

Traugott Koch

Selbstregulation des Politischen?

Von der Notwendigkeit kollektiver Handlungsziele

Die These, die ich vertrete und verständlich machen möchte, lautet: Kollektive Handlungsziele – Ziele des gemeinsamen, also politischen Handelns – sind notwendig um der Freiheit – genauer: um der größeren Freiheit – willen. Diese These beruht allerdings auf einer gar nicht selbstverständlichen Voraussetzung: daß es nämlich eine Freiheit des *Handelns* gibt, die sich qualitativ von der bloßen Entscheidungsfreiheit abhebt. Der aufgestellten und im folgenden zu erläuternden These steht nun aber die konträre entgegen, die gegenwärtig nachdrücklich verfochten wird und die sich kurz durch das Stichwort „Selbstregulation des politischen Systems“ kennzeichnen läßt. Diese gegen- teilige Position besagt, daß die politische Sphäre nicht nur eine funktionale Eigen- dynamik und Strukturgesetzmäßigkeit besitzt, sondern daß ihr diese auch belassen wer- den muß, ohne Steuerung durch handelnde Subjekte und ohne weiterreichende Ziel- bestimmung. Begründet wird dies Theorem und diese Forderung mit der Behauptung: so und so allein komme größere Freiheit zustande. Gerade nicht gemeinsames Handeln soll danach Freiheit ermöglichen und garantieren. Zwei sich widerstreitende Freiheits- konzeptionen stehen mithin einander gegenüber.

Freiheit als wahrheitsneutrale Entscheidungswillkür (N. Luhmann)?

Die eine Position, die ich mit der Kurzformel „Selbstregulierung der Politik“ be- zeichne, hat ihren prominenten Vertreter in *Niklas Luhmann*¹. Auf diese Theorie möchte ich hier nicht eigentlich in polemischer Absicht eingehen; vielmehr möchte ich die Aporie des von ihr vorausgesetzten Freiheitsbegriffs darlegen – die Aporie eines Freiheitsbegriffs, der weit über Luhmann hinaus Zustimmung findet und fast die herr- schende Meinung darstellt. Dieser Freiheitsbegriff schließt einen Zugewinn von Freiheit im kollektiven Handeln aus: er ist seiner Struktur nach monologisch. Wo er definitiv gilt, ist die Absage an jegliche verbindliche Zielbestimmung für die politische Praxis konsequent.

Das herausragende Charakteristikum der modernen Gesellschaft, ihre beschleunigt zunehmende Komplexität, versteht Luhmann nicht primär in dem schon banal gewor- denen Sinn, daß alles mit allem zusammenhängt. Sondern er begreift die Steigerung von Komplexität spezifisch als Anreicherung alternativer Möglichkeiten in allen Berei-

chen gesellschaftlicher und individueller Praxis. Überall stehen angeblich ständig mehr Wahlmöglichkeiten zur Verfügung. „Komplexität“ ist genau definiert als „das, was sie (die Gesellschaft) an Möglichkeiten kennt und zuläßt“ (Selbststeuerung, 151). Ihre beispiellose Komplexität produziert die moderne Gesellschaft selbst: indem sie sich zum einen als Gesamtgesellschaft gegenüber ihrer Umwelt und zum anderen ihre Subsysteme gegeneinander relativ unabhängig setzt. Die Teilsysteme (wie Wirtschaft, Politik, Familie) werden also in ihren Funktionsleistungen spezialisiert und untereinander entkoppelt. Nicht (wie man annehmen mag) die totale gegenseitige Abhängigkeit, sondern die relative Autonomie eines Systems gegenüber anderen begründet die Steigerung von Komplexität. Das nennt Luhmann „Ausdifferenzierung“: die Abgrenzung der Systeme voneinander und deren innere Differenzierung: „Funktionale Differenzierung führt . . . , gesamtgesellschaftlich gesehen, zu einer strukturell bedingten (und damit im System unvermeidlichen) Überproduktion von Möglichkeiten“ (Weltgesellschaft, 20).

Mit anderen Worten, je mehr sich eine Gesellschaft in ihre Teilsysteme ausgliedert, desto größer ist ihre Komplexität, die Vielfalt in sich *unbestimmter*, alternativer Wahlmöglichkeiten – was übrigens auch umgekehrt gilt. Zunahme von Komplexität kann Luhmann folglich auch als „Steigerung gesellschaftlicher Variabilität“ (Weltgesellschaft, 25) bezeichnen – und das heißt ja, pointiert gesagt: als *Zunahme von frei-willkürlich zu entscheidender Beliebigkeit*. Ganz in diesem Sinn spricht er von einer „Ausweitung des Entscheidbarkeitsbereichs“ (Selbststeuerung, 168) und konstatiert er für die Neuzeit das „Problem unheimlicher Beliebigkeit des Entscheidens“ (Soziologie, 721). Die Konsequenz aus diesem „Wachsen“ von Komplexität aber ist nach seiner Theorie, daß die gesellschaftlichen Probleme „nicht mehr durch Rückgriff auf Wahrheiten oder gemeinsame Überzeugungen . . . gelöst werden können, sondern eben nur noch durch Entscheidung“ (Soziologie, 711).

Doch gesteigerte Komplexität – also der vermehrte Vorrat beliebiger Entscheidungsmöglichkeiten – fordert jedem Teilsystem in seiner Weise die *eine* Systemleistung ab, nämlich Komplexität zu „reduzieren“, aus der variablen Vielfalt möglicher Alternativen durch Entscheidung auszuwählen, zu „selektieren“. Nun zeichnet sich aber die spezifisch menschliche Selektion dadurch aus, daß sie die ausgeschiedenen Möglichkeiten nicht einfach zum Vergessen bringt, sondern als zwar verworfene Alternative präsent hält. Das bedeutet: gerade für die *gewählte* Möglichkeit ist das Begleitwissen ausschlaggebend, daß sie auch anders sein könnte, weil auch die andere Möglichkeit hätte gewählt werden können. „Jede bestimmte Form“, jede Verwirklichung, stellt sich mithin dar „als kontingent und auch anders möglich“ (Weltgesellschaft, 25): sie ist unbestimmt veränderlich. Erst wenn man dies Theorem des ständig offengehaltenen Möglichkeitshorizonts mitberücksichtigt, wird die Reichweite der Luhmannschen Behauptung sichtbar, die moderne Gesellschaft sei gekennzeichnet durch eine ungeheuere Anreicherung alternativer Möglichkeiten und für Entscheidung offener Beliebigkeit – Beliebigkeit selbstverständlich innerhalb der Strukturbedingungen des jeweiligen Systems. Die „Möglichkeitshorizonte der Teilsysteme“ werden unter „neuzeitlichen Systemprin-

zipien“ „immens erweitert und inkompatibel“; sie lassen nun „fast alles als möglich erscheinen“. „Selektivität“ als Auswahlfähigkeit und „Kontingenzbewußtsein“ wachsen (Weltgesellschaft, 20, 26).

In nichts anderem als in diesem wachsenden Reichtum offengelassener Entscheidungsmöglichkeiten besteht für Luhmann die quantitativ gesteigerte Freiheit der Moderne. Dieser erhöhte Freiheitsgrad manifestiert sich in doppelter Weise. Einmal im Blick auf das jeweilige System selbst: Freigesetzt von jeder system-überschreitenden Norm und inhaltlichen Bestimmung kann sich das Teilsystem gleichsam frei entfalten, denn es wählt sich seine Möglichkeiten selber aus: es *reguliert* sich mithin *selbst*. „Die ausdifferenzierten Teilsysteme gewinnen durch Spezialisierung auf ihre besondere Funktion hohe Freiheiten . . . , und diese Freiheiten sind nicht mehr durch gemeinsame Zielvorstellungen aufeinander abgestimmt“ (Positivität, 187). Wenn „die Komplexität“ eines „Systems hoch genug ist, wenn also die Struktur des . . . Systems genügend Alternativen als möglich zuläßt“, dann hat es auch „dadurch die Freiheit . . . , sich beeinflussen zu lassen“. Ihm eignet dann eine „hohe Toleranz für Unbestimmtheit“ (Soziologie, 725 f.).

Zum andern manifestiert sich der gesteigerte Grad von Freiheit im Blick auf das Individuum: durch die gleichlaufende „Ausdifferenzierung“ der Rollen kann diesem „für das Verhalten im einzelnen und für die Art, wie man diese Rollen individuell kombiniert, sehr viel mehr Freiheit gewährt werden“ (Soziologie, 718). So sei dem „Publikum“ beispielsweise „freigestellt“, seine Entscheidung bei politischen Wahlen aufgrund seiner anderen Rollen zu treffen (Soziologie, 719).

Luhmanns Fazit lautet daher, die moderne Gesellschaft erreiche, gesamtgesellschaftlich und individuell gesehen, „ein bisher ungeahntes Maß an Möglichkeiten des Erlebens und Handelns, so daß auch die Politik mehr Macht, die Familie mehr Liebe, die Wissenschaft mehr Wahrheit erreichen kann (kann!) als je zuvor“ (Positivität, 202).

Fragen wir zwischendurch, welche Freiheit hier gemeint ist, auf deren Steigerung Luhmann alles abstellt. Ich denke, es ist eindeutig die Freiheit als Spielen mit den jeweils eigenen Möglichkeiten, die Freiheit, nicht auf eine Alternative festgelegt zu sein, sondern auch anders zu können, und sie ist so zugleich die unbestimmte Entscheidungswillkür. Freiheit und inhaltliche Bestimmtheit schließen sich nach diesem Konzept aus. Als Freiheit der Möglichkeit ist sie aber gerade keine des Handelns und der aktuellen Verwirklichung, sondern der zukünftigen Handlungseventualität.

Daß diese Freiheit nur eine des Entscheiden-Könnens ist und außerhalb des aktuellen Vollzugs bleibt, demonstriert Luhmann selbst. Denn in ihren realen Abläufen gehören die Systeme strikt ihren eigenen funktionalen Mechanismen und Erfordernissen. Sie erlauben nicht, in einem bestimmten System dessen Eigentümlichkeiten zu überschreiten und zu problematisieren: „Erforderlich ist, daß die Struktur in den Situationen, die sie strukturiert, nicht problematisiert wird“ (Positivität, 185). Das gleiche soll auch für das Rollenverhalten zutreffen: die Rollen determinieren die Praxis. Ein Parteipolitiker hat beispielsweise „Interessen“ und nicht „Werte“ und „Wahrheiten“

zu vertreten, in seinem Bereich ist „Opportunismus bestandswesentlich“ (Soziologie, 723) und die „Pervertierung der Moral“ als Mittel zum Zweck für Wahlerfolge sachlich notwendig (Selbststeuerung, 167 f.); sollte sich ein Politiker anders verhalten, so „irrt“ er „sich schon damit und wird als Irrläufer behandelt“ (Soziologie, 723). Die evolutionär zunehmende Komplexität und Differenzierung der Systeme treibt nach Luhmann dahin, daß es nicht länger „sinnvoll“ ist, „soziale Beziehungen auf den Menschen“ – und das heißt doch auf handelnde Subjekte – „zu beziehen“². Allerhand Tätigkeiten sind wohl noch zu verrichten, anfallende Alternativen zu entscheiden; aber ein selbst-gewolltes Handeln von Subjekten ist in den eigengesetzlich-freien Sozialsystemen letztendlich nicht vorgesehen. So heißt es von Politik und Recht, sie hätten wohl ihre führende Funktion für die Gesellschaftsentwicklung verloren (Weltgesellschaft, 15).

Wird Freiheit einzig von der Unbestimmtheit her und mithin nur als Wahlmöglichkeit verstanden, dann ist es konsequent, aus dem Feld der sozialen und politischen Praxis jede inhaltliche Bestimmung in Form übergreifender Normen und Ziele auszuschließen. Solche Herauslösung muß ja als Befreiung von Fesseln, als Freiheitsfortschritt erscheinen. Durch Ausdifferenzierung gewinnt „das politische System“ eine „hohe gesellschaftliche Autonomie“ und „wird von gesellschaftlich durchgehend institutionalisierten Wertvorstellungen unabhängiger“ (Positivität, 189). Luhmann zufolge gründet die Legitimität des gegenwärtigen politischen Systems ausschließlich in der Geregeltigkeit der Entscheidungsprozeduren: in der „formale(n) Legalität ohne inhaltliche Wertbindungen“ (Positivität, 197); und so sei „die Annahme noch unbestimmter, beliebiger Entscheidung“ „sichergestellt“ (Soziologie, 712).

Dementsprechend heißt es vom neuzeitlichen positivierten Recht, es komme allein durch derartige politische Entscheidungen zustande und sei „nicht mehr an eine gemeinsame . . . Moral gebunden“ (Positivität, 198). In der „Positivierung des Rechts“ handelt es sich „um nichts anderes als Institutionalisierung der Beliebigkeit von Rechtsänderungen“ (Positivität, 196) – ohne jede übergreifende, normative Zielbestimmung, wie etwa „Gerechtigkeit“. Die „Unterordnung des Rechts unter drastisch-konkrete“ – also: inhaltliche – „politische Ziele“ käme vielmehr einem Rückfall, einer „Regression“ gleich (Positivität, 197).

Freiheit als Unabhängigkeit besteht auch für Luhmann in der Freisetzung zur Entfaltung des Eigenen. Die „Ausdifferenzierung“ des politischen Systems habe die Zunahme verfügbarer und notwendiger „Macht“ zur Folge – Macht, als das „Medium“ verstanden, „Entscheidungsleistungen“ „bindend zu übertragen“. Je „größer und unbestimmter die Komplexität“ einer „Entscheidungslage“ ist, desto „größer“ ist die „Macht“ (Soziologie, 720). Mehrung von Macht gilt folglich als der Freiheits- und Fortschrittsgewinn im politischen System.

Doch trotz aller immensen Machtentfaltung und „hohe(r) Entscheidungsfreiheiten“ ist die politische Sphäre nach Luhmann so autonom wiederum nicht, daß sie die von ihr zu bearbeitenden Probleme selbst aufwerfen könnte; für sie fungiert vielmehr die

Wirtschaft als Problemlieferant: diese gibt an, „welche Probleme politisiert werden“. Luhmann behauptet: Statt der „gesellschaftliche(n) Vorgabe invarianter Normen“ bestimmt nun die „Vorgabe variabler Problemstellungen“ aus der Wirtschaft die politische Praxis (Positivität, 201). Die Wirtschaft hat überhaupt den „Primat“ und die „Führung“ über alle anderen Sozialbereiche übernommen: sie ist „für Zielbestimmung und Entwicklungsrichtung der Gesellschaft ausschlaggebend“ (Positivität, 200). Und das ist nicht nur faktisch so, sondern hat für Luhmann auch so zu sein. Die Wirtschaft besitze nämlich die größte „Wahlfreiheit und Lernfähigkeit“ (Positivität, 201); sie sei daher „am ehesten in der Lage, sehr hohe Komplexität zu erhalten“ (Positivität, 200 Anm. 78). Jeden Versuch, „die Überordnung der Politik über die Wirtschaft wiederherzustellen mit Hilfe von rein politischen Zielen . . . , etwa . . . Humanität“, verurteilt er als regressive Gefahr und tituliert er als „unzivilisiert“. Er plädiert daher auch als „adäquate Reaktion auf den Nationalsozialismus“ für „die resolute Wiederherstellung des Vorrangs wirtschaftlicher Fragen in der Gesellschaft“ (Positivität, 201).

Nun scheint mir diese Glorifizierung der Wirtschaft reichlich prekär: dadurch, daß sie der Politik Probleme stellt, liefert sie doch nicht bereits den *Maßstab* für deren Lösung³. Luhmann dürfte zu derartigen Annahmen gedrängt werden, weil sein Begriff eines Systems auf Unbestimmtheit und beliebige Möglichkeit abstellt – mithin so beschaffen ist, daß eine tragende Inhaltsbestimmung für das betreffende System gar nicht in den Blick kommen kann. Und dies Defizit wurzelt eben in dem Begriff von Freiheit, den Luhmann wie selbstverständlich voraussetzt.

Selbst-Erfüllung – Zur Pathologie des gängigen Autonomie-Ideals

Ich behaupte nun: dieser Freiheitsbegriff ist seiner Struktur nach monologisch, seiner Herkunft nach stammt er aus dem Liberalismus. Es ist derselbe Freiheitsbegriff, den auf der psychologischen Ebene Philip Rieff⁴ als das entscheidende Merkmal des neuen psychologischen Charaktertyps beschrieben hat. Einer einzigen Botschaft hänge die Gegenwart als ein kulturgeschichtlich neues Zeitalter an: dem „Evangelium der Selbst-Erfüllung“. Und darin, in dieser Freiheitsvorstellung, zeigt sich die Nach-Freudsche Gegenwart als von Grund auf anti-politisch; ja sie ist nach Rieff geradezu definiert durch den Ausschluß und das Ende „gemeinsamer Zwecke“, „kollektiver Ziele“ (common purposes). Ihr Ziel besteht allein darin, den einzelnen zur Selbst-regulation des eigenen Lebens zu befreien – ihn freizusetzen, sich nach seinen eigenen Möglichkeiten zu verwirklichen. Der einzige Imperativ, der jetzt gilt, ist eben der therapeutische. Weil jeder Einsatz für ein gemeinsames Ziel auch fordert und bindet, erscheint gerade er nach der Logik der therapeutischen Doktrin als potentiell neurotisch; denn er verenge den Realisationsspielraum „authentischen Lebens“.

Erstrebt wird folglich die Unabhängigkeit, nicht festgelegt zu sein: die Unabhängig-

keit von den anderen und dem Nicht-Eigenen, Fremden, und also von Forderung und Verpflichtung und so von jeder definiten Bindung. Diesem emanzipatorischen Leitgedanken individueller Selbst-Verwirklichung und -Erfüllung entspricht auf der Objektseite die Organisation der Gesellschaft nach dem Prinzip eines möglichst reichhaltigen und breitgefächerten Angebots von verfügbaren Chancen und Gütern und d. h. von Mitteln für die Bedürfnisbefriedigung. „Gefragt ist nach mehr von allem – nach mehr Gütern, mehr Wohnraum, mehr Freizeit.“ Gerade auch die Sozialbeziehungen nehmen den Charakter von Konsumartikeln an, deren man sich nach Belieben bedient. Rieff spricht von der „organisierten Indifferenz“, die zur Folge hat, daß die Spannung zwischen der personalen Innerlichkeit und dem Außen der objektiven Welt nivelliert wird, weil eben das Außen seine bestimmten Konturen verliert.

Diese Beschreibungen Rieffs lassen sich im Blick auf den Freiheitsbegriff mit den Ausführungen Luhmanns leicht parallelisieren. Die Eliminierung kollektiver Ziele heben in ihrer Weise beide hervor. Beide verstehen Freiheit als Selbstbestimmung, als Lebenserfüllung in nichtfestgelegtem Wählen-Können. Dazu aber ist das direkte Äquivalent das *Geld* als das mehrbare, unbestimmte Mittel für alles Mögliche. *Deshalb* besitzt die Wirtschaft gesellschaftliche Priorität.

Der Monopolanspruch dieses Freiheitsverständnisses ist zu bekämpfen. Es führt in eine Sackgasse und blockiert reale Erfahrungen. Das Wahrheitsrecht jedoch dieses an der Möglichkeit ausgerichteten Freiheitsbegriffs liegt ganz unmittelbar darin, daß der Verlust eigener Chancen und Alternativen als Beeinträchtigung erlebt wird. Da solche gesetzte Begrenzungen beengen und insofern Unlust, ja Leiden bereiten, bringt die Überwindung derartiger Grenzen einen Genuß an Freiheit ein: die Steigerung der Möglichkeit befriedigt, sie wird als Potenzierung des eigenen Vermögens erfaßt. An der zukünftigen Realisierbarkeit haftet so das Freiheitsgefühl, nicht an der aktuellen Realisierung.

Doch an dieser Stelle sind bereits Bedenken anzumelden: Nicht jede Bestimmtheit bedrückt und schnürt meine Bewegungsfreiheit ein, sondern nur dasjenige Festgelegtsein, welches als auferlegt erfahren wird, dem ich nicht zustimme, mit dem ich nicht einverstanden sein kann. Zudem erscheint Beliebigkeit dem Subjekt nicht per se als befreiend, sondern als problematische Last.

Die Freisetzung zu den eigenen Möglichkeiten – das emanzipatorische und therapeutische Autonomie-Ideal – richtet sich mithin zu Recht gegen oktroyierte Abhängigkeiten; es ist ein Widerstands-Ideal, das Programmwort der Revolte. Doch es verzerrt den Beziehungscharakter des Menschseins und bringt das Subjekt um einen inhaltlichen Freiheitsgewinn, wenn es, wie gemeinhin, absolut gesetzt wird. Dann richtet es sich gegen jedwede Abhängigkeit und verkennet so kategorisch, wie einer auf den anderen, gar auf die Allgemeinheit bezogen sein kann und darin gerade sein Selbstsein hat. Der Begriff von Freiheit als Unabhängigkeit versperrt die Einsicht, daß es Abhängigkeit aufgrund von Einverständnis gibt – Abhängigkeit ohne Knechtschaft. Er ist kommunikations-feindlich und insofern privatistisch. Die Insistenz auf der unabhängigen Selbst-

bestimmung treibt den einzelnen in sich zurück und überläßt ihn, zu seinen eigenen Möglichkeiten befreit, der Leere seines isolierten Daseins. *Selbstbestimmung für sich* ist keine politische, sondern eine gründlich *antipolitische* Kategorie. Selbstbestimmung im Einverständnis erscheint nämlich geradezu als ausgeschlossen.

Die Freisetzung zu den eigenen Möglichkeiten verweist auf das Zukünftige, Realisierbare und bringt deshalb um den Gehalt aktuellen Dabeiseins – um den Gehalt gegenwärtiger Beziehungen, in denen man lebt und die man unterhält. In diesem Ausblenden der Aktualität kommt die Aporie dieses Freiheitskonzepts zum Vorschein. Denn nur an der Expansion seiner Chancen interessiert, ist dies Ich darauf bedacht, sich anzureichern: gerät ihm alles Gegenwärtige zum konsumierbaren Angebot, an dem es sich selbst zu erfüllen sucht. So aber ist es unfähig, sich in die aktuellen Beziehungen hineinzubegeben und achtzuhaben auf das, was an Beständigem und unwägbarem Neuem sich darin herausbildet. Die Beziehungen bleiben rein äußerlich; die anderen fungieren als Publikum, vor dem man sich legitimiert. Ihnen gegenüber weist man aus, was man an Möglichkeiten realisiert *hat*, was an Leistung man erbrachte und welche Sprossen des Aufstiegs hinter einem liegen. Der erworbene Besitz an Gütern und Statussymbolen – die kapitalisierte Vergangenheit – begründet das gesellschaftliche Prestige. Die Gesellschaft honoriert die Verwertung des Vergangenen und das in die Zukunft gehende Streben nach Steigerung der eigenen Chancen. So dominiert beim Individuum die Einbildung und Vorstellung und damit allemal auch ein hohes Maß an Illusionärem.

Auf seine Bereicherung bezogen, sperrt es sich gegen das Kontingente, Nicht-Planbare im gegenwärtigen Miteinander. Diesem Ich bleibt verschlossen, daß der einzelne aus sich herauskommt, wenn er sich beteiligt, daß der Bezug auf anderes weiterbringt, neue Einsichten und zuweilen sogar ungeahnte Fähigkeiten eröffnet. Diesem Ich entgeht, daß ihm so eine *inhaltliche* Erfüllung seines Selbst *zukommen* könnte. Das monomanische Konzept von Freiheit duldet Überraschungen nicht; die nämlich könnten irritieren. Das Anderssein des anderen in dessen Freiheit erscheint nur als Bedrohung. Solche Selbstbestimmung realisiert sich notwendigerweise im Gegeneinander. Sie verstärkt den gesellschaftlichen Antagonismus. Der Drang, selbst zu bestimmen und sich gemäß eigener Möglichkeiten selbst zu erfüllen, geht mit einem rigiden Sicherheitsbedürfnis zusammen; in der Regel gilt: je geringer die Mitbeteiligung, desto größer das Verlangen nach äußerer Sicherheit. In letzter Konsequenz entspricht diesem Freiheitsbegriff eine Rückzugshaltung – die Haltung, sich gegenüber allem Fremdartigen, Riskanten zu reservieren und im Eigenen einzuhausen. Diese Art von Freiheit funktioniert als Abwehrmechanismus gegen die Aktualität und deren Herausforderung.

Die Gewißheit des Glaubens, die Freiheit im Handeln und die Normierung des Politischen

Man sieht, welch weiten systematischen Zusammenhang dieser monologische Freiheitsbegriff mitumfaßt. Doch er ist abstrakt, und darin besteht seine Grenze. Gilt er allein, so liefert er den einzelnen der Beliebigkeit aus. Angelegt auf größtmögliche Variabilität und Unbestimmtheit, führt er das Vorurteil mit sich, jede Bestimmtheit mache abhängig und sei schon deshalb zu überwinden. Er drängt aus dem Blick, daß und inwiefern ein Mensch von bestimmten Erfahrungen lebt: *im Bestimmten* frei ist und sein kann. Dieser These – Freiheit im Bestimmten – ist nun nachzugehen, damit am Ende einsichtig wird, weshalb kollektive Handlungsziele notwendig für den Freiheitsgewinn sind.

Es versteht sich von selbst, daß jedes Handeln ein bestimmtes ist. Ich will, wenn ich handle, dies oder jenes. Damit aber will ich gerade nicht die alternativen Möglichkeiten, sondern das *eine* Bestimmte. Nicht genau zu wissen, was man will und tun soll, Beliebigkeit also, wird mithin vom Subjekt keineswegs als Befreiung empfunden, sondern als mißlicher Zustand, den man zu beenden sucht. Macht das Subjekt etwas Bestimmtes zu seinem Willensinhalt – und erst mit diesem Akt kann vom „Willen“ gesprochen werden –, so tut es das immer unter dem Kriterium, daß ihm der gewollte Inhalt als gut oder förderlich, als richtig oder nützlich einleuchtet. Diesem elementaren Sachverhalt lassen sich drei fundamentale Erkenntnisse entnehmen:

1. Der Wille besteht als eine Beziehung. In dieser macht sich das Ich einen Inhalt zu eigen, richtet sich also auf sich selbst – und wendet sich zugleich von sich weg, nämlich diesem bestimmten Inhalt zu. In diesem Bezug weiß ich, daß dieser Inhalt etwas anderes ist als ich selbst; ich kenne die Distanz zwischen ihm und mir *und* identifiziere mich gerade so mit ihm. Der Inhalt des Willens ist eben nie wiederum dasselbe, was ich schon bin: er ist vielmehr nach seinem Gehalt stets dem Ich überlegen. Eine große Sache wollen, das zeichnet den Betreffenden aus, macht ihn selber groß.

2. Das Bestimmte wird zum Willensinhalt gesetzt, weil es als gut oder förderlich, als richtig oder wenigstens als nützlich einleuchtet. Daraus folgt: Der gewisse Inhalt hat für den, der will und handelt, einen Eigenwert; *er* erscheint, zeigt sich als in sich wertvoll und wird nicht erst kraft eigener Leistung des Subjekts dazu gemacht; nach seinem Sinngehalt ist er keineswegs nur ein Produkt des selbstbestimmenden Subjekts. Der Inhalt zeigt sich freilich in seinem Sinn und Wert nur dem Subjekt, das sich von sich aus auf ihn bezieht. (Das gilt nicht zuletzt vom höchsten Willensinhalt: von Gott.) Eben weil der Inhalt einen Wert in sich hat, gewinnt der subjektive Wille daran einen Anhalt und für sich Konstanz: je werthafter der Inhalt – desto konstanter der Wille. Ein wankelmütiger Wille ist keiner.

3. Wer etwas Bestimmtes will, wirft für sich selber das Problem der Norm auf; die Frage nach dem Normativen wird nicht lediglich an den Willen herangetragen. Der Wollende und Handelnde ist vielmehr an der Richtigkeit seines Wollens notwendiger-

weise selbst interessiert. Es gilt sogar: Ich tue dies Bestimmte, *weil* ich es für richtig halte. So ist die Einsicht in die Richtigkeit meiner Handlung – das Motiv meines Handelns.

Jetzt können wir die Frage stellen: In welcher bestimmten Handlung ist der einzelne frei? Und wir sind fähig, darauf zu antworten: Der einzelne ist frei, wenn er im Handeln von der Richtigkeit seines Tuns überzeugt sein kann, wenn er mit dem Inhalt der Handlung einverstanden ist.

Die Freiheit und Selbstbestimmung *im* Handeln besteht also nicht darin, daß ich der rein unabhängige Produzent bin, sondern daß ich mich mit dem Handlungsinhalt identifizieren kann. In *der* Handlung bin ich frei, bei der ich mein engagiertes Beteiligtsein zur Sache meiner Selbstbestimmung mache. – An diesem Gedanken „Freiheit im Einverständnis“⁵, „Selbstbestimmung im Beteiligtsein“ hängt alles. Wird er ausgeschlossen, wie im gängigen, monologischen Begriff der Freiheit, so kann es eine Freiheit *in* der Politik nicht geben, sondern bestenfalls Individualfreiheit durch Politik.

Wann aber kann der einzelne vernünftigerweise von der Richtigkeit seines Tuns überzeugt sein? Der einzelne wird *die* Handlung für richtig halten, für deren Inhalt er die Zustimmung anderer, das Einverständnis mehrerer, mit Gründen erwarten kann. Die Richtigkeit eines Handlungsinhalts liegt somit in dessen *Zustimmungsfähigkeit*. Diejenige Handlung ist folglich richtiger, besser, und einer anderen vorzuziehen, die weniger exklusiv ist. Anders formuliert: je integrativer ein Handlungsinhalt ist, je mehr er nicht nur das Gute für mich, sondern für alle sein kann, desto besser ist er. Zu Recht wird eine Handlung von außen daraufhin beurteilt, wem sie zugute kommt: ob nur exklusiv dem einzelnen, der speziellen Gruppe für sich – oder auch den anderen und potentiell allen. Also ist die Norm des Handelns das allgemeine Gute: das, was allen zugute kommen kann und woran der einzelne als Handelnder beteiligt ist. Da der Inhalt des Handelns zugleich dessen Ziel ist, so kann auch gesagt werden: *Die* Handlungsziele sind richtig, die auch die Ziele anderer sein können, die gemeinsame, die *kollektive* Ziele sein können.

Von dieser Richtigkeit und kollektiven Zustimmungsfähigkeit muß der Handelnde vor und unabhängig von aller faktischen Zustimmung und Nicht-Zustimmung überzeugt sein, wenn er richtig handeln will. Andernfalls ließe er sich nur von außen durch das jeweils Gegebene treiben. Worauf es jetzt ankommt, ist: die Gewißheit des Subjekts kann nicht von faktischer Zustimmung und faktischem Widersprechen – also von der empirischen Realität der politischen Auseinandersetzung – abhängig sein und darf davon nicht abhängig gemacht werden. Die Gewißheit der Richtigkeit meines Tuns kann nur unabhängig vom politischen Handlungsgeflecht zustande kommen. Das bedeutet: die politische Einstellung wird *vorpolitisch* konstituiert; darin liegt die Freiheit, das Rechte *selbst* zu wollen, und insofern keinem Kollektiv unterworfen zu sein. Diese vom Christentum ermöglichte und vom Liberalismus für die politische Praxis erstrittene Freiheit des Gewissens vom Kollektiv gilt es zu verteidigen.

Bei der Konstitution der politischen Einstellung kommt der *Religion* entscheidendes

Gewicht zu. Wo immer das neuzeitliche Christentum verhaltensbestimmende politische Bedeutung hatte, befähigte es den einzelnen, das Partikularistische seiner Interessen zu überschreiten. Es setzte instand, die Enge des Ich zu durchbrechen, die Mitte der Existenz bei den anderen zu haben. Diese entscheidende Kehre der Grundeinstellung ist das Werk des Glaubens. Er ist gerichtet auf das allgemeine Gute, das alle einbegreift. Daran hat der Glaube sein Kriterium, daß sich der Glaubende zuständig weiß auch für die andern – noch für seine Feinde. Seine Verantwortung hört nicht dort auf, wo er Widerspruch erleidet und auf Gegnerschaft stößt.

Bestimmt sich das Subjekt aus der Idee des Guten, so läßt es dieses für sich verbindlich sein. Durch diese Teilhabe gewinnt es die Überlegenheit einer fundamentalen Sinn-gewißheit. Der Handelnde setzt darauf, daß diese Idee aus sich gültig ist; sie gilt ihm als Gottes Sache.

Das Gute muß schon vorweg Sache des Glaubens sein, wenn es durch unser Handeln wirklich werden soll. Der Einsatz für dies Gute überschreitet allemal das Gegebene. Solchen Einsatz im antagonistischen Interessenkampf der Politik durchzuhalten, setzt eine Sicherheit seiner selbst voraus – eine Gewißheit, das Rechte zu wollen, die nicht auf dem eigenen Ich und auf den gemachten Erfahrungen gründet. Sie liegt vielmehr in dem zuverlässigen Wissen des Glaubens, mit seinem Einsatz auf alle Fälle selbst in die überlegene Macht des Guten aufgenommen zu sein, die Gottes ist. Nichts, was im Guten getan ist, kann endgültig zugrunde gehen. Diese Gewißheit und die ihr entsprechende politische Einstellung begründen eine Beharrlichkeit, die vor den Antagonismen der faktischen Politik nicht kapitulieren läßt.

Indem der Glaube den Horizont der Interessen erweitert, hat er für das politische „Geschäft“ eine doppelte Funktion: er gibt aller politischen Praxis das normative Endziel vor und vermittelt dem Handelnden die konstante Einstellung, die jenem Endziel des Guten für alle entspricht. Die aber ist die einzige, die Freiheit im Miteinander, im Politischen der Gemeinsamkeit überhaupt nur erwartet.

Was das Handeln des Glaubens nicht kennt, sondern gerade überwindet, das ist die Indifferenz, die jener Luhmannsche Freiheitsbegriff beschwört. Im Glauben an das allgemeine Gute weiß man im Prinzip, was zu tun ist: den privatistischen Interessen zu widerstehen, damit die größere, intensivere Gemeinsamkeit aller zustande kommt.

Doch der Glaube überwindet die Indifferenz noch in einem tiefergreifenden Sinn. Die Gewißheit, im Tun des Guten aufgenommen zu sein in die göttliche Macht des Guten, verbürgt dem einzelnen eine unvertretbare Bedeutung seiner Person. Davon überzeugt, daß sein richtiges Handeln Gottes Sache betreibt, die doch die Angelegenheit *aller* anderen ist, hat er Grund zur Achtung vor sich selbst, zur Selbstannahme. Mithin gewinnt der einzelne eine Anerkennung für sich, gerade indem er sein Ich transzendiert. Als dieser einzelne ist er unersetzbar, insofern von ihm abhängt, ob die Sache Gottes – das Gute – zur Realisation kommt oder daran gehindert wird.

Realpolitik und die „Allgemeinheit des Guten“ – jenseits von
Opportunismus und Illusion

Freilich, wie läßt sich mit dieser politischen Einstellung des Glaubens Realpolitik treiben? Die dargelegte religiöse Komponente macht die politische Praxis gewiß nicht leichter. Klar sollte jedoch geworden sein, daß die Politik nicht der partikularistischen Selbstdurchsetzung überlassen werden darf. Kollektive Handlungsziele sind solche, die gar nicht vom einzelnen allein zu realisieren sind; sie übersteigen die individuell-eigenen Möglichkeiten. Der politisch Handelnde will folglich mehr, als was er selber leisten, hervorbringen – als er *allein* wollen kann. Er muß und wird daher die Mitarbeit und Zustimmung anderer wollen. Und besteht nicht tatsächlich eine der Haupttätigkeiten eines Politikers darin, um die Zustimmung anderer zu werben?

Soll dies gesuchte Einverständnis wirklich das freie Einverständnis der anderen sein, so muß der politisch Handelnde einen Inhalt vorstellen, der zustimmungsfähig ist. Dieser Inhalt muß so beschaffen sein, daß die anderen selbst ihn sich zu eigen machen können: er muß Kooperationschancen eröffnen. Der Politiker schafft so den anderen einen Raum, in welchem diese handeln können. Nur dadurch kommt politisch Neues zustande. Auch der Grundkonsens eines politischen Verbands erhält sich nur, wenn er durch die Präsentation neuer, weiterreichender Werte erneuert wird⁶.

Doch wer den anderen eine Chance zum Handeln einräumt, der muß auch riskieren, daß sie sein Angebot ausschlagen. Er darf die Kontingenz, ob es zur Einwilligung und Kooperation von seiten der anderen kommt, nicht vorweg verplanen, legte er sonst doch den anderen strategisch fest und bewiese damit, daß er gar nicht das Einverständnis, die politische Freiheit des Zusammenspiels will. Nur wer den Widerspruch riskiert, darf auch mit freier Zustimmung rechnen.

Treffen so die Intentionen zusammen, kommt eine stückweise Verwirklichung der gemeinsamen Freiheit, des allgemeinen Guten, zuwege. Doch die Wahrscheinlichkeit, im politischen Feld auf Widerstand zu stoßen, ist größer. Im Konfliktfall das kollektive, auch dem Gegner zugute kommende Handlungsziel durchzuhalten und so im Willen zur Übereinstimmung mit ihm nicht zu erlahmen, darin bewährt sich ein politischer Wille. Das heißt aber Enttäuschung und Leiden riskieren. Solche politische Praxis hat jedenfalls die Versuchung des Opportunismus überholt.

In der Regel wird es zum Kompromiß kommen, zu Abstrichen von beiden Seiten. In der faktischen Politik ist der Kompromiß unvermeidlich und insofern auch gerechtfertigt, denn eine politische Tat wird nur durch die tatsächliche Zustimmung mehrerer Realität. Von dem politischen Handlungsträger ist jedoch zu verlangen, daß er die Differenz transparent macht zwischen seinen zustimmungsfähigen Zielen und der Reichweite der *faktischen* Zustimmung: zwischen dem *Ziel* und dem, was sich unter den gegebenen Verhältnissen realisieren läßt. Ferner ist zu verlangen, daß er deutlich macht, inwieweit das gegenwärtig Realisierbare und Realisierte ein Schritt auf das anvisierte Ziel hin ist. Es bedarf in der Politik der Vision einer besseren Welt – einer Welt grö-

ßerer Freiheit im Gemeinsamen, der *real* weiterreichenden Allgemeinheit des Guten. Dieser Weitblick muß die jeweils fälligen, konkreten Handlungsziele inspirieren. Kollektive Handlungsziele sind nötig. Denn von der Spannung zwischen der Vision des Guten für alle und dem faktisch Erreichbaren „lebt“ die Politik. Sonst ist sie eigentlich nicht des Interesses wert.

ANMERKUNGEN

¹ N. Luhmann, Selbststeuerung der Wissenschaft, in: Jahrb. f. Sozialwissensch. 19 (1968) 147 ff. (zitiert: *Selbststeuerung*); Soziologie des politischen Systems, in: Kölner Zschr. f. Soziologie und Sozialpsychologie 20 (1968) 705 ff. (zit.: *Soziologie*); Positivität des Rechts als Voraussetzung einer modernen Gesellschaft, in: Jahrb. f. Rechtssoziologie und Rechtstheorie 1 (1970) 175 ff. (zit.: *Positivität*); Die Weltgesellschaft, in: Archiv f. Rechts- und Sozialphilosophie 57 (1971) 1 ff. (zit.: *Weltgesellschaft*).

² N. Luhmann, Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: K.-W. Dahm – N. Luhmann – D. Stoodt, Religion – System und Sozialisation (Darmstadt 1972) 15 ff.; Zitat: 37.

³ Luhmann ist in der Tat dieser Meinung: so werde das gesetzliche Mietrecht „heute nicht mehr als Annäherung an ein Ideal der Gerechtigkeit . . . motiviert und begründet (!), sondern als Anpassung an Veränderungen auf dem Bau- und Wohnungsmarkt“ (N. Luhmann, Zur Funktion der ‚subjektiven Rechte‘, in: Jahrb. f. Rechtssoziologie und Rechtstheorie 1 (1970) 321 ff.; Zitat: 329. – Vgl. hingegen die differenzierte Argumentation A. Gehlens: „Der Wirtschaftsprozess, vor allem dessen Herzstück, der industrielle Prozeß, setzt absichtslos, unkontrolliert und unverantwortbar Notstände und Ungleichheiten, die sich während einer ‚Vorsprungszeit‘ auswirken, dann aber als *öffentliche* Probleme empfunden werden und die Gesetzgebung oder Verwaltung auf den Plan rufen“ (Industrielle Gesellschaft und Staat, in: A. Gehlen, Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied 1971, 247 ff.; Zitat 253 f.).

⁴ Ph. Rieff, The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith after Freud (New York 1966). – Ich beziehe mich im folgenden Abschnitt insbesondere auf das Schlußkapitel.

⁵ Im *sprachphilosophischen* Kontext entwickelt diesen Gedanken R. Marten, Existieren, Wahrsein und Verstehen (Berlin, New York 1972).

⁶ Vgl. H. Zilleßen, Kirche als Teil der Gesellschaft, in: Evang. Kommentare 1975, H. 3, 142 ff.; zur Sache: 143.