und Freiheit**

Wie vertragen sich Freiheit und Ordnung, oder besser formuliert: wie beeinflusst Ordnung Freiheitsgrade? Ich bin Systemtheoretiker. Die Systemtheorie ist eine interdisziplinäre, oder besser transdisziplinäre Denkungsart, die sowohl in den Naturwissenschaften, etwa in der Biologie, vorkommt, als auch in den Neurowissenschaften, in der Bewusstseinstheorie und auch in den Sozial- und Kulturwissenschaften. Die Systemtheorie interessiert sich allgemein dafür, wie in bestimmten Systemen Elemente miteinander interagieren und dadurch Ordnungsbildung in der Zeit stattfindet. Eine der

Grundideen der Systemtheorie besteht darin, dass der Anschluss von Ereignissen zu Strukturen führt, die bestimmte Anschlüsse wahrscheinlicher und andere Anschlüsse unwahrscheinlicher machen. Die Interaktion innerhalb eines Systems, das gilt für biologische, neuronale, psychische und soziale Systeme gleichermaßen, erzeugt Ordnung im Sinne von Pfadabhängigkeiten. Solche dynamischen Systeme sind intern nicht determiniert, sondern haben stets mehr Möglichkeiten, als am Ende realisiert werden können. Die entscheidende Systemleistung besteht darin, die Variationsmöglichkeit der Ereignisse mit dem Ordnungsbedürfnis des Systems zu versöhnen. Die Frage lautet, wie ein System, das aus beweglichen Elementen besteht, so viel Unbeweglichkeit einbauen kann, dass es weiterbestehen kann – aber auch soviel Variationsmöglichkeiten aufbaut, dass es auf interne und externe Herausforderungen zu reagieren in der Lage ist. Es geht also um das Verhältnis von Ordnungsbildung und Freiheitsgraden.

Die Freiheitsgrade sind in Systemen immer geringer als in ihrer Umwelt. Das heißt, ein System legt mehr oder weniger mit bestimmten Wahrscheinlichkeiten fest, wie Ereignisreihen weitergehen. Denken wir etwa an eine Vortragsveranstaltung mit vielen Teilnehmerinnen und Teilnehmern in einem Saal mit Stuhlreihen, einem Pult an der Front und verteilten Rollen – Zuhörer, Vortragende, Gastgeber, Veranstalter, Tontechniker, Hausmeister etc. Beobachtet man nun eine solche Veranstaltung, sieht man Menschen, die etwas tun – und da es sich um eine vergleichsweise wenig komplexe Form handelt, kann man ziemlich deutlich erwarten, wer was tut. Diese Erwartungen sind letztlich jene Ordnung, die Handlungen koordiniert. Wir schaffen es, angemessen aneinander vorbeizugehen, durch habitualisiertes Verhalten die Integrität des anderen zu wahren, und wo es Koordinationsbedarf gibt, steigt die Wahrscheinlichkeit für verbale Formen der Kommunikation. Dass es sich um eine geordnete soziale Situation handelt, kann man daran erkennen, dass die Menschen in dieser Situation weniger Handlungsmöglichkeiten in Anspruch nehmen, als sie in diesem Moment realisieren könnten. Es sind zumeist sogar Personen, die sich gar nicht kennen und ihre Handlungen trotzdem zu koordinieren in der Lage sind.

Um das erklären zu können, muss man sich die einzelnen Handlungen als Handlungen in einem System vorstellen, das die je eigenen Handlungsmöglichkeiten vorstrukturiert und in der Wahrscheinlichkeit der Handlungsalternativen einschränkt. Das widerspricht libertären Auffassungen, die so tun, als sei der einzige (legitime) Handlungsgrund einer Person die

jeweilige höchstindividuelle Aspiration. Das ist nicht nur naiv, sondern auch völlig unempirisch gedacht, denn gäbe es die Form einer systemisch stabilisierten Ordnung nicht, gäbe es auch keine Handlungsalternativen, die sich mit den Handlungen anderer koordinieren könnten.

Paradoxerweise würde sich eine Vortragsveranstaltung ihrer eigenen Freiheit berauben, wenn die Menschen sich nicht an ein geradezu ungeschriebenes Skript halten würden. Systeme sind also immer weniger komplex und weniger variantenreich, als es prinzipiell möglich wäre – das macht letztlich die Systemleistung aus. Die Ordnung im System ist eine Wahrscheinlichkeitsordnung. Und diese Idee, dass Ordnung immer bedeutet, dass Handlungsmöglichkeiten eingeschränkt werden, ist eine große Herausforderung für das Denken von Freiheit. Freiheit hat immer damit zu tun, wie wir Handlungsmöglichkeiten, alternative Handlungsmöglichkeiten in Situationen realisieren können, die bereits vergleichsweise stark festgelegt sind. Dass es so ein anspruchsvolles Thema ist, über Freiheit nachzudenken, liegt unter anderem darin, dass wir durch die gesellschaftliche Entwicklung zu immer mehr Entscheidungen, man könnte fast sagen, gezwungen werden, zu freien Entscheidungen, die sich in einer Welt bewähren müssen, die bereits da ist und die eine Ordnung aufweist, die sich dem Zugriff der einzelnen Handlung nicht nur entzieht, sondern sogar ihre Voraussetzung ist. Dennoch wird alles, was wir tun, uns selbst zugerechnet. Die Ordnung der Gesellschaft ist also eng mit der Frage verknüpft, wie wir einerseits die Freiheit der Menschen untereinander vermitteln können, und wie andererseits die bestehende Ordnung die Freiheitsmöglichkeiten der Einzelnen nicht negiert. Es sollte deutlich geworden sein, dass das eine nicht ohne das andere zu denken ist. Wer die Handlungen der Menschen ausschließlich als Ausdruck eines vorgeordneten Programms auffasst, liegt ebenso falsch, wie derjenige, der das Problem der Freiheit schon mit dem Willen und der Willkür des Einzelnen für gelöst hält.

In der liberalen Tradition ist das ausführlich diskutiert worden. Das bekannteste Beispiel und das sicher auch eindringlichste ist das sogenannte Mill-Limit von John Stuart Mill, der 1859 in »On Liberty« schrieb, »...dass der einzige Grund, aus dem die Menschheit, einzeln oder vereint, sich in die Handlungsfreiheit eines ihrer Mitglieder einzumischen befugt ist, der ist: sich selbst zu schützen. Dass der einzige Zweck, um dessentwillen man Zwang gegen den Willen eines Mitglieds einer zivilisierten Gesellschaft rechtmäßig ausüben darf, der ist: die Schädigung anderer zu verhüten.«<sup>3</sup>

Die darin aufscheinende Herausforderung ist keineswegs nur von akademischer Bedeutung, sondern hat eine hohe praktische Relevanz. Wenn man etwa während der Pandemie darüber diskutiert, ob eine allgemeine Impfpflicht mit den Freiheitsrechten des einzelnen Menschen kompatibel ist, dann ist das nicht nur eine Geschmacksfrage, sondern man muss sich exakt der Frage stellen, ob beiden Aspekten des Mill-Limits Rechnung getragen wird. Diese Einschränkung individueller Freiheit ermöglicht womöglich stärkere Freiheiten dadurch, dass eine Impfpflicht oder zumindest die Erhöhung der Impfquote dazu führt, dass Veranstaltungen nicht abgesagt oder sogar verboten werden müssen, was an anderer Stelle Freiheitsmöglichkeiten befördert. Dabei ist wichtig zu betonen, dass aus dem Mill-Limit selbst als einer normativen Forderung noch nicht ableitbar ist, ob man für oder gegen eine Impfpflicht plädiert. Als Liberaler neigt man womöglich dazu, diese staatliche Vorgabe kategorial abzulehnen, aber das könnte voreilig sein, wenn man eine Gesamtbilanz anstellt, wie Mill sie implizit vorschlägt. Übrigens kommt das Urteil dann auch nicht ohne Empirie aus, denn man müsste genau prüfen, welche Konsequenzen jeweils konkrete Handlungen für diese Bilanz hätten.

Ich hoffe, es wird deutlich, dass ich hier gar keinen Diskurs darüber führe, ob eine Impfpflicht wünschenswert ist oder nicht. Darum geht es hier nicht, und meine eigene Haltung dazu ist ambivalent. Es geht mir um die Spannung, in der diese Frage steht. Es ist die Spannung oder der Konflikt zwischen der individuellen Freiheit und der Auswirkung der individuellen Freiheit auf die individuelle Freiheit anderer, die wir übrigens voraussetzen müssen, damit soziale Ordnung möglich ist.

Noch einmal ein einfaches Beispiel – ich bin als Soziologe sehr davon überzeugt, dass man die Dinge an kleinen Beispielen, nicht an den großen Beispielen beschreiben muss, damit die Grundstruktur deutlich wird. Dieses kleine Beispiel ist der Straßenverkehr: Die Rechts-vor-Links-Regel schränkt meine Handlungsmöglichkeiten ein. Ich muss, wenn ich an eine entsprechende Kreuzung komme, die Geschwindigkeit reduzieren, bremsbereit sein. Das funktioniert nur, wenn auch mein Partner im Straßenverkehr diese Regel nicht nur kennt, sondern sich auch entsprechend einschränken lässt. Erst dann ist Handlungskoordination dadurch zu erreichen, dass wir nicht mit reiner Willkür arbeiten, sondern in der Lage sind, die Freiheitsgrade, die wir haben, an eine bestimmte Form von Ordnung anzuschließen. Das Beispiel des Straßenverkehrs zeigt, wie sehr die einfachsten Handlungen

gen und Handlungskoordinationen von Systemleistungen abhängig sind, die der Handlung erst ihren Sinn verleihen. Man muss nur versuchen, in den USA mit dem Auto zu fahren, wo es die Rechts-vor-links-Regel nicht gibt, sondern andere Formen der Handlungskoordination gelten. Als ich das erste Mal in Amerika mit dem Auto gefahren bin, erschien es mir zunächst sehr merkwürdig, dass es diese Regel nicht gibt, dafür aber andere Regeln gelten, die in Vielem übrigens eine bewusste Koordination mit den anderen Verkehrsteilnehmern voraussetzen. Wer etwa die Nutzung eines Automobils für ein Symbol der Freiheit hält (was immer mit diesem Satz im Einzelnen gemeint ist), muss bereits die Regulierung durch die Straßenverkehrsordnung voraussetzen. So ist es mit fast allen Freiheitsmöglichkeiten.

.....

Ordnung ist zwar Voraussetzung von Freiheit – aber sie kann auch das Gegenteil bewirken.

.....

Das Herausfordernde der Freiheit besteht darin, dass unser Verhalten eben nicht festgelegt ist, sondern dass die Ordnung, in der wir leben, dazu dienen soll, dass wir möglichst viele individuelle Entscheidungen auch selbst treffen können – zumindest im Idealfall. Das ist das Entscheidende, und deshalb ist das Verhältnis von Freiheitsgraden und Ordnung kein triviales Verhältnis, weil viele unserer Ordnungsleistungen, die wir in der Gesellschaft haben, die Freiheitsgrade durchaus erhöhen können. Denken wir zum Beispiel an parlamentarische Verfahren, die sehr stark in ihrer Verfahrensordnung eingeschränkt sind, um die Freiheit zu ermöglichen, dass jeder und jede, die zum Thema gehört werden müssen, auch gehört werden können. Oder denken wir an Rechtsverfahren, deren Ordnung ja unter anderem darin besteht, alle Parteien an einem Prozess beteiligen zu können. Oder denken wir an so etwas wie eine akademische Ordnung, mit der wir in der Lage sind, uns gegenseitig zuzuhören, damit sich bessere Argumente durchsetzen können und wir die Freiheit haben, den anderen angemessen zu kritisieren. Oder denken wir an die Ordnung einer Vortragsveranstaltung, bei der wir unser Verhalten so einschränken müssen, dass die Vortragsveranstaltung tatsächlich stattfinden kann.

Aber: All das kann auch verfehlt werden. Ordnung ist zwar Voraussetzung von Freiheit – aber sie kann auch das Gegenteil bewirken. Und sie wird bis-

weilen auch von unterschiedlichen Gruppen der Gesellschaft unterschiedlich erlebt. Dass sich der politische Liberalismus mit seinen Freiheitsaspirationen auch den sozialen Fragen nach Sicherheit stellen muss, ist in der Geschichte des Liberalismus verankert – mit sehr unterschiedlichen Lösungsansätzen. Das will ich hier nicht vertiefen, aber es gehört zu der prinzipiellen Frage des Verhältnisses von Ordnung und Freiheit – und es gehört zu der empirischen Frage, welche Ressourcen nötig sind, um prinzipielle Freiheitsmöglichkeiten auch realisieren zu können. In US-amerikanischen libertären Diskursen wird das oft an der Frage der Besteuerung festgemacht – bis hin zur prinzipiellen Ablehnung von Steuern. Steuern sind geradezu ein Symbol für das Verhältnis von Ordnung und Freiheit und für die Frage der Handlungskoordination unter Fremden. Die Chiffren von Freiheit und Gleichheit, wie sie für die bürgerliche Gesellschaft maßgebend waren und sind, weisen darauf hin, dass das Problem nicht einfach zu lösen ist. Die Chiffre Freiheit trifft auf eine Welt, die Freiheitsmöglichkeiten prinzipiell einschränken muss – und die Chiffre Gleichheit auf eine Welt, in der fast notwendigerweise Ungleichheit herrscht. Vielleicht ist es diese Herausforderung, die diese Begriffe bis ins fast Unrealistische hinein steigerbar machen.

#### **4. Kommunikation und Freiheit**

Kommunikation ist womöglich der wichtigste Grundbegriff der Moderne – noch wichtiger als Freiheit und Gleichheit. Wenn man sich die Geschichte der sozialwissenschaftlichen, sozialphilosophischen und philosophischen Theorien der letzten zweihundert Jahre ansieht, in denen es um Ordnungsfragen geht, dann kommt in vielen dieser Theorien der Begriff der Kommunikation vor – und wenn nicht der Begriff selbst, dann doch das Phänomen. Das reflektiert zunächst auf eine Gesellschaft, die immer mehr von einer starren Herrschaftsordnung auf Kommunikation umstellt, also darauf, dass es Kommunikationsprozesse sind, in denen Ergebnisse erzielt werden sollen. Man kann es am deutlichsten daran ablesen, dass autoritäre, autokratische und diktatorische politische Ordnungen vor allem auf die Kontrolle freier Kommunikation setzen – durch Zensur, Kontrolle der kommunikativen Infrastruktur (z.B. des Internet), Kontrolle von Verbreitungsmedien, Verbot von bestimmten Inhalten. Kommunikation scheint ein gefährlicher Mechanismus zu sein, gefährlich deshalb, weil er in elementarer Weise mit der freiheitlichen Idee der Ergebnisoffenheit verknüpft ist.

Was ist Kommunikation? Kommunikation ist nicht einfach die Übertragung eines Bewusstseinsinhalts von Kopf A in Kopf B, sondern Kommunikation ist der Versuch, dem anderen gegenüber eine Offerte zu machen, auf die dieser oder diese dann reagieren kann. Und das Interessanteste an Kommunikation ist, dass ich mit meinem kommunikativen Akt, also mit der Offerte, die ich mache, nicht kontrollieren kann, was mein Kommunikationspartner damit macht. Das erleben wir alle, wenn wir jemanden kennen lernen wollen, wenn wir eine Verhandlung über Preise führen, wenn wir argumentieren. Das sind Angebote, Offerten, und wir stellen uns womöglich vor, was die gewünschte Antwort wäre. Wir bekommen darauf aber oft andere Antworten als die, die wir uns vorstellen, und das macht das Interessante, aber auch das Riskante an Kommunikation aus. Kommunikation als das Nacheinander kommunikativer Akte ist geradezu ein Symbol für Kontrollverlust oder zumindest für die Unmöglichkeit einer vollständigen Kontrolle über die Situation – und das gilt für alle Beteiligten eines kommunikativen Prozesses. Selbstverständlich gibt es kommunikative Situationen, die weitgehend festgelegt sind – aber hier spielt dann eher der rituelle als der kommunikative Aspekt eine Hauptrolle. Das Risiko der Kommunikation besteht schon darin, dass das Verstehen des Anderen weder kalkuliert noch beobachtet werden kann – und wenn wir sagen, was wir denken, ist es nur das Gesagte, das beobachtbar wird, nicht das Gedachte.

.....

Das Risiko der Kommunikation besteht schon darin, dass das Verstehen des Anderen weder kalkuliert noch beobachtet werden kann.

.....

Das Risiko der Kommunikation besteht außerdem darin, dass sprachliche Kommunikation in allen Sprachen, aber kulturell durchaus in unterschiedlichen Ausprägungen, die Möglichkeit der Nein-Stellungnahme beinhaltet. »Nein« sagen zu können, ist gewissermaßen eines der zentralen Potentiale sprachlicher Kommunikation – das »Nein« bringt den Sprecher erheblich deutlicher zur Geltung als die bloße Bestätigung des vorherigen Sprechaktes. Das »Nein« ist letztlich ein Symbol für Abweichung, und Abweichung ist der Mechanismus, der Kommunikationsprozessen erst ihren funktionalen Sinn gibt. Wir leben in einer Zeit entfesselter Kommunikation – und

wir leben in einer Zeit, in der Gewohnheiten, Traditionen, Selbstverständlichkeiten, Machtzumutungen durch ein »Nein« gefährdet sind. Wer auf Kommunikation setzt, setzt auf die positive Möglichkeit der Kritik und des Widerspruchs und auf die Möglichkeit von Freiheit.

Moderne Kommunikationstheorien wissen spätestens seit Shannon und Weaver in den 1940er Jahren, dass nicht nur der Sender, sondern auch der Empfänger aktiv ist. Sowohl Senden als auch Empfangen sind anspruchsvolle, zumindest eigenständige Aktionen, die nicht miteinander kurzgeschlossen sind. Das verweist erneut auf die Kontingenz und die Offenheit von Kommunikationsprozessen. Und es ist kein Wunder, dass Kommunikation in den grundlegenden Theorien der Moderne eine entscheidende Bedeutung zugewiesen bekommt. Das reicht von phänomenologischen Theorien in der Tradition von Edmund Husserl und Alfred Schütz über den soziologischen Pragmatismus George Herbert Meads und Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns bis hin zu Pierre Bourdieus Praxistheorie und Niklas Luhmanns Systemtheorie. So unterschiedlich diese Denkungsarten auch sind und so unterschiedlich ihre theoretischen Konsequenzen und ihre empirischen Potentiale, so sehr werden sie doch zusammengehalten durch die Grundidee, wie sich Ordnungsbildung als praktische Entfaltung von Ordnung verstehen lässt. Diese Theorien eint die Grundintuition einer prinzipiell möglichen Ergebnisoffenheit von Prozessen, die dann durch diese Prozesse selbst eingeschränkt werden und Pfadabhängigkeiten aufbauen. Kommunikationstheorien rechnen letztlich mit der Grundidee der Freiheit im weitesten Sinne. Zugleich bauen sie alle Zeit in ihre Grundbegriffe ein, weil sie eben nicht von feststehenden Strukturen ausgehen, sondern von Ordnungsbildungsprozessen. Nur so lässt sich die Moderne auch wirklich verstehen – als Versuch, mit einer selbsterzeugten Ordnung umzugehen.

Dies hat auch eine empirische Konnotation. Man kann es durchaus auf diese Formel bringen: Je weniger liberal eine Gesellschaft ist, desto weniger setzt sie auf Kommunikation und desto weniger erlaubt sie Widerspruch, Nein-Stellungnahmen und Kritik. Autoritäre Systeme müssen die Menschen zum Schweigen bringen, liberale politische Systeme entfesseln Kommunikation und etablieren und institutionalisieren die Möglichkeit des Widerspruchs. Man denke nur an die parlamentarische Demokratie, die den Widerspruch in Form der Opposition sogar institutionalisiert hat, oder an liberale Abwehrrechte dem Staat gegenüber, die es dem Bürger

nicht nur erlauben, den Staat zu kritisieren, sondern sich sogar gegen Willkürmaßnahmen und Übergriffe zu wehren. Ein weiteres Beispiel wäre die in der Wissenschaft angelegte Möglichkeit, sich wechselseitig zu kritisieren, um zum besten Argument zu kommen, von der Kunstkritik, den Medien und einer offenen Diskurskultur ganz zu schweigen. Wenn das so formuliert wird, heißt das nicht, dass das immer gelingt oder dass es keine Störungen dieser Mechanismen gäbe, ganz im Gegenteil. Es geht vielmehr um die prinzipielle Möglichkeit all dieser Formen kommunikativer Prozesse – und nur vor dem Hintergrund dieser Möglichkeit fällt es uns auch auf, dass diese Möglichkeiten gestört oder eingeschränkt werden können.

Das Entscheidende an Kommunikation ist, dass sie als ein Mechanismus verstanden werden kann, der Prozesse in Gang setzt, bei denen niemand der eigentliche Kontrolleur ist. Vollständiger Kontrolleur wäre man nur, wenn man Kommunikationsprozesse eindeutig kontrollieren könnte, wenn man vollständige Kontrolle über die Kommunikationspartner hätte. Aber das hat in einer modernen Gesellschaft fast niemand, ohne letztlich Gewalt ausüben zu müssen. Dass Diktaturen oder politische und religiöse Fundamentalismen vor allem moderne Erscheinungen sind, hängt genau damit zusammen. Es muss viel Energie aufgewandt werden, um Kommunikationsprozesse so stark einzugrenzen, dass sie ihren internen Freiheitsgrad unterbinden können. Das heißt: Das Riskanteste ist, wenn Menschen frei kommunizieren können, weil dann niemand kontrollieren kann, was bei den Kommunikationsprozessen herauskommt. Kommunikation ist ein Mechanismus der Offenheit.

## **5. Offenheit**

Was Offenheit bedeutet, möchte ich an einem gesellschaftstheoretischen Argument erläutern. Soziologisch gesprochen leben wir in einer funktional differenzierten Gesellschaft. Die Gesellschaft fragt, was das grundlegende Gesamtprinzip der gesellschaftlichen Differenzierung ist. Wenn man es auf eine allzu einfache Formel bringt, dann waren Gesellschaften vor der Moderne stratifizierte Gesellschaften. Das heißt, dass alles, was in der Gesellschaft geschah, nach einer Art Oben/Unten-Prinzip geordnet wurde. Das galt vor allem für eine Einteilung der Gesellschaft in Stände, die nicht mit der heutigen sozialen Ungleichheit, nicht einmal mit der Klassenbildung im 19. Jahrhundert vergleichbar sind. Durch Komplexitätssteigerungen und durch die Verselbständigung unterschiedlicher Handlungsfelder stellte

sich dieses Differenzierungsschema um auf funktionale Differenzierung. Es sind nun nicht mehr die undurchdringlichen Grenzen zwischen den Ständen, die die Grundstruktur der Gesellschaft ausmachen, sondern Funktionen wie Ökonomie, Politik, Recht, Wissenschaft, Medien, Erziehung/Bildung und Medizin. Sogar Religion wird zu einer Funktion unter anderen. Diese Logiken verselbständigen sich und bilden je interne eigene Kriterien für ihre Ordnungen aus. Es sind gewissermaßen Emanzipationsprozesse dieser Logiken voneinander. Dabei werden diese Systeme keineswegs unabhängig voneinander, ganz im Gegenteil. Aber sie unterscheiden sich kategorial, weil sie unterschiedliche Probleme lösen müssen und damit auch unterschiedliche Kriterien des je eigenen Erfolgs haben. So muss man andere Probleme lösen, wenn man politische Mehrheiten erlangen will, als wenn man ein Produkt auf einem Markt anbietet. Wer Wissenschaft betreibt muss wahrheitsförmige Erkenntnisse liefern, während es in rechtlichen Entscheidungen vor allem auf die Konsistenz unterschiedlicher normativer Entscheidungslagen ankommt. All das kann hier nur andeutungsweise und allzu schematisch formuliert werden, aber es kommt hier nur auf den Grundgedanken an, dass sich diese Logiken unterscheiden. Das ist etwas, das wir im Alltag stets beobachten können. Wir wissen, dass Politik doppelt codiert ist, also neben Sachproblemen eben auch politische Probleme lösen muss, dass sie sich damit aber unabhängig macht z.B. von religiöser Legitimation. Oft ist wichtiger, wer etwas sagt, als was gesagt wird. Und wir wissen, dass Wissenschaftler nur die Fragen beantworten können, für die sie Daten haben, die Kunst wiederum erzeugt eigene Kriterien darüber, was unter Kunstverdacht gerät.

Entscheidend ist, dass diese Logiken sich voneinander wegdifferenzieren und je interne Erfolgskriterien generieren, dass aber zugleich die Gesellschaftsstruktur und ihre Praxis davon geprägt ist, dass die unterschiedlichen Logiken und Funktionen sich aufeinander beziehen. Ökonomische, politische, rechtliche und andere Prozesse sind unmittelbar aufeinander bezogen – aber eben nicht wie in einer Organisation vollständig integrierbar.

Es gibt immer wieder Versuche solcher Integrationsleistungen, etwa durch Vorrang einer Funktion vor allen anderen, aber das sind fast pathologische Formen der modernen Gesellschaft. Diktatorische Politikformen etwa versuchen sich an einer radikalen Durchpolitisierung der Gesellschaft, indem zum Beispiel politisch festgelegt wird, wie man an die Götter glaubt oder was man wissenschaftlich für wahr hält oder was ästhetisch schön ist.

Weder wissenschaftliche Wahrheitsfragen noch ästhetische Fragen etwa sind demokratisierbar und damit auch letztlich nicht vollständig politisierbar. Nichts ist wissenschaftlich dadurch wahr, dass die Mehrheit es wahr findet, sondern man muss wissenschaftliche Gründe dafür finden, das gilt übrigens auch für ästhetische Fragen oder für religiöse Fragen. Die Pathologie könnte auch darin bestehen, alles ökonomisch zu regeln, also Marktförderung als einziges Ordnungsprinzip zu akzeptieren. Die Komplexität der Moderne besteht also darin, dass die unterschiedlichen Logiken letztlich nur mit großem Aufwand und Gewalt integrierbar sind bzw. nur *eine* Logik die Führerschaft übernehmen kann. Das macht eben den Erfolg der westlichen Moderne aus. Sie hat allerdings auch entsprechende pathologische Formen in den Diktaturen des 20. Jahrhunderts hervorgebracht, die auf Durchpolitisierung gesetzt haben, wie wir es heute in abgewandelter Form in Russland und China beobachten können. In anderen Weltregionen, v.a. im islamischen Einflussbereich, ist der Versuch der vollständigen Kontrolle der Gesellschaft durch religiöse Kategorien, wenn man etwa an den Iran oder Saudi-Arabien denkt, um zwei Beispiele zu nennen, die sich feindlich gegenüberstehen, aber durchaus von ähnlicher Struktur sind. Man kann all diese Fundamentalisierungen, die politischen wie die religiösen, auch als Reaktionen auf die Komplexitätssteigerungen gesellschaftlicher Modernisierung ansehen. Das westliche Modell mit demokratischer Politik, freien Märkten, offener und pluralistischer Kunst und Kultur, Rechtsstaatlichkeit ist hier keineswegs die einzig mögliche oder auch nur die natürliche Form. Aber es ist zumindest als Möglichkeit gesellschaftsstrukturell angelegt.

Die Entkoppelung der funktionalen Logiken hat den Effekt, dass diese Logiken je selbst eine Form von Eigenständigkeit gewinnen, mit der eine je spezifische Kreativität entfaltet werden kann. Der ungeheure Entwicklungsschub auf unterschiedlichsten Ebenen mit der Entwicklung von Wissenschaft und Technik, von Musik, Literatur und Kunst, von Bildungsmöglichkeiten und Bildungsexpansion, von demokratischer Willensbildung und Verwaltung, von ökonomischer Potenz und Kreativität, von Medizin und Sozialplanung – all dies ist auch das Ergebnis der Spezialisierung und Differenzierung dieser unterschiedlichen Bereiche, die sich idealiter ausschließlich auf sich selbst konzentrieren konnten – mit allen problematischen Folgen für soziale Ungleichheit, Klassenbildung und Natur, die all das im Modernisierungsprozess auch hatte. Im Übrigen sind es die Potentiale der Moderne selbst, die dann auch diese problematischen Folgen bearbeiten.

Das Grundprinzip der Moderne ist deshalb eine Orientierung am Neuen. Will man es auf eine sehr simple Formel bringen, war die Struktur der alten Welt an Strukturhaltung interessiert. Es wurde viel Energie aufgewendet, um Veränderungen möglichst unwahrscheinlich zu machen. Die moderne Ordnung zielt eher auf das Gegenteil – Reputation bekommt nur das, was neu ist und Altes ablöst. Es geht hier um eine grundlegende Ergebnisoffenheit von Prozessen.

Um es an Beispielen anzudeuten: Die wissenschaftliche Weiterentwicklung ist ein Prozess, der einerseits auf einem sehr stabilen Fundament steht, nämlich auf der Idee der methodisch kontrollierten Wahrheitsförmigkeit ihrer Ergebnisse, aber ansonsten alles in Frage stellen kann. Ergebnisoffenheit ist letztlich die programmatische Grundlage von Wissenschaft. Oder man denke an die Entwicklung der Demokratie. Die Demokratie ist eine Staatsform, die in der Lage ist, Innovationen dadurch zu erzeugen, dass der demokratische Prozess selbst ergebnisoffen ist. Die Demokratie legt wenig fest, braucht dafür aber klar geordnete Verfahren. Das gilt auch für das Rechtssystem, eine Kombination aus gesetztem Recht und offenen Verhandlungen über alle möglichen Gegenstände. Es gilt auch für die Kunst, die sich so sehr auf Ergebnisoffenheit kaprizieren kann, dass dem Laien das Künstlerische am Kunstwerk oft nicht sofort transparent wird. Künstlerisches muss immer abweichen und immer ergebnisoffen sein, niemand kann von vorneherein sagen, was ein angemessener ästhetischer Prozess ist. Und das gilt sogar für das Religiöse, bei dem es Kirchenorganisationen immer schwerer fällt, die Form des Religiösen und des Spirituellen, die für Menschen heute relevant ist, katechetisch festzulegen. Der Katechismus ist als eine Textform nicht ergebnisoffen, die Praxis der Gläubigen schon.

.....

Meine These ist nun, dass der modernen Gesellschaft als funktional differenzierter Gesellschaft (...) eine prinzipielle Offenheit inhärent ist.

.....

Meine These ist nun, dass der modernen Gesellschaft als funktional differenzierter Gesellschaft, gerade weil diese Logiken sich voneinander entkoppelt haben, eine prinzipielle Offenheit inhärent ist. Diese Gesellschaft

lässt sich kaum auf eine einzige Möglichkeit festlegen, sondern sie denkt immer in Alternativen, und zwar vor allem innerhalb ihrer jeweiligen Funktionssysteme. Sie wäre nicht wissenschaftlich, ästhetisch, politisch, auch rechtlich, auch medial so kreativ, wenn sie Stopp-Regeln hätte, die die Ordnung so einschränken, dass von vorneherein klar ist, was am Ende dabei herauskommt.

Ich folge hier übrigens der amerikanischen liberalen Ökonomin Deirdre McCloskey, die den ökonomischen Markt als eine Sphäre beschreibt, die vor allem auf Ergebnisoffenheit gerichtet ist.<sup>4</sup> Was ist das Besondere eines liberalen Marktes? Das Besondere eines liberalen Marktes ist nicht, dass er alle Probleme der Gesellschaft lösen könnte. Das tut er nicht, und das kann er nicht. Märkte produzieren auch Probleme. Aber das Besondere am Markt ist, dass dort stets eine Orientierung an einer besseren Lösung sichtbar wird – und besser heißt hier nicht: objektiv besser. Weder der Markt noch die gesamte Gesellschaft kennt eine zentrale Instanz, die dieses Beste objektiv feststellen könnte. Verbesserungen, so McCloskey, sind dann welche, wenn sie sich vor einem Publikum, im ökonomischen Sinne: auf einem Markt, bewähren. Sie spricht von *trade tested betterment*, also von Angeboten, die sich praktisch vor einem konsumierenden Publikum zu bewähren haben. McCloskey möchte darauf hinaus, dass eine solche Konstellation für zweierlei sorgt: Zum einen dafür, dass auf solchen Märkten immer wieder nach neuen Lösungen gesucht werden muss, zum anderen dafür, dass dies eine Form der zentralistischen Kontrolle geradezu ausschließt. Es wäre übertrieben, hier von einer demokratischen Form zu sprechen. Aber zumindest geht es darum, dass sich das Angebot vor einem Publikum bewähren muss, das vom Anbieter nicht vollständig kontrollierbar ist und das über Preisbildung Informationen produziert.

Man kann diesen Gedanken von McCloskey auch auf andere Bereiche der Gesellschaft übertragen. Ich möchte nicht behaupten, dass in der Demokratie das Verhältnis von Staat/Politik und Demos wie eine Beziehung zwischen Anbieter und Konsument sei. Dieses Verhältnis ist völlig anders gebaut, und wer das Politische wie einen Markt modelliert sieht, hat die Logik des Politischen nicht verstanden. Aber es geht hier auch darum, dass sich politische Angebote und Entscheidungen vor einem definierten Publikum bewähren müssen und vor allem von Ergebnisoffenheit geprägt sind. Natürlich ist der politische Prozess bereits durch die Bereitstellung bestimmter Alternativen – Parteien, Parteiprogramme, politische Ideologi-

en etc. – vorstrukturiert, aber zumindest potentiell können sich diese Angebote auf je neue Herausforderungen einstellen, um den Machtkreislauf zwischen staatlichem Handeln und politischem Publikum zu bearbeiten. Kontrollieren freilich können sie die Reaktion des Publikums nicht. Die Demokratie muss sich also vor einem Publikum bewähren, während sich die Wissenschaft vor der Gelehrtenrepublik bewähren muss, weniger pathetisch: vor den wissenschaftlichen Peers, vor denen sich Ergebnisse stets zu rechtfertigen haben. Auch hier entscheidet der einzelne wissenschaftliche Akt nicht selbst, sondern muss sich vor anderen bewähren. Das gilt auch für die Kunst, die sich vor einem kundigen Publikum bewähren muss. Kunstkritik wird womöglich unterschätzt. Sie ist eine der Kritikformen in der bürgerlichen Gesellschaft gewesen, in der man eingeübt hat, auf zivilisierte Form Kritik zu üben und durch die Kritik erst das Verständnis des Künstlerischen zu erzeugen.

Man kann diesen Grundgedanken des *trade tested betterment* – in einem übertragenen Sinne verstanden – als eine der Grundlagen der modernen Gesellschaft sehen. Ich habe oben darauf hingewiesen, dass an der Konjunktur des Kommunikationsbegriffs abzulesen ist, dass die moderne Gesellschaft auf Ergebnisoffenheit und die prozessuale Logik des Ordnungsaufbaus setzt. Die hier beschriebenen Beispiele zeigen nun sehr konkret, wie sehr die Gesellschaft auf Kommunikation setzt, um Prozesse des *betterment* durch die je eigenen Logiken der Funktionssysteme ins Werk zu setzen. Dass in den Funktionssystemen Ordnung nicht immer schon gilt, sondern ergebnisoffen hergestellt werden muss, zeigt, wie sehr die moderne Gesellschaft anders als frühere Sozialformen eben nicht den Bestand einer feststehenden Struktur anstrebt, sondern ganz im Gegenteil auf Dynamik und Entwicklung setzt – und das gar nicht als Programm im engeren Sinne, sondern gesellschaftsstrukturell bedingt. Es gibt nur wenige Stoppregeln, was durchaus zu überschießenden Formen führen kann, zu Optionssteigerungen und unkontrollierbaren Entwicklungen. Das hat sich im Laufe der Moderne in der Ökonomie in Form von Finanzkrisen oder Währungszusammenbrüchen gezeigt, in der Politik in Form autoritärer Regime und Diktaturen, im Bereich der Wissenschaft in Form eines extremen Sientismus. Solche Entwicklungen sind sowohl ein Ausdruck der Offenheit von Prozessen als auch des Fehlens von Stoppregeln. Die moderne Ordnung ist anstrengend und riskant, weil sie mehr unterbestimmt lassen muss, als es in früheren Sozialformen der Fall war. Die höhere Unterbestimmtheit ist dann das Korrelat zu einer prinzipiellen Offenheit von Prozessen.

Diese gesellschaftsstrukturelle Offenheit der modernen Gesellschaft ist noch keine Garantin für liberale Offenheit, für eine liberale Gesellschaft, für ein im weitesten Sinne westlich-liberales Politikmodell und für eine pluralistische Kultur. Die entscheidende Frage ist stets, wie diese Offenheit bearbeitet wird, wie sie also im Sinne sozialer Ordnung eingeschränkt ist. Man kann sagen: Diese Offenheit ist das Bezugsproblem sozialer Ordnung. Soziale Ordnung muss darauf reagieren, sie muss also Offenheit und Freiheitsgrade einschränken und ihnen eine Form geben. Mein Argument, das ich am Ende noch präzisieren werde, besteht darin, dass erst eine moderne, funktional differenzierte Gesellschaft das Potential enthält, aus dem heraus sich eine liberale Gesellschaft entwickeln kann. Das heißt nicht, dass sie das auch in jedem Falle und überall tut. Auf die prinzipielle gesellschaftsstrukturelle Offenheit der Gesellschaft kann diese auch durch autoritäre Ordnungen mit stark eingeschränkten Freiheitsgraden reagieren. Man muss diesem Satz genau zuhören: Freiheitsgrade kann man nur einschränken, weil es sie schon gibt. Autoritäre, populistische, diktatorische Politikmodelle haben auch in einer modernen Gesellschaft statt, die prinzipiell auf Offenheit getrimmt ist. Es sind keine vormodernen Ständegesellschaften. Nur bearbeiten sie das Risiko der Offenheit anders: durch Unterdrückung von Freiheiten und durch Beschränkung von Offenheit.

.....

Mein Argument besteht darin, dass erst eine moderne, funktional differenzierte Gesellschaft das Potential enthält, aus dem heraus sich eine liberale Gesellschaft entwickeln kann.

.....

Wir erleben in der Weltgesellschaft zur Zeit, dass es durchaus selbstbewusste Kritiker eines westlich-offenen Modells gibt. Man lese etwa den chinesischen Philosophen Zhao Tingyang, der nicht mehr defensiv formuliert, China sei womöglich für die Demokratie nicht bereit oder in der Lage.<sup>5</sup> Seine Position ist eher selbstbewusst. Er sagt sinngemäß: Ihr müsst in den westlichen Demokratien Probleme lösen, die es ohne diese Demokratien nicht gäbe. Und genau genommen, hat der chinesische Philosoph damit auch Recht. Es gibt so etwas wie einen strategischen Nachteil von Demokratien. Sie müssen offen mit dem Risiko der Offenheit umgehen. Sie müssen Widerspruch und Kritik integrieren, weil sie sie nicht unterdrücken können.

Sie müssen sogar der Opposition einen systematischen Rang einräumen. Sie müssen alle Lösungen vor einem kritischen Publikum präsentieren, von dem sie abhängig sind. Das gilt für die chinesische Form der Politik nur ansatzweise – und an Russland lässt es sich noch sichtbarer machen. Russland stand nach dem Zusammenbruch der UdSSR am Scheideweg einer möglichen Demokratisierung und Öffnung einer pluralistischen Kultur, ist aber inzwischen zu einer autoritären, illiberalen Diktatur geworden, die sich freilich nicht aus eigener Kraft legitimieren kann. Es ist sicher kein Zufall, dass Russland noch mehr als China seine intellektuelle Selbstlegitimation in einer deutlichen Abgrenzung zum Westen findet – von der liberalen, pluralistischen, auch säkularen Form des westlichen Demokratiemodells. Man muss nur den für Putin wichtigen Soziologen Alexander Dugin lesen, der eine geradezu faschistische Form eines antiwestlichen Autoritarismus entwickelt. Daneben wirkt der Neokonfuzianismus eines Zhao Tingyang eher harmlos.

Die der Demokratie und der liberalen Gesellschaft inhärenten strukturellen Probleme sind freilich auch die Grundlage für Lösungen, die nicht vorher festgelegt gewesen sind, während der chinesische Philosoph sagt, wir bräuchten eher die neo-konfuzianische Idee eines Baldachins, in dem alles bereits so weit festgelegt ist, dass es vor allem Kommunikation einschränkt. Harmonie kann sich letztlich nur dadurch einstellen, dass man nicht kritisiert. Aber um das zu erreichen, bedarf es eines hohen Energieaufwandes, die prinzipielle Offenheit moderner Gesellschaften einzuschränken. An dieser Energiebilanz führt am Ende kein Weg vorbei – und es verweist darauf, dass sich die Gesellschaften der Gegenwart erheblich ähnlicher sind, als es auf den ersten Blick erscheint. Nur die Lösungen für das grundlegende Bezugsproblem der prinzipiellen Offenheit unterscheiden sich fundamental.

Es ist übrigens kein Zufall, dass etwa in China in einzelnen gesellschaftlichen Bereichen durchaus eine gewisse Form einer (allerdings nur politisch gewährten) Form der Offenheit Einzug gehalten hat. Das sind ausgerechnet die Bereiche, in denen sich China auf einem Entwicklungsniveau hält, das international konkurrenzfähig ist – nämlich die Ökonomie und die Wissenschaft. Auch McCloskey betont, dass die Einführung kapitalistischer ökonomischer Formen in China für einen erheblichen Versorgungs- und Entwicklungsschub gesorgt hat, und wissenschaftlich bewegt sich China längst auf Weltniveau. Beides ist das Ergebnis einer autoritären Politik, die

sehr wohl um die Potentiale der Offenheit weiß, diese aber politisch, kulturell, rechtlich und medial massiv unterdrückt. Wahrscheinlich ist das ein neuer Typus von autoritärer Macht.

## 6. Freiheit als Form der Gesellschaft

Ich wollte in der Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung zeigen, dass das Bezugsproblem von Freiheit fast mit dem Bezugsproblem der Gesellschaft selbst identisch ist. Die Semantiken von Freiheit und Gleichheit sind oftmals überschießende normative Begleitideen, die oft die Doppelgesichtigkeit der Freiheit aus dem Blick verlieren. Freiheit wird deshalb eine so erfolgreiche Forderung, weil gesellschaftliche Ordnung stets als ein einschränkender Faktor erlebt wird. Das stimmt auch, nimmt man nur die individuelle Perspektive des Freiheitsträgers ein. Wozu solch eine verkürzte Perspektive führt, ließ sich etwa während der Pandemie sehr deutlich beobachten. Es bleibt dann eben nur die überschießende Semantik selbst, die geradezu zur Kampfsemantik wird – aber das grundlegende Bezugsproblem gerät dann vollständig außer Sicht, ein Bezugsproblem übrigens, das man nicht von außen an den Liberalismus herantragen muss. Die liberale Tradition ist voll davon, gerade die nichtindividuelle Dimension der individuellen Freiheit zu betonen – gleichermaßen in einem positiven wie in einem negativen Freiheitsverständnis. Es beginnt bei den Abwehrrechten gegen den Staat, die Kirche und die Tradition und führt zu Freiheit als Ermöglichungsbedingung in einer Gesellschaft, die die Freiheiten der unterschiedlichen Individuen in einem Aggregat vermitteln muss. Dazu gehört übrigens die Nachbarsemantik der Gleichheit, die ebenso in einer Gesellschaft vorkommt, die Gleichheit gerade deswegen verspricht, weil sie sich niemals einstellen kann. Der Kompromiss ist die Gleichberechtigung, die sich nicht von selbst einstellt, sondern (sozial-)politisch und rechtlich gestaltet werden muss.

Aber all das verweist darauf, dass es eine gesellschaftsstrukturelle Grundlage dafür gibt, dass sich Freiheit als Bezugsproblem des Gesellschaftlichen erweist. Diese Freiheit besteht zunächst aus jenen Lücken, die die moderne Gesellschaft lässt, weil sie anders als alle Gesellschaften vor ihr eben nicht alles nach *einem* Prinzip, und zwar nach einem eindeutigen Hierarchieprinzip lösen kann. Die moderne Gesellschaft verarbeitet ihre Komplexität nicht durch die Rückführung auf *ein* Prinzip, das sich durch das gesamte Differenzierungsschema zieht, sondern geht das Risiko der

Gleichzeitigkeit von Unterschiedlichem ein – politische, ökonomische, rechtliche, wissenschaftliche, ästhetische, religiöse und mediale Logiken treten systematisch auseinander und müssen immer wieder in Echtzeit aufeinander bezogen werden. Das gelingt niemals ohne Rest und niemals durch zentrale Steuerung. Und wo letzteres versucht wird, entstehen politische oder andere Fundamentalismen, die sich nur gewaltsam perpetuieren können.

Die Lücken, die die Gesellschaft immer lässt, auch unter den schwierigsten Bedingungen, bilden den Grund jener Freiheit, die sich als Form und als Idee Bahn bricht – übrigens kulturübergreifend in allen Regionen der Welt. Am beeindruckendsten ist dies übrigens dort zu beobachten, wo die elementarsten Freiheiten politisch und kulturell unterdrückt werden – in Russland, in China, in islamistischen Regimen oder in populistischen Regimen ganz unterschiedlicher Provenienz. Nirgendwo gelingt es, diese Lücken ganz zu schließen, und überall entsteht Widerstand dagegen, gegen den mit Gewalt vorgegangen wird.

.....  
Freiheit ist nicht nur eine Forderung an oder sogar gegen die Gesellschaft. Freiheit ist vielmehr die Form der modernen Gesellschaft selbst.  
.....

Damit ist die Beweisführung erbracht, dass, wie im Titel angedeutet, Freiheit nicht nur eine Forderung an oder sogar gegen die Gesellschaft ist. Freiheit ist vielmehr die Form der modernen Gesellschaft selbst. Die offene Frage ist, ob damit freiheitlich oder eben nicht freiheitlich umgegangen wird. Meine Beweisführung hat womöglich den kleinen Nachteil, dass es so aussieht, als würde sie mit einem kategorialen Fehler ein Sollen aus einem Sein deduzieren. Aber das stimmt deshalb nicht, weil meine Behauptung nicht darin besteht, dass gesellschaftliche Entwicklung geradezu automatisch in eine westliche Form der liberalen Demokratie, der Marktwirtschaft, einer pluralistischen Kultur und einer individualistischen Lebensweise führt. Aber so viel argumentatives Risiko will ich eingehen: Als Möglichkeit ist dies in die Form der modernen Gesellschaft strukturell eingelassen. Alles andere ist das Ergebnis einer entsprechenden Praxis. Vielleicht

kann das im weltgesellschaftlichen Streit neu entstehender Systemantagonismen zu etwas mehr Selbstbewusstsein unserer Lebensform gegenüber Alternativen innerhalb derselben Weltgesellschaft führen. Bestehen bleibt das Grundproblem, wie sich Freiheitsgrade mit der Notwendigkeit einer erwartbaren sozialen Ordnung versöhnen oder wenigstens vermitteln lassen. Diese Vermittlung muss immer wieder neu austariert werden.

---

## Anmerkungen

---

- 1 Friedrich Engels: Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft, in: Marx-Engels-Werke 20, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der DDR, Berlin 1962, S. 32–135, hier S. 106.
- 2 Vgl. dazu jetzt Christoph Möllers: Freiheitsgrade. Elemente einer liberalen politischen Mechanik, Berlin 2020.
- 3 John Stuart Mill: Über die Freiheit, Stuttgart 1974, S. 19.
- 4 Deirdre N. McCloskey: Bourgeois Equality. How Ideas, not Capital or Institutions, enriched the World, Chicago 2021.
- 5 Zhao Thingyang: Alles unter dem Himmel. Vergangenheit und Zukunft der Weltordnung, Berlin 2020.

---

## Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus

---

Die Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus, eine überparteiliche Stiftung des öffentlichen Rechts mit Sitz in Stuttgart, betreibt zeithistorische Forschung und politische Bildung. Insbesondere erinnert sie an das Leben und Werk des ersten Bundespräsidenten Theodor Heuss (1884–1963), der sich seit Beginn des 20. Jahrhunderts als Journalist und Hochschuldozent, als liberaler Politiker und Parlamentarier, als Publizist und als Staatsoberhaupt für die freiheitliche Demokratie eingesetzt hat. Zudem erinnert die Stiftung an das politische und soziale Engagement von Elly Heuss-Knapp (1881–1952), deren Arbeit als Pädagogin und Publizistin von sozialen, liberalen, frauenpolitischen und religiösen Motiven bestimmt wurde.

Im ehemaligen Stuttgarter Wohnhaus betreibt die Stiftung eine Erinnerungsstätte, die unter dem Titel »Demokratie als Lebensform« in rekonstruierten Wohnräumen und einer ständigen Ausstellung dazu einlädt, den Lebensweg des politischen Paares Theodor Heuss und Elly Heuss-Knapp in fünf Epochen deutscher Zeitgeschichte zu verfolgen. Forscherinnen und Forschern stehen die umfangreichen Nachlässe der beiden, eine wissenschaftliche Fachbibliothek sowie eine Mediendokumentation zur Verfügung. Aus den rund 60.000 Briefen, die von Theodor Heuss überliefert sind, hat die Stiftung die »Stuttgarter Ausgabe«, eine wissenschaftliche Auswahledition in acht Bänden, erarbeitet.

In ihrer Forschungsarbeit fragt die Stiftung nach den historischen Grundlagen und Traditionen der Demokratie in Deutschland. Dabei knüpft sie an aktuelle Problemlagen an und bietet dazu ein breites Spektrum an Veranstaltungen in Form von Vorträgen, Kolloquien, Workshops, Podien und Lesungen. Hierzu sind alle interessierten Bürgerinnen und Bürgern herzlich eingeladen.

[www.stiftung-heuss-haus.de](http://www.stiftung-heuss-haus.de)

---

## Neuerscheinung

---

Elke Seefried, Ernst Wolfgang Becker, Frank Bajohr, Johannes Hürter (Hg.)

# Liberalismus und Nationalsozialismus

## Eine Beziehungsgeschichte

458 Seiten

Stuttgart: Franz Steiner Verlag 2020 | EUR 74,00

ISBN 978-3-515-12747-9 (gebunden)

ISBN 978-3-515-12761-5 (E-Book)



---

Auf den ersten Blick erscheinen Liberalismus und Nationalsozialismus als politische Gegensätze, doch war ihr Verhältnis vielschichtiger als lange gedacht. Einerseits hatte der traditionelle liberale Wertekanon, an Freiheit und Rechtsstaatlichkeit orientiert, wenig mit der NS-Rassenideologie gemein. Liberale waren Träger der Weimarer Republik; manche von ihnen gingen nach 1933 in den Widerstand. Andererseits ermöglichte die charakteristische Offenheit der liberalen Weltanschauung auch Anknüpfungspunkte an den Nationalsozialismus. Zudem partizipierten Liberale an der NS-Gewaltherrschaft. Bei allen Unterschieden lassen sich somit ideologische Schnittmengen und Annäherungen ausmachen.

Die Autorinnen und Autoren untersuchen diese ambivalente Beziehungsgeschichte. Sie fragen nach gegenseitigen Wahrnehmungen, Anpassungs- und Abgrenzungsprozessen sowie nach der Bedeutung des liberalen Exils. Welche Handlungsspielräume eröffneten sich Liberalen in der Auseinandersetzung mit Nationalsozialisten in Deutschland und Europa? Die Beiträge zeigen ein breites Spektrum an Interaktionsformen und machen deutlich, dass das Verhältnis zwischen Liberalismus und Nationalsozialismus kein rein antagonistisches war.

---

**Zeithistorische Impulse. Wissenschaftliche Reihe der  
Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus**

---

- 1 Thomas Hertfelder / Jürgen C. Hess (Hg.)  
**Streiten um das Staatsfragment: Theodor Heuss und Thomas Dehler  
berichten von der Entstehung des Grundgesetzes**  
Stuttgart 1999
- 2 Eberhard Jäckel / Horst Möller / Hermann Rudolph (Hg.)  
**Von Heuss bis Herzog: Die Bundespräsidenten im politischen System  
der Bundesrepublik**  
Stuttgart 1999
- 3 Gangolf Hübinger / Thomas Hertfelder (Hg.)  
**Kritik und Mandat. Intellektuelle in der deutschen Politik**  
Stuttgart 2000
- 4 Ulrich Baumgärtner  
**Reden nach Hitler. Theodor Heuss – Die Auseinandersetzung mit dem  
Nationalsozialismus**  
Stuttgart 2001
- 5 Ernst Wolfgang Becker / Thomas Rösslein (Hg.)  
**Politischer Irrtum im Zeugenstand. Die Protokolle des Untersuchungs-  
ausschusses des württemberg-badischen Landtags aus dem Jahre 1947  
zur Zustimmung zum »Ermächtigungsgesetz« vom 23. März 1933**  
Stuttgart 2003
- 6 Hans Vorländer (Hg.)  
**Zur Ästhetik der Demokratie. Formen der politischen Selbstdarstellung**  
Stuttgart 2003
- 7 Wolfgang Hardtwig / Erhard Schütz (Hg.)  
**Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung in Deutschland  
im 20. Jahrhundert**  
Stuttgart 2005

- 8 Frieder Günther  
**Heuss auf Reisen. Die auswärtige Repräsentation der Bundesrepublik durch den ersten Bundespräsidenten**  
Stuttgart 2006
- 9 Andreas Wirsching / Jürgen Eder (Hg.)  
**Vernunftrepublikanismus in der Weimarer Republik. Politik, Literatur, Wissenschaft**  
Stuttgart 2008
- 10 Angelika Schaser / Stefanie Schüler-Springorum (Hg.)  
**Liberalismus und Emanzipation. In- und Exklusionsprozesse im Kaiserreich und in der Weimarer Republik**  
Stuttgart 2010
- 11 Werner Plumpe / Joachim Scholtz (Hg.)  
**Der Staat und die Ordnung der Wirtschaft. Vom Kaiserreich bis zur Berliner Republik**  
Stuttgart 2012
- 12 Anselm Doering-Manteuffel / Jörn Leonhard (Hg.)  
**Liberalismus im 20. Jahrhundert**  
Stuttgart 2015
- 13 Frank Bösch / Thomas Hertfelder / Gabriele Metzler (Hg.)  
**Grenzen des Neoliberalismus. Der Wandel des Liberalismus im späten 20. Jahrhundert**  
Stuttgart 2018
- 14 Wolfgang Hardtwig  
**Freiheitliches Bürgertum in Deutschland. Der Weimarer Demokrat Eduard Hamm zwischen Kaiserreich und Widerstand**  
Stuttgart 2018
- 15 Elke Seefried / Ernst Wolfgang Becker / Frank Bajohr / Johannes Hürter (Hg.)  
**Liberalismus und Nationalsozialismus. Eine Beziehungsgeschichte**  
Stuttgart 2020

---

## **Edition »Theodor Heuss. Stuttgarter Ausgabe«**

---

Unter dem Titel »Theodor Heuss. Stuttgarter Ausgabe« gibt die Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus eine Edition der Briefe, Schriften, Reden und Gespräche von Theodor Heuss heraus.

Die bereits abgeschlossene Reihe der Briefe umfasst folgende Bände:

**Theodor Heuss: Aufbruch im Kaiserreich. Briefe 1892–1917**

Herausgegeben und bearbeitet von Frieder Günther  
München 2009

**Theodor Heuss: Bürger der Weimarer Republik. Briefe 1918–1933**

Herausgegeben und bearbeitet von Michael Dormmann  
München 2008

**Theodor Heuss: In der Defensive. Briefe 1933–1945**

Herausgegeben und bearbeitet von Elke Seefried  
München 2009

**Theodor Heuss: Erzieher zur Demokratie. Briefe 1945–1949**

Herausgegeben und bearbeitet von Ernst Wolfgang Becker  
München 2007

**Theodor Heuss: Der Bundespräsident. Briefe 1949–1954**

Herausgegeben und bearbeitet von Ernst Wolfgang Becker, Martin Vogt  
und Wolfram Werner  
Berlin/Boston 2012

**Theodor Heuss: Der Bundespräsident. Briefe 1954–1959**

Herausgegeben und bearbeitet von Ernst Wolfgang Becker, Martin Vogt  
und Wolfram Werner  
Berlin/Boston 2013

**Theodor Heuss: Hochverehrter Herr Bundespräsident!  
Der Briefwechsel mit der Bevölkerung 1949–1959**

Herausgegeben und bearbeitet von Wolfram Werner  
Berlin/New York 2010

**Theodor Heuss: Privatier und Elder Statesman. Briefe 1959–1963**

Herausgegeben und bearbeitet von Frieder Günther

Berlin/Boston 2014

---

## Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus. Kleine Reihe

---

- 1 Timothy Garton Ash  
**Wohin treibt die europäische Geschichte?**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 1997  
Stuttgart 1998
- 2 Thomas Hertfelder  
**Machen Männer noch Geschichte?**  
**Das Stuttgarter Theodor-Heuss-Haus im Kontext der deutschen Gedenkstättenlandschaft**  
Stuttgart 1998
- 3 Richard von Weizsäcker  
**Das parlamentarische System auf dem Prüfstand**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 1998  
Stuttgart 1999
- 4 **Parlamentarische Poesie**  
**Theodor Heuss: Das ABC des Parlamentarischen Rates**  
**Carlo Schmid: Parlamentarische Elegie im Januar**  
Stuttgart 1999
- 5 Joachim Scholtyseck  
**Robert Bosch und der 20. Juli 1944**  
Stuttgart 1999
- 6 Hermann Rudolph  
**»Ein neues Stück deutscher Geschichte«**  
**Theodor Heuss und die politische Kultur der Bundesrepublik**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 1999  
Stuttgart 2000
- 7 Ulrich Sieg  
**Jüdische Intellektuelle und die Krise der bürgerlichen Welt im Ersten Weltkrieg**  
Stuttgart 2000

- 8 Ernst Wolfgang Becker  
**Ermächtigung zum politischen Irrtum**  
**Die Zustimmung zum Ermächtigungsgesetz von 1933 und die Erinnerungspolitik im ersten württemberg-badischen Untersuchungsausschuß der Nachkriegszeit**  
Stuttgart 2001
- 9 Jutta Limbach  
**Vorrang der Verfassung oder Souveränität des Parlaments?**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2000  
Stuttgart 2001
- 10 Hildegard Hamm-Brücher  
**»Demokratie ist keine Glücksversicherung ...«**  
**Über die Anfänge unserer Demokratie nach 1945 und ihre Perspektiven für Gegenwart und Zukunft**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2001  
Stuttgart 2002
- 11 Richard Schröder  
**»Deutschlands Geschichte muss uns nicht um den Schlaf bringen.«**  
**Plädoyer für eine demokratische deutsche Erinnerungskultur**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2002  
Stuttgart 2003
- 12 Andreas Rödter  
**Wertewandel und Postmoderne**  
**Gesellschaft und Kultur der Bundesrepublik Deutschland 1965–1990**  
Stuttgart 2004
- 13 Jürgen Osterhammel  
**Liberalismus als kulturelle Revolution**  
**Die widersprüchliche Weltwirkung einer europäischen Idee**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2003  
Stuttgart 2004
- 14 Frieder Günther  
**Misslungene Aussöhnung?**  
**Der Staatsbesuch von Theodor Heuss in Großbritannien im Oktober 1958**  
Stuttgart 2004

- 15 Thomas Hertfelder  
**In Presidents we trust**  
**Die amerikanischen Präsidenten in der Erinnerungspolitik der USA**  
Stuttgart 2005
- 16 Dieter Langewiesche  
**Liberalismus und Demokratie im Staatsdenken von Theodor Heuss**  
Stuttgart 2005
- 17 Peter Graf Kielmansegg  
**Die Instanz des letzten Wortes**  
**Verfassungsgerichtsbarkeit und Gewaltenteilung in der Demokratie**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2004  
Stuttgart 2005
- 18 Gesine Schwan  
**Vertrauen und Politik**  
**Politische Theorie im Zeitalter der Globalisierung**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2005  
Stuttgart 2006
- 19 Ralf Dahrendorf  
**Anfechtungen liberaler Demokratien**  
Festvortrag zum zehnjährigen Bestehen der Stiftung Bundespräsident-  
Theodor-Heuss-Haus  
Stuttgart 2007
- 20 Angela Hermann  
**»In 2 Tagen wurde Geschichte gemacht.«**  
**Über den Charakter und Erkenntniswert der Goebbels-Tagebücher**  
Stuttgart 2008
- 21 Salomon Korn  
**Was ist deutsch-jüdische »Normalität«?**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2007  
Stuttgart 2008

- 22 Giovanni di Lorenzo  
**Auch unsere Generation hat Werte. Aber welche?**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2008  
Stuttgart 2009
- 23 Matthias Weipert  
**»Verantwortung für das Allgemeine«?**  
**Bundespräsident Theodor Heuss und die FDP**  
Stuttgart 2009
- 24 Dieter Grimm  
**Die Würde des Menschen ist unantastbar**  
Vortrag auf dem Festakt der Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-  
Haus zum 60jährigen Bestehen des Grundgesetzes am 8. Mai 2009  
Stuttgart 2010
- 25 Paul Kirchhof  
**Der freie oder der gelenkte Bürger**  
**Die Gefährdung der Freiheit durch Geld, Informationspolitik und durch**  
**die Organisationsgewalt des Staats**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2009  
Stuttgart 2010
- 26 Michael Stolleis  
**Freiheit und Unfreiheit durch Recht**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2010  
Stuttgart 2011
- 27 Robert Leicht  
**... allein mir fehlt der Glaube**  
**Wie hält es die liberale Gesellschaft mit der Religion?**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2011  
Stuttgart 2012
- 28 Anselm Doering-Manteuffel  
**Die Entmündigung des Staates und die Krise der Demokratie**  
**Entwicklungslinien von 1980 bis zur Gegenwart**  
Stuttgart 2013

- 29 Thomas Hertfelder  
**Von Naumann zu Heuss**  
**Über eine Tradition des sozialen Liberalismus in Deutschland**  
Stuttgart 2013
- 30 Joachim Gauck  
**Mehr Bürgergesellschaft wagen**  
**Über repräsentative Demokratie, Bürgersinn und die Notwendigkeit des Erinnerns**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2013  
Stuttgart 2014
- 31 Jutta Allmendinger / Ellen von den Driesch  
**Mythen – Fakten – Ansatzpunkte**  
**Dimensionen sozialer Ungleichheit in Europa**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2014  
Stuttgart 2015
- 32 Ulrich Herbert  
**In der neuen Weltordnung**  
**Zur deutschen Geschichte seit 1990**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2015  
Stuttgart 2016
- 33 Kristian Buchna  
**Im Schatten des Antiklerikalismus**  
**Theodor Heuss, der Liberalismus und die Kirchen**  
Stuttgart 2016
- 34 Sabine Leutheusser-Schnarrenberger  
**Bedrohte Freiheit**  
**Der liberale Rechtsstaat in Zeiten von Terrorismus und Rechtspopulismus**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2016  
Stuttgart 2017
- 35 Frank Bösch  
**Politik als Beruf**  
**Zum Wandel einer beschimpften Profession seit 1945**  
Stuttgart 2018

- 36 Herfried Münkler  
**Die neuen Kriege**  
**Zur Wiederkehr eines historischen Musters**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2017  
Stuttgart 2018
- 37 Ernst Wolfgang Becker  
**Wie viel Konsens braucht die Demokratie?**  
**Theodor Heuss und die Zukunft des Grundgesetzes**  
Stuttgart 2019
- 38 Thomas Hertfelder  
**Erfolgsgeschichte Bundesrepublik**  
**Aufstieg und Krise einer Meistererzählung**  
Stuttgart 2020
- 39 Irina Scherbakowa  
**Russland und Deutschland**  
**Aspekte einer wechselvollen Beziehung**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2019  
Stuttgart 2020
- 40 Armin Nassehi  
**Offenheit**  
**Freiheit als Form der Gesellschaft**  
Theodor-Heuss-Gedächtnis-Vorlesung 2021  
Stuttgart 2022

---

## Impressum

---

Bibliografische Informationen der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie. Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über <http://dnb.ddb.de>

Herausgegeben von der

**Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus**

Breitscheidstraße 48

70176 Stuttgart

[www.stiftung-heuss-haus.de](http://www.stiftung-heuss-haus.de)

---

**Redaktion:** Dr. Thomas Hertfelder

---

**Satz:** Ulrike Holzwarth, Büro für Gestaltung

---

**Gestaltung:** as kommunikationsdesign, Stuttgart

---

**Druck und Bindung:** Uhl-Media GmbH, Bad Grönenbach

---

**Umschlagfoto:** Ilse Buhs, ullstein bild

**Foto hintere Umschlagklappe:** Hans-Günther Kaufmann

---

ISBN 978-3-942302-18-0 | ISSN 1435-1242

© SBTH, Juni 2022

Die Stiftung wird vom Bund finanziert mit Mitteln aus dem Haushalt der Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien.



Die Beauftragte der Bundesregierung  
für Kultur und Medien



---

## Zum Autor

---

**Armin Nassehi**, Professor für Soziologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München, gehört zu den meistbeachteten Soziologen in Deutschland. Die Schwerpunkte seiner Forschungen liegen in der Kultur- und Religionssoziologie, in der Politischen Soziologie sowie der Wissens- und Wissenschaftssoziologie. 2018 zeichnete ihn die Deutsche Gesellschaft für Soziologie mit dem Preis für herausragende Leistungen auf dem Gebiet der öffentlichen Wirksamkeit der Soziologie aus.

Von seinen zahlreichen, einflussreichen Werken erschienen zuletzt: *Unbehagen. Theorie der überforderten Gesellschaft* (2021); *Das große Nein. Eigendynamik und Tragik des gesellschaftlichen Protests* (2020); *Muster. Theorie der digitalen Gesellschaft* (2019).

**Stiftung Bundespräsident-Theodor-Heuss-Haus**  
**Breitscheidstraße 48**  
**70176 Stuttgart**  
**[www.stiftung-heuss-haus.de](http://www.stiftung-heuss-haus.de)**

**ISSN 1435-1242**  
**ISBN 978-3-942302-18-0**