

Philipp Schink,
Philipp Lorig (Hg.)

FREI WILLIG KEIT

Eine Spurensuche
in Geschichte und Gegenwart

[transcript] X T E X T E

Philipp Schink, Philipp Lorig (Hg.)
Freiwilligkeit

X-Texte zu Kultur und Gesellschaft

Editorial

Das vermeintliche »Ende der Geschichte« hat sich längst vielmehr als ein Ende der Gewissheiten entpuppt. Mehr denn je stellt sich nicht nur die Frage nach der jeweiligen »Generation X«. Jenseits solcher populären Figuren ist auch die Wissenschaft gefordert, ihren Beitrag zu einer anspruchsvollen Zeitdiagnose zu leisten.

Die Reihe X-TEXTE widmet sich dieser Aufgabe und bietet ein Forum für ein Denken »für und wider die Zeit«. Die hier versammelten Essays dechiffrieren unsere Gegenwart jenseits vereinfachender Formeln und Orakel. Sie verbinden sensible Beobachtungen mit scharfer Analyse und präsentieren beides in einer angenehm lesbaren Form.

Philipp Schink (Dr. phil.) lehrt und forscht als wissenschaftlicher Mitarbeiter und Post-Doc an der Professur für Philosophie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg und der Forschungsgruppe »Freiwilligkeit«. Seine Arbeitsgebiete liegen in der politischen Philosophie und Moraltheorie.

Philipp Lorig (Dr. phil.) ist Arbeitssoziologe und war von 2021 bis 2024 Mitglied in der Forschungsgruppe »Freiwilligkeit«. Seine Forschung fokussiert neue Formen von Arbeit in der digitalen Plattformökonomie, das Verhältnis von Arbeit und Subjektivierung sowie Kritische Theorie.

Philipp Schink, Philipp Lorig (Hg.)

Freiwilligkeit

Eine Spurensuche in Geschichte und Gegenwart

[transcript]

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) unter der
Projektnummer 413222647.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz BY 4.0 lizenziert. Für die
ausformulierten Lizenzbedingungen besuchen Sie bitte die URL <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Original-
material. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (ge-
kennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos
und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den
jeweiligen Rechteinhaber.

2026 © Philipp Schink, Philipp Lorig (Hg.)

transcriptVerlag | Hermannstraße 26 | D-33602 Bielefeld | [live@transcript-
verlag.de](mailto:live@transcript-verlag.de)

Die automatisierte Analyse des Werkes, um daraus Informationen insbeson-
dere über Muster, Trends und Korrelationen gemäß § 44b UrhG (Text und Data
Mining) zu gewinnen, ist ohne schriftliche Zustimmung der Rechteinhaber*in-
nen untersagt.

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus

Druck: Druckhaus Bechstein GmbH, Wetzlar

<https://doi.org/10.14361/9783839441725>

Print-ISBN: 978-3-8376-7963-2 | PDF-ISBN: 978-3-8394-4172-5

Buchreihen-ISSN: 2364-6616 | Buchreihen-eISSN: 2747-3775

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem
Zellstoff.

Inhalt

EINLEITUNG

**Freiwilligkeit – ein Forschungsprogramm in Geschichte, Philosophie
und Soziologie**

Philipp Schink/Philipp Lorig 7

»Ihr zahlt Euren Soli-Beitrag, und das ist auch schon alles...«

Über einen DDR-Kinderfilm und den Aufruf für ein solidarisches
Miteinander am Beispiel der Chile-Solidarität

Carsta Langner 11

Des Königs rastlose Gäste

Politische Geiseln zwischen Rebellion und eigensinniger Gefolgschaft

Markus Dolinsky 21

Trinkgeld

Über eine Alltagsökonomie der Freiwilligkeit

Silke van Dyk 29

»Dem Führer entgegen arbeiten«

Gouvernementale Perspektiven auf systemkonformes Handeln
in der NS-Diktatur

Christiane Kuller 41

ANKERBEITRAG 1

Freiwilligkeit als politisches Prinzip

Eine Geschichte der Gegenwart

Jürgen Martschukat 55

Freiwilligkeit und politische Macht bei Thomas Paine im Zeitalter der Atlantischen Revolutionen	
<i>Jürgen Martschukat</i>	81
 »Ma fi dawla« (»Es gibt keinen Staat«)	
Überlegungen zu freiwilligem Polizieren und staatlicher Souveränität	
<i>Mara Albrecht</i>	89
 Verpflichtende Freiwilligkeit?	
Ein DDR-Arbeitsrechtsverfahren aus den 1980ern	
<i>Elena M. E. Kiesel</i>	101
 Freiwillige Armut und Mobilität in apostolischer Nachfolge	
<i>Sabine Schmolinsky</i>	115
 ANKERBEITRAG 2	
Freiwilligkeit im Gegenwartskapitalismus – ein soziologisch inspirierter Streifzug	
<i>Silke van Dyk/Stefanie Graefe/Philipp Lorig</i>	123
 »Zur freiwilligen Ausreise genötigt«	
Freiwilligkeit als Ethos Westdeutscher Ausweisungspolitik 1950–2000	
<i>Florian Wagner</i>	145
 Illadelphia	
Freiwilligkeit und Sisterly Love in den Straßen Philadelphias der Early Republic	
<i>Pia Herzan</i>	159
 Eine Mahlzeit ohne Preis?	
Freiwilligkeit, Corporate Volunteering und Agency in der Tech-Industrie	
<i>Philipp Lorig</i>	171
 »Of all pleasures none is so delightful [...] as that of voluntariness«	
William Thompson und die Alchemie des sozialen Glücks	
<i>Philipp Schink</i>	183
 Autor*innen	197

EINLEITUNG

Freiwilligkeit – ein Forschungsprogramm in Geschichte, Philosophie und Soziologie

Philipp Schink/Philipp Lorig

Freiwilligkeit ist ein komplizierter Begriff. Er verweist auf Autonomie, Selbstbestimmung und Handeln aus eigenem Antrieb und dient damit als normativ und evaluativ hoch aufgeladene Leitidee moderner westlicher Gesellschaften. In politischen Diskursen, in der Zivilgesellschaft wie auch in der Alltagssemantik erscheint Freiwilligkeit sogar als Garant von Legitimität: Freiwilliges Engagement gilt als Ausdruck demokratischer oder bürgerschaftlicher Reife, freiwillige Zustimmung als Grundlage stabiler und gerechtfertigter Herrschaftsverhältnisse, freiwilliges Mitmachen als Zeichen gelungener Vergemeinschaftung und Integration. Zugleich verdeckt diese affirmative, positiv besetzte Semantik jedoch, dass Freiwilligkeit historisch wie gegenwärtig nur selten eindeutig von Zwang zu trennen ist.

Die mit Freiwilligkeit verbundene normative Attraktivität – so eine leitende Annahme des vorliegenden Bandes – ergibt sich nicht aus einer begrifflichen Klarheit, sondern aus einer eigentümlichen semantischen Offenheit. Freiwilligkeit gehört zu jenen Begriffen, die in modernen (westlichen) Gesellschaften zwar eine bemerkenswerte Selbstverständlichkeit besitzen, sich zugleich aber einer klaren begrifflichen Fixierung entziehen. Tatsächlich verdankt Freiwilligkeit ihre Wirkmacht weniger einer eindeutigen Definition als der Fähigkeit, sehr unterschiedliche Bedeutungen, Erwartungen und Problemlagen auf sich zu ziehen und somit unterschiedliche, jedoch im positiven Licht erscheinende Funktionen zu erfüllen. Ähnlich wie der mit ihr eng verwandte Begriff der Freiheit verdankt Freiwilligkeit somit ihre zentrale Stellung nicht begrifflicher Präzision, sondern einer produktiven Unschärfe, die es erlaubt, sehr unterschiedliche normative, politische und soziale Probleme unter einem gemeinsamen Titel zu verhandeln.

Der vorliegende Band setzt an diesem Befund an. Er versteht Freiwilligkeit nicht – oder jedenfalls nicht ausschließlich – als striktes Antonym von Zwang, sondern als einen Handlungsmodus, der sich im Zusammenspiel von Macht, Normen und Werten, institutionellen Arrangements, sozialen Praktiken sowie subjektiven Deutungen konstituiert. Freiwilliges Handeln vollzieht sich in immer schon strukturierten Handlungsräumen, die einerseits zwar durchaus Alternativen eröffnen, zugleich aber andererseits auch Möglichkeiten begrenzen, nahelegen oder sanktionieren. Zwischen expliziter Gewalt oder ihrer Androhung und freier Wahl erstreckt sich ein breites, abgestuftes Feld, in dem Individuen sich fügen oder handeln, sich entziehen oder engagieren. In diesem Sinne ist Freiwilligkeit kein anthropologisches Grunddatum, sondern ein soziales Deutungsmuster, durch das Handlungen qualifiziert, legitimiert oder problematisiert werden.

Der Band versammelt Beiträge, die im Kontext der Forschungsgruppe »Freiwilligkeit« entstanden sind. Die seit 2020 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (FOR 2983) geförderte interdisziplinäre Gruppe setzt sich aus Historiker*innen, Soziolog*innen und Philosoph*innen an den Universitäten Erfurt, Jena und Oldenburg sowie weiteren assoziierten Wissenschaftler*innen zusammen. Formal stellt der Band ein kleines Experiment dar. Wäre es für Leser*innen anstelle des üblichen Sammelbandes nicht interessanter, ein Forschungsparadigma am Material oder anhand von Beispielen mit einer hohen illustrativen Kraft demonstriert zu bekommen? Und wenn diese Texte nicht durch eine akademische Strenge formal belastet wären, sondern sich größere Freiheiten nähmen, um dabei in pointierter Weise die Perspektive der Forschungsgruppe zu zeigen? Und wenn sie dies zudem kurz und bündig täten? Diese Fragen führten zu der Idee des vorliegenden Bandes. In ihm sind zwölf solcher kürzeren Texte – sogenannte Vignetten – versammelt, die jeweils anhand einzelner soziologischer Fälle, historischer Szenen oder philosophischer Probleme einen Eindruck von den einzelnen Projekten der Forschungsgruppe vermitteln. Deren Perspektive wird durch zwei längere Beiträge aus der Soziologie und den Geschichtswissenschaften zusätzlich verankert, die systematischer die übergreifende Agenda der gesamten Forschungsgruppe aufnehmen, weitergehend qualifizieren und einordnen. Der Vignettenband versteht sich somit auch als Beitrag zu einer Kartographie des Begriffsfeldes der Freiwilligkeit.

Theoretisch knüpft der Band zunächst an sozial- und kulturwissenschaftliche, aber auch philosophische Perspektiven an, die Freiwilligkeit als Effekt von Subjektivierungsprozessen begreifen. Anregungen aus der Gouvernamentalitätsforschung, der historischen Anthropologie, der Kultur- und Sozialgeschichte sowie der politischen Ökonomie erlauben, Freiwilligkeit als eine Form des Regierens zu analysieren, die gerade dort wirksam ist, wo Handeln nicht erzwungen erscheint. Dabei betrachten die hier versammelten Vignetten Freiwilligkeit überwiegend nicht als ein abstraktes moralisches Ideal, sondern vielmehr als eine Kategorie, mit deren Hilfe Sozialgefüge stabilisiert, Verantwortlichkeiten zugerechnet und Formen des Mitmachens ermöglicht werden. Diese Perspektive erlaubt, Freiwilligkeit – und ihre jeweils spezifische Bedeutung – nicht als Voraussetzung sozialer Ordnungen zu begreifen, sondern als deren Produkt sichtbar zu machen.

Die Beiträge des Vignettenbandes entfalten die Perspektive der Forschungsgruppe anhand historisch und empirisch sehr unterschiedlicher Gemengelagen und Ereignisse. Sie reichen von vormodernen Loyalitäts- und Gefolgschaftsverhältnissen über die Gründungszeit der USA, autoritäre und diktatorische Systeme des 20. Jahrhunderts bis hin zu spätmodernen ökonomischen und sozialen Alltagspraktiken der Gegenwart. Gemeinsam ist ihnen das Interesse an Situationen, in denen Individuen im Sinne übergeordneter Ordnungen handeln, ohne dazu explizit gezwungen zu sein, in denen aber genau diese Freiwilligkeit politisch, moralisch oder kulturell eingefordert und auch verwertet wird.

Mehrere Vignetten zeigen, dass Freiwilligkeit oftmals nicht als ein »stabiler Zustand« betrachtet werden kann, sondern ein dynamischer Prozess ist. Sie entsteht in Aushandlungen zwischen institutionellen Erwartungen und individuellen Deutungen, zwischen normativer Zuschreibung und subjektiver Aneignung. Die sich aus diesen Prozessen zwischenzeitlich ergebenden Freiwilligkeitsverhältnisse können dabei das Produkt von widerständischem Handeln sein, aber ebenso schlicht das nichtintendierte Resultat eigensinnigen Verhaltens. Ob in der nationalsozialistischen Formel des »dem Führer entgegen Arbeitens«, in der sozialistischen Solidaritätspolitik der DDR, in vormodernen Erzählungen von Gefolgschaft oder in der alltäglichen Praxis des Trinkgeldgebens: Immer wird dabei sichtbar, dass freiwilliges Handeln eng mit Machtasymmetrien, Anerkennungsordnungen und sozialen Hierarchien zusammenhängt.

Mit der gewählten Perspektive macht der vorliegende Vignettenband auch auf eine analytische Leerstelle aufmerksam. Wie schon eingangs angedeutet, wird in vielen gegenwärtigen Debatten Freiwilligkeit vor allem im Kontext von Engagement und Zivilgesellschaft verhandelt und normativ positiv besetzt. Die hier versammelten Beiträge brechen mit dieser Engführung. Sie zeigen, dass der Bezug auf Freiwilligkeit auch als systematische Überforderung und vor allem als Mechanismus der Verantwortungsverschiebung dienen kann – und dort besonders virulent ist, wo Alternativen zwar formal (oder rechtlich) existieren, tatsächlich jedoch mit hohen sozialen, moralischen oder materiellen Kosten verbunden sind.

Indem die Beiträge Freiwilligkeit historisieren, theoretisieren und empirisch differenzieren, laden sie dazu ein, den Begriff aus seiner vermeintlichen Selbstverständlichkeit zu lösen. Der Band versteht sich somit als Beitrag zu einer philosophisch reflektierten und kritisch informierten Geschichte und Soziologie der Freiwilligkeit, die nicht in erster Linie danach fragt, ob Handeln freiwillig ist oder nicht, sondern wie, unter welchen Bedingungen und mit welchen Folgen es als freiwillig hervorgebracht und gedeutet wird.

Die Herausgabe dieses Vignettenbandes wäre ohne die wunderbare Unterstützung der wissenschaftlichen Koordinatorin der Forschungsgruppe, Dr. Stefanie Büttner, nicht möglich gewesen. Ronja Hähnlein und Victoria Jentschke haben mit ebenso großer fachlicher Expertise wie sprachlicher Genauigkeit ihre Adlerinnenaugen über die Texte schweifen lassen und in vielfacher Hinsicht für Verbesserungen gesorgt. Die Deutsche Forschungsgemeinschaft hat die Forschungsgruppe und damit auch die vorliegende Publikation großzügig gefördert. Die Herausgeber sind allen genannten zu großem Dank verpflichtet.

»Ihr zahlt Euren Soli-Beitrag, und das ist auch schon alles...«

Über einen DDR-Kinderfilm und den Aufruf für
ein solidarisches Miteinander am Beispiel
der Chile-Solidarität¹

Carsta Langner

Rosita Pérez, eine geflohene Chilenin bekommt Besuch von zwei Kindern. Die beiden sammeln Geld für die staatlich organisierte Chile-Solidarität der SED. Als die Kinder beim Hereinkommen die Schuhe ausziehen wollen, ruft ihnen Rosita Pérez fröhlich entgegen: »Lasst die Schuhe an und kommt in die Küche«. Skeptisch entgegnet eines der Kinder: »Aber wir wollten doch nur für die Solidarität sammeln und nicht in die Küche.« Als Rosita Pérez dann zum spontanen Essen einlädt, fragen sie sich flüsternd: »Au weia, was machen wir denn da?« »Es ist am besten, wenn wir nichts machen.«

Die Szene entstammt dem Kinderfilm »Isabel auf der Treppe«, der 1984 in der DDR im Auftrag der DEFA produziert worden war (König/Wiedermann/Wolf 1996). Sichtlich überrumpelt von Rosita Pérez' Offenheit und ihrer spontanen Einladung, gleich zum Mittagessen zu bleiben, spiegelt diese Schlüsselsequenz die Borniertheit und Ängstlichkeit der (ost-)deutschen Gesellschaft der 1970er und 1980er Jahre auf ironische Weise wider. Die Hilflosigkeit im Umgang mit diesem spontanen Gestus der Nähe, der nicht im Programm des Geld- und Unterschriftensammelns vorgesehen war und durch die Rolle der Kinder eher zum

1 Ich danke an dieser Stelle nachdrücklich meinem Kollegen Franz Waurig, der mein Forschungsprojekt »Solidarität und Gewalt« seit 2019 begleitete und mich auf diesen Film aufmerksam gemacht hat; sowie Philipp Schink als Herausgeber für inhaltliche Anmerkungen.

Schmuntzeln einlädt, lässt sich als Spiegelbild der ostdeutschen Gesellschaft interpretieren.

Der Kinderfilm, der unter der Regie von Hannelore Unterberg entstand, ist eine interessante historische Quelle, die thematisch um das Schicksal der in den 1970er Jahren in die DDR geflohenen Chilen*innen kreist – dabei jedoch auch zum Verständnis der ambivalenten Aufforderungen zum freiwilligen Mitmachen in der DDR verhilft.

Als zu Beginn der 1970er Jahre in Chile das Militär gegen die linke Regierung unter Salvador Allende putschte, bedeutete das für viele tausende Regierungsoptionelle und Aktivist*innen die Gefahr von Folter und Ermordung (vgl. u.a. Harmer 2011). Allende hatte sich einen demokratischen Sozialismus als Programm gegeben. Weltweit löste der Putsch gegen ihn und seine Regierung eine Welle der Solidarität aus und führte auch die staatssozialistische DDR, die sonst kein verfassungsmäßig verbrieftes Recht auf Asyl gewährte, zur Aufnahme Geflüchteter (Koch 2016; Moine 2018). Dem Schicksal der Chilen*innen kam in der Öffentlichkeit der DDR große Aufmerksamkeit zu: Straßen, Parks und öffentliche Einrichtungen wurden nach Salvador Allende oder Pablo Neruda benannt; in der Presse und mittels Plakataktionen wurde für den internationalen Kampf des Sozialismus und gegen den Putsch aufgerufen. Die Aufrufe zu Solidarität und Engagement bezogen sich dabei auch auf das alltägliche Miteinander.

Ein besonders eindrückliches Beispiel ist der Kinderfilm »Isabel auf der Treppe«. Im Mittelpunkt stehen eine junge geflüchtete Frau namens Rosita Pérez, ihre kleine Tochter Isabel sowie die vier- später fünfköpfige (ost-)deutsche Familie Kunze, die als Spiegel der ostdeutschen Gesellschaft im speziellen, aber auch der deutschen im Gesamten erscheint. Rosita Pérez und ihre Tochter mussten – dies wird in Rückblenden mittels historischem Originalmaterials aufgezeigt – ohne Ehemann und Vater Chile verlassen und warten nun täglich sehnsüchtig auf ein Lebenszeichen von ihm. Weil Isabel Angst hat, der Briefträger könnte die traurige Nachricht vom Tod des Vaters bringen und damit die Mutter, die bereits Anzeichen von Einsamkeit und Depressionen zeigt, in ein tiefes Unglück stürzen, wartet das kleine Mädchen täglich auf den Treppentufen des DDR-typischen Neubaublocks, in dem sie seit ihrer Ankunft leben.

Der Film zeigt das Leid von Mutter und Tochter im Exil, und – dies besonders interessant – das Verhalten der Ostdeutschen selbst. Er thematisiert die hoch aufgeladene Spannung zwischen dem politischen Ap-

pell an Solidarität, deren Umsetzung innerhalb vorstrukturierter Solidaritätsaktionen und dem Wunsch nach einem empathischen Miteinander im alltäglichen Leben. Der Film ist Werbung für gegenseitige Hilfe und Anklage an die Gleichgültigkeit weiter gesellschaftlicher Kreise. Er sticht auch deshalb hervor, weil er an zahlreichen Stellen die Solidaritätspolitik im Staatssozialismus ebenso aufs Korn nimmt, wie die steife, distanzierte Gesellschaft der Deutschen, die sich – gerade in den Nahaufnahmen des Alltags – nicht auf die staatssozialistische reduzieren lässt. Er ist ein Plädoyer für ein solidarisches Selbst, das nicht erst durch staatliche Aufrufe aktiv wird – sondern freiwillig. Eingebettet in die Kulturpolitik der SED selbst, ist der Film gleichzeitig jedoch auch Produkt der staatlichen Agitation und Propaganda.² Er lässt sich somit als Anrufung an die Subjekte im Staatssozialismus und als Kritik der politischen, instrumentellen Agitation gleichzeitig verstehen. Erzeugt damit auch von der Öffnung der Kulturpolitik der SED in den 1980er Jahren, die zunehmend Kritik an der eigenen Gesellschaft und dem Staat DDR ermöglichte. Das Schicksal geflüchteter Chilen*innen wurde dabei auch in anderen filmischen Produktionen aufgegriffen. So beispielsweise in dem Spielfilm »Blonder Tango«, der auf einen Roman von Omar Saavedra Santis aus dem Jahr 1982 zurückging. Der DEFA-Spielfilm unter Regie von Lothar Warneke erschien drei Jahre später und erzeugte große Resonanz beim ostdeutschen Publikum. Aus einer anderen Motivation heraus griff die Staatliche Filmdokumentation der DEFA (SFD) das Thema Chile auf. Wie die Kulturwissenschaftlerin Anne Barnert rekonstruierte, wurden seit Beginn der 1970er Jahre Filme durch Staatliche Filmdokumentation der DEFA produziert, um ungeschönt- und unzensiert, die DDR-Wirklichkeit dokumentarisch festzuhalten. Erst in ferner Zukunft – wenn das Übergangsstadium des Realsozialismus hin zum Kommunismus überwunden sein würde – sollten die Filme der späteren Bevölkerung gezeigt werden. Die Filme wurden somit zunächst ausschließlich für ein Archiv produziert, was den Filmdokumentarist*innen jedoch einige Freiheiten einräumte. In der Dokumentation »Exil« konnten geflohene Chilen*innen über ihre Flucht und ihr neues Leben in der DDR, das nicht selten von Einsamkeit, Heimweh und auch Depressionen gekennzeichnet war, berichten und dabei auch Kritik an der SED üben (Soto 1985).

2 Zur Bedeutung von Agitation, Propaganda und Kampagnen in der DDR siehe u.a. Witkowski (2017).

Doch nicht nur die zeitgenössisch geheim gehaltenen Filme thematisierten das Leid der Geflüchteten innerhalb der ostdeutschen Gesellschaft, sondern eben auch Spielfilme wie »Blonder Tango« oder der Kinderfilm »Isabel auf der Treppe«.

In letzterem steht Familie Kunze als Sinnbild für die ostdeutsche Gesellschaft. Im gleichen Neubaublock lebend, nahm sich zu Beginn der Immigration von Rosita und ihrer damals sechsjährigen Tochter Isabel, Familie Kunze als Paten an, um ihnen die Eingewöhnung zu erleichtern. Als Pat*innen übernahmen die Kunzes eine durch staatliche Instanzen vermittelte Funktion. Dies taten sie freiwillig. Gleichzeitig erfüllten sie damit die Rolle guter Staatsbürger*innen im Staatssozialismus. Solche Formen gesellschaftlichen Engagements konnten zu Belohnungen führen, die im Film selbst jedoch nicht thematisiert werden (siehe den Beitrag von Kiesel in diesem Sammelband). Familie Kunze übernahm die Rolle scheinbar intrinsisch motiviert.

Die Neugier auf die vermeintlich Fremden, die das anfängliche Engagement anregte, nimmt im Verlauf der Jahre jedoch ab und schlägt, vor allem von Seiten der deutschen Mutter Margot Kunze, in Eifersucht und Ressentiments um. Die Chilenin Rosita wird als Gegenteil der (ost-)deutschen Margot ins Bild gesetzt. Dies macht der Film gleich zu Beginn deutlich: Der Tisch der Deutschen ist – auch im Staatssozialismus – bürgerlich gedeckt; mehrere Stapel Teller und Besteck lassen auf mehrere Gänge schließen, die scheinbar unterschiedliche Messer und Gabeln erfordern. Margot Kunze will alles richtig und perfekt machen, und wirkt dabei ernst und angespannt. Rosita Pérez dagegen wird lebendig und humorvoll dargestellt; sie lässt die Kinder unter dem Tisch spielen während die Kunzes ihre eigenen brav ein Gedicht aufsagen lassen.

Später im Film werden im Neubaublock musizierende und feiernde Chilen*innen gezeigt; die Gratwanderung zwischen Klischee und Dokumentation – das Chilenische wird nicht übersetzt, sondern in der Tradition des Dokumentarischen mit einer deutschen Off-Stimme überlagert – ist schmal. Die Chilen*innen, für deren Kampf um eine sozialistische Gesellschaft auch die SED in ihren Kampagnen warb, sind hier die Sympathieträger*innen (Emmerling 2013).

Mehrere Schlüsselszenen des Films kritisieren dagegen scharf die ostdeutsche Gesellschaft und parodieren die scheinbar national geformten Charaktere ebenso wie die politisch angeordneten Solidaritätsaktionen und deren Umsetzung im Alltag. Mittels der Figur des

zu Besuch kommenden Opa Kunze, der im Gegensatz zu Mutter Margot und Vater Dieter viel unbeschwerter, weniger streng und borniert daherkommt, werden die Zuschauer*innen zu mehr Empathie mit der zunehmend vereinsamenden chilenischen Rosita aufgerufen. Im Gespräch mit seinem Schwiegersohn bittet er: »Um diese Frau solltet ihr euch kümmern; ich glaube, es geht ihr nicht gut.« Seinem Enkel Philipp erzählt er beim gemeinsamen Angeln von seinen Erfahrungen als Kriegsgefangener: »Und dann kommt das Heimweh, und das kann einem ganz schön zu schaffen machen.« Der Film versucht damit an historische Erfahrungen der ostdeutschen Zuschauer*innen anzuknüpfen und einen Perspektivwechsel bei ihnen zu ermöglichen.

Ihren Erfahrungen Ausdruck zu verleihen, gelingt Rosita Pérez in der staatssozialistischen Gesellschaft nur schwer. Sie erscheint zunehmend traurig, kann sich aufgrund der Sprachbarrieren kaum mitteilen. Als die örtliche Schule sie einlädt, in der Aula einige chilenische Lieder mit ihrer Gitarre aufzuführen, ist die Kluft überall zu spüren. Rosita, in Chile selbst eine bekannte Sängerin, kann die Wünsche, Hoffnungen und Ängste, mittels ihrer Musik dem Publikum nicht übermitteln. Spanisch wurde in der DDR von kaum jemandem beherrscht. Während Rosita von den Erfahrungen im sozialistischen Chile, den Verfolgungen und Ermordungen während des Putsches und ihre Ängste um ihre Angehörigen singt, trifft dies auf wenig Einfühlungsvermögen bei den Schüler*innen und Lehrenden im Saal. Rosita singt die Lieder im Original; dadurch kann nur ihre Tochter Isabel verstehen, wovon die Mutter klagt. Doch das Desinteresse an der Darbietung geht nicht ausschließlich auf die Sprachunterschiede zurück. Die Ostdeutschen scheinen die Veranstaltung vielmehr als Pflichtveranstaltung wahrzunehmen und zeugen von einem generellen Desinteresse. Auch die aktuelle Zeitgeschichtsschreibung verfolgt überwiegend das Narrativ der aufoktroyierten Solidarität, die keiner intrinsisch motivierten entsprungen zu sein scheint (Rabenschlag 2014). Dies ist auch hinsichtlich der Frage nach Freiwilligkeit bedeutsam, die nicht selten als binär – also frei oder angeordnet – konzipiert wird (siehe den Beitrag von van Dyk/Graefe/Lorig in diesem Band). Dabei können individuelle Praktiken der Solidarität ebenso wie jene der Freiwilligkeit politisch angeregt und angereizt werden, ohne dass sie allein als Akte des Gehorsams gedeutet werden können. Den Grad der Verinnerlichung des gesellschaftspolitisch Gewünschten im Nachhinein zu rekonstruieren, stellt eine Herausforderung dar. Der Film selbst greift dieses Spannungs-

lage auf und ist gleichsam ein historisches Produkt der politischen Anrufungen und dem verinnerlichten Wunsch nach mehr Empathie.

Die Entfremdung und Sprachlosigkeit, die Rosita Pérez im Film erfährt und die sie nur mit ihrer Tochter, mit der sie fast symbiotisch zusammengewachsen ist, teilen kann, waren Erfahrungen, die viele Migrant*innen in der DDR teilten. Obwohl der ostdeutsche Staat in seiner Geschichte insgesamt eher durch Aus- als durch Einwanderung geprägt war, lebten circa 95.000 migrantische Arbeiter*innen sowie circa 13.500 Studierende und Exilant*innen im Jahr 1989 in der DDR (Poutrus 2016: 867–869). Als politische Aktivist*innen und Exilierte waren die Chilen*innen anderen Gruppen, allen voran den migrantischen Arbeiter*innen, gegenüber privilegiert. Sie lebten mehrheitlich mit ihren Familien in der DDR und genossen eine gewisse Reisefreiheit (auch ins nichtsozialistische Ausland), die sowohl der Mehrheit der ostdeutschen Gesellschaft als auch den migrantischen Arbeiter*innen verwehrt worden war. Erfahrungen der Nichtzugehörigkeit teilten sie jedoch mit anderen Migrant*innen (Lierke/Perinelli 2020: 233ff.). Vor allem die biografischen Erlebnisse im Herkunftsland und jene der Migration unterschieden sie von der Mehrheit der Ostdeutschen. Aber eben auch fehlende gemeinsame Sprachkenntnisse und verwehrte politische Partizipationsmöglichkeiten erschwerten tatsächliche Zugehörigkeit.

Im Film ist es vor allem Sohn Philipp, der von Beginn an mit der kleinen Isabel befreundet ist und seither mit ihr auf der Treppe ausharrt, um den Briefträger mit einer Nachricht vom vermissten Vater abzupassen. Er versucht beharrlich Isabel und ihrer Mutter beizustehen. Als Inbegriff der Jugend – der im Staatssozialismus und seiner Idee des ›neuen Menschen‹ eine besondere Rolle zukam – verkörpert er auch die Hoffnung auf eine bessere gesellschaftliche Zukunft: auf ein wirklich solidarisches Miteinander. Dabei übt der kleine Philipp zunehmend auch Kritik an seinen Eltern Margot und Dieter: »Bei euch sollen alle so sein, wie ihr euch das vorstellt« schmettert er ihnen entgegen und empört sich über deren Gleichgültigkeit. Er wirft ihnen fehlende Akzeptanz anderer Lebensstile vor: »Ich glaube, ihr meint, die Chilenen müssen dankbar sein. Schon, wenn sie ein bisschen laut feiern, regt ihr euch auf. Aber warum das alles so ist? Ihr zahlt euren Solibetrag und das ist auch schon alles.« Damit übt der Film versteckt auch Kritik an der Politik der SED, die insgesamt auf Gleichförmigkeit und Eingliederung des Einzelnen ins gesellschaftliche Ganze abzielte. Philipp klagt seine Eltern an, sich nicht genügend um Rosita und Isabel zu kümmern und somit zu wenig intrin-

sisch motiviertes Engagement zu zeigen. Dadurch wird die Ignoranz gegenüber individuellen Bedürfnissen, die zudem nicht den Vorstellungen der vermeintlich Helfenden entsprachen, angemahnt.

Rosita Pérez geht es im Fortgang des Films zunehmend schlechter. Der Film endet damit, dass er einen Suizid-Versuch von Rosita andeutet, als die Nachricht vom Tod des Mannes vom Briefträger übermittelt wurde. Familie Kunze nimmt sich nach diesem schweren Schicksalsschlag der kleinen Isabel an: »Komm mit zu uns.« Eine Einladung zu Gemeinschaft innerhalb einer staatssozialistischen Gesellschaft, in der das Schicksal der verfolgten Chilen*innen auch eine Projektionsfläche für ein solidarisches Miteinander darstellen konnte. Der Film endet damit tragisch, aber auch mit der Hoffnung, dass in den dramatischsten Lebensmomenten doch gegenseitige zwischenmenschliche Hilfe erfolgt – und dies freiwillig.

Der Film »Isabel auf der Treppe« ist auf mehreren Ebenen eine bedeutende historische Quelle: Er zeigt die zunehmende Möglichkeit zu Kritik innerhalb der ostdeutschen Gesellschaft in den 1980er Jahren; er verhandelt das Thema Migration am konkreten Beispiel der Chile-Solidarität und deutet das ambivalente Verhältnis zwischen Staatspropaganda und freiwilligem Mitmachen an. Vor allem letzteres erschließt sich in der Komplexität jedoch kaum aus dem Film selbst. Das Wissen um das politische System der DDR und gesellschaftliche Entwicklungen in den 1970er und 1980er Jahre sind notwendig, um ihn auch als Quelle für das historische Verständnis von Freiwilligkeit im autoritären Staatssozialismus entschlüsseln zu können.

Der Kinderfilm ist ein Beispiel für die Anrufungen an die individuellen Subjekte, sich solidarisch mit den geflüchteten Chilen*innen zu zeigen und sich freiwillig zu engagieren. Auf diese Chile-Solidarität war die SED sowohl außen- als auch innenpolitisch angewiesen. Da es kein Recht auf Asyl in der DDR gab und Verfolgte nur im Rahmen globalpolitischer Interessen aufgenommen wurden, musste der ostdeutschen Bevölkerung das besondere Schicksal der Chilen*innen vermittelt werden (Poutrus 2016). Die Empathie war auch notwendig, um die Integration in den lokalen Stadtgesellschaften sicherzustellen, die trotz Zentralstaatlichkeit nicht top-down durchregiert werden konnten. Als Produkt einer zentralstaatlich gelenkten Kulturpolitik ist der Film damit auch eine Art Propaganda, deren Formen – insbesondere die staatlich forcierten Spendenkampagnen – er selbst jedoch durch die Darstellungen kritisiert (Dietrich 2019). Er macht dabei aber auch die

wissenschaftlichen Herausforderungen im Umgang mit dem Begriff Propaganda deutlich. Dieser wird mehrheitlich für die Beschreibung von Massenkommunikation in autoritären und totalitären Staaten genutzt. In der Forschung wird der Begriff mitunter auch in Abgrenzung zur Politischen Kommunikation in liberalen Staaten verwendet, in der – so die Behauptung – eher Information und Argumentation im Vordergrund stünden, statt Überredung und Überzeugung (Thymian 2013).

Während die Formen und Inhalte der politischen Anrufungen im Allgemeinen und die an Freiwilligkeit im Besonderen aus dem Film »Isabel auf der Treppe« selbst gut herausgearbeitet werden können, zeigt sich die Frage nach Rezeption und der Wirkung im Subjekt als eine herausforderungsvolle. Im Buch »Zwischen Marx und Muck – DEFA-Filme für Kinder« fand der Film zwar 1996 eine Besprechung, die jedoch eher zum Schluss kam, dass die Schwächen »die hohen ethischen Ansprüche des Films« beeinträchtigen würden und »beim Publikum daher wohl kaum Denkanstöße wird auslösen können für ein nach wie vor aktuelles Thema« (König/Wiedermann/Wolf 1996: 333). Gleichzeitig passte sich diese retrospektive Deutung aus der Zeit der postsozialistischen Transformation der 1990er Jahre jedoch gut in das gängige Narrativ ein, das sich mehrheitlich am Diktaturgedächtnis der DDR abarbeitete. Die Frage, welche Spuren die Propaganda – oder eben politische Werbung – in der DDR-Gesellschaft als eine »Human Rights Dictatorship« hinterließ, wurde in den 1990er Jahren noch kaum aufgegriffen.³ Und sie stellt bis heute ein Quellenproblem dar. So fehlen auch Quellen, die zeigen, welche Impulse der Film »Isabel auf der Treppe« bei den Zuschauer*innen hinterließ. Somit ist offen, welche gesellschaftliche Wirkung er erzeugte.

Viele Sequenzen des Films lassen sich anders interpretieren, wenn man die Forschungen zum Verhältnis von Zwang und Freiwilligkeit im Blick behält. Für die Geschichte der DDR haben in den letzten Jahren einige Studien aufgezeigt, dass sich die Menschen in der DDR auch ohne staatlichen Druck oder gar Repression infolge des Nicht-Mitmachens für sehr unterschiedliche Belange und Inhalte freiwillig engagierten (Demshuk 2020; Hachmeister 2019). Freiwilliges Engagement und somit freiwilliges Mitmachen resultierte auch aus einer Verinnerlichung sozialistischer Diskurse, die staatlich erwünschtes Handeln beförderten, aber dennoch nicht einseitig als politischer Zwang gedeutet werden

3 So das gleichnamige Buch des Historikers Ned Richardson-Little (2020).

können. Ob dies langfristige Wirkungen – auch über den politischen Umbruch der Jahre 1989 und 1990 – hinterließ und sich auf mentale Strukturen und Subjektivierungsprozesse auswirkte, ist eine wissenschaftlich herausforderungsvolle Frage – und muss an dieser Stelle offenbleiben.

Literaturverzeichnis

- Bundesarchiv-Filmarchiv: Exil. DVD. B-125630-1. Staatliche Filmdokumentation am Filmarchiv der DDR. Regie: Jutta Soto, 1985.
- Bussemer, Thymian (2013): »Propaganda. Theoretisches Konzept und geschichtliche Bedeutung Version: 1.0«, in: Docupedia-Zeitgeschichte vom 02.08.2013.
- Demshuk, Andrew (2020): *Bowling for Communism: Urban Ingenuity at the End of East Germany*, New York: Cornell University Press.
- Dietrich, Gerd (2019): *Kulturgeschichte der DDR, Band II: Kultur in der Bildungsgesellschaft 1958–1976*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Emmerling, Inga (2013): *Die DDR und Chile (1960–1989): Außenpolitik, Außenhandel und Solidarität*, Berlin: Ch. Links.
- Hachmeister, Maren (2019): *Selbstorganisation im Sozialismus. Das Rote Kreuz in Polen und der Tschechoslowakei 1945–1989*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Harmer, Tanya (2011): *Allende's Chile and the Inter-American Cold War*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- »Isabell auf der Treppe« (1996), in: Ingelore König/Dieter Wiedemann/Lothar Wolf (Hg.): *Zwischen Marx und Muck. DEFA-Filme für Kinder*, Berlin: Henschel, S. 331–333.
- Koch, Sebastian (2016): *Zufluchtsort DDR? Chilenische Flüchtlinge und die Ausländerpolitik der SED*, Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Lierke, Lydia/Perinelli, Massimo (Hg.) (2020): *Erinnern stören. Der Mauerfall aus migrantischer und jüdischer Perspektive*, Berlin: Verbrecher Verlag.
- Moine, Caroline (2018): »Christliche Solidarität in Chile. Helmut Frenz und der transnationale Einsatz für Menschenrechte nach 1973«, in: Frank Bösch/Caroline Moine/Stefanie Senger (Hg.): *Internationale Solidarität. Globales Engagement in der Bundesrepublik und der DDR*, Göttingen: Wallstein, S. 93–121.

- Poutrus, Patrice G. (2016): »Aufnahme in die ›geschlossene Gesellschaft‹: Remigranten, Übersiedler, ausländische Studierende und Arbeitsmigranten in der DDR«, in: Jochen Oltmer (Hg.): Handbuch Staat und Migration in Deutschland seit dem 17. Jahrhundert, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 853–893.
- Rabenschlag, Ann-Judith (2014): Völkerfreundschaft nach Bedarf. Ausländische Arbeitskräfte in der Wahrnehmung von Staat und Bevölkerung der DDR, Stockholm: Act Universitatis Stockholmiensis.
- Richardson-Little, Ned (2020): The Human Rights Dictatorship: Socialism, Global Solidarity and Revolution in East Germany, Cambridge: Cambridge University Press.
- Witkowski, Gregory R. (2017): The Campaign State. Communist Mobilizations for the East German Countryside, 1945–1990, DeKalb, IL: NIU Press.

Des Königs rastlose Gäste

Politische Geiseln zwischen Rebellion und eigensinniger Gefolgschaft

Markus Dolinsky

Will man der altnordischen Sagaliteratur Glauben schenken, so war es für junge männliche Isländer der Wikingerzeit gängige Praxis, andere Länder zu bereisen und vorübergehend in den Dienst fremder Herrscher zu treten. Norwegen war aufgrund seiner historischen Bedeutung als Herkunftsland der ersten Siedler meist das erste und wichtigste Ziel für isländische Glücksritter. Die Reise war nicht ohne Risiko, wurde in der Regel aber freiwillig in Angriff genommen, denn sich mit dem norwegischen König gutzustellen, barg erhebliche soziale und ökonomische Vorteile. Für fähige Kämpfer bot sich eine willkommene Karrieremöglichkeit, für aufstrebende Skalden, also höfische Dichter, war der Kontakt zu einem ausländischen Herrscher sogar unumgänglich, um die mühsam erlernte Kunst profitabel zu gestalten (Ross 1999: 56–57). Die Sagas, insbesondere die kürzere Schwestergattung des *þátttr*, stellen so viele willige Norwegenfahrer und ihre wagemutigen Taten in den Mittelpunkt, dass es direkt auffällt, sobald ein Isländer keine große Begeisterung an den Tag legt, wenn es darum geht, einen König zu beeindrucken.

Snorri Sturluson, der berühmteste unter den isländischen Skalden, der im frühen 13. Jahrhundert seine eigenen Erfahrungen mit norwegischen Herrscherpersönlichkeiten machen konnte und selbst keine Berührungängste mit Politik hatte, berichtet jedoch von ebensolchen widerspenstigen Gästen. Ihre Abenteuer sind in seine Biographie von König Óláfr Haraldsson (reg. 1015–1028) eingeflochten, die ihrerseits das Herzstück der *Heimskringla* (1230) bildet, Snorris großangelegter Darstellung der norwegischen Geschichte von ihren mythischen Anfängen bis in die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts. Über einzelne Kapitel hinweg ringen zwei Isländer aus gutem Hause Óláfr den Protagonis-

tenstatus in seiner eigenen Saga ab und begegnen einem vom König angeordneten Reiseverbot mit individuellen, gegensätzlichen Strategien, um sich ihre verlorene Handlungshoheit zurückzuholen.

Wo dabei die Sympathien des Autors liegen, bleibt unklar. Die Intention, die Snorri mit dem Verfassen seiner *Heimskringla* verfolgt haben mag, ist von der Forschung kontrovers diskutiert worden. Mal scheint er wie ein Befürworter oder zumindest Bewunderer königlicher Machtentfaltung zu argumentieren, mal wie ein entschiedener Gegner des norwegischen Expansionsstrebens und Mahner vor einem Verlust der isländischen Unabhängigkeit. Womöglich liegt die Wahrheit irgendwo dazwischen und die Ambivalenz des Textes beruht auf der ambivalenten Einstellung seines Verfassers (Fjalldal 2018: 468). Worauf man sich jedoch einigen kann, ist Snorris Interesse für Machtstrukturen und politische Prozesse, nach dem er sein Werk gliederte und sein in dieser Hinsicht oft inkohärentes Quellenmaterial umstrukturierte. Bei allen hagiographischen Anknüpfungen, die Snorris Saga des heiligen Óláfr durchziehen, handelt es sich um eine detaillierte Darstellung der politischen Verstrickungen in Norwegen während des ersten Drittels des elften Jahrhunderts. Dem Handeln von Óláfrs Verbündeten, Untergebenen und Feinden wird ähnlich viel Raum zugestanden wie seinem eigenen – als ein Heiliger wird der König erst nach dem Ende seiner Regierungszeit inszeniert. Und so lesen sich die Passagen, derer wir uns hier annehmen wollen, vielleicht am besten, wenn man sie nicht mit der Linse des Staatsmannes oder des Preisdichters Snorri betrachtet, schon gar nicht mit der des Hagiographen, sondern mit der des Politikhistorikers.

Zunächst bedarf es eines kurzen Überblicks über die politischen Zusammenhänge: In der Regierungszeit des Óláfr Haraldsson war die Herrschaft des norwegischen Königs über sein Reich weitgehend dezentral organisiert. Óláfr hatte nur über einen relativ kleinen Teil seines Territoriums um Niðaróss direkte Kontrolle. Die Kooperation der regionalen Herrscher war nötig, um sich wirkungsvoll gegen äußere Bedrohungen zur Wehr zu setzen. Da der König im Friedensfall nur über eine kleine Hausstreitmacht verfügte, mussten innenpolitische Rivalen entweder durch großzügiges Entgegenkommen befriedet oder mit militärischer Präzision unschädlich gemacht werden, wie es etwa mit den von Óláfr exilierten und/oder verstümmelten Kleinkönigen des norwegischen Oberlandes geschah. Island, das offiziell nicht Teil von Norwegen, sondern ein eigenständiger Freistaat war, sollte mittels Kooperation der lokalen Großbauern unter königliche Kontrolle gelangen.

Um ihre Loyalität sicherzustellen, forderte Óláfr fünf der mächtigsten Isländer dazu auf, in Norwegen vorstellig zu werden.

Durch Snorri ist die Beratung der isländischen Häuptlinge überliefert; er stellt sie als teilweise loyal und wohlwollend, teilweise misstrauisch gegenüber den norwegischen Avancen dar. Uneins, ob es sich bei der Einladung um eine Falle oder um eine huldvolle Geste handelte, einigen sich die Häuptlinge darauf, stattdessen ihre Söhne als Stellvertreter zu entsenden. Die vier betreffenden jungen Männer werden in Norwegen freundlich empfangen und in das königliche Gefolge aufgenommen (Snotti Sturluson 2014: 144–147). Die von Óláfr intendierte Wirkung dieser politischen Geiselnahme bleibt allerdings aus. Als einer der jungen Isländer als Bote in seine Heimat zurückkehrt, um Tributforderungen zu überbringen, lehnt das Alþing, die oberste Gerichtsversammlung, diese ab. Óláfr fehlen zu diesem Zeitpunkt die Kapazitäten, um darauf zu reagieren. Den übrigen Geiseln bleibt es streng verboten, nach Island zu fahren. Eine von ihnen, Steinn Skaptason, weigert sich aus Frustration über die eingeschränkte Reisefreiheit und Óláfrs Forderungen nach Ehrerbietung, diesem ein von seinem Vater eigens verfasstes Preisgedicht vorzutragen. Stattdessen läuft er kurz darauf Amok, ermordet einen königlichen Verwalter, stiehlt einen Pferdeschlitten und beginnt eine Flucht durch Norwegen, während derer er Fremden gegenüber vorgibt, im Auftrag des Königs unterwegs zu sein. Er findet schließlich Zuflucht bei der Familie des Erlingr Skjálǫsson, des mächtigsten verbliebenen innenpolitischen Gegenspielers Óláfrs. Die politische Krise wird gerade noch entschärft, ehe es zu einer Eskalation kommen kann: Die Brüder von Erlingrs Schwiegersohn intervenieren zugunsten Steinns und erwirken mit einem Treuegelöbnis die Begnadigung des Isländers durch den König, der ihn gleichwohl aus seinem Gefolge verbannt. Steinn geht daraufhin mit Erlingrs Söhnen nach England, um sich dem rivalisierenden König Knútr inn ríki (Knut dem Großen) anzuschließen (ebd.: 160–166).

Steinns Landsmann Þóroddr Snorrason befindet sich in einer ähnlichen Ausgangssituation und ist mit seinem Status als Geisel höchst unzufrieden. Statt wie Steinn gegen den König zu rebellieren, entscheidet er sich jedoch für das genaue Gegenteil und nutzt eine Möglichkeit, die ihm von oben angeboten wird: Óláfr kündigt an, Männer nach Jamtaland zu entsenden, um Steuern einzutreiben. Die Region im skandinavischen Landesinneren gilt noch als heidnisch geprägt und strittig zwischen den Königen von Norwegen und Schweden, wobei de facto aktuell

der Svíarkönig die alleinige Oberhoheit innehat. Am norwegischen Hof reagieren die meisten zurückhaltend auf die Ankündigung, da eine vorherige zwölköpfige Gesandtschaft mit ähnlichem Zweck von den Jamtr ermordet worden ist. Es steht zu erwarten, dass weitere Steuereintreiber ebenso den Tod finden werden (ebd.: 171). Der in Niðaróss so unzufriedene Þóroddr Snorrason meldet sich indes freiwillig:

»Þóroddr Snorrason bauzk til þeirar farar, því at hann hirði þá alllitt, hvat yfir hann gékk, ef hann færi sjálfráði.« (Snorri Sturluson 1945: 225)

»Þóroddr Snorrason erbot sich zu dieser Reise, weil er sich nun äußerst wenig darum kümmerte, was über ihn kam, solange er [sich] freiwillig/selbstbestimmt bewege.« (eigene Übersetzung)

Dass so explizit auf die Freiwilligkeit einer (intendierten) Handlung verwiesen wird, ist ungewöhnlich für die altnordische Prosa. Der Begriff *sjálfráði*, welcher in dieser Passage am treffendsten mit freiwillig oder selbstbestimmt wiedergegeben werden kann, ist nicht besonders geläufig (Baetke et al. 2006: 589). Der erste Bestandteil des Wortes, *sjálf*, ist das direkte Gegenstück zum deutschen *selbst*. Der zweite Wortteil, *ráð*, deckt indes ein breites Bedeutungsfeld ab, wodurch das Kompositum mannigfaltige Konnotationen erhält. Denn neben dem Kognaten *Rat* können sich dahinter Begriffe wie *Beschluss*, *Absicht*, *Wille*, *Zustimmung* oder *Herrschaft* verbergen (Baetke et al. 2006: 479ff.). Auf eigenen Rat, aus eigener Absicht, eigenem Antrieb, eigenem Beschluss, selbstbestimmt, selbstbeherrscht, will sich Þóroddr also bewegen. Wobei *færi* auch so übersetzt werden könnte, dass damit nicht die physische Bewegung einer Person gemeint ist, sondern die abstrakte Ausübung einer geistigen Kapazität, eben einer der genannten Facetten von *ráð*. Damit würde nicht nur das freiwillige oder selbstbestimmte Reisen, sondern die Freiwilligkeit oder Selbstbestimmung an sich zu einem Wert erhoben werden, für den der junge Isländer bereit wäre, sein Leben aufs Spiel zu setzen.

Es ist in diesem Sinne etwas ironisch, dass Þóroddrs eigentlich rebellischer Versuch, über seinen eigenen freien Willen zu verfügen, die Durchsetzung von Óláfrs Willen zum Gegenstand hat. Um sich der perzipierten Bevormundung durch den König zu entziehen, erklärt sich der Isländer bereit, die Königsherrschaft über die Jamtr abzusichern, selbst wenn es seinen Tod von Hand der widerspenstigen Heiden bedeuten könnte. Bei näherer Betrachtung lässt sich in dieser Erzählung

ein gewisses Martyriumspotential erkennen, das aber weder textuell noch intertextuell von irgendjemandem aufgegriffen wird. Zwar begibt sich eine Gruppe christlicher Reisender unter die Heiden, um trotz der realen Todesgefahr, vielleicht sogar in Form eines Menschenopfers an die heidnischen Götter, eine christliche Herrschaft durchzusetzen. Aber Snorri beachtet die religiöse Komponente des Konflikts nicht weiter, und selbst Óláfr, der im Text als gelegentlicher Missionar und späterer Heiliger dargestellt wird, scheint sich hier vornehmlich für die fiskalischen Aspekte der Unternehmung zu interessieren, während Þóroddr beinahe gleichgültig ob des Erfolgs oder Misserfolgs seiner Reise wirkt.

Davon abgesehen zeigt der Text ganz klar die Grenzen der Todessehnsucht des frisch ernannten Steuereintreibers: Nach einem zunächst freundlichen Empfang in Jamtaland werden Þóroddr und seine elf Gefährten in Zweiergruppen gefangen genommen. Die Jamtr sind sich einig, dass sie Óláfr Haraldsson keine Steuern entrichten wollen, aber uneinig, ob die Gesandten erhängt oder den Göttern geopfert werden sollen, weshalb sie zunächst Rücksprache mit den Männern des Svíarkönigs halten wollen. Þóroddr und seinem Mitgefangenen gelingt mit einem selbstgemachten Seil aus zerschnittenen Kleidungsstücken die Flucht aus der Grube, in der sie sich befinden. Mit Unterstützung des Gesetzlosen Arnljótr kehren sie als einzige ihrer Gruppe unbeschadet nach Niðaróss zurück, und das nicht einmal mit leeren Händen, da ihnen Arnljótr einen Silberteller als Geschenk für Óláfr mitgibt. Der König nimmt Þóroddr wieder auf und lässt ihn im nächsten Sommer in Freundschaft nach Island zurückkehren (Snorri Sturluson 2014: 171–175). Anders als eine Martyriumslegende (und die Mehrheit der säkularen altnordischen Sagatexte) hat die Þóroddr-Erzählung also sogar ein glückliches Ende, und ihr Protagonist erhält genau das, was er mit seinem todesmutigen Vorstoß zu erlangen versuchte: Entscheidungsgewalt. Indem er sich zum Agenten der Königsherrschaft macht, befreit er sich selbst von dieser.

Zum Vergleich hätte ein typischer Märtyrer mit der Herrschaft eines christlichen Königs vermutlich weniger ein Problem als mit der Überordnung weltlicher Herrschaft über die göttliche – Entscheidungs- oder Reisefreiheit stünde also eher nicht auf dem Programm. Anders als ein Märtyrer erduldet Þóroddr auch nicht den Tod, sondern arbeitet aktiv auf seine Rettung hin, entgegen seiner vorherigen Ankündigung, dass ihn nicht weiter kümmern, was ihn befiele. Er handelt dabei keineswegs altruistisch, denn außer dem Mann, der mit ihm eingesperrt ist, ret-

tet er keinen einzigen seiner Begleiter. Mit seiner listigen Flucht folgt er am ehesten noch einer archaischen Heldentradition, aber selbst die Rolle des Heros wird besser vom hilfreichen Krieger Arnljótr verkörpert. Dieser taucht übrigens erst gegen Ende der Saga wieder auf, als er zum Christentum übertritt, damit er an der Seite Óláfr Haraldssons in dessen letzter Schlacht kämpfen und dabei wie dieser sein Leben lassen darf (ebd.: 247).

Arnljótr bewegt sich gewissermaßen in die entgegengesetzte Richtung wie Þóroddr, der sich der Fremdbestimmung entziehen möchte: Er verlässt seine Position als Gesetzloser, in welcher er keine Rechte, aber auch keine Pflichten gegenüber anderen Personen hat, freiwillig, um am Prestige der Beteiligung an der Entscheidungsschlacht teilzuhaben. Den Märtyrerstatus erhält bei dieser Gelegenheit dennoch einzig und allein Óláfr, der von seinen Gegnern zwar als Tyrann bekämpft wird, aber selbst im Angesicht der Niederlage noch willige Verbündete findet. Bei aller Sehnsucht nach Selbstbestimmung führt selbst für die ungestümsten Figuren der Saga der Weg früher oder später in den Dienst eines Königs – sei es Steinn, der sich mit den Erlingssöhnen in England einem neuen, mächtigeren Herrn unterwirft, Þóroddr, der sich ausgerechnet als königlicher Steuereintreiber seiner Rastlosigkeit stellt, oder der gesetzlose Heide Arnljótr, der in der Vorhut eines christlichen Heiligen seine Erfüllung (und den Tod) findet. Selbst die Anführer des sogenannten Bauernheers, das gegen den vermeintlichen Tyrannen Óláfr zu Felde zieht, tauschen am Ende nur den norwegischen König gegen den dänischen ein. Und am Ende siegt doch wieder Óláfr Haraldsson, der als norwegischer Nationalheiliger zum ewigen König seines Reiches aufsteigt. Ob die Figuren der Saga sich seiner Herrschaft entziehen wollen oder nicht, ob sie den ihnen zugestandenen Gestaltungsrahmen ausnutzen oder gewaltsam das System zu sprengen versuchen – auf lange Sicht scheint für niemanden von ihnen ein Weg darum herumzuführen, freiwillige Gefolgschaft zu leisten.

Quellenverzeichnis

- Snorri Sturluson (1945): *Heimskringla* II: Bjarni Aðalbjarnarson gaf út. (Íslenzk fornrit, Bd. 27), Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag.
- Snorri Sturluson (2014): *Heimskringla* Volume II: Óláfr Haraldsson (The Saint). Translated by Alison Finlay and Anthony Faulkes, Exeter: Short Run Press.

Literaturverzeichnis

- Fjalldal, Magnús (2013): »Beware of Norwegian Kings. Heimskringla as Propaganda«, in: *Scandinavian Studies* 85/4, S. 455–468.
- »ráð« (2006), in: Walter Baetke/Hans Fix/Norbert Endres/Fabian Schabalin (Hg.): *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*. Digital: vollständiges Faksimile der 1. Auflage (Berlin 1965–1968) zusammen mit Titelei und beiden Vorwörtern der zweiten, durchgesehenen Auflage (Darmstadt 1976) samt Korrekturen, erweitert um einen alphabetischen Stichwortindex aller im Wörterbuch verzeichneten altnordischen Wörter mit Flexions- und Wortklassenangaben, Greifswald: Akademie Verlag, S. 479–480.
- Ross, Margaret Clunies (1999): »From Iceland to Norway. Essential Rites of Passage for an Early Icelandic Skald«, in: *alvíssmál* 9, S. 55–72.
- »sjálfráði« (2006), in: Walter Baetke/Hans Fix/Norbert Endres/Fabian Schabalin (Hg.): *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*. Digital: vollständiges Faksimile der 1. Auflage (Berlin 1965–1968) zusammen mit Titelei und beiden Vorwörtern der zweiten, durchgesehenen Auflage (Darmstadt 1976) samt Korrekturen, erweitert um einen alphabetischen Stichwortindex aller im Wörterbuch verzeichneten altnordischen Wörter mit Flexions- und Wortklassenangaben, Greifswald: Akademie Verlag, S. 539.

Trinkgeld

Über eine Alltagsökonomie der Freiwilligkeit

Silke van Dyk

Mein Morgen in Jena beginnt meistens mit einem Kaffee in einer kleinen Kaffeebar neben dem Unicampus. Der Kaffee ist hervorragend und wird direkt über den Tresen gereicht, wer regelmäßig kommt, erhält eine Stempelkarte und den elften Kaffee aufs Haus. Der Morgen beginnt für mich aber nicht nur mit dem perfekten Kaffee, sondern auch mit der wiederkehrenden Frage, wie ich die Sache mit dem Trinkgeld löse. Seit einiger Zeit beobachte ich, dass immer mehr Kund*innen Trinkgeld geben, obwohl es keinen Service am Tisch gibt. Das könnte mir im Prinzip egal sein und der Kaffee würde voraussichtlich nicht schlechter, wenn ich einfach weiter den ausgewiesenen Preis zahlte. Wenig überraschend ist es mir aber nicht egal. Ich beobachte einen Wandel von Konventionen, der auf mich ausstrahlt und der sich nicht auf die kleine Kaffeebar in Jena beschränkt. Ein stetig anwachsendes Konvolut journalistischer Texte befasst sich derzeit mit der Expansion des Trinkgeldes, das – insbesondere, aber nicht nur in den USA – durch die Pandemie neue, teils schwindelerregende Höhen von bis zu 30 Prozent erreicht hat und zugleich in immer mehr Bereichen üblich wird. Beide Dynamiken werden erheblich durch vorgegebene Zahlungsoptionen im digitalen Zahlungsverkehr beschleunigt, auf die noch zurückzukommen sein wird. »Has gratuity culture reached a tipping point?«, fragte jüngst ein Essay im US-amerikanischen Magazin *The New Yorker*, dem ich das Beispiel verdanke, dass in den USA auch beim Abschleppunternehmen, das für mehrere Hundert Dollar mein Auto fortbewegt hat, ein entsprechendes Trinkgeld fällig wird (Helfand 2023).

Auch wenn wir davon in Deutschland weit entfernt sind, hat sich die Trinkgeldfrage in meinen Jenaer Morgen geschlichen. Um mich allmorgendlich von ihr und dem Unbehagen an der so schnell gönnerhaft wirkenden Geste zu entlasten, entschied ich, einfach auf meine Stempel-

karte und den Gratiskaffee zu verzichten und dies als mein Trinkgeld zu betrachten. Doch so ganz erfüllt es seinen Zweck nicht und ich fühle mich zunehmend knäuerig, wenn ich einfach den Kaffee bezahle, was bei genauerer Betrachtung daran liegt, dass ich mir nicht sicher bin, ob die Geste auch als Trinkgeld verstanden wird. Um es weiter zu verkomplizieren, kommt mir noch eine Regel in den Sinn, über die ich mit 12 oder 13 gestaunt habe, als meine Mutter mir auftrug, beim Frisör darauf zu achten, wer mir die Haare schneidet, um auf keinen Fall versehentlich der Besitzerin ein Trinkgeld zu geben. Damals war mir schleierhaft, was daran so schlimm sein soll (und ich hoffte auf die Besitzerin, um das Trinkgeld in Eis umsetzen zu können), heute sehe ich die Statusfrage und die sorgfältige Unterscheidung zwischen Unternehmerin und Bediensteter. Abgesehen von der Frage, wie man das immer wissen soll: Gilt das eigentlich noch? Muss ich zusätzlich, erst halbwach, darauf achten, wer genau mir den Kaffee über den Tresen schiebt (meistens sind es die Besitzer*innen, so viel weiß ich dann doch) oder wird die Trinkgeldkasse automatisch abends an die Beschäftigten weitergereicht?

Trinkgeld ist eine Alltagspraxis, die viel mediale (z.B. Hefland 2023; Kieserling 2020; Mayer 2022; Wilke 2023), aber wenig wissenschaftliche Aufmerksamkeit erhält, obwohl sie nicht nur in unser aller Leben omnipräsent ist und viele Fragen aufwirft, sondern zudem eine beachtliche volkswirtschaftliche Größe darstellt. Allein in der Gastronomie werden in Deutschland annähernd 70 Milliarden Euro jährlich umgesetzt: Nach welchen Kriterien verteilen sich Milliarden Euro Trinkgeld – wobei hier die Länderunterschiede beträchtlich sind – auf Beschäftigte, von denen gerade im Gastrobereich viele unterhalb der Niedriglohngrenze verdienen? Warum zahlen wir im Restaurant, im Taxi oder beim Frisör Trinkgeld, nicht aber beim Arzt, in der Anwaltskanzlei oder in der Schule, auch wenn die Klassenlehrerin eine großartige Projektwoche organisiert hat? Und warum sind die Unterschiede zwischen Ländern so immens, dass Trinkgeld ein Topthema jedes Reiseführers ist?

Dass das Trinkgeld so viele Fragen aufwirft, Unsicherheit(en) produziert, als Culture-Clash-Klassiker taugt und uns ins Herz der Arbeits- und Klassenverhältnisse führt, hat wesentlich damit zu tun, dass es eine freiwillige Gabe ist, die das Prinzip des Tauschs, das die kapitalistische Wirtschaft strukturiert, durchbricht. Trinkgeld ist nach der Rechtsprechung des Bundesfinanzhofs das »einem Arbeitnehmer oder sonstigen Dienstleistenden anlässlich einer Dienstleistung über die hierfür zu beanspruchende Vergütung hinaus freiwillig gewährte Entgelt« (Bun-

desfinanzhof 2003: 270). Der oder die Trinkgeldempfänger*in stehe, so weiter, in einer doppelten Leistungsbeziehung zum*zur Arbeitgeber*in (der einen Lohn zahle) und zum*zur Kunden oder Kundin, der*die sich mit Trinkgeld erkenntlich zeige. Einer der wenigen Expert*innen auf dem Gebiet des Trinkgeldes, Michael Lynn, der an der Cornell University in den USA zu »Food and Beverage Management« forscht, verortet sein Forschungsinteresse an der Schnittstelle von Psychologie und Ökonomie: »Tipping is an interesting economic behavior, not only because it is widespread and practically important, but also because it is an expense that consumers are *free to avoid*. Although called for by social norms, tips are not legally required.« (Lynn 2006: 626) Ein Blick in verschiedene Länder zeigt jedoch eindrücklich, dass »free to avoid« ein weites Feld ist: von der faktischen Obligation in den USA, wo Trinkgeld ein einkalkulierter Bestandteil des Lohns ist, über eine übliche, gleichwohl unverbindliche Praxis in Deutschland bis hin zur unüblichen, aber als besondere Wertschätzung begriffenen Geste, zum Beispiel in Skandinavien.

Das Trinkgeld lenkt die Frage der Freiwilligkeit in die Ökonomie und ins Herz der Dienstleistungsgesellschaft als Klassengesellschaft. Diese kleine alltägliche Geste hat damit das Potential eine gewichtige Leerstelle in der wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Verhandlung von Freiwilligkeit zu schließen, wird freiwilliges Handeln doch zumeist als nicht ökonomisches Handeln von Akteur*innen in der Zivilgesellschaft eng geführt wird – mit dem freiwilligen, zivilgesellschaftlichen Engagement als paradigmatischem Gegenpart zur ökonomisch motivierten Erwerbsarbeit (vgl. zu dieser Engführung den Beitrag von van Dyk/Graefe/Lorig in diesem Band). Ich frage mich deshalb: Was lernen wir über die Institution des Trinkgeldes als Element der Dienstleistungsökonomie, wenn wir seinem (mehr oder weniger) freiwilligen Charakter nachgehen? Und was lernen wir – umgekehrt – über Freiwilligkeit als Handlungsmodus –, wenn wir der Alltagspraxis des Trinkgeldgebens folgen?

Das Trinkgeld und seine historischen Spuren

Die Spuren des Trinkgeldes führen, wie der Historiker Winfried Speitkamp (2008) zeigt, zurück bis ins Mittelalter: das seinerzeitige *Trinckgelt* drückte den mit der Gabe versehenen Wunsch aus, man möge auf das Wohl der Gebenden trinken. Die englische Bezeichnung »tip« sei – so ist oft zu lesen – ein Akronym und gehe auf die Inschrift »To insure

promptitude« auf einem Gefäß zurück, mit dem ein Wirt im 17. Jahrhundert auf dem Tresen zusätzliches Geld für den Service sammelte. So schön die Geschichte ist und so viel sie über die Idee erzählt, mit einer freiwilligen Gabe die Qualität der Dienstleistung zu beeinflussen, so sehr entpuppt sie sich als populärer Mythos, denn Akronyme sind eine Erfindung des frühen 20. Jahrhunderts. Allerdings scheint in dieser Anekdote ein wichtiger Punkt auf, der das Trinkgeld durch die Jahrhunderte begleitet und auf den zurückzukommen sein wird: Die Frage, ob Trinkgeld einen instrumentellen Charakter hat, d.h. ob es eine Disziplintechnik der Gebenden ist, die unmittelbar die Qualität der Dienstleistung beeinflussen soll. In jedem Fall ist das Trinkgeld eine seit dem Mittelalter etablierte, zutiefst feudale Praxis, die das hierarchische Verhältnis von ›Dienern‹ und ›Herren‹ prägte und die dennoch den Sprung in die (spät)moderne Konsum- und Dienstleistungsgesellschaft geschafft hat. Dass sich die Bezahlung von Dienstleister*innen durch freiwillige Gaben mit den Werten einer modernen Gesellschaft beißen könnte, war in den USA der Gründungsimpuls der 1904 ins Leben gerufenen »Anti-Tipping Society of America«, begleitet von einem Verbot des Trinkgeldes in einigen Bundesstaaten. Die Journalistin Nina Martyris, die sich mit der Geschichte des Trinkgeldes in den USA befasst hat, betont:

»They found it distasteful and un-American because it was feudal. [...] By tipping somebody, you rendered him your inferior, your moral inferior, your class inferior, your social and economic inferior. So it was a caste bound system and it was an old world custom and it reeked of feudalism. It was called servile and it was called a bribe. It was called a moral malady. It was called blackmail. It was called flunkeyism. People railed against it.« (Martyris 2021)

Geholfen hat es nicht. Die Verbote währten nicht lange und heute sind die Vereinigten Staaten das Eldorado des Trinkgeldes.

Die erste umfangliche Abhandlung zum Trinkgeld erschien 1882 im Umbruch zur modernen Industriegesellschaft in Deutschland, mit der in den boomenden Städten auch eine neue Dienstleistungskultur Einzug hielt. Die Schrift des Göttinger Professors, Rechtswissenschaftlers und Philosophen Rudolf von Jhering ist eine Mischung aus wissenschaftlicher Analyse und politischem Pamphlet. Von Jhering sieht im Trinkgeld – »dieses Mitteldings zwischen Lohn und Geschenk« (von

Jhering 1882: 9) – eine der großen Unsitten seiner Zeit, vergleichbar dem Duell und dem Leichenschmaus (die es weniger unbeschadet in die heutige Zeit geschafft haben). Seine Überlegungen, wie eine freiwillige Gewohnheit zur »Unterwerfung unter das Zwangsgebot der Sitte« (ebd.: 39) wurde, ist ebenso aktuell für die hier diskutierte Freiwilligkeit der Trinkgeldgabe wie seine Klage über ihre Willkür, gäbe es doch »keine andere Schöpfung unseres Lebens, die so gänzlich principlos wäre wie diese« (ebd.: 21). Sein Furor über die Unsitte des Trinkgelds aber rührt aus einer zutiefst bürgerlichen Angst vor den gefährlichen (Dienst-)Klassen, denen durch zu hohes Trinkgeld der »Massstab für den Werth des Geldes« (ebd.: 48) und die eigene Leistung verloren gehe, verbunden mit einem moralisch ungünstigen Einfluss auf die Charakterbildung. Ob es jemals in größerer Zahl die von von Jhering bemühten Oberkellner gegeben hat, die mit ihrer einträglichen Position angeblich reicher wurden als ihre Kund*innen, sei dahingestellt. Die Sorge vor einer Verschiebung der Klassenverhältnisse durch eine außerrechtliche, einflussreiche Praxis, spricht in jedem Fall Bände und zeigt auf, aus welcher unterschiedlichen Perspektiven das Trinkgeld (besorgt) betrachtet werden kann. Doch zurück zur Freiwilligkeit und in die Gegenwart dieses »Mitteldings zwischen Lohn und Geschenk« (ebd.: 9).

Das Trinkgeld durch die Brille der Freiwilligkeit

Der besondere Charakter des Trinkgeldes wurzelt in seiner großen Nähe, ja Anbindung an den Lohn. Von diesem unterscheidet es sich nicht nur durch seinen freiwilligen Charakter, sondern auch durch den Umstand, dass es die Kund*innen als Dienstleistungsempfänger*innen sind, die den vom Arbeitgebenden gezahlten Lohn ergänzen. Mit seiner Kopplung an den Lohn und die konkrete Dienstleistung ist das Trinkgeld deshalb keine Spende – das paradigmatische Beispiel einer freiwilligen Geldleistung –, für die gerade keine soziale Beziehung erforderlich ist und die nicht zusätzlich zu einer »eigentlichen« Zahlung geleistet wird. Am nächsten kommt das Trinkgeld einer Gabe. Wenn man dem französischen Soziologen und Ethnologen Marcel Mauss folgt, ist der Gabe ein starkes reziprokes, durch Konventionen geprägtes Moment zu eigen, das in diesem Begriff noch besser auf den Punkt gebracht ist als in der Alltagsdiktio des Geschenks. Mauss interessiert sich insbesondere für die Konvention des *Gabentauschs*, in dem sich Leistungen und

Gegenleistungen »in einer eher freiwilligen Form, durch Geschenke und Gaben [vollziehen], obwohl sie im Grunde streng obligatorisch sind« (Mauss 1990: 22). Ein prinzipiell freiwilliger *Gabentausch* findet in der Trinkgeldpraxis jedoch nicht im engeren Sinne statt, da nur die Gegengabe des Trinkgeldes, nicht aber die erste Gabe der Dienstleistung freiwillig erfolgt: Von Freiwilligkeit kann hier insofern nicht die Rede sein, als dass die Dienstleistung Vertragsgegenstand eines abhängigen Lohnarbeitsverhältnisses ist. Anklänge an einen Gabentausch zeigen sich aber zum Beispiel im Schnaps aufs Haus, der im Restaurant oft mit oder nach der Rechnung kommt und im ersten Fall oft das Trinkgeld erhöht. Grundsätzlich freiwillig ist die Gabe, wenn es für die gebende Person akzeptable, ihr bekannte Handlungsalternativen gibt, deren Konsequenzen nicht so gravierend sind, dass die Freiwilligkeit faktisch zum strukturellen Zwang wird (zum Konzept der Freiwilligkeit aus soziologischer Perspektiven vgl. den Beitrag von van Dyk/Graefe/Lorig in diesem Band).

Lohn und Trinkgeld verkörpern paradigmatisch zwei diametral entgegengesetzte Modi der Geldleistung: Hier das soziale Recht, die Verbindlichkeit und Sicherheit eines Anspruchs im Rahmen eines Rechtsverhältnisses, mit dem heute im besten – in Deutschland sozialversicherungspflichtigen – Fall weitere rechtliche Ansprüche (auf Gesundheitsversorgung, Krankengeld oder Rente) einhergehen. Dort die freiwillige, nicht garantierte, von vielen Faktoren abhängige, deshalb mit Unsicherheit behaftete Gabe, auf die von Seiten der Empfangenden kein Anspruch besteht. Sie wird im Rahmen einer aus der situativen Rollenkonfiguration erwachsenen, hierarchischen sozialen Beziehung getätigt und oft mit der Erwartung von Dankbarkeit verbunden. Von dieser Hierarchie ist unbenommen, dass die gebende und die nehmende Person in anderen Hinsichten ähnliche Positionen im sozialstrukturellen Gefüge einnehmen können. Die Hierarchie des Gebens kommt schließlich auch darin zum Ausdruck, dass Trinkgeld für Dienstleistungen mit niedrigem sozialem Status (und geringem Verdienst) gezahlt wird, während Geldzahlungen für hoch qualifizierte Dienstleistungen unüblich sind oder den Beigeschmack der Bestechung haben. Dass Trinkgeld in egalitäreren Gesellschaften mit hohen Sozialstandards, etwa in Skandinavien oder Japan, häufig weniger verbreitet oder tabuisiert ist, zeigt, dass wir es auch mit einem Trade-Off von Recht und Gabe zu tun haben. Den Gegenpol bilden die USA, wo nicht nur die Lohnungleichheit unvergleichlich größer ist und soziale Rechte für

viele Beschäftigte prekär oder nicht existent sind. Obwohl das Trinkgeld für die Kund*innen auch hier im formalrechtlichen – *de jure* – Sinne freiwillig ist, ist es als einkalkulierter Bestandteil des Lohns *de facto* obligatorisch, gilt doch für Beschäftigte in bestimmten Dienstleistungsberufen – die sogenannten *tipped employees* – ein eigener, deutlich niedrigerer Mindestlohn.

Das Beispiel des *tipped minimum wage* führt vor Augen, dass die formal freiwillige Gabe zwar kein soziales Recht begründet, dass sie aber alles andere als außerrechtlich ist. Rechtsfragen des Trinkgeldes beschäftigen Gerichte seit langem, oft geht es um die widerrechtliche Aneignung des Trinkgeldes durch die Arbeitgeber*innen, aber auch Grundsatzfragen wie die Anrechnung von Trinkgeld auf Sozialleistungen werden verhandelt, so zuletzt vom Bundessozialgericht in der Frage, ob Bürgergeldbezieher*innen ihr Trinkgeld behalten dürfen (Urteil: ja, außer wenn es 10 Prozent des Regelbedarfs übersteigt). Ein weiteres heißes Eisen ist die Besteuerung von Trinkgeld, vor allem in den USA, wo es als Lohnbestandteil substantielle Höhen erreicht – allein im Bereich der *Food Services* dürfte es beim Trinkgeld um Summen von mehr als 150 Milliarden Dollar jährlich gehen. Die Umsetzung von Donald Trumps Versprechen im Wahlkampf 2024, nach seiner Wahl die Besteuerung von Trinkgeldern komplett abzuschaffen, wäre ein weiterer Sargnagel der steuerfinanzierten Garantie sozialer Rechte und Infrastrukturen in den USA.

Zwischen dem eher unüblichen Trinkgeld in egalitäreren Gesellschaften und seiner Funktion als faktischer Lohnbestandteil spannt sich ein Kontinuum von abgestuften Graden der Freiwilligkeit auf, die mit mehr oder weniger etablierten sozialen Normen und Erwartungen verbunden sind. Unterschiede registriert man als Reisende zum Beispiel, wenn das in Berlin eher selbstverständlich entgegengenommene Trinkgeld im Taxi in Kopenhagen für Überraschung und Freude sorgt. Neben seiner alltäglichen Verankerung durch landes-, kultur- und bereichsspezifische Konventionen ist dem formal freiwilligen Charakter eine gewisse situative Beliebigkeit eingeschrieben, die von Jehring Anfang der 1880er Jahre dazu motivierte, von einer ›prinzipienlosen‹ Unsitte zu sprechen. Wo der Lohn und das soziale Recht erwart- und kalkulierbar sind, schwankt das Trinkgeld erwiesenermaßen auch mit dem Wetter, der Laune und der sozialen Kontrolle – bei Sonne, guter Stimmung und in Gesellschaft von Freund*innen oder Kolleg*innen sind die meisten Menschen deutlich großzügiger (Kieserling 2020).

Auch wenn die Trinkgeldgabe aufgrund ihrer konventionellen Verankerung weit mehr ist als eine reine »private [...] Glückslotterie« (Mayer 2022), ist es doch allzu wahr, dass vielerorts Menschen mit niedrigen Löhnen auf Sonnenschein und gute Laune hoffen müssen.

Tatsächlich ist nicht nur die Praxis vielfältig und mit einer gewissen Willkür behaftet. Auch die Motivationen der Gebenden sind vielschichtig: Wo die einen mit dem Trinkgeld eine besondere (Dienst-)Leistung würdigen möchten (die freundliche Weinberatung oder den hervorragenden Nachtschicht), ist die Gabe bei anderen ein monetarisiertes schlechtes Gewissen angesichts der schlechten Bezahlung von Kellner*innen oder Friseur*innen, das wenig mit der konkreten Leistung zu tun hat, wobei Verknüpfungen dieser Logiken nicht ausgeschlossen, wahrscheinlich sogar der Normalfall sind.¹ Eine repräsentative Umfrage, die 2022 in der Schweiz durchgeführt wurde, gibt interessante Einblicke in die Motivationsvielfalt (Stadelmann 2022: 8ff.): Weit vor allen anderen Motivationen geben 80 Prozent der Befragten an, mit dem Trinkgeld ihre Dankbarkeit für die Dienstleistung zum Ausdruck bringen zu wollen. Da wir zugleich vermuten dürfen, dass sie sich nicht gleichermaßen bei ihrem Apotheker oder der Klassenlehrerin erkenntlich zeigen, spiegelt diese Dankbarkeit einerseits die Position im hierarchischen Dienstleistungsgefüge wider. Andererseits deutet sie darauf hin, dass der eigentliche Wert der Dienstleistung nicht mit dem Gehalt und der gesellschaftlichen Anerkennung der Tätigkeit abgegolten ist. Expliziter noch kommt Letzteres in der zweitplatzierten Motivation zum Ausdruck, geben doch 35 Prozent der Befragten an, mit dem Trinkgeld den niedrigen Lohn im Service kompensieren zu wollen. Fast genauso viele geben Trinkgeld, weil es sich gut anfühlt oder weil sie es als soziale Norm betrachten. Weit abgeschlagen mit 3,4 Prozent sind interessanterweise jene Befragten, die mit dem Trinkgeld bezwecken zu wollen, beim nächsten Mal nicht schlechter behandelt zu werden. Der mögliche Einfluss des Trinkgeldes auf die Qualität der Dienstleistung scheint also für die überwiegende Mehrheit keine Rolle zu spielen, das Anliegen *To Insure Promptitude* wäre damit nicht nur ein historischer, sondern auch ein moderner Mythos. Auch wenn wir ein

1 »Guilt-tipping« ist übrigens die jüngste Wortschöpfung für eine Dynamik während und nach der Covid-Pandemie, die in den USA die übliche Trinkgeldhöhe auf bis zu 30 Prozent der Rechnung ansteigen ließ.

gewisses Maß an erwartbarem Antwortverhalten in Rechnung stellen sollten (Dankbarkeit klingt so viel freundlicher als zweckrationale Investition), legt dies nahe, dass die Schweizer*innen für die Nicht-Gabe keine unmittelbare Sanktion erwarten. Das dürfte in anderen Ländern mit etablierterer Trinkgeldkultur anders aussehen, gerade in den USA wird man mitunter sehr deutlich auf die ›richtige‹ Höhe des Trinkgelds hingewiesen. Beim Liefersdienst Door Dash erscheint sogar ein Warnhinweis in der App, dass die Bestellung länger dauert, wenn kein Trinkgeld gezahlt wird.

In den unterschiedlichen Graden von Freiwilligkeit und Verbindlichkeit, verbunden mit dem Strauß unterschiedlicher Beweggründe (»Sie verdient so wenig!« »Eine richtig gute Weinberatung!« »Die Sonne scheint, was für ein schöner Tag!« »Auf keinen Fall soll Dieter mich für knausrig halten!«) wurzelt letztlich nicht nur die fehlende Verlässlichkeit der Gabe für die Empfänger*innen, sondern auch eine gewisse Unsicherheit auf Seiten der Gebenden. Zu entscheiden ist nicht nur das Ob und Wieviel, sondern auch das Wie – diskret hinterlassen oder demonstrativ übergeben? – begleitet von zahlreichen Fragen: Wie umgehen mit neuen Dienstleistungen, für die es noch keine Konventionen gibt? Behandle ich die Paketbotin von Amazon genauso wie den Briefträger, dem ich noch nie etwas gegeben habe? Wie runde ich auf, wenn sich plötzlich Preise ändern? Gilt der Richtwert von 10 Prozent eigentlich für alle Summen? Kommt das Trinkgeld für die hervorragende Sauce überhaupt beim Koch an? Will ich wirklich Trinkgeld beim Bäcker geben?

Nachdem es kurze Zeit so aussah, als würde die zunehmende Kartenzahlung das Ende der Trinkgeld-Ära des »Stimmt so« einläuten, zeigt sich heute, dass das Gegenteil der Fall ist: Kartenanbieter, denen schnell aufgegangen ist, dass sie am Trinkgeld mitverdienen können, adressieren die der Trinkgeldgabe eigene Unsicherheit und bieten Auswege. Drei an der Zahl genau genommen: Sollen es 5, 10 oder 15 Prozent sein? Oder 10, 15 oder 20 Prozent? Das Versprechen, nie mehr in Windeseile die richtige Höhe ausrechnen und über das Wie der Übergabe sinnieren zu müssen, kommt mit einem »no tip«-Ausweg, den man im wahrsten Sinne des Wortes mit der Lupe suchen muss, und der empirisch gut belegten Sicherheit, dass der Drang zur Mitte stärker ist als die Vorliebe für eine bestimmte Höhe. Das ist *Nudging* par excellence. *Nudging* ist ein Begriff aus der Verhaltensökonomie, der auf das englische Wort für Stupsen/Anstoßen zurückgeht und

die Vorstrukturierung von Handlungsoptionen beschreibt, die eine bestimmte Handlung wahrscheinlicher machen sollen, ohne sie zu erzwingen. Bestimmte Waren in Kassennähe oder auf Sichthöhe zu platzieren ist ein klassisches Beispiel einer solchen Praxis; die vorstrukturierte Zahlungsoption, die eine Wahl eröffnet und einen (schwer zu findenden) Ausweg bereithält, ebenso. Gegenwärtig erzeugt die Digitalisierung der Bezahlung eine dreifache Expansion des Trinkgeldes, die vor Augen führt, wie technische Optionen in rasender Geschwindigkeit etablierte, aber nicht verrechtlichte Konventionen überschreiben und die grundlegende Re-Strukturierung einer freiwilligen Handlung bedingen können: erstens eine Expansion der Höhe durch den Drang zur mittleren Option, zweitens die Ausweitung auf Bereiche, in denen Trinkgelder zuvor unüblich waren sowie drittens die Normalisierung von Trinkgeldzahlungen in Ländern mit zuvor schwach ausgeprägter Trinkgeldkultur. Dass die Trinkgeldsummen in manchen Bereichen im Zuge dessen rasant und sprunghaft angestiegen sind, lenkt den Blick auf eine neue Ära technisch (vor-)strukturierter Freiwilligkeit und die fließenden Grenzen von *Nudging* und Manipulation.

Freiwilligkeit durch die Brille des Trinkgeldes

Die Institution des Trinkgeldes führt vor Augen, wie viel über Freiwilligkeit zu lernen ist, wenn der Blick nicht – wie so oft – auf Freiwilligkeit als freiwilliges Engagement verengt wird. Die dem Begriff im Zivilgesellschafts- und Engagementkontext eingeschriebene, affirmative Aufladung, die zudem mit einer einfachen Binarität von Freiwilligkeit und Zwang operiert (vgl. van Dyk/Graefe/Lorig in diesem Band), kann durch die Brille des Trinkgeldes in einer Weise problematisiert werden, die über diesen Gegenstand hinausweist: So demonstriert die extrem heterogene Praxis der Trinkgeldgabe in der Gegenwart erstens, dass Freiwilligkeit sich nicht einfach im Singular als das Andere des Zwangs bestimmen lässt. Wir haben es stattdessen mit Grad und Abstufungen von Freiwilligkeit zu tun, die von der faktischen Obligation über die technische Vorstrukturierung der Zahlung, die übliche, aber in der Höhe offene Gabe bis hin zur frei gewählten, besonderen monetären Anerkennung reicht, die nicht erwartet wird. Im Kultur- und Ländervergleich lässt sich als Indikator für den Freiwilligkeitsgrad hervorragend studieren, welche Reaktionen eine Nicht-Zahlung bzw.

Verweigerung von Trinkgeld hervorruft. Neben seiner heterogenen Konventionalisierung wird beim Trinkgeld – wie unter einem Brennglas – zweitens aber auch eine gewisse Unzuverlässigkeit und Willkür der freiwilligen Gabe sichtbar, die natürlich ebenfalls kontextspezifisch strukturiert ist. Diese Unzuverlässigkeit erweist sich vor allem dann als problematisch, wenn das Trinkgeld kein willkommener Zusatz ist, sondern an die Stelle des sozialen Rechts tritt bzw. zur Verfestigung von Niedriglöhnen beiträgt. Drittens sehen wir durch die Brille des Trinkgeldes, dass freiwilliges Handeln nicht notwendig – wie oft angenommen – freudvoll und intrinsisch motiviert, Spaß bringend und ein Fest des Genusses ist. Auch wenn Geben Freude bereiten kann, wie von einem Drittel der Schweizer Befragten hervorgehoben wird, erzeugt es doch oft (auch) Unsicherheit und Unbehagen, vom Schock über die faktisch fällige Rechnung in den USA, die sich weit jenseits der in der Speisekarte ausgewiesenen Summen bewegt, ganz zu schweigen. Und wenn wir die Perspektive bzw. Seite wechseln, wird am Beispiel des Trinkgeldes eine Leerstelle der affirmativen, freudvollen Aufladung von Freiwilligkeit besonders offensichtlich: Sie blendet die Situation und Rolle der ›Nehmenden‹ aus, denen oft in spät-feudaler Manier eine inferiore Rolle zugewiesen wird, die sich auch im niedrigen Lohnniveau und sozialen Status der Dienstleistung ausdrückt. Unabhängig von der Frage, wer das Trinkgeld gibt, ist es damit immer auch eine Klassenmarkierung der Empfänger*innen, die vor Augen führt, dass wir mit Fug und Recht von einer politischen Ökonomie der Freiwilligkeit sprechen können.

Mein morgendliches Unbehagen in der Kaffeebar zeigt also den kurzen Weg vom guten Kaffee zur komplexen Dienstleistungsökonomie der Gegenwart auf. Die Kaffeebar wird zum Schauplatz eines Umbruchs, der Unsicherheit stiftet, weil alte Konventionen schwinden und neue noch nicht verankert sind. Es ist aber auch ein Unbehagen an der Geste selbst, die so schnell gönnerhaft wirkt und nicht zu trennen ist von den hierarchischen Verhältnissen der Dienstleistungsökonomie. Kaffee ist also ohne Konventionen und Klassen nicht zu haben; und so lange die Verhältnisse sind, wie sie sind, werde ich weiter an der perfekten Übergabe arbeiten.

Literaturverzeichnis

- Bundesfinanzhof (2003): Urteil vom 30.10.2003, BStBl. II 2004, 270.
- Hefland, Zach (2023): »Has Gratuity Culture Reached a Tipping Point?«, in: The New Yorker, 25.12.2023, <https://www.newyorker.com/magazine/2023/01/01/has-gratuity-culture-reached-a-tipping-point>
- Jhering, Rudolf von (1882): Das Trinkgeld, Braunschweig: Westermann.
- Kieserling, André (2020): »Soziologie des Trinkgeldes: Vom Glanz des Gebens«, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30.05.2020.
- Lynn, Michael (2006): »Tipping in Restaurants and Around the Globe: An Interdisciplinary Review«, in: Morris Altman (Hg.), Handbook of Contemporary Behavioral Economics, Milton Park: Routledge, S. 626–643.
- Martyris, Nina (2021): Interview »The Land of the Fee«, <https://www.npr.org/2021/03/22/980047710/the-land-of-the-fee>
- Mauss, Marcel (1990): Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Mayer, Christian (2022): »Wieviel Trinkgeld soll man geben?«, in: Süddeutsche Zeitung, 25. Februar 2022, <https://www.sueddeutsche.de/leben/trinkgeld-dienstleistung-gastronomie-paketboten-amy-schumer-1.5536505>
- Speitkamp, Winfried (2008): Der Rest ist für Sie! Kleine Geschichte des Trinkgeldes, Leipzig: Reclam.
- Stadelmann, Marcel (2022): »Stimmt so« – Welche Faktoren beeinflussen das Trinkgeld? Befragung der Schweizer Bevölkerung zu Motiven und Präferenzen beim Trinkgeld, hg. von ZHAW School of Management and Law, https://www.zhaw.ch/storage/hochschule/medien/news/2022/221103-Studie-Bargeldloses_Trinkgeld.pdf
- Wilke, Felicitas (2023): »Stimmt so«, in: Süddeutsche Zeitung, 23./24. September 2023, S. 21.

»Dem Führer entgegen arbeiten«

Gouvernementale Perspektiven auf systemkonformes Handeln in der NS-Diktatur

Christiane Kuller

»Jeder, der Gelegenheit hat, das zu beobachten, weiß, daß der Führer sehr schwer von oben her alles das befehlen kann, was er für bald oder für später zu verwirklichen beabsichtigt. Im Gegenteil, bis jetzt hat jeder an seinem Platz im neuen Deutschland dann am besten gearbeitet, wenn er sozusagen dem Führer entgegen arbeitet.« (Werner Willikens, 21.2.1934)

Dieses Zitat aus einer Rede, die der Staatssekretär im preußischen Landwirtschaftsministerium Werner Willikens im Februar 1934 vor NS-Funktionären hielt, gehört wohl zu den meistzitierten Sätzen aus der NS-Zeit, seit sie der britische Historiker Ian Kershaw Ende der 1990er Jahre zu einem argumentativen Fluchtpunkt seiner über 1000-seitigen Hitler-Biografie gemacht hat (Kershaw 1998; 2000).¹ Auf der Suche nach einer Erklärung für das Zusammenspiel zwischen Hitler und Verwaltungsinstitutionen im NS-Staat sei der Fund der Rede ein »Aha-Erlebnis« für ihn gewesen, berichtete Kershaw später in einem Interview (Spörl/Wiegrefe 2000). »Dem Führer entgegen arbeiten«, das bedeutete, so Kershaw, selbst die Initiative zu ergreifen »auf einer Linie mit dem, was man für Hitlers Ziele hielt« (Kershaw 1998: 667). Kershaw sah in dem Quellenzitat eine Erklärung dafür, wie es dazu gekommen war, dass so viele dabei mitgemacht hatten, nationalsozialistische Ziele umzusetzen und zur Radikalisierung der Verbrechenpolitik beizutragen. Die Pointe der Rede lag in seinen Augen darin, dass »dem Führer entgegen arbeiten« nicht nur bedeutete, ideologiekonform zu handeln,

1 Kershaw hatte zentrale Thesen bereits fünf Jahre vorher in einem weniger beachteten Aufsatz publiziert (vgl. Kershaw 1993).

sondern auch, dies aus eigenem Antrieb heraus und ohne Anweisung ›von oben‹ zu tun. Der Begriff »dem Führer entgegen arbeiten« steht seither metaphorisch für Handeln im Sinne der nationalsozialistischen Weltanschauung, das auf eigener Entscheidung dafür beruht.

Die Frage, warum so viele Menschen in ganz unterschiedlichen sozialen Positionen und beruflichen Funktionen im ›Dritten Reich‹ bereitwillig und engagiert mitgemacht haben, gehört zu den zentralen Fragen, die wir bis heute an die NS-Zeit stellen. Ich knüpfe in meinen folgenden Überlegungen dazu an die Theorie von Gouvernamentalität an, wie sie Michel Foucault in seinem Spätwerk entworfen hat. Er stellte dort die Frage, warum Menschen sich freiwillig in einer ganz bestimmten Richtung engagieren und organisieren, und warum es für das Funktionieren sozialer Ordnungen so wichtig ist, dass sie das ›in Freiheit‹ tun und damit zeigen, dass sie produktive Mitglieder einer Gesellschaft sind (Foucault 2000; vgl. außerdem Foucault 2004a; Foucault 2004b). Ich möchte hier die Frage stellen, ob die Formulierungen des NS-Staatsekretärs als eine Form der ›Selbstregierung‹ gedeutet werden können, die eigeninitiatives Handeln an Regierungsziele koppelte (Foucault 2005; Bröckling/Krasmann/Lemke 2000).

Gegenwärtig wird der gouvernementale Forschungsansatz vor allem für liberale Gesellschaften diskutiert.² Ich meine aber, es ist durchaus überlegenswert, diesen Ansatz auch auf die NS-Zeit anzuwenden, auch wenn das bisher selten gemacht wurde.³ Denn Foucaults Konzept der Fremd- und Selbstregierung bietet »einen Schlüssel, der es erlaubt, sowohl zwangsförmige als auch freiheitliche Momente in den Blick zu nehmen«, wie es die Leipziger Historikerin Maren Möring formuliert hat (2006). Und in diesem Sinn möchte ich hier meine Überlegungen vorstellen, wie man über das Konzept der Gouvernamentalität auch das systemkonforme Handeln in der NS-Zeit möglicherweise ein Stück

-
- 2 Mit Blick auf neoliberale Gesellschaftsordnungen kommen dadurch Themen in den Blick wie etwa das ›Nudging‹, durch das Menschen manipulativ zu erwünschtem Verhalten gebracht werden sollen, vgl. Thaler/Sunstein 2008. Zur Diskussion freiwilligen Engagements in (post-)kommunistischen Gesellschaften vgl. Lindenberger 2020.
 - 3 Robert Gellately bezog sich auf Michel Foucaults Gouvernamentalitätskonzept in seiner Gestapo-Studie (Gellately 1993: 28). Für einen Überblick über verschiedene gouvernementale Interpretationsansätze in der NS-Forschung vgl. Schneider 2006.

weit neu perspektivieren und zu Weiterentwicklungen des begrifflichen Instrumentariums kommen kann.

Dazu nehme ich zunächst das freiwillige Mitmachen aus der Perspektive »von oben« – aus der Sicht der Herrschenden – und dann aus der Perspektive »von unten« – aus der Sicht derjenigen, die mitmachten – in den Blick. Daran anschließend diskutiere ich in einem dritten Schritt, wieviel Freiheit in diesem Mitmachen enthalten war.

Freiwilligkeit als Ressource für das NS-Regime

Genau betrachtet ist das Eingangszitat von Werner Willikens kein Beleg für die Funktionsweise von ideologiekonformem Handeln im »Dritten Reich«, obwohl es häufig so verwendet wird. Es ist vielmehr Ausdruck einer normativen Erwartungshaltung gegenüber solchem Handeln. Weiter unten in seiner Rede appellierte Willikens dann auch direkt an seine Zuhörer, wenn er sagte, es sei »die Pflicht eines jeden, zu versuchen, im Sinne des Führers ihm entgegen zu arbeiten« (Willikens, 21.2.1934). Die Rede gehört damit in den Bereich der Quellen über das Herrschaftsverständnis der NS-Machthaber. Das Zitat belegt, ähnlich wie zahlreiche andere Quellen, dass freiwilliges Engagement auch im »Dritten Reich« erwartet wurde. Die Aufforderung dazu ist eine effiziente Mobilisierungsstrategie, die sich auch diktatorische Regime wie der Nationalsozialismus gezielt zu eigen machten. In diesem Sinn hat beispielsweise auch der Historiker Johann Chapoutot das Herrschaftskonzept einer Gruppe von NS-Intellektuellen untersucht, die in der zweiten Kriegshälfte die – letztlich nie umgesetzte – Verwaltung eines deutschen »Großreiches« mit geringen Mitteln und wenig Personal planten. Die traditionell engmaschigen bürokratischen Verwaltungsprinzipien konnten dabei aufgrund von mangelnden Ressourcen nicht funktionieren. Stattdessen sollten die Beamten nach Ansicht der Vordenker möglichst großen Spielraum haben, um den anvertrauten Auftrag, den sie bereitwillig akzeptierten und zu ihrem eigenen machten, um jeden Preis zu erfüllen. Ein solches Handlungsprinzip entsprach in den Augen dieser Gruppe von NS-Verwaltungsplanern einer »germanischen Freiheit«. Der Titel des Buches von Chapoutot bringt die paradoxe Verbindung von ideolo-

gischer Ausrichtung und ›freiem‹ Handeln der Beamten auf den Punkt: »Gehorsam macht frei« (Chapoutot 2021).⁴

Auch dieses Beispiel zeigt: Freiwilliges Handeln hatte für die NS-Regierung von Anfang an eine besonders Qualität und stellte einen Modus des Handelns dar, der mehr Ressourcen zu mobilisieren versprach als erzwungenes Mitmachen. In diese normative Erwartungshaltung war – insbesondere bei einem Gewaltregime wie dem Nationalsozialismus – eine Paradoxie eingeschlossen, nämlich dass diktatorische Machtdurchsetzung gerade die Freiwilligkeit, an die so dringend appelliert wurde, in Frage stellte.

Freiwilligkeit als Modus systemkonformen Handelns

So interessant diese Perspektive ›von oben‹ ist – über die tatsächlichen Motive systemkonform handelnder Menschen sagen solche Quellen kaum etwas aus. Hierfür muss man die Perspektive ›vom Kopf auf die Füße‹ stellen und die handelnden Subjekte selbst in den Blick nehmen.

Ian Kershaw schien der Gedanke, dass alle dem »Führer entgegen arbeiten« sollten, wie das letzte fehlende Puzzlestück, um zu beschreiben, wie ein Staat funktionierte, wenn seine Verwaltung systematisch ausgehöhlt und in eine personalisierte Herrschaft umgestaltet wurde. Er interessierte sich in seinen Forschungen vorwiegend dafür, wie die staatliche Verwaltung im ›Dritten Reich‹ arbeitete, vor allem warum sie angesichts einer funktionalen Entkernung der traditionellen Regierungsbürokratie nicht polykratisch zersplitterte, sondern bis in die letzten Tage des Zweiten Weltkriegs effizient arbeitete (Kershaw 1998: 669). Damit stand er mitten in den Forschungsdebatten seiner Zeit, in denen diskutiert wurde, wie ein hochmoderner Staat ohne zentrale Koordinationsstelle und mit einem von der Regierungsmaschinerie weitgehend losgelösten Regierungschef allen zentrifugalen Dynamiken zum Trotz funktionieren konnte (Reichardt/Seibel 2011).⁵

4 Nach 1945 verfolgte insbesondere der Jurist Reinhard Höhn diesen Ansatz weiter in der von ihm gegründeten Akademie für Führungskräfte in Bad Harzburg (Müller 2019).

5 Die organisationssoziologische Perspektive findet sich bei Kühl 2014; geschichtswissenschaftlich neuerdings vgl. Middendorf 2022; zum Konzept der »neuen Staatlichkeit« im Nationalsozialismus vgl. Hachtmann 2023.

Von Forscher*innen, die sich dafür interessierten, *warum* die Verwaltungsbeamten mitgemacht hatten, erfuhr Kershaws Interpretation hingegen auch viel Kritik. Arbeitet nicht jede Verwaltung »ihrem Leiter entgegen«, fragte beispielsweise Bernhard Gotto, der das Modell in der Variante »dem Gauleiter entgegen arbeiten« in einem Aufsatz persifliert hat (Gotto 2007). Zweifelhaft schien auch, dass es vor allem das Charisma Hitlers gewesen sein sollte, was die Beamten zum Mitmachen brachte. Gab es nicht auch ganz andere, mindestens ebenso plausible Motive, die zu systemkonformem Handeln führen konnten?

Kershaw selbst hat das an anderer Stelle auch zugestanden, wenn er den Begriff »dem Führer entgegen arbeiten« letztlich nur noch als eine Art Chiffre verwendete:

»[...] the notion of ›working towards the Führer‹ could be interpreted, too, in a more indirect sense where ideological motivation was secondary, or perhaps even absent altogether, but where the objective function of the actions was nevertheless to further the potential for implementation of the goals which Hitler embodied.« (Kershaw 1993: 117)

Demnach konnten auch materielle Vorteilsnahme und Karriereinteressen eine zentrale Rolle spielen, etwa bei »Arisierungen« oder bei Denunziationen gegenüber der Gestapo. Ärzte, die im Interesse eines eugenisch »gesünderen« Volkes Menschen mit mentalen Beeinträchtigungen für das »Euthanasieprogramm« vorschlugen, arbeiteten in dieser Lesart »dem Führer entgegen«, folgten aber auch medizinischen Leitbildern ihrer Zeit. Ebenso Anwälte und Richter, die an der Beseitigung rechtlicher Schutzmaßnahmen mitwirkten, um die Gesellschaft von »kriminellen Elementen« und unerwünschten Personen zu »säubern«, oder Unternehmer, die im Krieg von Rüstungsaufträgen, geraubten Ressourcen und der Ausbeutung ausländischer Sklavenarbeiter profitierten, auch Militärs, die eine moderne Armee aufbauten, um Deutschlands Hegemonie in Europa wiederherzustellen, Wissenschaftler, die sich teure Projekte vom NS-Regime finanzieren ließen und dabei für sich in Anspruch nahmen, es ginge ihnen um technischen Fortschritt zum Wohle der Menschheit – sie alle können unter der Formulierung »dem Führer entgegen arbeiten« subsummiert werden. Ausschlaggebend war, so argumentierte Kershaw, dafür nun nicht

mehr das ideologische Motiv, sondern dass das Handeln im Ergebnis nationalsozialistische Ziele förderte.

In dieser Definition deckt der Begriff »dem Führer entgegen arbeiten« die ganze Breite systemkonformen Handelns ab, indem er ein großes Spektrum an Motivationen in den Blick nimmt, das von ideologischer Übereinstimmung und Systemloyalität über regimekompatible Vorstellungen von professionellem Handeln bis hin zu persönlichen Gründen wie Bereicherung und Karriere-Opportunismus sowie zur Angst vor beruflichen Nachteilen reicht. Der Ansatz kann damit unterschiedliche Forschungsansätze integrieren: ideologische Verheißungen und emotionale Zugehörigkeitskonstruktionen, wie es die Forschung im Zusammenhang mit dem Thema »Volksgemeinschaft« diskutiert hat (Süß/Süß 2024), oder Gruppendynamiken, wie sie unter dem Stichwort »Kameradschaft« untersucht wurden (Kühne 2006). Auch traditionsbehaftete Begriffe wie »Pflichtgefühl« und »Moral« (Gross 2010), die in der NS-Forschung intensiv diskutiert worden sind, sind hier mit einbezogen. Und es sind vor allem die Mischungsverhältnisse und Zwischenräume der Motivbereiche, die interessant sind, denn dort zeigen sich Antinomien in der Herrschafts- und Alltagswirklichkeit der NS-Diktatur und die daraus resultierenden komplexen Entscheidungsprozesse, die dem Mitmachen zugrunde lagen.

Der gouvernementale Forschungsansatz stellt ein Instrumentarium bereit, um das Mitmachen in Diktaturen ähnlich differenziert zu skalieren, wie es seit den 1980er Jahren für die Widerstandsforschung konzipiert worden ist (Kenkmann 2024). Nimmt man die Formen des Mitmachens und die Formen der Verweigerung zusammen, wird ein integrierter Gesamtblick möglich auf das systembezogene Handeln von Akteuren unter diktatorischer Herrschaft. Am Ende steht eine Beschreibung des breiten Spektrums von individuellem Handeln zwischen Engagement und Verweigerung, die »negative« Rahmenbedingungen, wie Terror und Zwang, ebenso einbezieht wie »positive« Anreize, etwa Anerkennung und Korruption. Das ermöglicht nicht zuletzt einen differenzierteren Blick auf die Verantwortung von Individuen und Gruppen, wie er für die Auseinandersetzung mit den Diktaturen des 20. Jahrhunderts immer wieder eingefordert wird.

Freiheit im ›Führerstaat‹?

Auch wenn die bisherigen Überlegungen Potential für eine weit ange-setzte Synthese aufzeigen – die eigentliche innovative Kraft des gou-vernementalitätstheoretischen Ansatzes liegt noch an einer anderen Stelle, und das führt zur ursprünglichen Frage zurück: Wieviel Freiwilligkeit gab es im ›Führerstaat‹, und wieviel Freiheit steckt in dieser Freiwillig-keit?

»Wenn man die Ausübung von Macht als eine Art der Einwirkung auf die Handlungen anderer definiert, wenn man diese Handlungen durch die Herrschaft von Menschen über andere Menschen charakterisiert – im weitesten Sinne des Wortes«, schrieb Foucault in einem Aufsatz, in den er auch faschistische und stalinistische Regime einbezog, »dann schließt man ein wichtiges Element ein: die Freiheit.« »Sklaverei«, fuhr er fort, sei kein Machtverhältnis, sondern ein »physisches Zwangsver-hältnis« (Foucault 1982: 790). Neben der sklavereihaften Herrschaft sah Foucault aber auch in Diktaturen wie dem Nationalsozialismus noch eine andere Form von Machtverhältnissen, die als ›Regierung‹ im Sinne von Freiwilligkeit funktionierte.

Blickt man aus dieser Perspektive noch einmal auf das Eingangs-zitat, dann wird eine signifikante Leerstelle deutlich, die von zentraler Bedeutung ist – ja auf den ersten Blick die gouvernementale Interpre-tation grundsätzlich in Frage stellt: Denn nicht alle, die eigeninitiativ »dem Führer entgegen arbeiteten«, entschieden sich dazu in gänzli-cher Freiheit. Auch Pflichtgefühl und Amtsverständnis, Karrierismus und Opportunismus erfassen die Rahmenbedingungen während der NS-Zeit nur unzureichend. Vielmehr gehörte zum Verbrechenregime des ›Dritten Reiches‹ auch massive Gewalt gegenüber abweichendem Verhalten. Kann es so etwas wie ›freiwilliges‹ Mitmachen überhaupt geben, wenn bei einer Verweigerung massive Bestrafung drohte? Ist nicht alle Freiwilligkeit im Nationalsozialismus eine Farce? Was bleibt am Ende übrig von der Freiheit im ›Führerstaat‹?

Solche Einwände sind ernst zu nehmen, und eine Analyse von Mit-machen in der NS-Diktatur ohne Berücksichtigung der Gewaltdimen-sion der nationalsozialistischen Herrschaft wäre völlig unzureichend. Gleichwohl wäre auch die Annahme falsch, allein Zwang und Gewalt hätten Menschen dazu gebracht, mitzumachen – auch wenn viele das nach 1945 zu ihrer Verteidigung behauptet haben (Kwiet 2003). Zahllose Quellen belegen, dass Akteure im ›Dritten Reich‹ explizit für sich in An-

spruch nahmen, freiwillig zu handeln. Ganz offensichtlich gehörte das Bewusstsein einer Selbstermächtigung aus freier Entscheidung heraus zum subjektiven Motivationsspektrum im ›Dritten Reich‹. Und auch Quellen aus der Zeit nach 1945 verweisen auf die Bedeutung ›gefühlter‹ Selbstbestimmung, wie es beispielsweise die ehemalige BDM-Führerin Melita Maschmann in ihrer Autobiografie rückblickend festhielt: »Im Übrigen war das Bewußtsein der Freiwilligkeit unserer Arbeit eine wichtige Voraussetzung dafür, daß man sich wohl dabei fühlte« (zitiert nach Zuckerstätter 2014: 92). Aus gouvernementalitätstheoretischer Perspektive liegt in dem Befund, dass Freiwilligkeit im ›Dritten Reich‹ eine ›Freiwilligkeit unter Zwangsbedingungen‹ war, keine Besonderheit einer diktatorischen Gesellschaft. Rahmenbedingungen, die die Handlungsfreiheit einschränken, gehören vielmehr zu den klassischen Antinomien, die – wenn auch in unterschiedlicher Ausprägung – für die freiwillige Handlungssituationen in allen Gesellschaften typisch sind (Hyman 2013: insb. 689–692).

Der interessante Aspekt liegt an anderer Stelle: Aus der Perspektive vieler zeithistorischer Analysen der NS-Zeit sind freiwilliges Mitmachen und erzwungenes Mitmachen zwei entgegengesetzte Pole auf einer Skala zwischen Freiheit und Zwang. Dies hängt auch damit zusammen, dass nach 1945 meistens daran orientiert die Frage der Verantwortlichkeit für NS-Verbrechen diskutiert wurde. Die Gouvernementalitätstheorie nimmt hingegen an, dass Gewaltherrschaft und ›Regierung über Freiwilligkeit‹ in modernen Gesellschaften parallel existieren und überlappend funktionieren. Denn gouvernementalitätstheoretisch bedeutet das Vorhandensein von Zwang nicht automatisch die Abwesenheit von Freiheit im Sinne freiwilligen Mitmachens. Demnach gibt es auch in Diktaturen Machtverhältnisse, in denen ›über Freiheit regiert‹ wird (Foucault 1982). Die gouvernementalitätstheoretische Interpretation verweist darauf, dass es im ›Dritten Reich‹ nicht nur ein ›Kerkersystem‹ der Gewalt gab (Foucault 1976: 38off.), sondern gleichzeitig auch ein ›Regieren über Freiwilligkeit‹, das Freiheit in der Vorstellung der handelnden Subjekte funktionell voraussetzte. Die Kraft von Freiwilligkeit als Ressource neben der Gewaltherrschaft ernst zu nehmen, bedeutet, eine zweite Dimension von Handlungsfreiheit zu vermessen, die nicht unmittelbar ein Teilbereich der Herrschaftsgewalt war. Und diese Dimension spielte sowohl für die NS-Machthaber als auch für die handelnden Subjekte auch im ›Dritten Reich‹ eine Rolle. Das ›Regieren über Freiwilligkeit‹ auszublenden, würde empfindliche blinde

Flecken entstehen lassen, z.B. bliebe die enorme Mobilisierungsfähigkeit der Kriegsgesellschaft unerklärt. Die Gouvernementalitätstheorie löst die Frage nach den Machtverhältnissen zudem von der Fixierung auf den Staat und richtet die Aufmerksamkeit auf ein ganzes Bündel von Praktiken, mit denen in der Gesellschaft auch jenseits von staatlichen Institutionen ›regiert‹ wurde.

Nimmt man es ernst, dass es einen solchen Handlungsraum der Freiwilligkeit auch im ›Dritten Reich‹ gab, dann hat das Folgen, auch für die Analyse der Verbrechen der NS-Zeit: Denn geht man davon aus, dass Mitmachen Zugehörigkeit erzeugte, dann ist auch die Kehrseite zu untersuchen, inwiefern Menschen vom Mitmachen ausgeschlossen waren und damit auch ihre schützende Zugehörigkeit zur nationalsozialistischen ›Volksgemeinschaft‹ verloren. Inklusion und Exklusion waren nicht nur Prozesse der Gewaltherrschaft, sondern auch der ›Freiwilligkeit‹ im Sinne einer zweiten Machtsphäre. Fragen von Schuld und Verantwortung sind damit auch für die machtvollen Dynamiken von freiwilligem Mitmachen zu diskutieren. Freiwilliges Mitmachen war nicht allein eine individuelle Praxis, sondern verweist auf gesellschaftliche Machtverhältnisse und deren Anteil auch an den Verbrechen im ›Dritten Reich‹.⁶

Damit komme ich zu meinem Schlussgedanken: Viele Erklärungsansätze zum Mitmachen im ›Dritten Reich‹ beschreiben das systemkonforme Handeln als Außerkraftsetzung der Normalität und die NS-Herrschaft als etwas gänzlich Fremdes und auch von unserer Alltagswelt klar Abgrenzbares. Dazu gehören Begriffe wie die von der älteren Forschung postulierte Dichotomie von Normen- und Maßnahmenstaat (Fraenkel 1941) und der »Zivilisationsbruch« (Diner 1988). Auch der Bezug auf den Idealtypus der charismatischen Herrschaft von Max Weber (Hachtmann 2019) entspricht in gewissem Maße diesem Abgrenzungsbedürfnis. Und

6 Verbunden mit der Frage nach schuldhaftem Handeln wurde die Frage nach der Freiwilligkeit auch juristisch schon früh thematisiert. Das grundlegende Gutachten, das der Historiker Hans Buchheim 1964 für den Auschwitzprozess formulierte, stellte fest, die angeklagten NS-Täter hätten auf freiwilliger Basis im Rahmen eines politischen Konsenses gehandelt. Und bereits Buchheim stellte daran anschließend die Frage nach Partizipation und Verantwortung, die unmittelbar mit dem Freiwilligkeitscharakter verbunden war (Buchheim: 1965). Vgl. zur historischen Einordnung auch Beeker 2016.

auch die Totalitarismustheorie (Arendt 1951) ist ein Ansatz, der die Unterschiede zu liberalen Gesellschaften stark macht. Diese Perspektiven sind Ergebnis einer Haltung, die das Bedürfnis hat, sich vom Nationalsozialismus abzugrenzen und die Grenzlinien zu markieren. Mit meiner Argumentation will ich diese theoretischen Abgrenzungen nicht in Frage stellen oder relativieren. Ich will ihnen aber das ›Regieren über Freiwilligkeit‹ als eine zweite Machtsphäre mit eigenen Funktionsmechanismen an die Seite stellen, die uns sehr viel vertrauter ist als die Gewaltherrschaft der Diktatur. Die Analyse des ›Regierens über Freiwilligkeit‹ sollte uns sensibilisieren für die Mechanismen von freiwilligem Mitmachen auch bei gesellschaftlicher Exklusion und bei der Abkehr von freiheitlichen Grundwerten, wie sie auch in unserer Gegenwart geschehen können und geschehen. In diesem Sinne verweist die Analyse des ›Regierens über Freiwilligkeit‹ darauf, dass auch im NS-Regime Verbrechen »nicht von einer ganz anderen Gesellschaft und anderen Menschen betrieben wurden, sondern von den uns wohlvertrauten« (Herbert 2002: 38).

Quellenverzeichnis

Rede des Staatssekretärs im preußischen Landwirtschaftsministeriums, Werner Willikens, am 21.2.1934, Nds. Landesarchiv, Abt. Oldenburg, Best. 130 Best. 131, Nr. 303.

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah (1951): *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace & Company.
- Beeker, Malte (2016): »Führerbefehl« und »suspendiertes Unrechtsbewusstsein? Das zeitgeschichtliche Gutachten Hans Buchheims im Auschwitz-Prozess und seine strafrechtswissenschaftliche Rezeption«, in: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 64 (5), S. 464–483.
- Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (2000): »Gouvernementalität, Neoliberalismus und Selbsttechnologien. Eine Einleitung«, in: dies. (Hg.): *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7–40.

- Buchheim, Hans (1965): »Befehl und Gehorsam«, in: ders./Martin Broszat/Hans-Adolf Jacobsen/Helmut Krausnick (Hg.), *Anatomie des SS-Staates*, Bd. 1, Olten/Freiburg i.B.: Walter, S. 257–382.
- Chapoutot, Johann (2021): *Gehorsam macht frei. Eine kurze Geschichte des Managements – von Hitler bis heute*, Berlin: Propyläen.
- Diner, Dan (1988): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*, Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Foucault, Michel (1976): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1982): »The Subject and Power«, in: *Critical Inquiry*, 8 (4), S. 777–795.
- Foucault, Michel (2000): »Die ›Gouvernementalität‹«, in: Ulrich Bröckling/Susanne Krasmann/Thomas Lemke (Hg.), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 41–67.
- Foucault, Michel (2004a): *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2004b): *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2005): »Nr. 363. Technologien des Selbst«, in: ders.: *Schriften in vier Bänden*, Bd. 4 1980–1988, hg. von Daniel Defert/Francois Ewald, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 966–999.
- Fraenkel, Ernst (1941): *The Dual State: A Contribution to the Theory of Dictatorship*, New York/London/Toronto: Oxford University Press.
- Gellately, Robert (1993): *Die Gestapo und die deutsche Gesellschaft. Die Durchsetzung der Rassenpolitik 1933–1945*, 2. Aufl., Paderborn/München/Wien/Zürich: Verlag F. Schöningh.
- Gotto, Bernhard (2007): »Dem Gauleiter entgegen arbeiten? Überlegungen zur Reichweite eines Deutungsmusters«, in: Jürgen John/Horst Möller/Thomas Schaarschmidt (Hg.): *Die NS-Gaue. Regionale Mittelinstanzen im zentralistischen »Führerstaat«*, München: R. Oldenbourg, S. 80–99.
- Gross, Raphael (2010): *Anständig geblieben. Nationalsozialistische Moral*, Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Hachtmann, Rüdiger (2019): »Charismatische Herrschaft« und der Nationalsozialismus«, Version: 1.0, in: *Docupedia-Zeitgeschichte*, http://docupedia.de/zg/Hachtmann_charismatische_herrschaft_v1_de_2019

- Hachtmann, Rüdiger (2023): Vom Wilhelminismus zur Neuen Staatlichkeit des Nationalsozialismus. Das Reichsarbeitsministerium 1918 bis 1945, Göttingen: Wallstein.
- Herbert, Ulrich (2002): »Wer waren die Nationalsozialisten? Typologie des Verhaltens im NS-Staat«, in: Gerhard Hirschfeld/Tobias Jersak (Hg.): Karrieren im Nationalsozialismus, Funktionseliten zwischen Mitwirkung und Distanz, Frankfurt a.M.: Campus, S. 18–44.
- Hyman, John (2013): »Voluntariness and Choice«, in: *The Philosophical Quarterly* 63 (253), S. 683–708.
- Kenkmann, Alfons (2024): »Zwischen Nonkonformität und Widerstand. Abweichendes Verhalten unter nationalsozialistischer Herrschaft«, in: Dietmar Süß/Winfried Süß (Hg.): Das »Dritte Reich«: Eine Einführung, 2. überarb. Auflage, München: Bassermann, S. 143–164.
- Kershaw, Ian (1993): »Working Towards the Führer«. Reflections on the Nature of the Hitler Dictatorship«, in: *Contemporary European History* 2 (2), S. 103–118.
- Kershaw, Ian (1998): Hitler 1889–1936, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Kershaw, Ian (2000): Hitler 1936–1945, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Kühl, Stefan (2014): Ganz normale Organisationen. Zur Soziologie des Holocaust, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kühne, Thomas (2006): Kameradschaft. Die Soldaten des nationalsozialistischen Krieges und das 20. Jahrhundert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kwiet, Konrad (2003): »Von Tätern zu Befehlsempfängern. Legendenbildung und Strafverfolgung nach 1945«, in: Jürgen Matthäus/Konrad Kwiet/Jürgen Förster/Richard Breitman (Hg.): Ausbildungsziel Judenmord? »Weltanschauliche Erziehung« von SS, Polizei und Waffen-SS im Rahmen der »Endlösung«, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch, S. 114–138.
- Lindenberger, Thomas (2020): »Einleitung zum Themenheft ›Freiwilligkeit im (Post-)Kommunismus‹«, in: *Totalitarismus und Demokratie* 17 (4), S. 147–156.
- Middendorf, Stefanie (2022): Macht der Ausnahme. Reichsfinanzministerium und Staatlichkeit (1919–1945), Berlin/Boston: De Gruyter Oldenbourg.
- Möhring, Maren (2006): »Die Regierung der Körper. ›Gouvernementalität‹ und ›Techniken des Selbst‹«, in: *Zeithistorische Forschungen/*

- Studies in Contemporary History, Online-Ausgabe, 3 (2), <https://zeithistorische-forschungen.de/2-2006/4604>
- Müller, Alexander O. (2019): Reinhard Höhn. Ein Leben zwischen Kontinuität und Neubeginn, Berlin: BeBra Wissenschaft.
- Reichardt, Sven/Seibel, Wolfgang (Hg.) (2011): Der prekäre Staat. Herrschen und Verwalten im Nationalsozialismus, Frankfurt a.M.: Campus.
- Schneider, Silke (2006): »Diskurse in der Diktatur? Überlegungen zu einer Analyse des Nationalsozialismus mit Foucault«, in: Brigitte Kerchner/Silke Schneider (Hg.): Foucault: Diskursanalyse der Politik. Eine Einführung, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 123–144.
- Spörl, Gerhard/Wiegrefe, Klaus (2000): »Dem Führer entgegen arbeiten«, in: DER SPIEGEL 34/2000 <https://www.spiegel.de/politik/dem-fuehrer-entgegen-arbeiten-a-80e79ec4-0002-0001-0000-000017166429>
- Süß, Dietmar/Süß, Winfried (2024): »Volksgemeinschaft« und Vernichtungskrieg«, in: dies. (Hg.): Das »Dritte Reich«: Eine Einführung, 2. überarb. Auflage, München: Bassermann, S. 79–102.
- Thaler, Richard H./Sunstein, Cass R. (2008): Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness. New Haven: Yale University Press.
- Zuckerstätter, Gertraud (2014): Subjektivierungsformen und Körperpolitik im Nationalsozialismus. Die politischen Implikationen weiblicher Selbsterziehung, Diplomarbeit, Graz, <https://unipub.uni-graz.at/obvugrhs/download/pdf/242550?originalFilename=true>

ANKERBEITRAG 1

Freiwilligkeit als politisches Prinzip

Eine Geschichte der Gegenwart

Jürgen Martschukat

Intro: Freiwilligkeit und Neoliberalismus

Im Frühjahr 1970 demonstrierten Menschen auf den Straßen New York Citys mit Fotografien von qualmenden Autoauspuffen in ihren Händen und Gasmasken über ihren Gesichtern gegen die zunehmende Luftverschmutzung in US-amerikanischen Städten. Sie waren Teil der sogenannten *Campaign G.M.*, die an verschiedenen Fronten forderte, die Industrie und allen voran der Autobauer General Motors als größter aller US-amerikanischen Großkonzerne solle mehr »social responsibility« übernehmen. Zusammengehalten vom Anwalt, Politiker und Aktivisten Ralph Nader, wurden die Auseinandersetzungen nicht nur auf der Straße ausgetragen, sondern auch in die Aktionärsversammlung von General Motors hinein. Dort wollte die Kampagne erreichen, dass der Aufsichtsrat von G.M. um drei Mitglieder erweitert würde, die besagter sozialer Verantwortung des Konzerns Genüge tun sollten. Konkret hätte dies bedeutet, für einen reduzierten Abgasausstoß der Autos und den Ausbau des öffentlichen Verkehrssystems einzutreten, aber auch bessere Arbeitsbedingungen in den Fabriken von G.M. und eine Politik der Gleichstellung sogenannter Minderheiten voranzutreiben (Carter 1970; Salpukas 1970).

Zwar schmettete die Aktionärsversammlung die Anliegen der *Campaign G.M.* ab, doch der Konzern machte in den folgenden Monaten diverse Zugeständnisse in Fragen der Gleichstellungs- und Umweltpolitik. Daraufhin meldete sich Milton Friedman in der *New York Times* zu Wort. Friedman, Wirtschaftswissenschaftler an der Universität von Chicago sowie Gründungsmitglied und damaliger Vorsitzender der

Mont Pèlerin Society, war führend daran beteiligt, den Wandel des Neoliberalismus von einer vielgestaltigen ökonomischen Theorie zur politischen Praxis voranzutreiben.¹ Friedman, der einige Jahre später mit dem Nobelpreis für Wirtschaftswissenschaften ausgezeichnet werden sollte, schrieb in der *New York Times*, Unternehmen dürften sich nicht zu Marionetten derjenigen intellektuellen und politischen Kräfte machen, die die Basis der freiheitlichen Gesellschaft seit Jahrzehnten zu unterwandern versuchten. Auf dem Grund der Freiheit lägen nicht politische Regulierung, Verbot und soziale Verantwortung (die für ein Unternehmen übrigens ausschließlich Profitmaximierung bedeuten dürfe), sondern ein freier Markt, auf dem keinerlei Zwang ausgeübt werden könne und uneingeschränkte Freiwilligkeit das einzige Handlungsprinzip sei (Friedman 1970). Diesbezüglich hätten die USA seit dem *Progressivism* des ausgehenden 19. Jahrhunderts und insbesondere seit dem *New Deal* der 1930er Jahre den Irrweg beschritten, über staatliche Programme und damit über, wie Friedman betonte, Regulierung und Zwang regieren zu wollen, anstatt auf die Freiwilligkeit der Akteur*innen zu setzen. Freiheit als Kern einer wahrhaft liberalen Ordnung sei dabei den Werten der allgemeinen Wohlfahrt und Gleichheit geopfert worden, hatte Friedman in diesem Sinne schon 1962 in seinem Buch über *Capitalism and Freedom* geschrieben, einer programmatischen Schrift für den Neoliberalismus als Praxis. »Strictly voluntary«, und damit sogar mehr als nur freiwillig, müsse jedes Handeln sein, um Ausdruck und Motor einer freiheitlichen Gesellschaft sein zu können (Friedman 1982).

Dieser Anspruch des Neoliberalismus, auf eine strikte Freiwilligkeit des Handelns zu bauen, jede Form solidarischer Regulierung als Zwang zurückzuweisen und so (vermeintlich) die Freiheit zur Grundlage menschlicher Existenz zu machen, sollte in den darauffolgenden Jahrzehnten äußerst virulent bleiben. Er wurde zum Markenzeichen eines neoliberalen Selbstverständnisses, auch und insbesondere in Abgrenzung von anderen Formen des Regierens von Gesellschaften, von denen es hieß, sie operierten über Zwang. Dabei galt ausschließlich der

1 Siehe zu Friedman als Wegebereiter des Neoliberalismus u.a. Jennifer Burns (2023), Philipp Lepenies (2022: 148–168); Angus Burgin (2012: 164–175); Philipp Ther (2014: 17); zur Mont Pèlerin Society siehe Philip Mirowski und Dieter Plehwe (2009).

Markt als Ort freiwilliger Interaktion und damit als freiheitssichernder Modus des Regierens. Entsprechend sollte in einer neoliberalen Welt jeder Bereich des sozialen Lebens gemäß der Logik des Marktes organisiert sein (Brown 2015).

Jedoch ist das Verhältnis von Freiheit, Freiwilligkeit, Regulierung und Zwang vielschichtiger und unschärfer, als es die Adepten des Neoliberalismus haben erscheinen lassen. Dies ließ sich bereits im Jahr 1981 der Äußerung Friedrich August von Hayeks entnehmen, der über die Diktatur Augusto Pinochets in Chile als Versuchsfeld neoliberaler Wirtschaftspolitik sagte, ein liberaler Diktator sei ihm lieber als eine demokratische Regierung, der es an Liberalismus mangle.² Auch hat die jüngere soziologische und politikwissenschaftliche Forschung nicht zuletzt angesichts der Konjunktur rechtspopulistischer Bewegungen und ihres Faibles für autoritäre Führerfiguren nachdrücklich darauf verwiesen, wie unscharf das Verhältnis von Neoliberalismus und Freiheit ist und dass sich Neoliberalismus und autoritäre politische Positionen und Praktiken keineswegs ausschließen (Biebricher 2020; Brown 2018; Brown 2019; Dean 2002; Seidel 2023; Slobodian/Plehwe 2020). Von der anderen Seite der Gleichung her argumentierend, haben Historiker*innen schon seit geraumer Zeit gezeigt, dass das Regieren über Freiwilligkeit keinesfalls ein Privileg liberaler Ordnungen ist. Zumindest ist das freiwillige Mitmachen der ›ganz normalen Menschen‹ ein tragendes Element autoritärer Regime. In der NS-Diktatur zum Beispiel reichte das Spektrum freiwilligen Mitmachens von der engagierten Übererfüllung von Produktionszielen über das Denunzieren von Nachbar*innen bis zur aktiven Mitarbeit in der Tötungsmaschinerie. Die Motive der Akteur*innen konnten dabei durchaus eigensinnig sein und mussten nicht notwendig denen des Regimes entsprechen (Gellately 1988; Goldhagen 1996; Lüdtke 2015; Martschukat/Oeser 2025).³

Angesichts dieser Beobachtungen stellt sich die Frage, wie sich der bis in die jüngste Zeit reichende Anspruch und die Rhetorik des Neoliberalismus, systemischer und exklusiver Garant einer freiheitlichen Ordnung freiwilligen Handelns und Brandmauer gegen autoritäres Regieren durch Regulierung und Zwang zu sein, erklären lassen. Dieser Anspruch mit all seinen politischen und historischen Ambivalenzen mar-

2 So Hayek im Jahr 1981 in der chilenischen Zeitschrift *El Mercurio*, hier nach Thomas Biebricher (2020: 11).

3 Zu Freiwilligkeit in der DDR siehe Elena Kiesel (2022).

kierte einen der Ausgangspunkte unserer Forschungsgruppe und unseres Nachdenkens über Freiwilligkeit. Der vorliegende Aufsatz ist in den Diskussionen verankert, die wir in der ersten Förderphase der Forschungsgruppe über das vielschichtige Verhältnis von Freiwilligkeit und Neoliberalismus geführt haben, und er ist ein Versuch, dieses Verhältnis historisch zu greifen. Der Text wird dafür in zwei aufeinander bezogenen Nahaufnahmen zunächst in die späten 1930er Jahre und dann bis in das ausgehende 17. Jahrhundert zurückgehen, um so zu zeigen, wie der Nexus von Freiwilligkeit und einer sich als liberal definierenden Ordnung in solchen historischen Momenten diskursiv geschärft wurde, in denen der Kampf gegen autoritäres Regieren besondere Intensität annahm. Dabei avancierte jede Form von Regulierung zum Antipoden freier Ordnung und zur Verkörperung eines Regierens über Zwang, das als Widerspruch zur menschlichen Wesenhaftigkeit und von daher als politisch und moralisch schlichtweg falsch gedeutet wurde. Demgegenüber wurde der Nexus von Menschsein, Freiwilligkeit und Liberalismus als natürlich und nicht hinterfragbar beschrieben. Die Freiwilligkeit menschlichen Handelns zu garantieren, wurde zur Mission einer neoliberalen gesellschaftlichen und politischen Ordnung erklärt, die für sich in Anspruch nahm, in natürlichen, von der Geschichte unabhängigen menschlichen Freiheitsrechten zu gründen (Lepénies 2022).

Michel Foucault hat die Rückbindung eigener Positionen und Argumente an vermeintlich ahistorische, ursprüngliche Kräfte als Taschenspielertrick dechiffriert, der die Illusion von Evidenz, ewiger Gültigkeit und Unhinterfragbarkeit erzeugen soll. Der vorliegende Aufsatz will diesen Taschenspielertrick des Neoliberalismus aufdecken, genau da einhaken und dementsprechend herausarbeiten, wie Freiwilligkeit in der Geschichte als ein solcher vermeintlich natürlicher, selbst-evidenter Handlungsmodus »Stück für Stück aufgebaut worden« (Foucault 1998: 45f.), an freiheitliche Gesellschaften gebunden und gegen jede Form der Regulierung ins Feld geführt worden ist. Der vorliegende Aufsatz legt eine solche historisierende Betrachtung von Freiwilligkeit und Neoliberalismus vor und wird so dazu beitragen, die politische Wucht ihres Konnexes zu erklären und diesen in kritischer Weise als in der Geschichte geformt aufzuzeigen. Er ist damit dem anspruchsvollen Programm einer Geschichte der Gegenwart (Martschukat 2012; Scott

2007)⁴ verpflichtet, für das auch unsere Forschungsgruppe mit ihren Teilprojekten aus praktischer Philosophie, Soziologie und Geschichte steht. Indem wir in der Forschungsgruppe die Dichotomie von Freiwilligkeit und Zwang, von Neoliberalismus und Regulierung in Geschichte und Gegenwart in ihrer Unbedingtheit aufbrechen, machen wir auch die Ambivalenzen und Schattierungen menschlicher Handlungsmotivationen sichtbar, die eben in aller Regel zwischen Freiwilligkeit und Zwang liegen.

Der vorliegende Aufsatz führt in einem ersten Schritt zurück in das Jahr 1938 und zum Walter Lippmann-Kolloquium in Paris. Das Lippmann-Kolloquium gilt als, so Michel Foucault in seinen Vorlesungen am Collège de France, »relativ wichtiges Ereignis« (Foucault 2004: 227) in der Geschichte des Neoliberalismus, auch wenn sich die politischen und ökonomischen Theorien Walter Lippmanns und zahlreicher anderer Kolloquiumsteilnehmer in vielen Punkten von dem »Anarcho-Liberalismus« eines Milton Friedman unterscheiden – neoliberales Denken selbst also historisch vielfältig ist. Zugleich wird im Blick auf das Kolloquium rund um Lippmanns Buch aus dem Jahr 1937 über *The Principles of the Good Society* zu sehen sein, wie sich der Neoliberalismus nicht bloß als Gegenentwurf zu Sozialismus und Faschismus herausbildete, sondern auch und insbesondere in Abgrenzung zum US-amerikanischen New Deal und zu den damaligen politischen Bemühungen, der Großen Depression und der grassierenden Armut in der US-Bevölkerung nicht nur über Arbeitsprogramme, sondern auch über eine politische Stabilisierung von Preisen und Löhnen und eine Regulierung von Märkten beizukommen. Der Blick auf den New Deal und auf dessen Bewertung durch Lippmann ist von besonderer Bedeutung, um die Breite und die Wucht einer neoliberalen Kritik an Regulierung und politisch gelebter Solidarität historisch verstehen zu können. Auch ein Milton Friedman hatte bereits in den 1930er Jahren als Student an der Universität von Chicago vor allem der Preis- und Lohnpolitik des New Deal skeptisch gegenübergestanden (Burgin 2012: 164; Colin-Jaeger 2021).

Vom Lippmann-Kolloquium aus geht der Aufsatz in einem zweiten Schritt solchen Spuren nach, die auf die Philosophie John Lockes aus dem ausgehenden 17. Jahrhundert verweisen. Dies ist ein weiterer Schritt, und zwischen 1690 und 1937 ist viel geschehen und geschrieben worden

4 Siehe u.a. die vielen Arbeiten in dem Blog *Geschichte der Gegenwart*, <https://geschichtedergegenwart.ch/>, sowie in *History of the Present* 1,1 (2011: 1–4).

in der Geschichte des Liberalismus. Zugleich jedoch betont der politische Ideenhistoriker Duncan Bell, Locke sei insbesondere in den 1930er Jahren zu einem, wenn nicht gar *dem* zentralen Referenzpunkt einer stark beschleunigten liberalen Theoriedebatte avanciert. Bell verweist auf die tiefgreifende Sorge über ein bevorstehendes Ende freiheitlicher Gesellschaften in den 1930er Jahren. In diesem Zuge kam es zu einer umfassenden Wiederentdeckung liberaler Theorie, deren Anfänge in das 17. Jahrhundert und in die Auseinandersetzung mit absolutistischer Herrschaft projiziert wurden. Ab den 1930er Jahren habe Locke, so Bell weiter, als liberaler Denker besonders große Aufmerksamkeit erfahren. So sei er in den zeitgenössischen Kampf gegen Totalitarismus und für die Profilierung eines neuartigen Liberalismus eingebunden worden, wie sie Lippmann und seine Mitdiskutanten betrieben (Bell 2014: 699, 705ff.; Burgin 2012). Locke hat eine grundlegende menschliche Fähigkeit zu freiwilligem Handeln vor allem in seinem erkenntnistheoretischen *Essay Concerning Human Understanding* beschrieben, wo er diese Fähigkeit sogar als das fasste, was den Menschen als Menschen ausmache. Wie ich argumentieren werde, wurde die Koppelung von Freiwilligkeit und einem genuinen Menschsein zur Möglichkeitsbedingung dafür, eine liberale Ordnung (und nur diese) als im Einklang mit der natürlichen Ordnung der Dinge zu preisen. Dabei wurde sie in diesem historischen Moment und genau auf diese Weise erst geformt. Zugleich konnte so jede Regulierung von Freiwilligkeit als widernatürlich und als Verletzung natürlich gegebener Rechte verteufelt werden, da sie einen per se freien und zu autonomem Handeln befähigten und bestimmten Menschen in eine politische Ordnung des Zwangs hineinpresse. Der weite Weg zurück bis zu John Locke ist also hilfreich und sogar notwendig, um den Taschenspielertrick des Neoliberalismus aufzudecken.

In einem letzten Schritt will ich – ganz im Sinne einer Geschichte der Gegenwart und der Erkenntnisinteressen unserer Forschungsgruppe – zum Einstieg dieses Aufsatzes zurückkehren und zumindest andeuten, wie das Echo dieses Nexus von Freiwilligkeit, Natürlichkeit und liberaler Ordnung seit den 1970er Jahren lauter statt leiser wurde und das Zeitalter des Neoliberalismus prägte. Erst in jüngster Zeit beginnt dem Neoliberalismus, der eigentlich schon nach der Krise von 2007 totgesagt war (und das auch nicht zum ersten Mal), die Puste auszugehen. Zu groß ist die soziale Ungleichheit, die als Effekt eines unhinterfragbaren Regierens über Freiwilligkeit und des damit verbundenen meritokratischen Prinzips gelten kann, zu drängend sind die Probleme, die über

das Prinzip freiwilligen Handelns autonom gedachter Subjekte nicht gelöst werden können und stattdessen solidarischer Anstrengung bedürfen (Crouch 2011; Slobodian/Plehwé 2020: 1–3).⁵

1938: Das Walter Lippmann-Kolloquium

Im August 1938 kamen 26 Europäische Akademiker und Politiker auf Einladung des französischen Philosophen Louis Rougier in Paris zusammen, um mit dem US-amerikanischen Autor Walter Lippmann über dessen jüngstes Buch *Inquiry Into the Principles of the Good Society* (1937) zu diskutieren. Lippmann war damals der meistgelesene *public intellectual* in den USA. Es heißt, mit seiner Kolumne »Today and Tomorrow« habe er rund zehn Millionen Leser*innen erreicht (Curtis 1991; Goodwin 2013). Manche Kritiker wiesen Lippmanns neuem Buch eine mögliche politische Bedeutung zu, die sie, vielleicht etwas übertrieben, in den Sphären von Adam Smiths *Wealth of Nations* und Karl Marx' *Kapital* verorteten (Bailey 1938; Crosskey 1937). Das Kernanliegen von *The Good Society* war nicht weniger als die Revitalisierung eines liberalen Denkens und einer liberalen Politik, die Lippmann durch den europäischen Sozialismus und Faschismus, aber auch durch den US-amerikanischen New Deal und dessen regulierende und, wie er meinte, zunehmend autoritäre Politik als gefährdet ansah. Buch und Kolloquium widmeten sich der Frage, wie ein solcher erneuerter, »renovierter« bzw. »revidierter« Liberalismus aussehen könne, der einem sich weltweit ausbreitenden Totalitarismus die Stirn bot. Die Teilnehmer des Kolloquiums prägten die Bezeichnung »Neoliberalismus« für eine solche Ordnung, die in einem freiwilligen Handeln von Marktakteur*innen gründen und damit das übergeordnete Prinzip demokratischer Selbstregierung wiederbeleben sollte. Der Staat sollte lediglich die Aufgabe haben, die Freiheit der Märkte durch das Setzen von Rahmenbedingungen zu garantieren,

5 Die Metapher des Neoliberalismus bzw. der Ego-Gesellschaft außer Puste borge ich von Silke van Dyk und Tine Haubner (2021: 8); zu den Ungerechtigkeiten der Meritokratie siehe Michael J. Sandel (2020); zum Verhältnis von Körper, Gesellschaft und Solidarität siehe z.B. Jule Govrin (2022).

indem er z. B. die Institution des Privateigentums oder die Existenz von Banken rechtlich absicherte (Audier/Reinhoudt 2019).⁶

Teile von *The Good Society* waren seit Oktober 1936 vorab in Form von Artikeln in der Zeitschrift *Atlantic Monthly* erschienen. Bald nach der Veröffentlichung der Monografie im September 1937 kam auch eine französische Übersetzung mit dem Titel *La Cité Libre* heraus (in deutscher Sprache sollte das Buch als *Die Gesellschaft freier Menschen* erst im Jahr 1945 mit einer Einführung Wilhelm Roepkes erscheinen). Der französische Titel spielte an die griechische Polis als Blaupause einer idealen politischen Ordnung freier Bürger an. Louis Rougier, der Gastgeber des Kolloquiums, aber auch andere wie Ludwig von Mises und Friedrich von Hayek hatten die Publikation von Lippmanns Text von Anfang an aufmerksam verfolgt (ebd.; Lippmann 1938; 1945). Als sie und ihre weiteren Kollegen Ende August 1938 mit Walter Lippmann in Paris in der Rue de Montpensier zusammentrafen, um darüber zu diskutieren, was eine »gute Gesellschaft« ausmache, war diese in Europa grundgefährdet und die Lage in höchstem Maße angespannt. Verschiedene Formen von Diktatur und autoritärer Herrschaft reichten von der Sowjetunion und ihrem radikalen Vorgehen gegen sogenannte Konterrevolutionäre sowie den dortigen politischen und ethnischen Säuberungen über Italien, wo seit Jahren eine faschistische Regierung immer fester im Sattel saß, und Spanien, wo die Falange immer mächtiger wurde, bis nach Deutschland, dessen nationalsozialistisches Regime seine rassistische, repressive und expansive Politik ständig verschärfte, Österreich »anschloss« und das Sudetenland nur wenige Wochen nach dem Kolloquium annektierte. Verschiedene Teilnehmer des Lippmann-Kolloquiums waren unmittelbar von nationalsozialistischer Repression und Verfolgung betroffen, hatten Deutschland oder Österreich ins Exil nach England, Frankreich, in die Schweiz, die Türkei oder die USA verlassen müssen bzw. konnten nicht mehr dorthin zurückkehren.⁷

6 Foucault nennt *The Good Society* ein »merkwürdiges Buch«, da es zwischen einer Wiederbelebung von Themen des klassischen Liberalismus und einem Neoliberalismus schwanke (2004: 189). Zu den »principles of democratic self-governance« als Kernanliegen von Lippmanns Buch siehe Boettke/Candela (2019: 196). Zum Kolloquium und zu Lippmann als Schlüsselfigur in der Geschichte des Neoliberalismus, siehe Biebricher 2020; Burgin 2012; Colin-Jaeger 2021; Curtis 2020 und Slobodian 2018: 76ff.

7 Für Kurzbiografien der Teilnehmer siehe Audier/Reinhoudt (2019: 70–116).

In Lippmanns Augen stellten die 1930er Jahre den bisherigen Höhe- bzw. Tiefpunkt einer weltweiten kollektivistischen Zwangsbewegung dar, die sich, so Lippmann, mittlerweile auch in den USA manifestierte. Dort war die gesellschaftliche und ökonomische Ordnung in den Jahren zuvor vom Kopf auf die Füße gestellt worden. Mit dem New Deal hatte die US-amerikanische Bundesregierung regulierend in die Wirtschaftsprozesse eingegriffen und erstmals in der Geschichte zumindest ein gewisses Maß an sozialer Verantwortung für ihre Bürger*innen übernommen, auch wenn das sozialpolitische Programm vor allem auf die Stärkung weißer Familienväter ausgerichtet war und etablierte Machtverhältnisse entlang von Hautfarbe und Geschlecht reifizizierte (Cowie 2016: 9; Rauchway 2021). Kritiker auf Seiten der Linken monierten, die Programme seien zu wenig konsequent. Konservative Kritiker hingegen sahen die USA auf dem Weg in einen un-amerikanischen Regulierungsstaat, der über kollektive Maßnahmen operierte, individuelle Freiheiten beschnitt und die Selbstregierung der Bürger*innen aufhob.

Als Walter Lippmann ab 1935 und dann vor allem in *The Good Society* die Politik des New Deal immer schärfer anging, überraschte das so manche seiner Leser*innen. Schließlich war er bis dahin als linksliberaler Intellektueller bekannt gewesen, der das sozialpolitische Engagement des New Deal gutgeheißen hatte (Franklin 1937).⁸ Das Buch formulierte aber eine vehemente Kritik am New Deal und an dem, was Lippmann dessen »collectivism« und »planning« nannte, den, so Lippmann, Hauptfeinden einer *Good Society*. All die Interessen, Begehrlichkeiten, Entscheidungen und tagtäglichen Handlungen unzähliger Individuen, die Wirtschaft und Gesellschaft ausmachten, seien zu vielfältig und zu komplex, um über Planung koordiniert und in einem Katalog kollektiver Ziele erfasst werden zu können. Vor allem aber seien Kollektivismus und Planung unvereinbar mit Freiwilligkeit als dem natürlichen Handlungsmodus freier Menschen und als organisierender Kraft guter Gesellschaften, die auf die Fähigkeit und das Recht der Menschen zur Selbstregierung bauten. Planung, so Lippmann, widerspreche dem Prinzip der »voluntary labor« und dem Recht der Menschen »to dispose of their incomes voluntarily.« Sie baue auf Zwang und Autorität anstatt auf freiwillige Selbstregierung, und freiwillige

8 Für weitere kritische Stimmen siehe John Dewey (1937) und Max Lerner (1937); einen Überblick über die eher fachwissenschaftliche Rezeption bieten Boettke/Candela (2019: 201–206).

Selbstregierung sei der Kern des liberalen und seit 1776 insbesondere des US-amerikanischen Projektes, das endlich eine politische Ordnung um die natürlichen Grundprinzipien menschlicher Existenz herum aufgebaut habe. Die liberale Republik und die freie Marktgesellschaft seien die Räume, in denen sich Freiwilligkeit und Selbstregierung als besagte Grundprinzipien des Menschseins entfalteten, und nicht die regulierte Zwangsgesellschaft, zu der die USA laut Lippmann immer mehr wurden (Biebricher 2020: 3; Boettke/Candela 2019: 196; Lippmann 1937; Schliesser 2019).

Denn der New Deal habe sich in den letzten Jahren zu einem politischen Projekt überbordender Planung, des »gradual collectivism« und des Zwangs entwickelt. Gradueller Kollektivismus bedeutete für Lippmann, dass einzelne Interessengruppen – wie Arbeiter, Unternehmer, Farmer – Märkte kontrollierten und die Politik beeinflussten (Biebricher 2020: 10; Lippmann 1937: 5). Regulierung und Zwang statt Freiwilligkeit seien die Prinzipien dieses Kollektivismus, weshalb sich die USA auf dem Weg in eine totalitäre Gesellschaft befänden. Lippmanns Zorn richtete sich vor allem gegen zwei Gesetze, die Kernelemente des frühen New Deal gewesen waren. Der *Agricultural Adjustment Act* (AAA) und der *National Industrial Recovery Act* (NIRA) hatten Produktions-, Preis-, Arbeits- und Lohnregulierungen sowie kollektive Verhandlungsrechte vorgesehen und zudem den US-Präsidenten mit dem Recht des letzten Wortes ausgestattet. Sie hatten den New Deal, so Lippmann, zu einer »great collectivist measure« gemacht, die individuelle Handlungs- und Entscheidungsfreiheit beschnitten und das freie Spiel der Kräfte abgeschafft (Lippmann 1937).

Als Lippmann *The Good Society* schrieb, überprüfte der Oberste Gerichtshof der Vereinigten Staaten gerade AAA und NIRA und die mit ihnen verbundenen Politiken auf ihre Verfassungskonformität. In beiden Entscheidungen aus den Jahren 1935 und 1936 benannte der Supreme Court Freiwilligkeit ausdrücklich als *modus operandi* einer liberalen Gesellschaft, den sie von den Gesetzen als eingeschränkt erachteten. Regulierung deuteten die Richter als Zwang, als das Gegenteil von Freiwilligkeit und damit als politisches Werkzeug eines totalitären Kollektivismus. So unterbänden die Preis-, Lohn- und anderen Politiken des *National Industrial Recovery Act* den »voluntary effort« der Markakteur*innen, setzten den »coercive exercise« regulierender Kodizes und letztlich des Präsidenten Franklin D. Roosevelt an dessen Stelle und seien deshalb verfassungswidrig. Am 27. Mai 1935 war der NIRA und damit eines

der bisherigen Kernstücke des New Deal Geschichte (Schlechter Corp. v. United States 1935, Taylor 2019). Im Januar 1936 widerfuhr das gleiche dem AAA und den Bemühungen der Regierung, der Armut der Farmer*innen durch Produktions- und Preisregulierungen zu begegnen. Die Richter betonten hingegen, die Regulierungen hoben jede Freiwilligkeit der Farmer*innen auf und setzten obrigkeitlichen Zwang an deren Stelle: »The regulation [by the AAA] is not in fact voluntary. The farmer, of course, may refuse to comply, but the price of such refusal is the loss of benefits. [...] The power to confer or withhold unlimited benefits is the power to coerce or destroy.« (United States v. Butler 1936) So ambivalent die Effekte insbesondere des AAA auf die unterschiedlichen Gruppen der Landbevölkerung auch waren, so spielten letztlich der Lohn- und Preisverfall, die fatalen Lebensbedingungen von Farmer*innen und Arbeiter*innen sowie die Tatsache, dass diese ohne staatliche Regulierung und Hilfe schlechterdings nicht überleben konnten, für die Urteile des Supreme Court keine Rolle. Auf Freiwilligkeit als Prinzip zu pochen und Freiwilligkeit apodiktisch von Regulierung zu unterscheiden, bedeutete in diesem Fall de facto, Armut, Verzweiflung und Hunger zu ignorieren bzw. in Kauf zu nehmen (u.a. Depew/Fishback/Rhode 2013; Fite 1961).

Vor dem furchteinflößenden Hintergrund der weltweit mit Wucht vorwärts marschierenden autoritären Regimes formulierten Lippmann und seine europäischen Kollegen auf dem Pariser Kolloquium den Bedarf für die Erneuerung des Liberalismus und des Prinzips der Selbstregierung, um der *Good Society* neues Leben einhauchen zu können (Audier/Reinhoudt 2019). Jede Form der Regulierung, die über eine Sicherung des Marktes als Spielfeld freiwilligen Agierens hinausreichte, galt ihnen als totalitär. Unterschiede zwischen den Diktaturen des Nationalsozialismus oder der Sowjetunion und dem US-amerikanischen New Deal verschwammen, und Lippmann bezeichnete diese Unterschiede explizit als letztendlich ebenso marginal wie die zwischen einem Tiger und einem Löwen aus der Perspektive eines Lamms. In einer freiheitlichen Ordnung dürfe das Recht lediglich dazu dienen, Bürger*innen vor Regulierung und Zwang zu schützen (Lippmann 1937) sowie vor einem Präsidenten Franklin D. Roosevelt, der angeblich nach diktatorischer Macht strebte. Demnach stehen Lippmanns Buch und das Kolloquium zwar einerseits und wie eingangs betont für die Vielfalt neoliberaler Positionen, zugleich aber auch für die »monochrome Weltansicht des Neoliberalismus« (Biebricher 2012: 37; Erz 2019).

»That train of voluntary actions which makes up our lives.« Freiwilligkeit als Grundprinzip des Menschseins

Explizit taucht der Begriff »voluntary« in *The Good Society* und in den Protokollen des Lippmann-Kolloquiums überraschend selten auf. Zugleich sind das beinahe 400 Seiten starke Buch und die Diskussionen des Kolloquiums getragen von einer Sprache der Freiwilligkeit.⁹ Freiwilligkeit scheint selbstevident, was in kritischen Historiker*innen per se Skepsis auslöst. Sie firmiert als Handlungsmovens und fundamentale Kraft einer guten, der menschlichen Wesensart und dem liberal-demokratischen Grundprinzip der Selbstregierung entsprechenden Gesellschaft und ihrer Menschen, weshalb es so scheint, dass sie weder erläutert werden muss noch hinterfragt werden kann. Freiwilligkeit, so heißt es, artikuliere sich in zahllosen individuellen Entscheidungen und Handlungen, und freiwillig handeln zu können, scheint das zu sein, was eine freiheitliche Gesellschaft freiheitlich macht, was sie zusammenhält und antreibt.

In dieses Bild fügt sich, dass Lippmann den Gesellschaftsvertrag und damit die Bildung von, wie er sagt, »voluntary associations of men« als freiheitliches Gründungsmoment beschreibt. Dieser freiwillige Zusammenschluss, der im Zeitalter der Aufklärung zu einem Argument zu werden begann, bedeute die Inkraftsetzung eines Rechts, das Willkür überwindet, Freiheit schützt und einer souveränen Form politischer Macht ein Ende bereitet. Eine souverän gedachte Form der Macht, die über Zwang herrscht, wird in der Vertragsgesellschaft ersetzt durch Freiwilligkeit, Selbstregierung und das Versprechen von Glück und Erfolg (Lippmann 1937: 5–6), was lange nicht als eine andere, weitere Form der Macht verstanden wurde. Liest man *The Good Society* und das Lippmann-Kolloquium als Äußerungen eines liberalen Diskurses in den 1930er Jahren, dessen Momentum sich aus dem Widerstand gegen Totalitarismus speiste und der freiwilliges Handeln als unhinterfragbares, uneingeschränktes Movens und als Ursprung freiheitlicher Gesellschaften markierte, so ist die Resonanz dieses Diskurses mit dem

9 Ich borge die Formulierung von der Philosophin Serena Olsaretti, die schreibt, »the very language of voluntariness [...] is so dear to the libertarian« (1998: 77), und übertrage sie von Liberalismus à la Robert Nozick auf den Neoliberalismus, zumal sich beide in den USA auch in Abgrenzung von einer linksliberalen Politik des Progressivismus und des New Deal herausbilden.

Denken John Lockes wenig überraschend. Lionel Robbins, führender Kopf der *London School of Economics* in den 1930er Jahren, lobte Lippmann dafür, in *The Good Society* den Spirit der frühen liberalen »Meisterdenker« wiederbelebt zu haben (Bell 2014; Boettke/Candela 2019: 196).

Schauen wir also auf Facetten der Freiwilligkeit im Denken John Lockes. Im Jahr 1689 schrieb Locke in seinen *Two Treatises of Government*:

»[...] politic societies [of free men] all began from a voluntary union, and the mutual agreement of men freely acting in the choice of their governors and forms of government. [...] Voluntary agreement gives [...] political power to governors, for the benefit of their subjects.« (Locke 1823: ch. VIII, § 102; ch. XV, § 173)¹⁰

Freiwilligkeit ist also insofern ein Kernelement in John Lockes bedeutendstem Text zur politischen Philosophie, als dass sie ihm als Ursprung der Vertragsgesellschaft gilt. Bei Locke entsteht der Gesellschaftsvertrag aus einem freiwilligen Akt heraus, der damit am Anfang der Geschichte liberaler Gesellschaften steht. Die Bedeutung von Freiwilligkeit in Lockes politischem Denken sowie die Begründung dieser Bedeutung reichen jedoch noch deutlich weiter und über den Gesellschaftsvertrag hinaus. Sie lassen sich allerdings erst dann erfassen, wenn man Lockes erkenntnistheoretischen *Essay Concerning Human Understanding* von 1690 hinzuzieht. Dort fragt Locke, wie der Mensch als Mensch funktioniert. Locke geht der menschlichen Erkenntnisfähigkeit nach, die für ihn wiederum die Voraussetzung ist, um überhaupt handeln und ein politisches Wesen sein zu können. Freiwilligkeit ist das Scharnier zwischen Lockes politischer Philosophie und seiner Erkenntnistheorie. Freiwilligkeit koppelt eine freiheitliche, auf Selbstregierung bauende Gesellschaftsordnung untrennbar an das, was Locke als Wesenhaftigkeit des Menschen herausarbeitet.

In dem *Essay Concerning Human Understanding* beschreibt Locke die basale Fähigkeit, sich freiwillig »mit Sinn und Verstand« bewegen und freiwillig agieren zu können als »the nominal essence of the species

10 Siehe zu Locke, menschlicher Handlungsmacht und Freiwilligkeit Hyman (2015: 25–29).

[called human].« (Locke 1824: part 1, ch. VI, § 3)¹¹ Es ist also die Fähigkeit freiwillig zu agieren, die den Menschen ausmache, ihn erst zu einem politischen Wesen werden lasse und mit dem Potential ausstatte, die Fesseln autoritärer Herrschaft abzustreifen. Wir wissen mittlerweile, dass Skepsis angebracht ist, wenn Locke im ausgehenden 17. Jahrhundert von *dem* Menschen und *der* Freiheit schrieb. Denn zugleich wirkte er aktiv im britischen Siedlerkolonialismus mit und verdiente daran. Unter anderem hat John Locke im Jahr 1669 die Verfassung für die britische Kolonie Carolina geschrieben und ausdrücklich weißen Freien absolute Macht und Autorität über Schwarze Versklavte zugewiesen: »Every freeman of Carolina shall have absolute power and authority over his negro slaves«, heißt es dort im berühmten Artikel 110. Locke war auch in den 1680er Jahren, als er schon lange an den *Treatises of Government* arbeitete, nachweislich noch sehr an den Carolinas interessiert. Offenbar war es sehr gut miteinander vereinbar, von *den* Rechten *der* Menschen als politische Wesen zu schreiben und von *der* menschlichen Fähigkeit zu schwärmen, freiwillig zu handeln, sich selbst regieren und damit ein politisches Wesen sein zu können, und zugleich Schwarze Menschen weißen Männern zu unterwerfen und dies auch in eine Rechtsordnung zu gießen. John Locke sah hier, wie rund einhundert Jahre später verschiedene Gründerväter der USA auch, keinen grundlegenden Widerspruch. Mehr noch: Die Freiheit weißer Männer fand in der rechtlich kodifizierten Herrschaft über Schwarze Versklavte sogar ihre konkrete Form (Armitage 2004; The Fundamental Constitutions of Carolina: March 1, 1669).¹²

Im *Essay Concerning Human Understanding* unterscheidet Locke nicht zwischen Weiß- und Schwarzsein. Dies überrascht nicht, denn unmarkiert zu sein, war in der Geschichte politischer Macht bis vor nicht allzu langer Zeit ein Tool des Weißseins. Locke beschreibt die Fähigkeit zu freiwilligem Handeln in dem Essay ohne weitere Unterscheidung als

-
- 11 Eine Zusammenfassung der ausgiebigen philosophischen Debatte über die Kompatibilität von Lockes *Two Treatises of Government* und *An Essay Concerning Human Understanding* bietet Sara Henary (2021).
 - 12 Zwischen dem abhängigen frühen Locke und dem späteren, unabhängigen Freiheitsdenker Locke unterscheidet hingegen Brewer (2017). Wegweisend zur Nicht-Anerkennung nicht-weißer Menschen als politische Subjekte war Michel-Rolph Trouillot (1995); zur *Whiteness* der Freiheit siehe Stovall 2021 und Foner 1994.

Teil der menschlichen Natur, die wiederum Voraussetzung dafür sei, als politisches Wesen agieren zu können. Präzise verortet er Freiwilligkeit im Zusammenspiel von Wille und Körper, genauer in einer als spezifisch menschlich beschriebenen Fähigkeit, bewusste Bewegungen des Körpers – wie das Heben eines Armes oder Beines, etwa im Gegensatz zum Wachsen der Nägel – zu tun oder zu unterlassen, fortzuführen oder zu beenden, um so einem Begehren nachzukommen oder auch nicht: »The [beginning or] forbearance, of that action, consequent to such order or command of the mind, is called voluntary.« (Locke 1824: part 1, ch. XXI, § 5) Dem freiwilligen Handeln vorgängig sei ein genuin menschliches Begehren nach Wohlbefinden und Glück. Locke spricht explizit von »desire«, »pleasure« und »happiness«. »Voluntary action«, so Locke, sei der Weg, Glück zu erlangen, indem man entscheidet, ob man einem Begehren durch Handeln nachgeht oder nicht:

»Nature [...] has put into man a desire of happiness and an aversion to misery: these indeed are innate practical principles which (as practical principles ought) DO continue constantly to operate and influence all our actions without ceasing: these may be observed in all persons and all ages, steady and universal.« (Locke 1824: part 1, ch. III und ch. XXI, §§ 33, 40)

Die Koppelung von Begehren, Entscheidungs- und Handlungsmacht mit Glück zieht sich durch die Aufklärungsphilosophie auch jenseits von Locke. Und auch wenn wir freilich die amerikanische Unabhängigkeitserklärung nicht als direkte Übersetzung aufgeklärter Philosophie in eine institutionelle Ordnung verstehen dürfen, so wird dort »the pursuit of happiness« doch zu einem Grundrecht des Menschen und einem politischen Prinzip erklärt. Wir wissen, dass Thomas Jefferson und viele seiner Zeitgenossen ihren Locke gut gelesen hatten. Mehr als eine Nuance, ganz im Sinne von Locke und der Freiwilligkeit als immer auch politisch zu denkendem Handlungsmodus ist dabei sicherlich, dass sie nicht Glück selbst zu einem Grundrecht erklärten, sondern nach Glück streben zu können; und das Verb »to pursue« hatte seit dem 14. Jahrhundert auch aus dem Jagdkontext heraus seine Bedeutung angenommen, wie sich im Oxford English Dictionary nachlesen lässt. Glück tatsächlich zu erlangen, bedarf also menschlicher Aktivität sowie der Entscheidung, dies auch tatsächlich zu tun, und die Fähigkeit dazu galt als den Menschen gegeben, ebenso wie die Fähigkeit und das Recht,

über ihre Aktivitäten zu entscheiden. Nach Locke ist Freiwilligkeit also das genuin menschliche Potential, das eigene Handeln so auszutarieren, dass es das Begehren nach Glück optimal bedient (Conklin 2019; McMahon 2006: 312ff.; Winterer 2016: 33–34).

Im *Essay Concerning Human Understanding* ist das Begehren eine Art von produktiver Energie, die Locke in fast deleuzianischer Weise fasst. Diese Energie existiert schlechterdings. Sie ist die Möglichkeitsbedingung freiwilligen Handelns, bestimmt aber weder dessen Ziel noch Ergebnis (Gao 2013; Smith 2007). So bleibt letztlich auch unbestimmt, welcher Art das Glück eigentlich ist, nach dem das menschliche Begehren trachtet, auch wenn im politischen Denken John Lockes und im frühen US-amerikanischen Kontext Eigentum und insbesondere Landbesitz eine zentrale Stellung einnahmen.¹³ Wichtiger aber für das Verständnis von Freiwilligkeit ist, dass das Begehren eine Art Motor des Lebens ist und das Leben letztlich nichts anderes als eine Aneinanderreihung freiwilliger Handlungen, nämlich, wie Locke schreibt, »that train of voluntary actions which makes up our lives.« (Locke 1824: part 1, ch. XXI, § 40 and ch. XXVIII, § 3)

In den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts war das Echo dieser politischen Konzeptualisierungen wieder lauter vernehmbar, unter anderem in der Pariser Rue de Montpensier, wo Lippmann und seine Kollegen angesichts der tatsächlichen und empfundenen totalitären Bedrohungen auf beiden Seiten des Atlantiks darüber debattierten, wie sich der Liberalismus als Gesellschaftsordnung der Freiwilligkeit erneuern ließe. Und auch Lippmann sah, ähnlich wie Locke, das Leben und Gesellschaft als Summe vieler einzelner, tagtäglich getroffener menschlicher Wahlentscheidungen und Handlungen, die wiederum Ausdruck besagter natürlicher Energie auf dem Grund der Freiwilligkeit seien. Locke nennt diese Energie »desire«, Lippmann spricht von »the creative, the productive, and the adaptive energies of mankind.« (Lippmann 1993: 35; Lippmann 1937: 354)

Eine liberale politische Ordnung wird somit zur einzigen politischen Ordnung, die dieser Energie, dem Begehren, der Freiwilligkeit und damit den Grundkräften menschlichen Seins, Entscheidens, Handelns und

13 Die historiographische Diskussion über »happiness« als »estate« bzw. »property« bündelt Conklin (2019: 144–147); vgl. den gesamten Appendix II, 143–153 für die verschiedenen Deutungsformen von »happiness«.

Glücks einen Raum zur Entfaltung eröffnet. Bei Locke wird eine liberale Ordnung sogar zum Synonym von Freiwilligkeit und damit zum Synonym des Menschseins, und jede andere Ordnung zum Unrecht. Denn letztlich – und dies brachte etwa Thomas Paine im Zeitalter der atlantischen Revolutionen rund ein Jahrhundert nach Locke auf den Punkt – könne es gar keine andere legitime politische Macht geben als »the voluntary will of the people.« (Paine 1894: 509) Eine Gesellschaft auf genau diese Freiwilligkeit zu bauen, mache eine Gesellschaft zu einer *guten Gesellschaft*, und Lippmann bringt diese Normativität von Freiwilligkeit schon im Titel seines Buches zu Ausdruck. Und um es noch einmal hervorzuheben, ohne es auf angemessene Weise zum Gegenstand meiner Betrachtungen gemacht zu haben: Differenz wird dabei geflissentlich ignoriert und zugleich auf fundamentale Weise hervorgebracht. Denn die vielen Kräfte und Verwerfungen des Alltags, die die Bedingungen menschlichen Entscheidens und Handelns in je unterschiedlicher Weise prägen – zum Beispiel je nach Geschlecht oder Hautfarbe oder auch dem sozialen Stand der Eltern – werden zugunsten einer apodiktischen Freiwilligkeit nur zu gern missachtet. Freiwilligkeit nur in Opposition zu Gewalt und Zwang zu stellen, wird der Komplexität des Lebens nicht gerecht (Garcia 2021).¹⁴

Eine kritische Geschichte der Freiwilligkeit

Natürlich führen keine klaren Linien von Locke zu Lippmann oder auch von Lippmann zu Friedman. Geschichte verläuft nicht in klaren Linien. Zu verworren und vielgestaltig sind die (neo-)liberalen Pfade der Freiwilligkeit, und Lippmann etwa sollte sie nach 1938 gar nicht mehr weiter beschreiten. So sucht man ihn im Jahr 1947 vergeblich unter den 39 Gründungsmitgliedern der Mont Pèlerin Society, findet dort dafür 15 andere Teilnehmer des Lippmann-Kolloquiums sowie auch den eingangs erwähnten Milton Friedman. Aber auch wenn Locke, Lippmann und Friedman keine klaren Linien miteinander verbinden, so sind sie doch Stimmen eines Diskurses, der Freiheit an (laut Friedman sogar: strikte!) Freiwilligkeit koppelte, diese als natürlichen menschlichen Handlungsmodus setzte, von Regulierung als Zwang abgrenzte und im

14 Olsaretti argumentiert, dass »force« und »coercion« nicht ausreichen, um Einschränkungen in der Freiwilligkeit des Handelns adäquat zu erfassen (1998: 54).

Zentrum, so Lippmann, einer *guten Gesellschaft* verankerte. Seit dem Lippmann-Kolloquium galt der Markt als prototypischer Ort freiwilligen Handelns. Märkte hatte es freilich schon vor Walter Lippmann und auch vor Adam Smith gegeben, doch die Logik des Marktes begann erst mit dem Neoliberalismus sämtliche menschliche Handlungsfelder zu durchziehen (Burgin 2012). »Der Punkt ist,« schreibt in diesem Sinne die Politologin Wendy Brown, »daß die neoliberale Rationalität das *Modell des Marktes* auf alle Bereiche und Tätigkeiten ausdehnt [...] und Menschen ausschließlich als Marktakteure auffaßt, immer, nur und überall als *Homini oeconomici*.« (Brown 2015: 32)

Als Milton Friedman im September 1970 die Forderungen der *Campaign G.M.* nach Umweltschutz, sozialer Verantwortung, Regulierung und gesellschaftlicher Solidarität spöttisch und geradezu schroff zurückwies, trug er dazu bei, das Ende der sogenannten »langen New Deal-Ära« einzuläuten und gewissermaßen das zu vollenden, was mit Walter Lippmann und dem Pariser Kolloquium begonnen hatte. Denn bis dahin hatten US-amerikanische Bundesregierungen von Harry Truman bis Lyndon B. Johnson die politische Programmatik des New Deal fortgeführt und zumindest ein gewisses Maß an Verantwortung für das Wohlergehen der Bürger*innen übernommen. Sie haben so, wie der Historiker Jefferson Cowie schreibt, dazu beigetragen, erst die wirtschafts- und sozialpolitischen Grundlagen zu schaffen, die die Menschen in die Lage versetzten, ihre Freiheiten auch zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu nutzen. In den 1970er Jahren, fährt Cowie fort, hätten jedoch die globale Wirtschaftskrise und das neoliberale Momentum dazu geführt, dass die Antwort auf jedes sozial- und wirtschaftspolitische Problem fortan »weniger« lautete: weniger Regierung, weniger Regulierung, weniger Solidarität, weniger Gewerkschaften und weniger Lohn (Cowie 2016: 3, 202). Ein Jahrzehnt später, genauer im Januar 1981, war dieses neoliberale »Weniger« im Zentrum der US-amerikanischen Politik angekommen. Der neue US-Präsident Ronald Reagan, seit vielen Jahren schon von Friedman beraten, sah Regierung nicht als die Lösung von Problemen an, sondern bezeichnete sie als das Problem selbst.

Doch es war nicht nur die ökonomische Krise der 1970er Jahre, die das Regieren mehr denn je auf die Selbstverantwortung und Entscheidungskompetenz der Einzelnen ausrichtete. Der Historiker Philipp Sarasin hat gezeigt, wie vielgestaltig und weitreichend die Kräfte waren, die das Ich in das Zentrum einer zunehmend neoliberalen Gouvernamentalität rückten, die jede Form des Verbots als Zumutung und

jede Form des Verzichts als fundamentale Einschränkung persönlicher Freiheit brandmarkte (Lepénies 2022; Sarasin 2021). Darüber hinaus beschreibt Jeff Cowies »Weniger« nur die Hälfte der Geschichte. Sie hat ein Pendant im »Mehr«: Gefordert waren nämlich mehr Markt, mehr Autonomie, mehr Responsibilisierung, mehr Prävention, mehr Resilienz, mehr Freiwilligkeit – mehr eigenverantwortliche Arbeit am Selbst. Die neoliberale Gouvernamentalität kreiste fortan darum, die Individuen für ihr Glück und ihren Erfolg (oder auch nur für ihr blankes Überleben) als Marktakteur*innen in die Pflicht zu nehmen. Sie verlangte einen bestimmten Subjekttyp und formte diesen zugleich; einen Subjekttyp, der (um an John Lockes Definition der Freiwilligkeit zu erinnern) über das eigene Handeln entscheidet, es kompetent steuert, auf das eigene Glück ausrichtet und somit Verantwortung für das eigene Leben übernimmt. Responsibilisierung und Freiwilligkeit gehören zu den mächtigsten Werkzeugen des Neoliberalismus, wobei sich die Anrufung, an sich und seinem Glück zu arbeiten, »leicht in den Imperativ übersetzen [lässt]«, wie die Soziologin Stefanie Graefe, Mitglied unsere Forschungsgruppe »Freiwilligkeit«, formuliert (Graefe 2019: 67). Selbstverantwortung geht nahtlos in freiwillige Selbstausbeutung über. Die Macht der Freiwilligkeit operiert über das Versprechen von Glück und der Erfüllung des Begehrens (Bröckling 2004: 210ff.; Han 2014).

Ganz im Sinne dieses Beitrags arbeitet unsere Forschungsgruppe an einer kritischen Geschichte der Freiwilligkeit. Eine solche zu schreiben, bedeutet nicht, menschliche Agency zurückzuweisen und einem Regieren über Zwang das Wort zu reden. Kritische Geschichte zu schreiben, heißt zuallererst, Evidenzen und Universalien der Gegenwart aufzubrechen, deren Historizität und Machtförmigkeit herauszuarbeiten (Martschukat 2012). Mit Blick auf Freiwilligkeit bedeutet dies, verstehen zu wollen, wie diese in der Geschichte als natürlicher menschlicher Handlungsmodus konturiert und für eine Politik freiheitlicher Selbstverantwortung, aber auch gegen jede Form von Regulierung ins Feld geführt wurde, die als Zwang verteufelt wurde und wird.¹⁵ Eine solche Politik individueller Verantwortlichkeit wird gern an das Argument der Fairness gebunden. Es heißt, Erfolg im Streben nach Glück von eigenen Entscheidungen abhängig zu machen und mithin von der Fähigkeit, frei-

15 Lepénies nennt dies eine »Politik aus dem Geiste des Unterlassens, die auf der Überzeugung aufbaut, das Verhalten der Bürger nicht steuern zu dürfen.« (2022: 260)

willig zu agieren, behandle alle gleich und fair. Dabei werden die allermeisten Entscheidungen und Handlungen irgendwo im Bereich zwischen Freiwilligkeit und Zwang vollzogen, sind nicht erzwungen, aber doch von Bedingungen getragen, die sich den Einzelnen entziehen. Dies haben wir in unserer bisherigen Arbeit in vielerlei Hinsichten gezeigt (siehe auch Christman 2017: 173). Das Regieren über Freiwilligkeit durch den Verweis auf dessen Fairness stützen zu wollen, kaschiert mithin eine Ordnung ungleicher Bedingungen. Anstatt die Bedingungen freiwilligen Handelns zu ändern und gleicher zu gestalten, werden Individuen dazu aufgefordert und darin angeleitet, mehr in sich zu investieren, um besser freiwillig agieren und die Untiefen des Lebens navigieren zu können (Brown 2018: 62; Brown 2019; Graefe 2019; Martschukat 2019; Sandel 2020). Für eine solidarische Politik des Gemeinwohls ist da kein Raum; nur auf der Basis freiwilligen Engagements, das zur Kompensation fehlender Gemeinwohlpolitik unverzichtbar geworden ist, wie unter anderem unser Forschungsgruppenmitglied Silke van Dyk argumentiert (van Dyk/Haubner 2021; siehe auch Ludi/Ruoss 2023).

Den Demonstrierenden in New York, der *Campaign G.M.* und dem Umweltschutz überhaupt hatte eine solche neoliberale Gouvernamentalität wenige politische Optionen zu bieten. Milton Friedman hielt Umweltverschmutzung ohnehin für nicht mehr als ein Modewort, zumal er meinte, sie habe mit fortschreitender Zeit eher ab- als zugenommen. Diese Einschätzung sowie sein Spott in *Free to Choose* aus dem Jahr 1979, dass wir ja nicht alle aufhören könnten zu atmen und CO₂ auszustoßen, sind aus heutiger Perspektive irritierend schlicht und entlarvend. Doch das Buch war ein Kassenschlager und wurde sogar von PBS mit Friedman als *Anchorman* in zehn einstündigen Episoden verfilmt und gesendet. In der siebten Episode bezeichnete Friedman Autoemissionen (anders als Sicherheitsgurte) immerhin zumindest in gewissem Maße auch als Angelegenheit des Staates. Denn durch Emissionen seien Bürger*innen als Dritte betroffen, »who have not voluntarily agreed to enter,« wie er 1980 in der *Phil Donahue Show* sagte. Das adäquate politische Werkzeug seien aber nicht Verordnungen oder Verbote, sondern eine Emissionsbesteuerung, die sich auf den Preis auswirke und den Markt. Das Recht der Menschen auf Entscheidungshoheit sowie Freiwilligkeit als Handlungsprinzip blieben durch eine solche Politik unangetastet. Auf die Idee, die unser Forschungsgruppenmitglied Tilo Wesche jüngst ausgeführt hat, dass dem vermeintlich naturgegebenen Recht des Menschen auf die Hoheit freiwilligen Ent-

scheidens ein eigenes Recht der Natur gegenüberstehen könnte, das diese in ihrer Integrität schützt, ist damals noch niemand gekommen (Donahue 1979; Friedman/Friedman 1979; Lepenies 2022; Wesche 2023).

Literaturverzeichnis

- Agricultural Adjustment Act, Part 2, Sec. 8 (1). Public Law 73–10, enacted May 12, 1933, United States of America.
- Armitage, David (2004): »John Locke, Carolina, and the Two Treatises of Government«, in: *Political Theory* 32 (5), S. 602–627.
- Audier, Serge/Reinhoudt, Jurgen (2019): *Neoliberalismus. Wie alles anfing*. Das Walter Lippmann Kolloquium, Hamburg: Kursbuch Kulturstiftung.
- Bailey, George E. (1938): »Review of ›The Good Society‹«, in: *Law Journal* 5 (März 1938), S. 285–287.
- Bell, Duncan (2014): »What Is Liberalism?«, in: *Political Theory* 42 (6), S. 683–715.
- Biebricher, Thomas (2012): *Neoliberalismus zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Biebricher, Thomas (2020): »Neoliberalism and Authoritarianism«, in: *Global Perspectives* 1 (1), S. 1–20.
- Boettke, Peter J./Candela, Rosolino (2019): »Liberalism in Crisis and the Promise of Reconstructed Liberalism«, in: *Journal of Contextual Economics* 134 (2–4), S. 189–212.
- Brewer, Holly (2017): »Slavery, Sovereignty, and ›Inheritable Blood‹. Reconsidering John Locke and the Origins of American Slavery«, in: *American Historical Review* 122 (4), S. 1038–1078.
- Brown, Wendy (2015): *Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört*, Berlin: Suhrkamp.
- Brown, Wendy (2018): »Neoliberalism's Frankenstein: Authoritarian Freedom in Twenty-First Century ›Democracies‹«, in: *Critical Times* 1 (1), S. 60–79.
- Brown, Wendy (2019): *In the Ruins of Neoliberalism. The Rise of Antidemocratic Politics in the West*, New York: Columbia University Press.
- Burgin, Angus (2012): *The Great Persuasion. Reinventing Free Markets since the Great Depression*, Harvard: Harvard University Press.

- Burns, Jennifer (2023): *Milton Friedman: The Last Conservative*, New York: Picador.
- Carter, Luther J. (1970): »Corporation Critics Seek Support of Universities«, in: *Science (New Series)* 168, S. 452–455.
- Christman, John (2017): »Analyzing Freedom from the Shadows of Slavery«, in: *Journal of Global Slavery* 2 (1–2), S. 162–184.
- Colin-Jaeger, Nathanaël (2021): »Reconstructing Liberalism: Hayek, Lippmann and the Making of Neoliberalism«, in: *Oeconomia: History/Methodology/Philosophy* 11 (2), S. 281–313, <https://journals.openedition.org/oeconomia/10874>
- Conklin, Carli N. (2019): *The Pursuit of Happiness in the Founding Era. An Intellectual History*, Columbia: University of Missouri Press.
- Cowie, Jefferson (2016): *The Great Exception: The New Deal & the Limits of American Politics*, Princeton: Princeton University Press.
- Crosskey, William F. (1938): Book Review (reviewing Walter Lippmann, *The Good Society* (1937)), *University of Chicago Law Review* 5 (4), S. 707–709.
- Crouch, Colin (2011): *Das befremdliche Überleben des Neoliberalismus*, Berlin: Suhrkamp.
- Curtis, Michael (1991): »Walter Lippmann Reconsidered«, in: *Society* (January/February), S. 23–31.
- Curtis, William M. (2020): »Democracy versus Neoliberalism. The Second Dewey-Lippmann Debate«, in: *American Political Thought* 9 (2), S. 285–316.
- Dean, Mitchell (2002): »Liberal Government and Authoritarianism«, in: *Economy and Society* 31 (1), S. 37–61.
- Depew, Briggs/Fishback, Price V./Rhode, Paul W. (2013): »New Deal or No Deal in the Cotton South. The Effect of the AAA on the Agricultural Labor Structure«, in: *Explorations in Economic History* 50 (4), S. 466–486.
- Dewey, John (1937): »Liberalism in a Vacuum: A Critique of Walter Lippmann's Social Philosophy«, in: *Common Sense* 6 (1937), S. 9–11.
- Dyk, Silke van/Haubner, Tine (2021): *Community-Kapitalismus*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Erz, Hendrik (2019): »Rezension zu »Neoliberalismus — Wie alles anfing. Das Walter Lippmann Kolloquium««, in: *Soziologieblog*, 15. Nov. 2019, <https://soziologieblog.hypotheses.org/12990>
- Fite, Gilbert C. (1961): »Farmer Opinion and the Agricultural Adjustment Act, 1933«, in: *Mississippi Valley Historical Review* 48 (3), S. 656–673.

- Foner, Eric (1994): »The Meaning of Freedom in the Age of Emancipation«, in: *Journal of American History* 81 (2), S. 435–460.
- Foucault, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesungen am Collège de France, 1978–1979*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Franklin, Jay (1937): »Lippmann Court Filibuster Plea Hit as Appeal Contrary to Democracy«, in: *The Evening Star*, 12. Juli 1937.
- Friedman, Milton (1962/1982): *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press.
- Friedman, Milton (1970): »The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits«, in: *New York Times* 13. September 1970, Section SM, S. 17, <https://www.nytimes.com/1970/09/13/archives/a-friedman-doctrine-the-social-responsibility-of-business-is-to.html>
- Friedman, Milton/Friedman, Rose (1979): *Free to Choose. A Personal Statement. The Classic Inquiry into the Relationship Between Freedom and Economics*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Gao, Jihai (2013): »Deleuze's Conception of Desire«, in: *Deleuze Studies* 7 (3), S. 406–420.
- Garcia, Manon (2021): *We Are not Born Submissive. How Patriarchy Shapes Women's Lives*, Princeton: Princeton University Press.
- Gellately, Robert (1988): »The Gestapo and German Society. Political Denunciation in the Gestapo Case Files«, in: *Journal of Modern History* 60 (4), S. 654–694.
- Goldhagen, Daniel Jonah (1996): *Hitler's Willing Executioners. Ordinary Germans and the Holocaust*. New York: Knopf.
- Goodwin, Craufurd (2013): »Walter Lippmann: The Making of a Public Economist«, in: *History of Political Economy* 45 (2013), S. 92–98.
- Govrin, Jule (2022): *Politische Körper. Von Sorge und Solidarität*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Graefe, Stefanie (2019): *Resilienz im Krisenkapitalismus. Wider das Lob der Anpassungsfähigkeit*, Bielefeld: transcript.
- Han, Byung-Chul (2014): *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Henary, Sara (2021): »Human Malleability and Liberalism in Locke's »Some Thoughts Concerning Education««, in: *Perspectives on Political Science* 50 (3), S. 182–192.
- Hyman, John (2015): *Action, Knowledge, and Will*, Oxford: Oxford University Press.
- Lepenies, Philipp (2022): *Verbot und Verzicht*, Berlin: Suhrkamp.

- Lerner, Max (1937): »Lippmann Agonistes«, in: *The Nation*, 27. November 1937, S. 589–590.
- Lippmann, Walter (1925/1993). *The Phantom Public*. London: Transaction Publishers.
- Lippmann, Walter (1937): *An Inquiry Into the Principles of the Good Society*, Boston: Little, Brown, & Company.
- Lippmann, Walter (1938): *La cité libre*, Paris: Librairie de Médicis.
- Lippmann, Walter (1945): *Die Gesellschaft freier Menschen*, Bern: Francke.
- Locke, John (1689/1823): *Two Treatises of Government*. Vol. 5 of *The Works of John Locke in Ten Volumes*, London: Thomas Tegg.
- Locke, John (1690/1824): *An Essay Concerning Human Understanding*. Vol. 1 of *The Works of John Locke in Nine Volumes*, London: Rivington.
- Ludi, Regula/Ruoss, Matthias (2023): »Dialektiken der Freiwilligkeit: Editorial«, in: *Historische Anthropologie* 31 (2), S. 203–207.
- Lüdtke, Alf (1986/2015): *Eigen-Sinn, Fabrikalltag, Arbeitererfahrungen und Politik vom Kaiserreich bis in den Faschismus*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Martschukat, Jürgen (2012): »Eine kritische Geschichte der Gegenwart«, in: *WerkstattGeschichte* 61 (2012), S. 15–27.
- Martschukat, Jürgen (2019): *Das Zeitalter der Fitness. Wie der Körper zum Zeichen für Erfolg und Leistung wurde*, Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Martschukat, Jürgen/Oeser, Alexandra (2025): »What Does Voluntariness Do To Participation? »Mitmachen« in New Deal America and National Socialist Germany, 1933–1945«, in: *Rethinking History* 29 (1), S. 12–38.
- McMahon, Darrin M. (2006): *Happiness. A History*, New York: Grove Press.
- Mirowski, Philip/Plehwe, Dieter (Hg.) (2009): *The Road from Mont Pèlerin. The Making of the Neoliberal Thought Collective*, Cambridge: Harvard University Press.
- Olsaretti, Serena (1998): »Freedom, Force and Choice: Against the Rights-Based Definition of Voluntariness«, in: *Journal of Political Philosophy* 6 (1), S. 53–78.
- Paine, Thomas. (1894): »The Rights of Man. Part Second, Combining Principle and Practice (1792)«, in: *Moncure D. Conway (Hg.), The Writings of Thomas Paine, Vol. II: 1779–1792*, New York: Putnam's.

- Patel, Kiran K. (2021): »America as Alternative to European Radicalism? The United States and the Transnational Rise of the Right«, in: Marco Bresciani (Hg.), *Conservatives and Right Radicals in Interwar Europe*, New York: Routledge.
- Phil Donahue (1979): »Interview mit Milton Friedman«, ursprünglich ausgestrahlt in: *The Phil Donahue Show*, Milton Friedman Papers, Hoover Institution Library and Archives, Hoover ID: 77011_v_0002243, verfügbar auf YouTube: »Milton Friedman on Phil Donahue Show (1980)«, 3:30-4:45, <https://www.youtube.com/watch?v=DvNzi7tmkx0&t=>
- Rauchway, Eric (2021): *Why the New Deal Matters*, New Haven: Yale University Press.
- Salpukas, Agis (1970): »Critics Dominate Meeting of G.M.«, in *New York Times* 23. Mai 1970, S. 15, <https://www.nytimes.com/1970/05/23/archives/critics-dominate-meeting-of-gm-they-lose-on-2-proposals-but-assail.html>
- Sandel, Michael J. (2020): *Vom Ende des Gemeinwohls. Wie die Leistungsgesellschaft unsere Demokratien zerreißt*, Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Sarasin, Philipp (2021): 1977. Eine kurze Geschichte der Gegenwart, Berlin: Suhrkamp.
- Schechter Corp. v. United States, 295 U.S. 495, 55 S. Ct. 837 (1935), <https://casetext.com/case/schechter-poultry-corporation-v-united-states-united-states-v-schechter-poultry-corporation>
- Schliesser, Eric (2019): Walter Lippmann. The Prophet of Liberalism and the Road not Taken«, in: *Journal of Contextual Economics* 139 (2019), S. 349–364.
- Seidel, Matías (2023): *Neoliberalism Reloaded. Authoritarian Governmentality and the Rise of the Radical Right*, Berlin: De Gruyter.
- Slobodian, Quinn (2018): *The Globalists. The End of Empire and the Birth of Neoliberalism*, Cambridge: Harvard University Press.
- Slobodian, Quinn/Plehwe, Dieter (2020): »Introduction«, in: Dieter Plehwe/Quinn Slobodian/Philip Mirowski (Hg.), *Nine Lives of Neoliberalism*, London: Verso, S. 9–11.
- Smith, Daniel W. (2007): »Deleuze and the Question of Desire. Toward an Immanent Theory of Ethics«, in: *Parrhesia* 2 (2007), S. 66–78.
- Stovall, Tyler (2021): *White Freedom. The Racial History of An Idea*, Princeton: Princeton University Press.

- Taylor, Jason A. (2019): *Deconstructing the Monolith. The Microeconomics of the National Industrial Recovery Act*, Chicago: University of Chicago Press.
- Ther, Philipp (2014): *Die neue Ordnung auf dem alten Kontinent*, Berlin: Suhrkamp.
- Trouillot, Michel-Rolph (1995): *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston: Beacon Press.
- United States v. Butler, 297 U.S. 1, 56 S. Ct. 312, 80 L. Ed. 477, 4 Ohio Op. 401 (1936), <https://casetext.com/case/united-states-v-butler-12>
- Wesche, Tilo (2023): *Die Rechte der Natur. Vom nachhaltigen Eigentum*, Berlin: Suhrkamp.
- Winterer, Caroline (2016): *American Enlightenments. Pursuing Happiness in the Age of Reason*, New Haven: Yale University Press.

Freiwilligkeit und politische Macht bei Thomas Paine im Zeitalter der Atlantischen Revolutionen

Jürgen Martschukat

»There is no power but the voluntary will of the people«, schrieb Thomas Paine 1792 am Ende seiner Abhandlung über *The Rights of Man* (Paine 1792: 509). Mit dem zweibändigen Buch verfolgte Paine kein geringeres Ziel, als die Macht zu politischer und gesellschaftlicher Gestaltung sowie die zulässige konstitutionelle Verfasstheit an die Vorstellung naturgegebener Menschenrechte zu koppeln. Regierung, so Paine ohne Wenn und Aber, dürfe und könne ausschließlich in der freiwilligen Einwilligung und Teilhabe der Regierten gründen und keinesfalls in dem ererbten Privileg souveräner Macht, verkörpert in der Figur des Königs.

Die vorliegende Vignette folgt den Spuren Thomas Paines, und dies in mehrfachem Sinne. Erstens zeigt sie die Wege auf, die Thomas Paine als historischer Akteur zwischen den verschiedenen Spielorten der Atlantischen Revolutionen zurückgelegt hat. Zweitens skizziert sie die Bedeutung von Freiwilligkeit in Paines politischer Philosophie des Widerstandes gegen Autorität. Und drittens verdeutlicht sie, wie sich die Resonanz Paines im politischen Denken und in der politischen Praxis verschoben hat: von der englischen Arbeiterklasse des 19. Jahrhunderts und der marxistischen Historiographie der 1960er Jahre hin zum Rechtspopulismus unserer Gegenwart, der für sich in Anspruch nimmt, für die Freiheitsrechte der sogenannten kleinen Leute einzustehen.

Wanderer zwischen England, Amerika und Frankreich

Paine verstand sich als revolutionärer Kosmopolit (Dyck 1993), der für die Prinzipien der individuellen Rechte, Freiheit und Selbstbestimmung weltweit eintrat und aktiv daran mitwirkte, diese auch auf Dauer durchzusetzen (Paine 1792: 394). Zwischen Philadelphia und Paris gehörte Pai-

ne zu den konsequentesten Intellektuellen und Akteur*innen der Atlantischen Revolutionen und ihres Kampfes gegen die autoritäre Macht der Monarchie. Auch sprach er sich für die Abschaffung der Sklaverei aus, doch der Kampf um die Anerkennung von und der bedingungslose Einsatz für Schwarze oder Indigene politische Rechte stand nicht auf seiner Agenda, sei dies in den USA oder im revolutionären Haiti. Für Haiti fand er (wie so viele andere) keinen Platz auf der politischen Landkarte der demokratischen Revolutionen (Lynch 1999; Trouillot 1995).

Thomas Paine war erst Ende November 1774 im Alter von 37 Jahren von London nach Philadelphia gekommen. Dort arbeitete er als Drucker, war bald Editor des *Pennsylvania Magazine* und legte im Januar 1776 mit *Common Sense* das wohl populärste Pamphlet der Amerikanischen Revolution vor. In dem Text, den er zunächst »plain truth« hatte nennen wollen, forderte Paine ohne Umschweife das Ende der Monarchie und die Unabhängigkeit der britischen Kolonien in Amerika. Gut zehn Jahre später, als die Amerikanische Revolution abgeschlossen war, zog es Paine zurück nach London. Von dort aus sollte er bald den Beginn der Französischen Revolution mitverfolgen. Über deren Prinzipien und Politiken geriet Paine in einen öffentlichen Streit mit dem britischen Philosophen und Unterhausabgeordneten Edmund Burke, der die Französische Revolution aufgrund ihrer Radikalität verurteilte. Paine hingegen feierte die Revolution und den Umbruch der Regierungsform in Frankreich, in ganz Europa und »weltweit«, wie er betonte (nach Polasky 2015: 125). Sein Buch über *The Rights of Man* richtet sich ausdrücklich gegen Burke und dessen *Reflections on the Revolution in France* (1790). Dort hielt Burke die Prinzipien der britischen Verfassung hoch. Paine attackierte ihn, weil er den »Erbdespotismus« (Paine 1791: 21) von Aristokratie und Monarchie preise und die Prinzipien der Freiheit verletze (Paine 1791: viii). Im Zeitalter der Revolutionen, so Paine, müsse alles in Frage gestellt werden, und das sehr grundsätzlich (Paine 1791: 171). Paines Text galt in England bald als aufrührerisch (Thompson 1963: 24) und Paine selbst wurde für vogelfrei erklärt. Der Verhaftung entzog er sich im September 1792 nur knapp durch die Flucht nach Frankreich. Freiwilligkeit zum politischen Prinzip zu erheben, war in verkrusteten und weniger revolutionären Gesellschaften wie der englischen offenbar riskant. In Frankreich hingegen erhielt Paine die Bürgerrechte und wurde sofort in den Nationalkonvent gewählt. Dies bewahrte ihn jedoch nicht davor, nur ein Jahr darauf im Zuge der *terreur* als Girondist im Gefängnis zu landen. Der Guillotine

entkam er nur durch Glück (Lounissi 2018). 1802 kehrte Paine schließlich in die USA zurück, die er 1787 verlassen hatte.

Freiwilligkeit in Thomas Paines politischer Philosophie

Die Historikerin Jill Lepore (2018: 134) schreibt, Thomas Paine habe das Denken John Lockes für die Alltagslektüre aufbereitet. Der Freiwilligkeit selbst widmet Paine in seinen Schriften nur wenige Zeilen; auch in *The Rights of Man*, wo er den »voluntary will of the people« als einzig legitime politische Macht preist. Freiwilligkeit ist für Paine vielmehr gesetzt; sie braucht keine großen Erklärungen. Freiwillig agieren und damit das eigene Dasein lenken zu können, für sich und seine Handlungen verantwortlich sein zu können, sind für Paine eine Befähigung und ein Recht, die den Menschen als Menschen ausmachen. Es sind Prinzipien seiner naturgegebenen Freiheit. Freiwilligkeit kommt vor der politischen Ordnung, wird aber zugleich durch die richtige politische Ordnung erst ermöglicht. Die große Frage lautet für Paine, welcher Art eine politische Ordnung sein kann und muss, die der Tatsache gerecht wird, dass politische Macht in der Freiwilligkeit der Menschen gründen muss, um legitim sein zu können.

In *The Rights of Man* betont Paine wieder und wieder, dass eine Ordnung der Freiheit einer Ordnung der Tyrannei und des Despotismus diametral gegenüberstehe. Denn Despotismus bedeute für die einfachen Menschen, eben nicht selber entscheiden zu können. Verkörpert werde der Despotismus von einer Regierung, die sich die Menschen nicht selbst und immer wieder aufs Neue gäben, sondern die als Erbe unter den elitären Regierenden weitergegeben und deren Rechtmäßigkeit aus gottgegebener Macht abgeleitet werde. Die Vorstellung gottgegebener Macht sei jedoch ein Trugbild und diene nur dazu, die Bevölkerung zu berauben und auszuplündern und diesem den Anschein der Rechtmäßigkeit zu verleihen (Paine 1791: 55). Eine solche Regierung widerspreche der Natur, sie nehme den Menschen ihr Menschsein, erniedrige sie auf die Stufe von Herdentieren und versetze sie in den Zustand der Versklavung, wie Paine unterstrich: »Hereditary government over a people is to them a species of slavery« (Paine 1792: 446).

Eine repräsentative Regierung hingegen sei die politische Ausdrucksform naturgegebener menschlicher Freiheit, aus der das Recht der Menschen abzuleiten sei, ihre Regierung selbst zu bestimmen,

eigene Entscheidungen zu treffen und nach Glück zu streben (Paine 1791: 52). Es sei letztlich im wahrsten Sinne des Wortes unmöglich, die natürlichen Rechte der Menschen zu beschneiden oder sogar zu negieren, auch wenn die noch bestehenden despotischen Regierungen Europas dies in der politischen Praxis versuchten, »for who is there in the world but man« (ebd.: 47)? Nur der Mensch selbst könne freiwillig in die Beschneidung seiner natürlichen Rechte einwilligen, hatte Paine schon in einem früheren Text argumentiert (Paine 1779: 10); und zwar durch eine Regierung, die aus der Mitte der Menschen heraus handle und nicht über die Menschen herrsche.

Auch wenn die Freiheit des Menschen für Paine natürlich und unumstößlich ist, so muss sie zugleich enthusiastisch gewollt, gelebt, heroisch erkämpft und bewahrt werden. Freiheit ist also Voraussetzung der politischen Ordnung und politische Praxis zugleich, die diese Ordnung erst immer wieder auf das Neue entstehen lässt (Paine 1791: 17ff.). »The American constitutions were to liberty«, schrieb Paine in diesem Sinne in *The Rights of Man*, »what a grammar is to language: they define its parts of speech, and practically construct them into syntax« (ebd.: 93). Überhaupt sei es die Entwicklung dieser neuen politischen Grammatik gewesen, also die Veränderung der Praktiken und Prinzipien des Regierens auf dem Boden der Freiwilligkeit, die der amerikanischen Unabhängigkeit erst diese historische Bedeutung verliehen hätten (Paine 1792: 401–402). Dabei zeichne sich die neue politische Ordnung dadurch aus, dass sie nur wenig Regierung bedürfe, weil eine, so Paine, fortgeschrittene Zivilisation und Gesellschaft in der Lage sei, sich selbst zu regieren (ebd.: 408).

Resonanzen Paines im politischen Denken und in der politischen Praxis bis heute

Thomas Paine war an den Revolutionen in Nordamerika und Frankreich im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts aktiv beteiligt. Paines *Common Sense* (Rosenfeld 2008) und sein Buch über *The Rights of Man* mit seinem unnachgiebigen Ton wirkten über seinen Tod im Jahr 1809 hinaus. Sie beeinflussten das revolutionäre Geschehen in Lateinamerika in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und waren wegbereitend für die Radikalisierung der englischen Arbeiterklasse, wie der Historiker E.P. Thompson 1963 in seinem Buch über *The Making of the English Working Class* zeigt. In seinem marxistisch inspirierten, die ›Geschichte von unten‹ mitbe-

gründenden Klassiker der Geschichtsschreibung präsentiert Thompson Paine und dessen »outrageously heterodox political views« (Thompson 1963: 36) als Ideengeber linken Widerstands.

Doch spätestens seit den 1980er Jahren avancierten Paine und sein grundsätzliches Misstrauen gegenüber Regierung, die für ihn bestenfalls ein notwendiges Übel sein konnte (Paine 1776: 69), zugleich zu einem beliebten historischen Bezugspunkt eines neuen rechten Liberalismus, der sich ohnehin gerne auf die sogenannten Gründerväter beruft. Dieser wettert gegen Staat und Regierung und beschwört in erklärender Art und Weise die Kraft des »gemeinen Mannes«, sich selbst zu regieren. Es gelte die despotische Gängelung durch links-intellektuelle Eliten abzuschütteln, die angeblich ganz im Stile der Aristokratie des 18. Jahrhunderts die Macht unter ihresgleichen aufteilen. Dieser neuartige Konservatismus reklamiert für sich die Kraft der Erneuerung, wenn auch nur, um das nostalgisch erklärte Amerika vergangener Zeiten wieder herzustellen. Der Pate dieser reaktionären (Lilla 2016) Politik ist Ronald Reagan. Im Stile eines paine'schen Kosmopolitanismus beschwor Reagan Amerika als dazu fähig, die ganze Welt zu erneuern, als er am 17. Juli 1980 bei seiner Ernennung zum Präsidentschaftskandidaten die Republikanische Partei und deren Anhänger*innen für sich einzunehmen suchte und aus Paines *Common Sense* zitierte: »We have it in our power to begin the world over again« (Paine 1776: 118; Reagan 1980; außerdem Kaye 2005).

Die reaktionäre-liberale Bewegung von Ronald Reagan über die Tea Party und Glenn Beck bis zu Sarah Palin und Donald Trump hat sich die Botschaft zu eigen gemacht, die beste Regierung sei Selbstregierung, die im *Common Sense* der sogenannten einfachen Leute gründe. In ihrem anti-elitären, selbstbestimmten Gestus wird sie auf Thomas Paine und damit bis zu den Gründungsmythen der USA zurückgeführt, und sie scheint es selbst millionenschweren Unternehmer*innen zu ermöglichen, sich als anti-elitär und Fürsprecher*innen der einfachen Leute zu geben (Beck 2009; Linker 2009; Rosenfeld 2011; Rosenfeld 2017). Die Möglichkeit, einfache Lösungen für komplexe Probleme zu suggerieren, ist ein wichtiges Element ihrer politischen Strategie. Dazu gehört auch eine nur vermeintlich klare Gegenüberstellung von Freiwilligkeit und Zwang, die eine trügerische Eindeutigkeit signalisiert und jede Form der Regulierung als despotisches Teufelswerk von »big government« diffamiert, die dem erklärten Gründungsauftrag und dem Wesen der Vereinigten Staaten widerspräche. Ignoriert wird dabei, dass es für

Thomas Paine und die Revolutionär*innen um nicht weniger als um den vielleicht grundlegendsten politischen Systemwechsel der bisherigen Geschichte ging – mit dem Ziel, eine gerechtere Regierung und Welt zu schaffen (Paine 1776: 70). Dass in der politischen Praxis des 21. Jahrhunderts auch (und vielleicht sogar insbesondere) eine politisch weithin unregulierte Gesellschaft Ungerechtigkeiten, Ausschlüsse, Notwendigkeiten und Zwänge hervorbringt, die die Freiwilligkeit des Handelns vieler Menschen einschränken, wird von den Verfechtern eines reaktionären Liberalismus gerne ignoriert (Mouffe 2005). Dabei hatte selbst Thomas Paine schon betont, dass es möglich und bisweilen notwendig sei, in der politischen Praxis freiwillig eine Einschränkung natürlicher Freiheit zu akzeptieren, um Gesellschaft ermöglichen zu können (Paine 1791: 119).

Literaturverzeichnis

- Beck, Glenn (2009): *Glenn Beck's Common Sense. The Case Against an Out-of-Control Government, Inspired by Thomas Paine*, New York: Threshold Editions.
- Burke, Edmund (1790): *Reflections on the Revolution in France*, London: James Dodsley.
- Dyck, Ian (1993): »Local Attachments, National Identities and World Citizenship in the Thought of Thomas Paine«, in: *History Workshop Journal* 35 (1), S. 117–135.
- Kaye, Harvey J. (2005): »The Lost Founder«, in: *The American Prospect*, 20. Juni 2005.
- Lepore, Gill (2018): *Diese Wahrheiten. Eine Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika*, München: Beck.
- Lilla, Mark (2016): »The End of Identity Liberalism«, in: *The New York Times*, 18. November.
- Linker, Damon (2009): »Against Common Sense«, in: *The New Republic*, 30. Nov. 2009.
- Lounissi, Carine (2018): *Thomas Paine and the French Revolution*, New York: Palgrave Macmillan.
- Lynch, James V. (1999): »The Limits of Revolutionary Radicalism. Tom Paine and Slavery«, in: *Pennsylvania Magazine of History and Biography* 123 (3), S. 177–199.

- Mouffe, Chantal (2005): *On the Political. Thinking in Action*, New York: Routledge.
- Paine, Thomas (1776): »Common Sense«, in: *The Writings of Thomas Paine*, Vol. I: 1774–1779, hg. von Moncure D. Conway, New York: Putnam's, S. 67–120.
- Paine, Thomas (1779): »Peace and the Newfoundland Fisheries – 2nd Letter«, in: »Pennsylvania Gazette, 14. Juli 1779«, in: *The Writings of Thomas Paine*, Vol. II: 1779–1792, hg. von Moncure D. Conway, New York: Putnam's, S. 7–13.
- Paine, Thomas (1791): *The Rights of Man. Being an Answer to Mr. Burke's Attack on the French Revolution*, London: J.S. Jordan.
- Paine, Thomas (1792): »The Rights of Man. Part Second, Combining Principle and Practice«, in: *The Writings of Thomas Paine*, Vol. II: 1779–1792, hg. von Moncure D. Conway, New York: Putnam's, S. 390–523.
- Polasky, Janet (2015): *Revolutions without Borders. The Call to Liberty in the Atlantic World*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Reagan, Ronald (1980): »Republican National Convention Acceptance Speech, 1980«, in: *National Archives: Ronald Reagan Presidential Library and Museum*, <https://www.reaganlibrary.gov/archives/speech/republican-national-convention-acceptance-speech-1980>
- Rosenfeld, Sophia (2008): »Tom Paine's Common Sense and Ours«, in: *William and Mary Quarterly* 65 (4), S. 633–668.
- Rosenfeld, Sophia (2011): »Beware of Republicans Bearing »Common Sense««, in: *Washington Post*, 21. April 2011.
- Rosenfeld, Sophia (2017): »The Only Thing More Dangerous Than Trump's Appeal to Common Sense Is His Dismissal of It«, in: *The Nation*, 1. März 2017.
- Thompson, E.P. (1963): *The Making of the English Working Class*, New York: Victor Gollancz Ltd.
- Trouillot, Michel-Rolphe (1995): *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston: Beacon Press.

»Ma fi dawla« (»Es gibt keinen Staat«)

Überlegungen zu freiwilligem Polizieren und staatlicher Souveränität¹

Mara Albrecht

Einige der interessantesten Diskussionen über den Zusammenhang von freiwilligem Polizieren und staatlicher Souveränität im Libanon konnte ich mit »Serveece«-(Sammeltaxi-)Fahrern führen, die bis vor einigen Jahren noch fast ausschließlich alte, von Rost zerfressene und nur von Duct Tape zusammengehaltene Mercedes durch Beirut kutschierten. Regulären Taxifahrern, insbesondere jenen, die von Taxiunternehmen angestellt sind, ist es dagegen eigentlich verboten, über Politik und Religion zu sprechen, darauf weisen oft auch im Wagen angebrachte Aufkleber und Schilder hin. Das ist nicht verwunderlich, denn die Meinungen über Religion und Politik im winzigen Libanon (das Land ist noch nicht einmal halb so groß wie Hessen und hat eine Einwohnerzahl von circa 5,8 Millionen) sind so vielfältig wie die 18 anerkannten Religionsgemeinschaften, von denen keine eine Mehrheit bildet, und die zahlreichen politischen Parteien mit ihren hoch verehrten und tief gehassten Anführern. Politik ist im Libanon stark in der Sphäre des Symbolischen verortet: Der jährliche Kalender ist voll mit Gedenkveranstaltungen für die im Bürgerkrieg (1975–1990) oder einem der anderen Konflikte gefallenen »Märtyrer« der jeweiligen Partei und speziell den zahlreichen Attentaten zum Opfer gefallenen Anführern, denen oft eine quasi-religiöse Verehrung entgegengebracht wird (Haugbolle 2013). Ganze Stadtviertel sind dauerhaft mit politischen Postern, Bannern und Flaggen demarkiert, um deren parteipolitische Loyalität zu demonstrieren. Reden, Lieder und Videoclips der Parteien erschallen in den parteizugehörigen Radio- und Fernsehsendern. Im Libanon wird ein

1 Diese Vignette wurde vor der israelischen Invasion des Libanons im Herbst 2024 geschrieben.

politischer »Krieg der Symbole« durch Rituale und Praktiken, Zeichen und Symbole geführt (Albrecht 2017; Albrecht 2020; Haugbolle 2010). Hält man sich dabei vor Augen, wie oft diese Konflikte in bewaffnete Auseinandersetzungen eskalieren, wird verständlich, warum Taxifahrer angehalten sind, mit ihren Fahrgästen nicht über Politik und Religion zu sprechen.

Servece-Fahrer kommen in jeder Couleur daher, von Analphabeten, die trotz des hervorragenden libanesischen Bildungssystems kaum Zeit in einer Schule verbracht haben, bis hin zu universitätsgebildeten Menschen, die jahrelang im Ausland gearbeitet haben. Sie sind Mitglieder aller im Libanon vertretenen Religionsgemeinschaften, also vor allem Schiiten, Sunniten, katholische Maroniten, griechisch-orthodoxe und griechisch-katholische Christen sowie Drusen. Zudem spiegeln sie auch das breite Parteienspektrum wider, das ebenfalls starke intrakommunale Antagonismen umfasst. Häufig stellen die Fahrer ihre Zugehörigkeit offen zur Schau: Die Innenräume der Taxis sind dekoriert mit christlichen Heiligenbildern, kalligraphischen Koranversen, verschiedenen Parteiensymbolen oder den Konterfeis der jeweiligen Anführer, aus dem Radio wettert Hassan Nasrallah oder erklingt der neueste Märtyrersong der christlichen »Lebanese Forces« (*al-Quwwāt al-Lubnāniyya*). Eine der am häufigsten vorgebrachten Aussagen der Fahrer, ja schon fast eine allgegenwärtige Redewendung im chronisch krisengeschüttelten Land, in der die Regierungsbildung und -arbeit aufgrund der Konkordanzdemokratie und der multiplen gesellschaftlichen Konfliktlinien (Hourani 1986) legendär schwierig und oft ineffektiv sind, lautet »ma fi dawla« (»es gibt keinen Staat«).

Die Aussage ist so selbstredend nicht ganz korrekt. Der Libanon ist eine Republik mit parlamentarischer Demokratie auf Basis eines Konfessionsproporz, in vielen Bereichen gestaltet nach dem Vorbild der französischen Dritten Republik, der ehemaligen Mandatsmacht. Das Staatsverständnis ist einerseits durch den französischen Einfluss, andererseits durch die jahrhundertelange, meist sehr indirekte, osmanische Herrschaft im Libanon geprägt. Das Libanongebirge hatte einen besonderen, semi-autonomen Status im Reich und die Regierungsfunktionen wurden durch die lokalen Notabelfamilien als Intermediäre in einem »quasi-feudalistischen« System ausgeübt (Akarli 1993: 13–17). Daraus entstand ein auf Patronage- und Klientelismusstrukturen basierendes Herrschaftssystem, das sich in angepasster Form bis heute erhalten hat. Die Herrschaft maronitischer, drusischer und schiitischer »Berg-

fürsten« des 16. bis frühen 19. Jahrhunderts wurde durch populistische Anführer, urbane Notabeln und ab den 1970er Jahren auch »islamistischen Klientelismus« erweitert (Hamzeh 2001). Diese regionalen Anführer, im Libanon als *zu' amā'* (Sg. *za' īm*), bezeichnet, begannen sich insbesondere seit der französischen Mandatszeit innerhalb des politischen Systems Zugang zu Macht und Ressourcen zu verschaffen, indem sie Parteien als Sammelbewegungen für ihre Anhänger gründeten und als Parlamentsabgeordnete, Minister und andere Amtsträger agierten (Khalaf 1977).

Teil dieses klientelistischen Systems auf mittlerer Ebene waren bereits in osmanischer Zeit auch lokale, selbsternannte, freiwillige Gewaltakteure auf Nachbarschaftsebene, die *qabaḍāyāt*. Diese jungen, »starken« Männer agierten freiwillig als Beschützer ihrer Stadtviertel, ohne von der Bevölkerung gewählt oder ernannt worden zu sein oder bezahlt zu werden. Als Anführer der jungen Männer (*ṣaiḥ al-ṣabāb*) wurde ihnen ein hoher Grad an Maskulinität, physischer Stärke und Tapferkeit zugesprochen. Sie selbst profitierten von dem so erlangten Status und Prestige innerhalb der Gemeinschaft. *Qabaḍāyāt* unterstellten sich in der Regel dem Schutz eines *za' īms*, mit dem sie in ein reziprokes Austauschverhältnis von Leistungen traten – unter anderem Schutz vor Strafverfolgung durch den *za' īm* und im Gegenzug die Mobilisierung dessen Anhängerschaft in Konflikten und insbesondere für Wahlen. Sie waren jedoch keine Angestellten eines *za' īms* und standen in keiner Form von Dienstpflicht, ganz im Gegenteil galten sie als wankelmütig und wechselten ihre Allianzen, so dass sie von den *zu' amā'* umworben wurden. Neben ihrer Mittlerfunktion innerhalb der Machtstrukturen war ihre Aufgabe der Schutz und die Verteidigung der »Ehre« und der »Morak« der Stadtteile nach außen und nach innen, hier insbesondere Mediation bei Disputen, Polizieren und die Ausübung sozialer Kontrolle (Johnson 2001).

Qabaḍāyāt waren bei weitem nicht die einzigen nicht-staatlichen Gewaltakteure im Libanon, die Aufgaben des Polizierens übernahmen. Die Parteien der *zu' amā'* verfügen meist auch über Milizen, die in Konflikten wie der Libanonkrise 1958 und dem Bürgerkrieg ab 1975, aber auch z.B. in den bewaffneten Konflikten im Mai 2008 oder am 14. Oktober 2021 für die Interessen ihres *za' īms* kämpften. Während des Bürgerkriegs übernahmen sie in den von *zu' amā'* und ihren Parteien kontrollierten »Zivilverwaltungen« oder »Statelets« auch Aufgaben des Polizierens, der Strafverfolgung und des Strafvollzugs (Harik 1994).

Im Zusammenspiel mit staatlichen Akteuren wie Polizei und Militär bilden diese nicht-staatlichen Ausbildungen »gewalttätiger Selbsthilfe« komplexe und vielgestaltige Ordnungsformen von Gewalt (von Trotha 2002).

Bei einer Taxifahrt durch Beirut kann man dieses Phänomen praktisch überall beobachten: In den christlich dominierten, östlichen Stadtteilen sehen wir patrouillierende Männer in weißen Westen mit dem blau-grün-gelben Logo der Nachbarschaftswache und NGO Achrafiyeh 2020, die von Nadim Gemayel, dem Sohn des 1982 ermordeten christlichen Milizführers und gewählten Präsidenten Baschir Gemayels gegründet wurde. Kurz darauf beobachten wir vor einer Bank eine Gruppe aus bärtigen, muskulösen, tätowierten Männern, die in ihren schwarzen Shirts mit dem Logo eines von den Flügeln Erzengel Michaels umrahmten, weißen Schilds mit rotem Kreuz auf einer aufgeschlagenen Bibel deutlich als »Soldaten Gottes« (*Ġnūd al-Rab*) erkennbar sind. Die als rechtsextrem eingestufte Gruppe poliziert die christlichen Stadtviertel und hat vor allem durch die gewaltsame Störung von Pride Parades und anderen LGBTQIA+-Veranstaltungen auf sich aufmerksam gemacht. Im Stadtzentrum werden wir von einem Polizeiwagen mit Blaulicht der circa 130.000 Personen starken internen Sicherheitskräfte überholt. Wir entdecken militärische Sicherheitsposten und Panzer der libanesischen Streitkräfte (*al-Quwwāt al-Musallaḥa al-Lubnāniyya*) in Seitenstraßen, vor allem nahe wichtiger Kreuzungen, und wir müssen einen Umweg durch das im Westen der Stadt gelegene, mehrheitlich sunnitische Hamra fahren, da uns das private Sicherheitspersonal vor einer Absperrung in der Nähe eines Stadthauses eines *za'ims* nicht passieren lässt. Auf unserem Weg südlich durch die Stadt kommen wir an den palästinensischen Lagern Sabra und Schatila vorbei, innerurbanen Parallelwelten, die seit dem Abkommen von Kairo 1969 unter der Herrschaftsausübung der PLO stehen und in denen die libanesischen Sicherheitskräfte de facto keine Befugnisse haben. Sie werden von palästinensischen Milizionären kontrolliert, aber bewaffnete Konflikte zwischen verschiedenen Fraktionen und Selbstjustiz sind in den zwölf palästinensischen Lagern im Libanon mit ihren geschätzt 450.000 Einwohnern an der Tagesordnung.

In Dahiyeh, den südlichen, vornehmlich schiitischen Vororten Beiruts, werden die lokalen Sicherheitsarrangements besonders komplex und sind für Außenstehende kaum noch klar erkennbar: Dahiyeh unterliegt größtenteils der Kontrolle des militärischen Arms der Hisbollah,

zum Teil auch der Miliz der schiitischen Amal-Partei und schiitischen Clans aus der Bekaa-Ebene, wobei es seit einigen Jahren auch Polizeistationen der internen Sicherheitskräfte gibt. Diese Akteursgruppen fungieren alle als Ansprechpartner für die Bewohner*innen, je nachdem um welches Sicherheitsproblem es sich genau an welchem Ort handelt (Gunning/Smaira 2022). Insbesondere Hisbollah bindet dabei auch ihre lokale Anhängerschaft ein und einige Anwohnende sitzen aus freien Stücken an strategisch wichtigen Stellen in ihren Plastikstühlen und beobachten potenziell spionierende Fremde oder mögliches kriminelles oder moralisches Fehlverhalten innerhalb der eigenen Gemeinschaft. In ihrem Zusammenspiel und in ihrer Konkurrenz bildet diese Vielzahl von Akteuren eine Form von hybrider staatlicher Souveränität (Fregonese 2012), die sich im Laufe der libanesischen Geschichte ausgebildet hat und Sicherheit und Ordnung im Land bis heute prägen.

Nun könnte man argumentieren, dass der Libanon ein spezieller Fall eines »gescheiterten« oder »schwachen Staates« ist, aber Phänomene freiwilligen und nicht-staatlichen Polizierens finden sich auch in anderen Gesellschaften des globalen Südens, aber ebenso des globalen Nordens. Da die Weber'sche Vorstellung eines modernen, souveränen Staates mit absolutem Gewaltmonopol eben nur einen Idealtyp darstellt und nie vollkommen umgesetzt ist, scheint es geboten, staatliche Souveränität komplexer und diverser zu denken. Alternative Ausformungen von Staatlichkeit im Vergleich zum westeuropäischen Modell des zentralisierten Nationalstaates existieren auch im »Westen«. Die USA sind mit ihrer historischen Entwicklung im Kontext von Revolution, Frontier und Sklaverei und mit ihrem Grundsatz der Liberalität einen deutlich anderen Weg gegangen, bei dem das Gewaltmonopol in der Verfassung eingeschränkt ist und freiwillige Selbsthilfe und extralegale Gewalt im Rechtssystem einen höheren Grad der Akzeptanz haben (Pfeifer 2011: 20). Hier spielt die historische Tradition des Waffenbesitzes und der Selbstverteidigung zudem eine wichtige Rolle in der Entwicklung von Mentalitäten. Die politische Kultur in (Nord-)Irland hingegen wurde durch eine lange Geschichte der gewaltsamen Rebellion gegen koloniale Herrschaft geprägt, in der alternative, nicht-staatliche Formen der Rechtsprechung, z.B. Dáil Courts während des Irischen Unabhängigkeitskriegs (1919–1921), etabliert und Strafverfolgung durch freiwillige Aktivist*innen der IRA umgesetzt wurde.

Dementsprechend erscheint es sinnvoll, beim Nachdenken über das Verhältnis von freiwilligem Polizieren und Staatlichkeit generell von

multiplen Ausformungen hybrider staatlicher Souveränität zu sprechen, in denen neben staatlichen auch verschiedene Typen privater (z.B. kommerzielle Sicherheitsdienste) und freiwilliger Sicherheitsakteur*innen auftreten und interagieren können. Neben den klassischen konservativen Nachbarschaftswachen, Milizen, Vigilantengruppen, Bürgerwehren und migrationsfeindlichen Grenzschutzvereinen umfasst dies beispielsweise auch religiös motivierte Gruppen wie die kurzlebige »Scharia-Polizei« in Wuppertal oder sozialistisch-revolutionäre sowie antiimperialistische und antirassistische Bewegungen wie die Black Panther Party in den USA der 1960er und 70er Jahre, Arbeiterwehren in der jungen Weimarer Republik, oder aus der Bürgerrechtsbewegung der 1960er Jahre in Nordirland hervorgegangene alternative polizierende Straßenkomitees wie die »Free Derry Police«.

Wenn freiwilliges Polizieren ein globales Phänomen der Geschichte und Gegenwart ist, stellt sich die Frage nach den konkreten politischen, sozialen, ökonomischen und kulturellen Bedingungsverhältnissen, in denen diese Formen eines freiwilligen Engagements von den Akteur*innen nicht nur als adäquater Handlungsmodus, sondern als gutes oder sogar unbedingt erforderliches Mittel der lokalen Selbstorganisation betrachtet werden. Die Motivationen für freiwilliges Polizieren können vielgestaltig sein: Sie umfassen neben der »bewaffneten Selbsthilfe« im Kontext einer realen oder imaginierten Gefahrensituation und dem Schutz einer klar umrissenen, sozialen oder ethnischen Gruppe auch persönliche Faktoren wie Selbstermächtigung, Selbstinszenierung sowie die Erlangung von Prestige und lokalem Status. Durch das Tragen von Uniformen und gegebenenfalls sogar Waffen und durch die Praktiken des Polizierens selbst haben solche Gruppen zudem oft einen Nimbus militaristischer Maskulinität (Wendt 2007; Snyder 1999), wenngleich in einigen Kontexten auch Frauen daran partizipieren. Die rechtlichen, normativen und immer auch situativen Rahmenbedingungen geben den Akteur*innen Handlungsrepertoires vor, aus denen sie ihre Praktiken des Polizierens auswählen: zum Beispiel Patrouillen, Mediation und Deeskalation bei Konflikten, Kooperation mit staatlichen Sicherheitskräften, aber auch die Androhung oder der Einsatz von Gewalt.

Nichtsdestotrotz handelt es sich beim freiwilligen Polizieren um eine Art des zivilgesellschaftlichen Engagements, das auf den Schutz einer gesellschaftlichen Gruppe ausgerichtet ist. Hier zeigt sich Freiwilligkeit als eine Form der Selbstaktivierung, die durchaus auch kritisch und wi-

derständig gegenüber gesellschaftlichen Verhältnissen und staatlichen Rahmenbedingungen sein kann. Dieses Engagement kann in mehreren Hinsichten für die polizierenden Akteur*innen auch problematisch sein, denn es zählt in aller Regel und im Gegensatz zu den meisten anderen Formen freiwilliger Betätigung zu von Regierungen und meist auch der Mehrheitsgesellschaft nicht erwünschten Ausprägungen der gesellschaftlichen Partizipation. Freiwilligenarbeit ist sowohl in liberalen als auch autoritären Gesellschaftsformen eine wichtige staatliche Ressource, die entsprechend normativ aufgeladen ist – man denke beispielsweise an die Kampagnen der Bundesregierung zu Ehrenamt und Freiwilligendienst, in denen freiwillige Arbeit zum Gemeinwohl als ›Rückgrat der Gesellschaft‹ und ›Zeit, das richtige zu tun‹ präsentiert wird. Dementsprechend wurde freiwilliges Engagement seit dem 19. Jahrhundert zum Teil staatlich institutionalisiert, wie beispielsweise in Freiwilligen Feuerwehren (Kladnik/Lindenberger 2019). Freiwilligkeit kann in diesem Zusammenhang auch kritisch als Ressource des Gegenwartskapitalismus und als Mittel zum Umbau des Sozialstaats gesehen werden, wobei soziale Fragen in die Sphäre der Zivilgesellschaft verschoben und soziale Rechte zu freiwilligen Gaben werden (van Dyk/Hauber 2021: 11). Zivilgesellschaftliches Engagement ist folglich staatlich so reguliert, dass es auf ausgewählte soziale Felder wie Bildung, Soziales, Gesundheit, Sport und Kultur ausgerichtet ist, jedoch gewöhnlich nicht auf die Gewährleistung und Aufrechterhaltung von Sicherheit oder öffentlicher Ordnung. Freiwilliges Polizieren ist somit in vielen Fällen staatlicher Repression ausgesetzt und die Akteur*innen werden kritisch durch die Gesellschaft im Allgemeinen, allerdings auch von Mitgliedern ihrer eigenen Gemeinschaft gesehen, die sich der beim Polizieren immer auch ausgeübten sozialen Kontrolle widersetzen.

Freiwillig Polizierende handeln üblicherweise lokal und in kleinen Gruppen aus dem Gefühl einer Bedrohungslage heraus. Das Phänomen floriert besonders in Kontexten sozialer Transformationen, gesellschaftlicher Konflikte und ökonomischer Krisen. Das Handeln erfolgt dabei oftmals im Hinblick auf fehlendes Vertrauen in staatliche Effektivität in der Herstellung von Sicherheit oder mangelnde Neutralität staatlicher Polizei gegenüber der eigenen Gemeinschaft. Aus der Perspektive der polizierenden Akteur*innen ist das freiwillige Handeln in der jeweiligen Situation also nicht nur richtig und sinnvoll, sondern auch notwendig. Innerhalb der Gesellschaften des globalen Nordens als auch Südens existieren unterschiedliche Staatsvorstellungen, bei

denen zentralstaatliche Souveränität und monopolisierte Gewaltkontrolle zum Teil sehr verschieden bewertet werden. Sowohl politisch rechts- als auch linksorientierte Gruppen kritisieren immer wieder das staatliche Gewaltmonopol, entweder im Grundsatz oder aber in seiner Umsetzung, wie beispielsweise wiederkehrende Diskussionen über Polizeigewalt aufzeigen. Eine klare Trennung zwischen ›westlichen‹ und postkolonialen Gesellschaften hinsichtlich ihrer Staatsauffassung lässt sich aber meines Erachtens nach nicht proklamieren, denn auch in letzteren ist das staatliche Gewaltmonopol für die Mehrheit der Bevölkerung eine Idealvorstellung – zumindest dann, wenn der Staat und seine Institutionen weitestgehend als neutral und gerecht angesehen werden.

Das Streben nach vermeintlich rationaler und objektiver Gewaltkontrolle durch staatlich sanktionierte Handelnde kann beispielsweise im Libanon durchaus paradoxe Züge annehmen. Ich erinnere mich an eine Taxifahrt in einem mit Flaggen der »Lebanese Forces« und des (christlichen) »Libanesischen Widerstands« sowie Portraits von Bashir Gemayel und Samir Geagea geschmückten Innenraums, in dem der Fahrer nach einem einleitenden »ma fi dawla bi Lubnan« darüber wetterte, dass Hisbollah über eine eigene Armee verfüge und im Libanon einen Staat im Staate geschaffen und die Bevölkerung dabei als Geisel genommen habe. Damals, als Fuad Schihab Präsident war (1958–1964), also sicher vor der Geburt des Fahrers, war alles besser, da war der Libanon ein starker Staat und es wurde für Recht und Ordnung gesorgt. Diese Aussage wirkt doch etwas befremdlich in Anbetracht dessen, dass Schihab mit seinem Inlandsgeheimdienst versucht hatte, die Milizen der zu 'amā' zu entmachten und die »Lebanese Forces«-Partei aus einer Milizorganisation im Bürgerkrieg entstanden ist. Dass die eigentlich entwaffnete Partei auch weiterhin wehrhaft ist, zeigte sich am 14. Oktober 2021, als ein provokanter Protest von Anhängern der schiitischen Parteien Amal und Hisbollah, der sich gegen den Richter in der Untersuchung der Explosion am Beiruter Hafen im Jahr zuvor richtete, am Rande eines christlichen Wohngebiets in Beirut eskalierte. Parteigänger der »Lebanese Forces« positionierten sich mit Scharfschützengewehren an Fenstern und auf Dächern und lieferten sich mit den mit Sturmgewehren und Panzerfäusten bewaffneten schiitischen Kombattanten Feuergefechte, bei denen sechs Menschen getötet und 32 verletzt wurden. Der Parteiführer Samir Geagea lehnte es im Nachgang ab, vor der Untersuchungskom-

mission des Militärgerichts zu erscheinen, da er den zuständigen Richter als der Hisbollah nahestehend und voreingenommen betrachtete.

Misstrauen gegenüber dem Staat im Allgemeinen oder aber gegenüber einer spezifischen Regierung ist nicht nur auf Gesellschaften des Globalen Südens begrenzt. Die Black Panther Party in den USA beispielsweise polizierte in mehrheitlich afro-amerikanischen Stadtteilen vor allem auch deshalb, weil sie ihre Gemeinschaft vor Polizeibrutalität und rassistischer Voreingenommenheit zu schützen versuchte (Hinton 2021; Spencer 2016), was angesichts der bis heute genutzten Praktiken der Strafverfolgung und Rechtsprechung alles andere als bloße Fiktion war. Zivilgesellschaftliche Akteur*innen in Belfast und Derry verschanzten ihre mehrheitlich katholischen Stadtviertel mit Barrikaden und übernahmen selbst die Funktionen des Polizierens, da die mehrheitlich protestantische Royal Ulster Constabulary kein Vertrauen unter den Katholiken genoss (Albrecht 2023; Ellison/Smyth 2000: 54–91; Hamill 2011). Die zum Teil rechtsextreme US-amerikanische Milizbewegung nimmt seit Anfang der 1990er Jahre eine offen regierungsfeindliche Haltung ein und bezieht sich, aufbauend auf dem *Second Amendment* der Verfassung, auf die US-amerikanische Vorstellung des Rechts einer souveränen Bevölkerung, eine tyrannische Regierung mit Waffengewalt stürzen zu können (Cooter 2022). Wie die letzten Jahre gezeigt haben, existiert auch in Deutschland in Teilen der Bevölkerung eine militante, anti-demokratische und regierungsfeindliche Haltung, die ebenfalls in die Gründung von rechtsradikalen Bürgerwehren gemündet hat (Bust-Bartels 2021). Widerstand und Rebellion sind demnach keineswegs nur dem politisch links orientierten Spektrum zuzuordnen, sondern sind ebenfalls integraler Bestandteil einer konservativen und rechtslibertären Geisteshaltung (Hale 2011).

Wie die Ausführungen gezeigt haben, ist das Phänomen des freiwilligen Polizierens zwar in aller Regel situativ auf historische Momente realer oder imaginierter Unsicherheit bezogen, stellt aber in vielen Fällen einen freiwilligen Handlungsmodus dar, der sich explizit oder implizit mit gesellschaftlichen Macht- und Verteilungskonflikten auseinandersetzt. In einem größeren Zusammenhang richtet sich dieses freiwillige Handeln also auch konkret gegen bestimmte Formen des Regierens, staatliche Souveränität und Legitimität. Auch wenn polizierende Akteur*innen meist den Schutz ihrer Gemeinschaft als oberstes Ziel haben, stößt ihr Handeln gesellschaftliche Diskurse über Polizieren, lokale Selbstorganisation und die Effektivität staatlicher Verbrechensbekämp-

fung an. Es kann in vielen historischen und gegenwärtigen Fällen durchaus als Widerstand gegen eine Monopolisierung von Gewalt durch den Staat oder als Instrument zum Einleiten gesellschaftlicher Veränderungen betrachtet werden. Freiwilligkeit als gesellschaftliche Norm und als Mittel der Herstellung und Aufrechterhaltung sozialer und politischer Ordnung kann folglich auch umgekehrt als Vehikel der Neuaushandlung dieser Ordnung dienen.

Literaturverzeichnis

- Akarli, Engin (1993): *The Long Peace: Ottoman Lebanon 1861–1920*, Berkeley: University of California Press.
- Albrecht, Mara (2023): »Voluntary Policing vs. Police Violence. The Central Citizens' Defence Committee in Northern Ireland«, in: *Voluntariness. History – Society – Theory*, December 2023, <https://www.voluntariness.org/voluntary-policing-vs-police-violence/>
- Albrecht, Mara (2020): *Clash of Memories. Commemorating the Civil War in Lebanon*. *Public History Weekly* 8 (6), <https://public-history-weekly.org/8-2020-6/civil-war-lebanon/>
- Albrecht, Mara (2017): *Krieg der Symbole. Politische Parteien und Parteilkultur im Libanon (1975–2015)*, Münster: LIT Verlag.
- Bust-Bartels, Nina M. (2021): *Bürgerwehren in Deutschland. Zwischen Nachbarschaftshilfe und rechtsextremer Raumergreifung*, Bielefeld: transcript.
- Cooter, Amy (2022): »US Domestic Militias' Intersections with Government and Authority. How a Sociology of Individualism Informs Their Practice«, in: Dieter Neubert/Hans-Joachim Lauth/Christoph Mohamad-Klotzbach (Hg.), *Local Self-Governance and Varieties of Statehood. Tensions and Cooperation*, Cham: Springer, S. 31–50.
- Dyk, Silke van/Haubner, Tine (2021): *Community-Kapitalismus*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Ellison, Graham/Smyth, Jim (2000): *The Crowned Harp. Policing Northern Ireland*, London: Pluto Press.
- Fregonese, Sara (2012): »Beyond the »Weak State«. Hybrid Sovereignties in Beirut«, in: *Environment and Planning D. Society and Space*, 30 (4), S. 655–674.
- Gunning, Jeroen/Smaira, Dima (2022): »Who you gonna call? Theorising everyday security practices in urban spaces with multiple security ac-

- tors. The case of Beirut's Southern Suburbs«, in: *Political Geography* 98, <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2021.102485>
- Hale, Grace E. (2011): *A Nation of Outsiders. How the White Middle Class Fell in Love with Rebellion in Postwar America*, Oxford: Oxford University Press.
- Hamill, Heather (2011): *The Hoods. Crime and Punishment in Belfast*, Princeton: Princeton University Press.
- Hamzeh, A. Nizar (2001): »Clientalism, Lebanon. Roots and Trends«, in: *Middle East Studies*, 37 (3), S. 167–178.
- Harik, Judith P. (1994): *The Public and Social Services of the Lebanese Militias (=Papers on Lebanon, Band 14)*, Oxford: Centre for Lebanese Studies.
- Haugbolle, Sune (2013): »The Secular Saint. Iconography and Ideology in the Cult of Bashir Jumayil«, in: Andreas Bandak/Mikkel Bille (Hg.), *Politics of Worship in the Contemporary Middle East. Sainthood in Fragile States*, Leiden: Brill, S. 191–212.
- Haugbolle, Sune (2010): *War and Memory in Lebanon*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hinton, Elizabeth (2021): *America on Fire. The Untold History of Police Violence and Black Rebellion since the 1960s*, London: William Collins.
- Hourani, Albert H. (1986): *Political Society in Lebanon. A Historical Introduction*, London: Centre for Lebanese Studies Oxford.
- Johnson, Michael (2001): *All Honourable Men. The Social Origins of War in Lebanon*, London/New York: I.B. Tauris.
- Khalaf, Samir (1977): »Changing Forms of Political Patronage in Lebanon«, in: Ernest Gellner/John Waterbury (Hg.), *Patrons and Clients in Mediterranean Societies*, London: Duckworth, S. 185–205.
- Kladnik, Ana/Lindenberger, Thomas (2019): »Traditionen der Freiwilligkeit im Transformationsregime. Das Beispiel der Freiwilligen Feuerwehr«, in: Nicole Kramer/Christine G. Krüger (Hg.), *Freiwilligenarbeit und gemeinnützige Organisationen im Wandel. Neue Perspektiven auf das 19. und 20. Jahrhundert (Historische Zeitschrift/Beihefte 76)*, Berlin/Boston: De Gruyter Oldenbourg, S. 249–274.
- Pfeifer, Michael (2011): *The Roots of Rough Justice. Origins of American Lynching*, Urbana: University of Illinois Press.
- Schäbler, Birgit (1996): *Aufstände im Drusenbergland. Ethnizität und Integration einer ländlichen Gesellschaft Syriens vom Osmanischen Reich bis zur staatlichen Unabhängigkeit 1850–1949*, Gotha: Perthes.

- Snyder, Claire (1999): *Citizen Soldiers and Manly Warriors. Military Service and Gender in the Civic Republic Tradition*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Spencer, Robyn C. (2016): *The Revolution has Come. Black Power, Gender, and the Black Panther Party in Oakland*, Durham/London: Duke University Press.
- Trotha, Trutz von (2002): Über die Zukunft der Gewalt. *Monatsschrift für Kriminologie und Strafrechtsreform* 85 (5), S. 349–368.
- Wendt, Simon (2007): »Gewalt und schwarze Männlichkeit in der Black Power-Bewegung«, in: Jürgen Martschukat/Olaf Stieglitz (Hg.), *Väter, Soldaten, Liebhaber. Männer und Männlichkeiten in der Geschichte Nordamerikas. Ein Reader*, Bielefeld: transcript, S. 355–370.

Verpflichtende Freiwilligkeit?

Ein DDR-Arbeitsrechtsverfahren aus den 1980ern

Elena M. E. Kiesel

Was bedeutet ›Freiwilligkeit‹ im DDR-Sozialismus? Diese sehr globale Frage wird wohl kaum auf wenigen Seiten zu beantworten sein; zumal die historische Forschung zur Sozial- und Alltagsgeschichte der DDR spätestens seit der Jahrtausendwende die Vielfältigkeit subjektiven Handelns zwischen enthusiastischer Partizipation und fundamentalem Widerstand immer wieder hervorgehoben hat (Lindenberger 2022: 19–30). Sich freiwillig in den politischen Massenorganisationen des sozialistischen Regimes zu beteiligen, zeugt nämlich mitnichten immer von ideologischer Überzeugung. Aus einer mikrohistorischen Perspektive wird ersichtlich, dass das Mitmachen in staatlichen Organisationen situativen sowie subjektiven Bestrebungen und Motivationen, bisweilen pragmatischen Abwägungen, folgte: also subjektivem »Eigen-Sinn« (Lüdtke 2015). Dieser steht nicht beziehungsweise nur augenscheinlich in Einklang mit den herrschaftlich intendierten Sinnzuschreibungen an freiwilliges Mitmachen, da eine oberflächliche Deckungsgleichheit zwischen der offiziellen Bedeutung von Ordnungen und subjektiver Sinnzuschreibung nicht bedeuten muss, dass beides identisch ist. Um sich der Frage nach ›Freiwilligkeit‹ in der DDR-Diktatur zu nähern, macht es also Sinn, diese zu erweitern: Was bedeutet ›Freiwilligkeit‹ wann für wen in welchem Kontext? Dabei sind unterschiedliche Ebenen voneinander zu trennen: die politisch-ideologische, die subjektive und – zumindest für das folgende Fallbeispiel – die juristische. Im Mittelpunkt dieses kurzen Beitrages steht eine gerichtliche Auseinandersetzung zwischen dem volkseigenen Betrieb (VEB) Automobilwerke Eisenach (AWE) und den zwei dort beschäftigten Ingenieuren Wilhelm Heiliger^{a1} und Bernd

1 Bei allen mit ^(a) gekennzeichneten Namen handelt es sich um Pseudonyme zum Schutz der personenbezogenen Daten der historischen Akteur*innen.

Jungnickel^a aus den späten 1980er Jahren. Der Konflikt dreht sich um die Sondierung, ob das von den beiden entwickelte Gerät zur Lösung von verkanteten Maschinenkolben eine freiwillige Sonderleistung darstellte oder Arbeitsaufgabe zur Gewährleistung des Arbeitsschutzes als verantwortliche Abteilungsleiter gewesen war. Heiliger^a und Jungnickel^a hatten ihre Entwicklung im Jahr 1986 als sogenannten Neuerervorschlag im betrieblichen Büro für Neuererwesen eingereicht.

Die Neuererbewegung funktionierte auf betrieblicher Ebene quasi analog zum betrieblichen Vorschlagswesen in der Bundesrepublik. Allerdings handelte es sich bei der Neuerer- und Rationalisatorenbewegung – so der offizielle Titel – um eine politische Massenorganisation, die nicht nur in den volkseigenen Betrieben, sondern auch in Behörden und Ministerien installiert worden war. So waren alle Beschäftigten aufgerufen, sich nach ihrer vertraglichen Arbeitszeit »einen Kopf zu machen«, sich mögliche Verbesserungen für den eigenen Arbeitsalltag auszudenken oder für die im Betriebsplan formulierten »Neuereraufgaben« Lösungsansätze zu entwickeln. Im Kern ging es dabei zum einen um das Vorantreiben des vielbeschworenen wissenschaftlich-technischen Fortschritts, um dem Sozialismus zum Sieg über den Kapitalismus zu verhelfen. Den Schriften Marx' folgend begriff die DDR-Führung den Sozialismus als »Fortschrittslehre« (Dietrich 2019: 791); nach der das Vorantreiben der Industrialisierung den einzigen Weg in eine bessere und friedliche Zukunft bedeute (Langewiesche 1993). Die »Unterscheidung zwischen progressiv und regressiv« war dabei in sämtlichen Lebens- und Arbeitsbereichen eine zentrale »gesellschaftliche Bezugsgröße«: So habe dieser Fortschrittsglaube zu einer »Liebe für das Neue und zu einer Verachtung für das Alte« geführt (Sabrow 2022: 13). Auf der Neuererbewegung, die damit quasi den Fortschrittsglauben im Namen trug, ruhten insofern große politisch-ideologische Hoffnungen auf eine Beschleunigung des revolutionären gesellschaftlichen Transformationsprozesses.

Zum anderen zielte die politische Massenorganisation auf die sozialistische Erziehung der Menschen ab: »Die sozialistische Erziehung ist unmittelbar mit dem Kampf des Neuen, Fortschrittlichen gegen das Alte, Überlebte verbunden. Deshalb haben die Neuererbewegung und der sozialistische Wettbewerb eine so große Bedeutung.« verkündete Walter Ulbricht auf einer Parteikonferenz im Dezember 1957 (Ulbricht 1964: 32–33). Nach dem leninistisch-marxistischen Persönlichkeitsverständnis erfolge die individuelle Persönlichkeitsentwicklung dezidiert in der Praxis der Partizipation innerhalb der als auch für die sozialistische

Gesellschaft und umfasse damit die »gesamte praktische Lebenstätigkeit« (Bühl et al. 1970: 419). Die Bedeutung dieses Praxisbezugs wird hinsichtlich der Neuererbewegung bereits rein grammatikalisch in der Bezeichnung der Mitglieder als »Neuerer« deutlich, welche intuitiv als Partizip Präsens von »erneuern« verstanden werden kann: Neuerer ist also die- oder derjenige, der tut – er ist ein »Schöpfer«. Die religiöse Konnotation der Bezeichnung »Schöpfung« für die Praxis der Neuerer scheint dabei vor dem ideologisierten Bedeutungshorizont produktiver Tätigkeit in der DDR, im Speziellen der Neuererbewegung, bewusst und folgerichtig. In Verbindung mit den »10 Geboten sozialistischer Moral« (Bühl et al. 1970: 379) erschließt sich die Dimension der pseudoreligiösen Attribuierung produktiver Arbeit, in deren Zentrum die klassenbewusste sozialistische Persönlichkeit – der Neuerer – steht. Wilhelm Heiliger^a hatte sich bereits 1966 nach einer steilen betrieblichen Karriere als »bewährter Neuerer« profiliert und wurde in den darauffolgenden Jahren zumindest betriebsöffentlich als Vorbild für aktives Neuerertum hervorgehoben (LATh – HStA: Sig. 1692; VEB Automobilwerk Eisenach 1968: 33). Zum Zeitpunkt der gerichtlichen Auseinandersetzung des Jahres 1989 waren er und sicherlich auch Bernd Jungnickel^a sich also durchaus über den ideologisch sehr aufgeladenen Bedeutungshorizont der Neuererbewegung im Klaren.

Sich freiwillig nach Feierabend mit Problemen im Betrieb zu beschäftigen, zeugt dabei zumindest oberflächlich von Hingabe für die tägliche Arbeit. Dieses außerordentliche, freiwillige Engagement suggeriert vor allem im Kontext der sozialistischen DDR eine besondere Identifikation mit dem gesellschaftlich konstitutiven Charakter produktiver Arbeit (Port 2017): Freiwilligkeit beim Einsatz für die Belange des Betriebes und der untergebenen Belegschaft unterstreicht den ethisch-moralischen Charakter des Engagements (Hyman 2013: 685).

Das Mitmachen in der Neuererbewegung brachte jedoch nicht nur Ruhm und Ehre ein, sondern zugleich auch eine minutiös nach ökonomischem und gesellschaftlichem Nutzen kalkulierte Vergütung. Nachdem ihr Neuerervorschlag zur Verbesserung des Arbeitsschutzes im Jahre 1986 zunächst durch das betriebliche Büro für Neuererwesen registriert und anerkannt worden war, freuten sich die beiden sicherlich schon auf die zu erwartende Vergütung für ihre freiwillige Leistung. Als maßgebliches Kriterium für die Einordnung eines solchen Verbesserungsvorschlages als Neuererleistung galt, dass der Vorschlag benutzt werden würde und über die vertraglich vereinbarten Arbeits-

Dienst- und Studienpflichten des oder der Einreichenden hinausgehen (BArch DY 30/66362: Bl. 47). Ein Neuerer zu sein bedeutete damit also, mehr zu leisten, als die vertraglichen Verpflichtungen verlangten. Dabei ging es nur mittelbar um die Erfüllung beziehungsweise Übererfüllung der betrieblichen Wirtschaftspläne; vielmehr sollten die eingeführten Innovationen im Effekt zur »Verbesserung der Lebens- und Arbeitsbedingungen« und damit zu Produktionssteigerungen führen. Mithilfe ihres Geräts trugen die zwei Ingenieure insofern nicht nur zur Erhöhung des Arbeitsschutzes bei, da verkeilte Maschinenteile bis dato nur manuell unter größer körperlicher Anstrengung und mit hohem Verletzungsrisiko gelöst werden konnten (LATH – HStA Weimar, Sig. 827: Bl. 42). Gleichzeitig dürfte ihre Entwicklung auch zu einer Reduzierung der Maschinenstillstandszeiten und damit zu messbaren Produktionserhöhungen geführt haben, was allerdings an keiner Stelle der überlieferten Verfahrensakte Erwähnung findet. Der Wert der Konstruktion, das Ergebnis der freiwilligen Arbeit Heiligers^a und Jungnickels^a, wurde dabei von keiner der beiden Parteien bestritten. Auch, dass es sich um eine freiwillige Leistung handelte, stellten weder die juristische*n Vertreter*innen des VEB AWE noch die Jurist*innen des Kreis- und Bezirksgerichts in Frage.

Der Konflikt entbrannte letztlich darum, ob die beiden Neuerer mit ihrem Vorschlag eine Leistung erbracht hatten, die über ihren Verantwortungsbereich hinaus gegangen war. Heiliger^a und Jungnickel^a hatten stets damit argumentiert, dass konstruktive Aufgaben nicht zu ihren Arbeitspflichten gehörten. Demgegenüber bestand der Betriebsjustitiar darauf, dass es sehr wohl in der Verantwortung der beiden »sozialistischen Leiter« als Fachkader gelegen habe, ein Arbeitsmittel für die »Verbesserung der Arbeitsbedingungen« im eigenen Bereich zu entwickeln; das hydraulische Gerät stelle nach seiner »Auswertung des Standes der Rechtsprechung« insofern »keine vergütungspflichtige Leistung« dar. Vielmehr bestimme die »Qualifikation eines Werktätigen [...] entscheidend dessen Leistungsvermögen«, woraus »auch bestimmte Maßstäbe für die Leistungsanforderungen durch den Betrieb« erwachsen (ebd.: Bl. 8). Im Klartext heißt das: Umso mehr eine Person kann, desto mehr wird von ihr erwartet. Maßgeblich für die Bewertung einer freiwilligen Leistung als vergütungswürdige Sonderleistung war dementsprechend die sich aus der Stellung als technisch ausgebildeten Fachpersonal ergebende gesellschaftliche Verantwortlichkeit im sozialistischen Klassensystem. Für Mitglieder der sogenannten Intelligenz

genügte es nicht, sich freiwillig einzubringen, um Prämien oder Vergütungen einstreichen zu können; vielmehr gehörte Freiwilligkeit im Einsatz für den Sieg des Sozialismus zur Erwartungshaltung gegenüber den Fachleuten.

Der Argumentation des Betriebsjustitiars folgend, entschied die Kammer für Arbeitsrecht des Kreisgerichts Eisenach am 10. Mai 1989, dass die beiden verklagten mit der Entwicklung einer »neuen Reparaturtechnologie« zwar eine Neuerung auf den Weg gebracht hätten, doch damit lediglich »ihre Pflicht erfüllt« hätten – also ihrem Arbeitsvertrag und ihrer sozialen Verantwortung nachgekommen seien. Diese Entscheidung ließen Heiliger^a und Jungnickel^a jedoch nicht auf sich sitzen und stellten einen Berufungsantrag an das Bezirksgericht Erfurt: Ihrer Meinung nach waren sie mit dem Entwurf und dem Bau des hydraulischen Geräts deutlich über ihre Verpflichtungen hinausgegangen. Als maßgebliches Argument für eine Vergütung betonten sie stets, sich das notwendige Können zur Konstruktion der Vorrichtung autodidaktisch angeeignet zu haben (ebd.: Bl. 59). Die zuständige RichterIn für Arbeitsrecht im Bezirksgericht Erfurt formulierte daraufhin einen Fragenkatalog an den Betriebsjustitiar des VEB AWE, in dem sie sich erkundigte, ob die zwei Ingenieure überhaupt für dergleichen Aufgaben ausgebildet und ihre Arbeitsplätze entsprechend ausgerüstet seien (ebd.: Bl. 86). Diese Fragen bejahend fügte der Justitiar hinzu, dass die Beschäftigten schließlich »auch bei einer freiwillig übernommenen Arbeitsleistung innerhalb des Arbeitsverhältnisses [...] pflichtgemäß zu arbeiten« hätten. Dieses »pflichtgemäße Verhalten« bestünde »dann darin, eine Veränderung des erkannten Zustandes herbeizuführen, sei es nun durch eigenes Handeln oder durch entsprechende Vorschläge gegenüber der staatlichen Leitung«. Als Reaktion auf das Hauptargument der Ingenieure für eine Vergütung entgegnete der Justitiar schließlich, es sei »ihre Arbeitspflicht gewesen, über den staatlichen Leiter entsprechende Maßnahmen zu veranlassen« (ebd.: Bl. 92–93). Es hätte Heiliger^a und Jungnickel^a dementsprechend freigestanden, die zuständige Abteilung für konstruktive Aufgaben mit dem Vorhaben zu betrauen. Insofern unterstellte er den Neuerern zumindest indirekt, aus ihrem eigenen Vergnügen bei der Neuererarbeit Profit schlagen zu wollen, wenn doch der Bau des Geräts mit betriebseigenen Mitteln und auch ohne den von den Neuerern betriebenen Aufwand hätte bewerkstelligt werden können.

In ihrer Urteilsbegründung vom 13. September 1989 folgte die Richterin des Bezirksgerichts Erfurt dieser Argumentation: Sie stellte fest, dass die Entwicklung des Geräts durchaus im Verantwortungsbereich der beiden Ingenieure gelegen habe. Schließlich seien sie als Abteilungsleiter für die Gewährleistung des maximalen Arbeitsschutzes in ihrer Abteilung verantwortlich. Der darüber hinaus betriebene freiwillige Aufwand bei der Konstruktion des Gerätes hätte vermieden werden können und könne daher nicht im Nachhinein als Sonderleistung gewertet werden (ebd.: Bl. 106a). Wie sehr der Konflikt mit der Betriebsleitung beide kränkte und welchen Stellenwert die Vergütung hatte, wird anhand der Tatsache erkennbar, dass »das Gerät von den beiden Verklagten [...] in ihrem Aktschrank« eingeschlossen worden war (ebd.: Bl. 102).

Zurück zu der Frage, was Freiwilligkeit bedeutete: Für die zwei Ingenieure ging es beim Einreichen des Verbesserungsvorschlages offenbar vordergründig um eine finanzielle Anerkennung; schließlich verbanden sie die Bereitstellung der hydraulischen Konstruktion untrennbar mit der Auszahlung einer Vergütung. Zwar hatten sie im Kontext der Gerichtsverfahren stets betont, dass sie mit ihrer Entwicklung auf das evidente Problem erhöhten Verletzungsrisikos in ihrer Abteilung reagieren und damit die Arbeitsbedingungen in ihrem Bereich verbessern wollten. Doch erscheint dieses Argument vor dem Hintergrund ihrer Reaktion auf das Urteil des Bezirksgerichts nicht der wesentliche Antrieb ihrer freiwilligen Bemühungen gewesen zu sein. Gestützt wird diese Interpretation zudem durch ihren Kassationsantrag des Urteils an den Obersten Gerichtshof der DDR: Beide hätten ihre »Neuerertätigkeit notgedrungen eingestellt« und seien »nach ca. 25jähriger Tätigkeit und einem erarbeiteten gesellschaftlichen Nutzen von ca. 1,2 Mio. Mark für den Betrieb [...] *sprachlos* [Hervorhebung im Original, E.K.] über diese Verfahrensweise« (ebd.: Bl. 127). Auch, dass sich beide in den langwierigen juristischen Kampf mit ihrem Betrieb begaben und diesen über sämtliche verfügbaren Instanzen ausfochten, weist darauf hin, dass die Vergütung für beide an erster Stelle stand.

Bei der Erarbeitung ihrer Neuerung hatten Heiliger^a und Jungnickel^a darüber hinaus die sozial-erzieherische Funktion der Neuererbewegung weitestgehend umgangen: Weder hatten sie bei der Entwicklung ihrer Idee weitere Beschäftigte ihres Verantwortungsbereiches oder anderer Abteilungen einbezogen und ein sogenanntes Neuererkollektiv gegründet, noch waren sie für den Bau des Geräts in Kontakt mit der

für dergleichen Vorhaben zuständige Konstruktionsabteilung getreten. Nach der Argumentation der zuständigen Richterin für Arbeitsrecht am Bezirksgericht Erfurt hatten sie mit ihrem Vorgehen einen arbeits-teiligen Produktions- und Entwicklungsprozess umgangen und damit unwirtschaftlich gehandelt. Was so nicht in der Verfahrensakte formuliert ist, allerdings durchaus eine Rolle gespielt haben mag, ist darüber hinaus die Tatsache, dass das aus den beiden Ingenieuren bestehende Neuererkollektiv keineswegs den ideologisierten Anforderungen entsprach: Um dem erzieherischen Anspruch der Bewegung gerecht zu werden, war die soziale Zusammensetzung der Neuererkollektive zumindest formal ein wichtiges Bewertungskriterium für Neuerervorschläge. Idealerweise bestanden diese Arbeitsgruppen aus Mitgliedern des technischen Fachpersonals sowie Produktionsarbeiter*innen unterschiedlicher Bereiche gleichermaßen, »weil die Arbeiterklasse auch auf diesem Weg die Intelligenz zu sozialistischen Verhaltensweisen erzieht und in ihren eigenen Reihen überholte Verhaltensweisen überwindet« (Hemmerling 1977: 21).² Zwar weichen die zuständigen Funktionäre des Freien Deutschen Gewerkschaftsbundes und des Amtes für Erfindungs- und Patentwesen die Kriterien für die Klassifizierung eines Kollektivmitglieds als »Arbeiter*in« aufgrund der ausbleibenden Beteiligung der »tatsächlichen« Produktionsarbeiter*innen Ende der 1986 auf.³

-
- 2 »Warum besonders kollektive Neuererarbeit fördern? Das politische Grundanliegen der Neuererbewegung richtig zu verstehen, ist von praktischer Bedeutung. Wenn die Neuerertätigkeit in erster Linie als Teil der Machtausübung durch die Arbeiterklasse, als wesentliches Element sozialistischer Demokratie und als wichtige Vorbereitung der Arbeiter auf künftige komplizierte Produktionsprozesse gesehen wird, gibt es keinen Formalismus bei der Leitung und Förderung der Neuererbewegung. Dann werden Schöpferkraft und Leistungsfähigkeit der Produktionsarbeiter sowie das kollektive ideenreiche Schaffen von Arbeitern und Angehörigen der Intelligenz umfassend gewürdigt und zielstrebig gefördert.« (Ebd.: 20)
 - 3 Da die Beteiligungszahlen aus den Reihen der *Arbeiterklasse* jedoch über die Jahre konstant niedrig blieben und die betrieblichen Planvorgaben nicht erfüllten, definierte der Leiter des Amtes für Erfindungs- und Patentwesen sowie gleichzeitig Chefpropagandist der Neuererbewegung Joachim Hemmerling im Sommer 1986 das Verständnis von »Arbeiter*in« im Kontext von Neuererkollektiven schließlich neu. Neuererrechtlich seien nun »die Werk tätigen, deren Arbeitsaufgaben in Produktionsprozessen Hoch- und Fachschulabschluß erfordern, [...] in

Das Neuererkollektiv aus zwei Ingenieuren entsprach jedoch trotzdem keineswegs den Anforderungen: Mit ihrer unbestritten freiwilligen Initiative hatten die Heiliger^a und Jungnickel^a dementsprechend die sozial-erzieherische Funktion der Bewegung umgangen, da die Einbeziehung weiterer Beschäftigter gleich welcher Qualifikation und Abteilung ihnen scheinbar nicht zielführend für die Erarbeitung ihres Projekts erschien.

Im Kern warfen die Jurist*innen den beiden Neuerern jedoch vor allem ein unökonomisches Vorgehen vor; schließlich hätte der von ihnen als wesentlich bezeichnete Teil des Projektes durch die Hinzuziehung der entsprechenden Konstruktionsabteilung vermieden werden können. Diese Argumentation scheint dabei nicht besonders spezifisch für den sozialistischen Wirtschaftsbetrieb zu sein; Arbeitsteilung ist genauso im kapitalistischen Wirtschaftssystem ein zentrales Grundelement. Vor Gericht spielte der freiwillige Charakter der Initiative insofern keine wesentliche Rolle, da die beiden Ingenieure nach Auffassung der Jurist*innen schließlich »nur« freiwillig ihrer Pflicht nachgekommen seien.

Im Kontext der 45 weiteren überlieferten Neuererverfahren vor den Gerichten des Bezirkes Erfurt wird ersichtlich, dass es sich bei dem geschilderten Konflikt keineswegs um einen Einzelfall handelt. In insgesamt 43 Fällen geriet ingenieurtechnisches Personal mit der Betriebsleitung in Konflikt um eine Neuerervergütung, die in keinem einzigen der Verfahren zugesprochen worden war. In den drei übrigen Fällen beschäftigten sich die Gerichte mit Fällen von Neuerern aus der »Arbeiterklasse«, die ihre Ansprüche auf Neuerervergütung einklagen wollten: Dabei entschied die Kammer in allen Fällen für eine Auszahlung des Betrages und gegen die Bedenken der Betriebsleitungen. Die Entscheidung, wann und inwiefern ein Neuerervorschlag aus den Reihen des fachtechnischen Personals auf Leitungsebene als außerordentliche Leistung und damit vergütungspflichtig zu bewerten ist, barg offensichtlich einiges Konfliktpotential. Tatsächlich stellte diese Abwägung ein landesweites Problem dar, mit dem sich das Präsidium des Obersten Gerichts der DDR spätestens seit Mitte der 1970er Jahre regelmäßig

jeder Hinsicht mit Produktionsarbeitern gleichgestellt [...], wenn sie in Neuererkollektiven mitwirken, die eine Aufgabenstellung des Produktionsprozesses betrifft, in dem sie produzierend tätig sind.« (BArch, DP 2/2048: Bl. 46)

beschäftigte.⁴ Dass es sich bei den strittigen Vorschlägen um freiwillige Initiativen handelte, war dabei in den meisten Fällen unumstritten, denn sie tauchten weder im betrieblichen »Plan der Neuerer« noch in den jeweiligen Funktionsplänen der Beschäftigungsstellen auf. Ob und inwiefern die fraglichen Projekte jedoch als Sonderleistung zu bewerten waren, stellte die zuständigen Jurist*innen bis zum Ende der DDR vor argumentative Herausforderungen.

Subjektiv bedeutete Freiwilligkeit zumindest für die Riege der technischen Intelligenz also ein Instrument zur Aufbesserung des regulären Gehalts. Diesen Schluss legen auch im Rahmen des übergeordneten Projektes zu Freiwilligkeit in der DDR geführten lebensgeschichtlichen Interviews nahe: »Wer den ganzen Kram bisschen kennengelernt hat, der hat gewusst, wie er sich im- im Jahr nen Tausender oder sowas an Zusatzeinkommen über das Neuererwesen organisiert« (Interview mit Jürgen Geilfuss: 00:04:45-00:04:56), resümierte beispielsweise der langjährige Abteilungsleiter Jürgen Geilfuß seine Beteiligung an der Neuererbewegung. Doch ist dies nur eine Variante, wie die DDR-Bürger*innen ihr freiwilliges Mitmachen in den staatlichen Massenorganisationen für sich eigensinnig nutzbar machen konnten.

Inwiefern sind diese Zuschreibungen an Freiwilligkeit jedoch ein Spezifikum der DDR oder sozialistischer Systeme im Allgemeinen? Auf subjektiver Ebene unterscheiden sich die Potentiale freiwilligen Mitmachens zunächst nicht: Auch in liberalen Systemen können Bürger*innen über freiwilliges Engagement soziale und staatliche Anerkennung generieren und erhalten zumindest eine Aufwandsentschädigung für ihre Arbeit. In der DDR-Neuererbewegung ging es jedoch nicht nur um den Verbesserungsvorschlag an sich beziehungsweise das Ergebnis der freiwilligen Arbeit: Von besonderer Wichtigkeit scheint zugleich gewesen zu sein, wie ein Projekt realisiert wurde. Vor allem vor dem Hintergrund der lebensgeschichtlichen Interviews erschließt sich der Eindruck, dass beispielsweise die Zusammenstellung der Neuererkollektive und damit die Erfüllung der ideologisierten Ansprüche der

4 »In der weitaus überwiegenden Zahl aller Fälle war Ursache für die zu den Gerichten gelangten Vergütungsstreitigkeiten die Meinungsverschiedenheit darüber, ob die im Neuerervorschlag enthaltene Leistung qualitativ zu den dem Werktätigen übertragenen Arbeits-, Dienst- oder Studienaufgaben gehört«, fasst ein Bericht an das OG vom Februar 1973 zusammen (BArch, DP 2/1628: Bl. 25).

Neuererbewegung mindestens genauso wichtig waren wie das Ergebnis der Vorschläge selbst. So berichtete die Technologin Sara Sidle^a beispielsweise über von ihr entwickelte Vorschläge, dass auf dem entsprechenden Antragsformular eine ganze Gruppe von Menschen als Beteiligte aufgeführt wurde: Damit der Vorschlag allen Anforderungen entsprach, unterzeichneten auf dem Formular mit Sidles^a Vorschlag zunächst ihre Vorgesetzten, Gewerkschafts- und Parteisekretär (der »Wasserkopf«, wie sie es nannte) und schließlich noch »vier oder fünf vielleicht, die dort wirklich gearbeitet haben, sodass am Ende eine Summe von zehn Leuten dort draufstand« von denen »kein einziger [...] je davon gehört hat, was das eigentlich war«. Die Neuerervergütung wurde letztlich zwischen den Mitgliedern des Neuererkollektivs aufgeteilt (ebd.: 00:14:41–00:15:55). Die Einhaltung der Kriterien für die soziale Zusammensetzung der Kollektive ist dabei nicht auf einen vorausseilenden Gehorsam der Vorgesetzten zurückzuführen, sondern vor allem auf die strengen Planvorgaben über die Beteiligungszahlen der Betriebsangehörigen.

Wurde die Neuererbewegung in den jungen Jahren des sozialistischen Deutschlands noch als Sprungbrett für die Realisierung des Aufbaus einer friedlichen und gerechten Gesellschaft hochgehalten, verkam sie schließlich im Laufe der 1980er Jahre zunehmend zu einer unliebsamen statistischen Plangröße. Hatte Freiwilligkeit nach dem Ende des Krieges noch bedeutet, sich für den Wiederaufbau des Landes einzusetzen, erscheint sie in den späten Jahren der DDR eher als Pflichtübung, um den Mangel an modernen Geräten zu kompensieren und die Kennziffern der betrieblichen Wirtschaftspläne zu erfüllen.

Quellenverzeichnis

- Bundesarchiv Berlin, Standort Lichterfelde (BArch), DP 2/1628, Bl. 22–35, »Bericht des Präsidiums an das Plenum des Obersten Gerichts über die weitere Förderung der Neuererbewegung und die Sicherung der Rechte der Neuerer in der Tätigkeit der Gerichte«, Berlin, den 28. Februar 1973.
- BArch, DP 2/2048, Bl. 45–47, Beitragsentwurf Joachim Hemmerling für die Zeitschrift neuererforum, Juli 1986, »Die Zusammensetzung von Neuererkollektiven bei der Lösung von Neuereraufgaben in Arbeits-

prozessen der Produktion, in denen ausschließlich Hoch- oder Fachschulkader tätig sind«.

BArch, DY 30/66362, Bl. 38–52, Erste Durchführungsbestimmung zur Neuererverordnung – Vergütung für Neuerungen und Erfindungen – vom 22. Dezember 1971.

Hemmerling, Joachim (1977): Das Gesetz nennt sie Neuerer (=Recht in unserer Zeit), Berlin (Ost): Staatsverlag der DDR.

»Informationen für unsere Neuerer«, in: Informationsschrift über Zielstellung, Aufgaben und wichtige Fragen der Neuererbewegung. Erarbeitet und herausgegeben vom Büro für Neuererbewegung des VEB Automobilwerk Eisenach, April 1968, S. 33.

Landesarchiv Thüringen Hauptstaatsarchiv Weimar (LATH – HStA), VEB Automobilwerk Eisenach (Rhenus-Abl. 2021) Personalakten, Sig. 1692.

LATH – HStA Weimar, Bezirksgericht Erfurt, Sig. 827, Bl. 100–103, Protokoll der öffentlichen Sitzung der Kammer für Arbeitsrecht beim Bezirksgericht Erfurt am 13. September 1989.

LATH – HStA Weimar, Bezirksgericht Erfurt, Sig. 827, Bl. 104–107, Urteil des Senats für Arbeitsrecht am Bezirksgericht Erfurt vom 13. September 1989.

LATH – HStA Weimar, Bezirksgericht Erfurt, Sig. 827, Bl. 121–129, Kassationsantrag der Verklagten Heiliger^a und Jungnickel^a an das Oberste Gericht der DDR (OG) vom 12. Oktober 1989.

LATH – HStA Weimar, Bezirksgericht Erfurt, Sig. 827, Bl. 42–43, Schreiben des VEB AWE an Kreisgericht Eisenach vom 12. April 1989, »Entsprechend der mit der Ladung zur mündlichen Verhandlung gegebenen Beauftragungen wird durch den Kläger wie folgt Stellung genommen«.

LATH – HStA Weimar, Bezirksgericht Erfurt, Sig. 827, Bl. 58–59, »Protokoll der öffentlichen Verhandlung vor der Kammer für Arbeitsrecht des Kreisgerichts Eisenach vom 18. April 1989«.

LATH – HStA Weimar, Bezirksgericht Erfurt, Sig. 827, Bl. 6–8, Gutachten zum Neuerervorschlag vom 16. Dezember 1986 des betrieblichen Justitiars an den Leiter des Büros für Neuererwesen (BfN), Datum unleserlich, Kopie als Anlage zum »Einspruch gegen den am 23.02.1989 zugestellten Beschluss der Konfliktkommission (KK) des Bereichs Hauptmechanik vom 17.02.1989« des volkseigenen Betriebes Automobilwerke Eisenach (VEB AWE) an das Kreisgericht Eisenach.

- LATH – HStA Weimar, Bezirksgericht Erfurt, Sig. 827, Bl. 86, handschriftliche Verfügung des Bezirksgerichts Erfurt, ohne Datum.
- LATH – HStA Weimar, Bezirksgericht Erfurt, Sig. 827, Bl. 91–93, Stellungnahme des VEB AWE an das Bezirksgericht Erfurt vom 28. August 1989, Betreff »Rechtsmittelverfahren VEB AWE ./ . Jungnickel^a und Heiliger^a«.
- »Moral« (1970), in: Harald Bühl et al. (Hg.), Kulturpolitisches Wörterbuch, Berlin (Ost): Dietz, S. 379–382.
- Oral-History-Interview mit Jürgen Geilfuss vom 18.08.2022, Interviewerin Elena M.E. Kiesel, Oral-History-Digital Online-Archiv (OHD), Sig. neuerer0001_01_01.
- Oral History Interview mit Sara Sidle^a vom 12.04.2023, Interviewerin Elena M.E. Kiesel, Oral-History-Digital Online-Archiv (OHD), Sig. neuerer0008_01_01.
- »Persönlichkeit« (1970), in: Harald Bühl et al. (Hg.), Kulturpolitisches Wörterbuch, Berlin (Ost): Dietz, S. 418–420.
- Ulbricht, Walter (1964): »Über die Dialektik unseres Kampfes. Aus dem Schlußwort auf der Konferenz zur Verbesserung der Arbeitsweise der Partei vom 19. bis 21. Dezember 1957 in Berlin, 21. Dezember 1957«, in: Zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. Aus Reden und Aufsätzen, Band VII: 1957–1959, Ost-Berlin: Dietz, S. 21–44.

Literaturverzeichnis

- Dietrich, Gerd (2019): Kulturgeschichte der DDR. Band II 1958–1976, Bonn: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hyman, John (2013): »Voluntariness and Choice«, in: The Philosophical Quarterly 63, S. 683–708.
- Langewiesche, Dieter (1993): »Fortschritt als sozialistische Hoffnung«, in: Kaus Schönhoven/Dietrich Staritz (Hg.), Sozialismus und Kommunismus im Wandel. Hermann Weber zum 65. Geburtstag, Köln: Bund, S. 39–55.
- Lindenberger, Thomas (2022): »Neither Consent nor Opposition: Eigen-Sinn or How to Make Sense of Compliance and Self-Assertion under Communist Domination«, in: Celia Donert/Ana Kladnik/Martin Sabrow (Hg.), Making Sabrow Making Sense of Dictatorship. Domination and Everyday Life in East Central Europe after 1945, Budapest/Wien/New York: CEU Press, S. 19–30.

- Lüdtke, Alf (2015): *Eigen-Sinn. Fabrikalltag, Arbeitererfahrungen und Politik vom Kaiserreich bis in den Faschismus*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Port, Andrew (2017): »Rethinking Regime Stability. The Life Stories of ›Loyal‹ East German Activists in the Early German Democratic Republic«, in: *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte* 58 (2), S. 367–412.
- Sabrow, Martin (2022): »Socialism as Sinnwelt. Communist Dictatorship and its World of Meaning in a Cultural-Historical Perspective«, in: Celia Donert/Ana Kladnik/Martin Sabrow (Hg.), *Making Sense of Dictatorship. Domination and Everyday Life in East Central Europe after 1945*, Budapest/Wien/New York: CEU Press, S. 3–18.

Freiwillige Armut und Mobilität in apostolischer Nachfolge

Sabine Schmolinsky

Im späten 14. Jahrhundert, zumindest teilweise in der Regierungszeit des Sultans Murad I. (ab 1359, † 1389 in der Schlacht auf dem Amsel-feld), reiste ‘Abd Allāh b. al-Sabbāḥ, ein andalusischer Muslim aus Sharq al-Andalus und Mudéjar unter der Krone von Aragón, für vier Jahre im Osmanischen Reich und im »Königreich Konstantinopel«, wie er es in seinem Werk *Nisbah al-Akḥbār wa Tazkirat al-Akhyār* nennt. Er besuchte auch Konstantinopel, denn er hatte gehört, dass in einer der Kirchen der Stadt Reliquien der Propheten zu finden seien und wollte sich durch Augenschein von ihrer Existenz überzeugen. Da er mit einer Handelskarawane aus Syrien angekommen war, konnte er eine Gruppe syrischer Christen nach dem Ort der Reliquien fragen. Dieser erwies sich als christlich: die Hagia Sophia, bei der ein Eintrittsverbot für Muslime bestand. Ibn al-Sabbāḥ gelang es, sich mit syrischen Christen hineinzubegeben und die Reliquien, die an einer metallenen Kette von der Kuppel herabhingen, zu entdecken. Es gab sie tatsächlich! Von einem Christen ließ er sich erklären, was er sah: das Hemd des Joseph, den Mantel der Jungfrau Maria und das Gewand des Aaron, zudem den Wanderstab Jesu und seine Tasche für seinen Reiseproviant (‘Abd Allāh b. Al-Sabbāḥ 2012; Malik 2021: 74).

Hier sei das erwähnte Werk des Ibn al-Sabbāḥ verlassen, denn die im Anschluss wiedergegebenen Dispute darüber, ob er nicht ein »Sara-zene«, also ein Muslim sei und mithin aus der Kirche hinausgeworfen werden müsse, tragen hier nicht zur Frage bei, die sich mir stellt, wenn-gleich sie sich ihrem einstmaligen Betrachter nicht gestellt hat: Was hat es mit der Tasche Jesu auf sich? Wieso soll sie Reiseproviant enthalten haben?

Die Frage nach der Nutzung der Tasche ist bedeutsam, denn Jesu Worten in den Evangelien zufolge sollten seine Jünger auf ihren Wegen

der Predigt nichts mitnehmen. Dem als ältestes angesehenen Evangelium des Markus zufolge sagt Jesus:

»Er rief die Zwölf zu sich und sandte sie aus, jeweils zwei zusammen. Er gab ihnen Vollmacht über die unreinen Geister und er gebot ihnen, außer einem Wanderstab nichts auf den Weg mitzunehmen, kein Brot, keine Vorratstasche, kein Geld im Gürtel, kein zweites Hemd und an den Füßen nur Sandalen.« (Markus 6,7–9)

Vergleiche mit anderen, in das Neue Testament aufgenommenen Evangelien ändern wenig an der Aussage. Nach Lukas 9,3 sollten die zwölf Jünger auch keinen Wanderstab mitnehmen; den 72 Jüngern nach Lukas 10,4 waren Geldbeutel, Vorratstasche und Schuhe untersagt (Lukas 9,3; 10,4). Matthäus spricht etwas ausführlicher über die Aussendung der Zwölf und lässt sie hören: »Steckt nicht Gold, Silber und Kupfermünzen in euren Gürtel! Nehmt keine Vorratstasche mit auf den Weg, kein zweites Hemd, keine Schuhe, keinen Wanderstab; [...]« (Matthäus 10,9–10).

Für christliches Leben in einer sehr getreuen Nachfolge Jesu stellen diese Worte Muster bereit, die insbesondere auf ein geistlich-spirituell-leben, das mit Mobilität und Missionierung verbunden ist, bezogen werden können. Wenn ein Rückbezug auf die Jerusalemer Urgemeinde gesucht wird, ist Armut ein Grunderfordernis des Gemeinschaftslebens. Das neutestamentliche Buch *Apostelgeschichte* berichtet vom Urbild: »Die Menge derer, die gläubig geworden waren, war ein Herz und eine Seele. Keiner nannte etwas von dem, was er hatte, sein Eigentum, sondern sie hatten alles gemeinsam.« (4,32) Freiwilligkeit ist stets beteiligt, denn sich der Lehre des Jesus von Nazareth und seiner Anhänger und Anhängerinnen anzuschließen, beruhte auf freiem eigenem Entschluss. Durch Verzicht auf persönliches Eigentum freiwillig arm zu sein, wird als ein wesentliches Merkmal jener kleinen religiösen Minorität dargestellt. Freiwillige Armut entwickelte sich nach Ende der Christenverfolgungen als ein Hauptkennzeichen vertieften christlich-spirituellen Lebens in Abgeschiedenheit.

Pachomios der Große († 346/347), der aus einem eremitischen Leben heraus durch seine erste Klostergründung in Tabennisi in Oberägypten (um 320) zum Begründer zönotischen Lebens im Christentum geworden ist (Dartmann 2018: 15–16), schuf eine Regel, die zuerst in der *Historia Lausiaca* (um 420) des Palladios (* ca. 365) von Helenopolis schriftlich erhalten ist (Wellhausen 2003: 3–11). Pachomios legte fest, dass jeglicher

Besitz beim Klostereintritt abzulegen war und nichts Privates in der Zelle aufbewahrt werden durfte. Um die Subsistenz des Klosters und aller Mönche zu gewährleisten, herrschte »strenge Arbeitspflicht«. »Es entsteht das erfolgreiche Konzept der gesicherten Existenz in Armut, die in jener Zeit für viele Menschen in der Welt nicht gegeben ist.« (Schneider 2019: 18) Da der Klosterbesitz Christus übereignet war und den Armen großzügig Wohltaten erwiesen wurden, konnte sich das Kloster als arm verstehen (ebd.: 18–19).

Für monastisches Leben im lateinischen Europa prägend wurde die *Regula Benedicti*, die durch die Synode von Aachen 816 für das Fränkische Reich der Karolinger als verbindlich erklärt wurde (Dartmann 2018: 71–83; Jenal 2018: 26–28). In der Benediktusregel beruht das Verständnis von Eigentum und Besitz im Sinn der frühen christlichen Gemeinde auf der Vorstellung des allen gemeinsamen Eigentums und fluchtet in das Verbot privaten Besitzes seitens der Mönche und analog der Nonnen. Im 33. Kapitel der *Regula* wird eingeschärft, dass das Laster Eigenbesitz (»habere proprium«) aus dem Kloster auszurotten sei. »Keiner habe etwas als Eigentum, überhaupt nichts, kein Buch, keine Schreibtafel, keinen Griffel – gar nichts.« (Die Benediktusregel: Kap. 33, Vers 3) Alles Nötige werde vom Abt – zu schließen ist: analog der Äbtissin – zugeteilt (ebd.: Kap. 34; Kap. 55, Verse 16–21; Jenal 2018: 38–39, 41). Die genannten Gegenstände beziehen sich auf einen Gebrauch vor Ort im Kloster, wenngleich ein mobiler Gebrauch nicht ausgeschlossen wäre; er wird allerdings hier nicht angesprochen. Über Mobilität und mit ihr womöglich verbundene Gegenstände wird nur gesagt, dass Reisende für die Dauer ihrer Reise adäquate Kleidung erhalten, die sie nach ihrer Rückkehr der klösterlichen Kleiderkammer zurückerstatten (Die Benediktusregel: Kap. 55, Verse 13–14). Die Bestimmungen über das Reisen selbst beziehen sich auf die an den Übergängen, vor dem Aufbruch und nach der Rückkehr, benötigten geistlichen Rituale (ebd.: Kap. 67).

Armes Reisen in apostolischer Nachfolge im Sinn der Evangelisten ist in diesen zönotischen Regeln kaum oder nicht zutage getreten. In verdichteter Form ließe es sich bei Wanderpredigern erwarten (Schneyer 1967: 205–218), aber in Details einer armen Reisepraxis lässt sich aufgrund der Quellenlage kaum je Einblick nehmen. Freiwillige Armut findet sich beispielsweise auch bei den Waldensern, die sich Petrus Waldes († vor 1218), einem Kaufmann aus Lyon, anschlossen. In dem um 1180 entstandenen sogenannten Glaubensbekenntnis des Petrus Waldes, das auf einem Dogmenformular des 6. Jahrhunderts fußte, das Bischöfen

bei ihrer Weihe vorgelegt worden ist, war festgelegt, dass auf allen Besitz verzichtet werde und dieser den Armen zugutekommen solle. Gold, Silber und Ähnliches werde nicht angenommen, sondern nur Nahrung und alltägliche Kleidung (Tarmann 2010: 155).

Freiwillig armes Leben formierte sich in diesen Jahrzehnten in verschiedenen Konfigurationen. Zu einer Ordensform, in der freiwillige Armut in apostolischer Nachfolge mit Mobilität in der Welt verbunden wurde, gelangten die Minoriten, die Minderen Brüder, deren Zusammenschluss aus dem Handeln des Franziskus von Assisi (1181/1182–1226) erwachsen ist. Franziskus' Beispiel zeigt modellhaft eine große Fallhöhe zwischen Reichtum und freiwilliger Armut auf. Als gut ausgebildeter Sohn eines reichen Tuchhändlers in Assisi konnte er auf ein aller Voraussicht nach ökonomisch erfolgreich verlaufendes, sozial gut eingebettetes Leben vorausblicken. Die Inspiration, anders – ausschließlich christentumsbezogen – zu handeln, kam offensichtlich aus dem religiösen Bereich seines Lebens, in dem er sich als auch und dann bevorzugt ansprechbar erwies. Er vollzog die Lebensumkehr – *conversio* – in performativ ausgefeilter Weise: Öffentlich im Beisein des Bischofs gab er seine Habe und seine Kleidung, die er trug, an seinen Vater zurück, um fortan im Gewand eines Eremiten zu leben. Er lernte begreifen, dass ihn ein weiter reichender Auftrag als nur Kirchen in der Umgebung Assisis wieder instand zu setzen erreicht hatte und begann den Angaben in Matthäus 10,1–15 über die Aussendung der Zwölf zu folgen. Statt eines Gürtels, der Geldaufbewahrung implizieren konnte, trug er einen Strick und zog ohne Sandalen und Wanderstab predigend umher (Bruder Peter Fobes o.D.). 1209 ließ er sich für seine Lebensform mit den Gefährten, die sich rasch um ihn geschart hatten, eine erste Regel von Papst Innozenz III. mündlich bestätigen. Sie ist nicht schriftlich erhalten. In dritter Fassung wurde die Regel 1223 von Papst Honorius III. bestätigt und als bullierte, d.h. mit einer päpstlichen Bulle versehene *Regula bullata*, Bullierte Regel, erlassen. Sie gilt bis heute (Bruder Johannes Baptist Freyer 2023).

Franziskus' Regel ist vom Gebot der höchsten Armut für alle Brüder getragen:

»Die Brüder sollen sich nichts aneignen, weder Haus noch Ort noch irgendeine andere Sache. Und gleichwie Pilger und Fremdlinge (vgl. 1 Petr 2,11) in dieser Welt, die dem Herrn in Armut und Demut dienen, mögen sie voll Vertrauen um Almosen bitten gehen; und sie sollen

sich dabei nicht schämen, weil der Herr sich für uns in dieser Welt arm gemacht hat (vgl. 2 Kor 8,9). Dies ist jene Erhabenheit der höchsten Armut, die euch, meine geliebtesten Brüder, zu Erben und Königen des Himmelreiches eingesetzt, an Dingen arm, aber an Tugenden reich gemacht hat (vgl. Jak 2,5). Diese soll euer Anteil sein, der hinführt in das Land der Lebenden (vgl. Ps 141,6). Ihr ganz und gar anhänget, geliebteste Brüder, trachtet danach um des Namens unseres Herrn Jesu Christi willen auf immer unter dem Himmel, nichts anderes besitzen zu wollen!« (Franziskus von Assisi 2013: Kap. 6,1–6)

Die Modi von Mobilität werden allerdings nicht näher bestimmt, wenngleich »um Almosen bitten gehen« ständiges Gehen in der Welt erfordert. Auch missionierendes Gehen wird nur in Bezug auf seine Basis, die persönliche Eignung der Einzelnen, geordnet:

»Jene Brüder, die auf göttliche Eingebung hin unter die Sarazenen oder andere Ungläubige gehen wollen, sollen dazu von ihren Provinzialministern die Erlaubnis erbitten. Die Minister aber sollen nur denen die Erlaubnis zu gehen erteilen, die sie für die Mission tauglich erachten.« (ebd.: Kap. 12,1–2)

Die Kategorie Freiwilligkeit greift bei diesem Konzept freiwilliger Armut, bevor das arme Leben performiert wird, das nach der endgültigen Aufnahme in den Orden nicht mehr aufgegeben oder verlassen werden kann (ebd.: Kap. 2,1–13). Strukturell gewinnt es dadurch analoge Züge zu einem Leben in nicht freiwilliger Armut. »Freiwillige Armut«, die geboten und mit Sanktionen bewehrt ist, kann als ein in Ordenszusammenhängen sinnvoller Term verstanden werden, wenn sie prozesshaft interpretiert wird: Freiwilligkeit zur Armut wie zur Bindung insgesamt. Welche Konsequenzen sich jedoch für die Konzipierung von Freiwilligkeit ergeben, wenn das Konzept freiwillige Armut in Austausch mit Lebensformen gerät, die nicht freiwillige Armut implizieren könnten, ist nicht geklärt. Ebenso wenig ist geklärt, wie sich die Beschränkungen konzeptionalisieren lassen, die sich daraus ergeben, dass die Freiwilligkeit der Armut einer Präsupposition bedarf, nämlich dass Auskömmlichkeit bis Reichtum um sie herum herrschen und kulturelle Ordnungen vorhanden sind und befolgt werden, die Bedürftigen Almosen zu geben vorsehen.

Die Frage der Tasche Jesu in der Hagia Sophia des späten 14. Jahrhunderts und ihrer Zweckbestimmung hat sich damit nicht beantwor-

ten lassen, aber vielleicht ist etwas anderes deutlich geworden: *Bagsmatter*, wenn es um freiwillige Armut geht. Für ihre Interpretationen gilt dies auch, und da bot »Reiseproviant« sicherlich ein mit den Evangelien verträglicheres Verständnis an – sogar falls es mittels der Augen der Betrachtenden geboren worden sein sollte.

Quellenverzeichnis

- ʿAbd Allāh b. Al-Sabbāḥ (2012): Nisbah al-Akḥbār wa Taʾzkirat al-Akhyār, Tunis, Teilübersetzung: <https://ballandalus.wordpress.com/2016/07/24/an-andalusi-mudejar-in-14th-c-constantinople-the-travels-of-ibn-al-sabbah/> vom 24.07.2016.
- Die Benediktusregel. Lateinisch/Deutsch (2013), hg. von der Salzburger Äbtekonferenz, 5. Auflage, Beuron: Beuronischer Kunstverlag.
- Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift (2016), vollständig durchgesehene und überarbeitete Ausgabe, Stuttgart: Katholische Bibelanstalt.
- Franziskus von Assisi (2013): »Regula bullata (1223) – Bulle Papst Honorius' III. *Solet annuere*«, in: Das Erbe eines Armen. Franziskus-Schriften, hg. von Leonhard Lehmann OFMCap., 2. Auflage (=Topos Taschenbücher, Band 464), Kevelaer: Topos plus.

Literaturverzeichnis

- Bruder Johannes Baptist Freyer (2023), Die Ordensregel der Franziskaner kritisch beleuchtet. »Leben und Regel der Minderen Brüder ist. . .«, <https://franziskaner.net/ordensregel-kritisch-beleuchtet/>
- Bruder Peter Fobes (o.D.): Biografie: Franziskus von Assisi. Auf der Suche nach einem erfüllten Leben in Armut und Geschwisterlichkeit, <https://franziskaner.net/franziskus-biografie/>
- Dartmann, Christoph (2018): Die Benediktiner. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters (=Geschichte der christlichen Orden, Urban-Taschenbücher), Stuttgart: Kohlhammer.
- Jenal, Georg (2018): Sub Regula S. Benedicti. Eine Geschichte der Söhne und Töchter Benedikts von den Anfängen bis zur Gegenwart, Wien/Köln/Weimar: Böhlau.

- Malik, Iftikhar H. (2021): *Curating Lived Islam in the Muslim World. British Scholars, Sojourners and Sleuths* (=Routledge Islamic Studies Series), London/New York: Routledge.
- Schneider, Paul (2019): *Ordensarmut und soziale Sicherheit. Eine Analyse des Ordensrechtes und des staatlichen Rechtes* (=ReligionsRecht im Dialog, Band 27), Wien/Zürich/Münster: LIT Verlag.
- Schneyer, Johannes Baptist (1967): »Die Laienpredigt im Mittelalter. Ein Überblick«, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 18, S. 205–218.
- Tarmann, Paul R. (2010): *Der Armutsbegriff der Waldenser. Eine sozialphilosophische Annäherung*, Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang.
- Wellhausen, Adelheid (2003): *Die lateinische Übersetzung der Historia Lausiaca des Palladius. Textausgabe mit Einleitung* (=Patristische Texte und Studien, Band 51), Berlin/New York: De Gruyter.

ANKERBEITRAG 2

Freiwilligkeit im Gegenwartskapitalismus – ein soziologisch inspirierter Streifzug

Silke van Dyk/Stefanie Graefe/Philipp Lorig

Wer über Freiwilligkeit sprechen möchte, landet in der Soziologie unweigerlich beim Thema Arbeit. Tatsächlich gibt es kaum einen empirischen Gegenstand, der so eng mit dem Konzept Freiwilligkeit verbunden ist, wie die *Freiwilligenarbeit*, die im alltäglichen Sprachgebrauch meist als zivilgesellschaftliches Engagement oder Ehrenamt benannt wird. Als Gegenstück zur Freiwilligenarbeit, die aus ethischen, sozialen oder politischen Motiven erfolgt, gilt im kapitalistischen Wohlfahrtsstaat die Lohnarbeit, die aus der Notwendigkeit der Existenzsicherung resultiert. Wie Marx ironisch formuliert hat, ist der Lohnarbeiter ›doppelt frei‹ – er (oder sie) ist frei von feudalen Ketten, aber auch frei von Produktionsmitteln und deshalb gezwungen, seine*ihre Arbeitskraft zu verkaufen. Auch (unbezahlte) Haus- und Sorgearbeit, die zur alltäglichen Reproduktion von Arbeitskraft und Leben existenziell notwendig ist, ist keine freiwillige Arbeit in dem Sinne, dass sie ohne unmittelbaren Zwang oder Notwendigkeit ausgeführt würde. Im Lichte geschlechterhierarchischer Arbeitsteilung kann sie von vielen Männern allerdings doch durchaus freiwillig (ab-)gewählt werden, von Frauen oftmals aber nicht. Hier wird nicht nur ersichtlich, dass Freiwilligkeit auch ein Privileg ist,¹ sondern, grundsätzlicher noch, dass Freiwilligkeit selbst ein viel komplexerer

1 Vgl. auch das von Silke van Dyk und Stefanie Graefe geleitete Teilprojekt »Die Hinterbühne der Freiwilligkeit. Arbeit und soziale Reproduktion im Spannungsfeld von Notwendigkeit und Privileg«, im Rahmen der DFG Forschungsgruppe 2983 »Freiwilligkeit« an den Universitäten Erfurt, Jena und Oldenburg (<https://www.voluntariness.org/de/project/die-hinterbuehne-der-freiwilligkeit/>). Dem aktuellen Projekt vorausgegangen ist eine dreijährige soziologische Forschung zu Freiwilligkeit als Ressource in der digitalen Ökonomie: <https://www.volunta>

Begriff ist, als es auf den ersten Blick scheint. Dies gilt selbst für das vermeintlich eindeutig ganz ›Andere‹ der Arbeit, die Freizeit. Hier wird Freiwilligkeit spätestens dort uneindeutig, wo die Grenzen der nicht nur für die Arbeitssoziologie so grundsätzlichen Binarität von »Arbeit und Leben« (Jürgens 2018: 483) erodieren und im Alltag der Subjekte immer wieder neu austariert werden müssen.

Empirisch wird schon seit einiger Zeit eine zunehmende Verflüssigung der Grenzen von Arbeit, Engagement, Reproduktion und Freizeit beobachtet, die in der jüngsten Vergangenheit insbesondere durch die Digitalisierung eine ganz neue Qualität erhält (van Dyk et al. 2025). Die räumliche Unabhängigkeit und die Möglichkeit, unterschiedlichste digitale ›Remote-Aktivitäten‹ parallel auszuführen und/oder mit analogen Tätigkeiten zu kombinieren, spielt hierbei eine ebenso große Rolle wie die zeitliche Flexibilität, die viele Online-Aktivitäten kennzeichnet. Die damit einhergehende Verflüssigung der Grenzen zwischen unterschiedlichen Lebensbereichen hat auch zur Folge, dass Freiwilligkeit als Selbst- und Fremdzuschreibung zunehmend auch in Bezugskontexten jenseits von Ehrenamt und zivilgesellschaftlichem Engagement eine Rolle spielt. So lässt sich – nicht nur, aber insbesondere auch – in Techunternehmen eine gezielte Übernahme von Instrumenten der Personalführung beobachten, die ursprünglich aus dem Bereich des Freiwilligenmanagements stammen. Ein von uns interviewter Wirtschaftswissenschaftler mit dem Forschungsschwerpunkt Personal und Organisation unterstreicht, dass es darum gehe, »im Personalmanagement neue Potentiale zu erschließen, Motivation [und] Werkerstolz neu zu adressieren« – und zwar durch das Anreizen von freiwilligem Engagement im Unternehmen, etwa in Form so genannter Resource Groups, die als Arbeitsgruppen von den Beschäftigten außerhalb der Arbeitszeit organisiert werden. Üblich ist gerade auch in Plattform- und Start-up-Ökonomien eine ständige Verwischung der Grenze zwischen Arbeit und Freizeit: entweder dadurch, dass ›freiwillig‹ weit über die vertragliche Arbeitszeit hinaus gearbeitet wird oder aber umgekehrt, indem Freizeittätigkeiten sich faktisch als produktiv für das Unternehmen erweisen. Ein weiterer Wissenschaftler, der über das Silicon Valley forscht, bringt dieses Phänomen im Interview so auf den Punkt:

riness.org/de/project/freiwilligkeit-und-kapitalismus/. Der vorliegende Beitrag reflektiert zentrale Befunde aus diesem Projekt.

»[E]in Yelp ›Super Reviewer‹, der oder die ständig etwas reinschreibt. Das ist Freizeit, die aussieht wie Arbeit [...]. Während die Programmiererin oder der Programmierer, der in einem Start-up am Anfang ständig dasitzt und programmiert [...] dann irgendwann merkt: Ich werde eigentlich gar nicht mehr bezahlt für diese Arbeit. Ich kriege eigentlich nur Bezahlung für die ersten 70 Stunden.«

Passend dazu erläutert ein von uns befragter Webdesigner aus den USA, wie er über sein privates Profil freiwillig unbezahltes Marketing für sein Unternehmen macht:

»Sometimes I advertise my company name. I put it on social media, on Facebook, and on different pages. I just want the company to grow. I'm doing it voluntarily, and I'm not being paid for it. This is what I do in my normal free time because I use the internet a lot. [...] I want the company to grow. That's why I'm doing this, not because I'm being paid for it.«

Wie dieser kurze Einblick in die Empirie zeigt, produziert eine wesentlich auch digital vorangetriebene zunehmende Entgrenzung von Arbeit und Leben nicht nur neue Herausforderungen im Alltag der arbeitenden Subjekte, sondern bietet Unternehmen auch neue Möglichkeiten des Zugriffs auf menschliche Arbeitskraft. Man könnte auch sagen: Das klassische Transformationsproblem kapitalistischer Ökonomien – die Transformation von Arbeitskraft in Arbeitsleistung – stellt sich nunmehr in erweiterter Form. Es geht nicht mehr allein darum, regulär entlohnte Arbeitskraft in konkrete Arbeitsleistung zu überführen, sondern auch darum, Freizeit in produktives Engagement, private soziale Netzwerke in Werbung, Kommunikation oder Bewegung in Daten, zeitliche Lücken in monetarisierte ›Tasks‹ oder Konsum in Produktentwicklung (›Prosuming‹) zu verwandeln.

Da diese Tätigkeiten für die Wertschöpfung im Gegenwartskapitalismus von wachsender Bedeutung sind, jedoch keiner direkten betrieblichen Kontrolle unterliegen und von denen, die sie ausüben, oftmals gar nicht als Arbeit begriffen werden, stellt sich die Frage, wie sie angereizt und gesteuert werden können. Als eine sehr wesentliche Voraussetzung für ihre unternehmerische Nutzbarmachung gilt ihr freiwilliger Charakter. In der einschlägigen wissenschaftlichen Begleitliteratur ist daher nicht zufällig von ›voluntary workers‹ (Dujarier 2014: 3), ›unpaid or

underpaid volunteers« (Scholz 2017: 18) oder »independent, creative and voluntary activities« (Zwick et al. 2008: 177) die Rede. In ihrer Analyse von Innovationen in der digitalen Ökonomie kamen die Arbeitssoziolog*innen Volker Wittke und Heidemarie Hanekop schon vor anderthalb Jahrzehnten zu dem Schluss, dass freiwillig erbrachte Leistungen aus Unternehmenssicht längst kein nebensächlicher oder sporadischer Aspekt mehr sind, sondern »on a very large scale, systematic, and with lasting returns« (Wittke/Hanekop 2011: 12).

Tatsächlich ist das Thema der Produktivmachung unbezahlter Tätigkeit im Namen von Freiwilligkeit alles andere als neu. Wer sich für fließende Übergänge zwischen heterogenen, mehr oder weniger »arbeitsnahen« Aktivitäten, ihrer freiwilligen Erbringung und Inwertsetzung interessiert, wird – weit vor der Digitalisierung – beim Konzept der so genannten *Free Labor* fündig. Von Antonio Negri geprägt und im italienischen Post-Operaismus der 1970er und 80er Jahre wurzelnd, ist die Diagnose leitend, dass der postindustrielle, kognitive Kapitalismus stärker als der Industriekapitalismus für seine Reproduktion auf soziale und kognitive Ressourcen angewiesen ist, die er nicht selber zu erzeugen vermag und die es – als *nicht entlohnte Arbeit* – für die Kapitalakkumulation anzueignen gilt. Mit dem Begriff der »sozialen Fabrik« wurde eine Entwicklung analytisch verdichtet, in deren Zuge »work processes have shifted from the factory to society« (Negri 1989, S. 92): Es geht um die Verwertung des sozialen Lebens im weitesten Sinne von Aktivitäten des Lernens, Gestaltens, Kooperierens und Sorgens, die zugleich eigeninitiativ erbracht ausgebeutet werden. Seit den 2000er Jahren wurde das Konzept der sozialen Fabrik zunehmend mit dem Internet verknüpft und der Blick für die unter digitalisierten Bedingungen veränderte Verwertung des alltäglichen Lebens geschärft (Terranova 2000; Zwick et al. 2008; Andrejevic 2011). Autor*innen in dieser Forschungstradition unterstreichen, dass weder die Abwesenheit vom strukturellen Lohnarbeitszwang noch die freiwillige Partizipation der User*innen oder aber ihr Vergnügen Argumente *gegen* den ausbeuterischen Charakter und die wertschöpfende Funktion von *Free Labor* sind. In diesem Sinne bezeichnet Terranova *Free Labor* als »simultaneously voluntarily given and unwaged, enjoyed and exploited« (Terranova 2000: 33).

Teils kritisch beobachtet, teils freudig begrüßt, ist also ein Bedeutungszuwachs von Freiwilligkeit nicht nur als wichtiger Motivationsfaktor für Leistung und Produktivität, sondern darüber hinaus auch und insbesondere als genuiner Innovationsmotor zu beobachten. Die-

se Beobachtung erklärt allerdings noch nicht, was eigentlich in diesem Zusammenhang mit Freiwilligkeit gemeint ist und wie sie angereizt, kanalisiert und produktiv genutzt wird. In vier Schritten wollen wir daher im Folgenden zu einer Klärung dieser Fragen beitragen: Erstens rekonstruieren wir gängige Bestimmungen des Konzepts Freiwilligkeit und problematisieren seine normative und binäre Engführung, um davon ausgehend, zweitens, ein differenziertes Verständnis von Freiwilligkeit zu entwickeln, mit dem wir auch Kriterien für eine empirische Analyse des Konzepts formulieren. Im dritten Schritt nehmen wir im Anschluss an Michel Foucaults Verständnis von ›Regierung‹ (Foucault 2004) die Machtsimplikationen von Freiwilligkeit im Sinne einer für die liberal-kapitalistische Gegenwart zeittypischen Form des Anreizens, Lenkens und strategischen Nutzens individuellen Verhaltens in den Blick. Viertens und abschließend gehen wir der Frage nach, wie sich Freiwilligkeit als gesamtgesellschaftliche, subjektzentrierte Regierungstechnologie der liberalen Moderne nunmehr unter Bedingungen algorithmischer Steuerung im digitalen Kapitalismus darstellt und inwiefern sie dabei paradoxerweise zugleich an Bedeutung gewinnt *und* an ihre Grenzen kommt und dementsprechend auch analytisch neu zu bestimmen ist.

Allgegenwärtig und unterbestimmt – das Konzept der Freiwilligkeit

Wie bereits angedeutet, wird Freiwilligkeit zumeist als das Gegenteil von Zwang und als ›das Andere‹ der Lohnarbeit begriffen und mit unbezahlten Tätigkeiten sowie mit Freude und intrinsischer Motivation verbunden. Bereits in diesem alltagsweltlich so unproblematischen Grundverständnis zeichnen sich interessante konzeptionelle Probleme ab: Weder wird jede unbezahlte Tätigkeit freiwillig ausgeübt noch macht jede freiwillig ausgeübte Tätigkeit Spaß. So sind zum einen nicht-monetäre Abhängigkeiten und viele andere Gründe denkbar, warum auch eine unbezahlte Tätigkeit unfreiwillig ausgeführt wird² – man denke an unbezahlte Überstunden, die der Chef anordnet oder an Fürsorgearbeit, auf die das Gegenüber notwendig angewiesen ist. Zum anderen muss freiwilliges Tätigsein nicht unbedingt Spaß machen – was jede weiß, die schon

2 Zur »irreführende[n] Vermengung der Annahme von Unbezahltheit und Freiwilligkeit« vgl. auch Mauritz (2020: 20).

einmal freiwillig beim Umzug von Freund*innen mit angepackt hat oder aus Überzeugung für eine Sache bei Regen demonstrieren gegangen ist.³

Entsprechend wird die alltagsweltlich wie in den vorherrschenden Konzepten von Ehrenamt und Engagement so selbstverständlich vorausgesetzte Gegenüberstellung von Freiwilligkeit und Zwang insofern problematisch, als sie eine exklusive Binarität an die Stelle eines komplexen Feldes setzt. Sogar das vermeintlich eindeutige Feld der Freiwilligenarbeit (als Gegenstück zur Lohnarbeit) erweist sich als zu vielschichtig für einen solchen Gegensatz: Freiwilligenarbeit wurde historisch oftmals über religiöse und geschlechtsspezifische Verbindlichkeiten organisiert, während Lohnarbeit *auch* intrinsisch motiviert und jenseits unmittelbarer ökonomischer Zwänge ausgeführt werden kann. Solche Differenzierungen gehen jedoch dort verloren, wo Freiwilligkeit einfach als unbezahlter und ehrenvoller Gegenpol zu Zwangsverhältnissen firmiert. Bei dieser unterkomplexen Gegenüberstellung spielen zwei Traditionen der Bestimmung von Freiwilligkeit eine wichtige Rolle: Zum einen das Verständnis von Freiwilligkeit als Synonym für den ehrenamtlichen, zivilgesellschaftlichen Dienst am Gemeinwohl, zum anderen die moralphilosophische und rechtstheoretische Bestimmung von Freiwilligkeit als Kriterium der Zurechnungs- und Schuldfähigkeit.

Freiwilligkeit als positive Norm und binäres Konzept

Prominent taucht das Konzept der Freiwilligkeit, wie bereits erwähnt, im Kontext von Freiwilligenarbeit und Engagement auf, eng verbunden mit der Idee von Zivilgesellschaft als freiwilligem Zusammenhandeln der Bürger*innen. Engagement, Ehrenamt und Freiwilligenarbeit werden begrifflich zumeist synonym verwendet. Freiwilligenarbeit zeichnet sich dieser verbreiteten Sicht zufolge dadurch aus, dass sie mit gemeinnützigem Anliegen, im öffentlichen Raum und ohne Erwerbszweck

-
- 3 Umgekehrt ist fraglich, ob es analytisch sinnvoll ist, im Fall eines freudig ausgeführten Spiels von Freiwilligkeit zu sprechen oder ob es nicht ein (anzunehmenden) Moment der Überwindung in der Tätigkeit braucht, um dem Kriterium der Freiwilligkeit Bedeutung zu verleihen: So erschließt sich mit Erkenntnisgewinn, dass und warum Menschen freiwillig arbeiten oder freiwillig verzichten, weniger aber, warum sie freiwillig ihrem liebsten Hobby nachgehen – nichts anderes würden wir in diesem Fall erwarten.

ausgeführt wird (z.B. United Nations 1999; Glucksmann 2016). Durch die definitionsgemäße Verknüpfung von Freiwilligkeit und Gemeinnützigkeit werden die entsprechenden Aktivitäten stark positiv aufgeladen und die »dunklen Seiten der Zivilgesellschaft« (Roth 2003: 59) sowie potenziell exkludierende oder diskriminierende Formen von Engagement ausgeblendet. Dabei gibt es gerade in strukturschwachen Regionen oder in bestimmten Kontexten – etwa in freiwilligen Feuerwehren – ein starkes zivilgesellschaftliches Engagement auch rechtsextremer Akteure mit flüchtlings- und migrationsfeindlicher Praxis (z.B. Frenzel 2023). Zugleich werden paternalistische und bevormundende Tendenzen sogar im grundsätzlich solidarischen Engagement beobachtet (vgl. beispielhaft für die Flüchtlingshilfe: van Dyk et al. 2021).

Die positive Aufladung ehrenamtlicher Tätigkeiten bedingt nicht nur eine Unterbelichtung dieser Kehrseiten, sondern hat auch Konsequenzen für das Konzept von Freiwilligkeit: Da Freiwilligkeit im Alltag faktisch zum Synonym für freiwilliges Engagement geworden ist, überträgt sich die positive normative Engführung von Engagement auf das Konzept der Freiwilligkeit selbst – deutlich etwa dort, wo Freiwilligkeit »als der aus freiem Willen zu leistende Beitrag eines Individuums an das Allgemeinwohl« (Ammann 2004: 13) definiert wird. Hier wird nicht mehr die konkret erbrachte Leistung, sondern die Freiwilligkeit selbst zum Bezugspunkt der positiven Bewertung, verbunden mit der Forderung, dass alles zu unternehmen sei, »dass diese Bürgertugend entstehen und sich entfalten kann« (ebd.). Mit dieser normativen Engführung geht nun allerdings etwas Wesentliches verloren, nämlich die Einsicht, dass ›freiwillig‹ nicht immer auch ›gut‹ oder ›wünschenswert‹ bedeutet:

»Etwas provokativ formuliert: Wie wir leider immer wieder zur Kenntnis nehmen müssen, gibt es immer mehr Menschen, die sich freiwillig in die Luft sprengen, um anderen – ganz und gar nicht freiwillig – mit sich in den Tod zu reißen. ›Freiwilligkeit‹ scheint mir mit anderen Worten ein so abstrakter Begriff zu sein, dass er ohne weiteres auch destruktives Verhalten umfassen kann.« (Nadai 2004: 87)

Eine Folge der Engführung ist schließlich auch, dass Fragen nach Ausbeutung, Prekarisierung und Vereinnahmung von als freiwillig begriffenen Tätigkeiten selten gestellt werden, obwohl sie angesichts sozialstaatlicher Versorgungslücken in Zeiten des demografischen und familialen Wandels immer häufiger als kostengünstige Ressource in Dienst

genommen werden (vgl. kritisch z.B. Haubner 2017; van Dyk/Haubner 2021).

Diese Dynamik wiederum ist eingebettet in einen grundlegenden »Strukturwandel des Ehrenamts« (Behr et al. 2000), der sich seit den ausgehenden 1990er Jahren vollzieht und in dessen Zuge auch die Frage der Freiwilligkeit neu diskutiert wird. Zum einen verändert sich die gesellschaftliche Nachfrage nach unentgeltlicher Daseinsfürsorge und Infrastruktur, zum anderen wandeln sich im Zuge von Individualisierungs- und Emanzipationsprozessen die Motive und bevorzugten Einsatzformen der Engagierten: Es werden eher kurzfristige, lockere, zu den jeweiligen biografischen Lebens- und Erwerbsphasen passende Einsätze bevorzugt (Braun 2001; Behr et al. 2000). Zu beobachten ist zudem die Entbindung von der »altruistische[n] Pflichterfüllung des traditionellen Ehrenamtes« (Olk 2004: 26) und eine neue Unverbindlichkeit, die Debatten um eine neue Anreizstruktur, monetäre Entschädigungen und neue Formen des Freiwilligenmanagements angestoßen haben. Zugespitzt formuliert, werden die Enttraditionalisierung und die zunehmende Einlösung der Freiwilligkeit »freiwilligen« Engagements zum Hindernis der effizienten Nutzung der Ressource des zivilgesellschaftlichen Engagements.

Im politischen ebenso wie in Teilen des wissenschaftlichen Feldes sucht man seit einigen Jahren deshalb mit besonderem Nachdruck nach neuen Formen von Verbindlichkeit, die Freiwilligkeit nach wie vor zentral setzen, zugleich aber auch programmatisch die »freiwillige Selbstverpflichtung« zum Merkmal des »guten Bürgers« erklären (Münkler 1997). Dadurch wurde die bis heute wirkmächtige positive Aufladung von freiwilligem Engagement und die Charakterisierung von ehrenamtlich Tätigen als »Engel« oder »Held*innen« noch weiter verstärkt. Problematisch wird eine solche Sakralisierung von Freiwilligkeit in der Praxis dort, wo sie den Blick auf prekäre Rahmenbedingungen von Engagement verstellt, wo sie die potenzielle De-Professionalisierung durch freiwillige Laien in sensiblen Bereichen wie der Pflege kaschiert oder die Frage nach sozialen Rechten von freiwillig Engagierten gar nicht erst aufkommen lässt. Wer an Engel und Held*innen denkt, fragt nicht nach Fahrtkosten, Supervision und Überlastung (vgl. ausführlich zu dieser Problematisierung: van Dyk/Haubner 2021: 52ff.).

Obwohl Fragen von verbindlicher Freiwilligkeit und freiwilliger Selbstverpflichtung an Bedeutung gewinnen und ein vielschichtiges Begriffsfeld aufscheinen lassen, ist zugleich nach wie vor die binäre

Vorstellung von Freiwilligkeit als Gegenpol von Zwang vorherrschend. Genährt wird ein solches Verständnis durch die – ihrer Herkunft nach ganz anders gelagerten – rechtstheoretischen Diskussionen zu Freiwilligkeit, in der es vor allem um die Frage der Zurechnungs- und Schuldfähigkeit geht: »The concept of voluntariness is formed by negation, in fact by double negation, by excluding factors that exculpate, in other words, factors that exclude guilt.« (Hyman 2013: 685) Nichtwissen/Irrtum und Zwang qualifizieren hier als Umstände, die das potenziell schuldige Subjekt von Schuld entlasten. In diesem Bezugsrahmen erhält das Konzept eine grundlegend binäre Struktur, denn: »Ein bisschen Freiwilligkeit im Rechtssinn gibt es nicht.« (Gutmann 2017: 4) Problematisch wird diese Logik spätestens dort, wo sie den rechtlichen Rahmen verlässt und auf soziale Konstellationen Anwendung findet, in denen es sehr wohl »ein bisschen« bzw. mehr oder weniger Freiwilligkeit gibt (vgl. kritisch: Alvarez 2016). Genau dieses »Mehr oder Weniger« stellt bis heute jedoch ein Forschungsdesiderat dar.

Auch dort, wo auf den ersten Blick keinerlei Bezüge zur Engagementforschung oder zur rechtstheoretischen Diskussion erkennbar sind, trägt das Konzept Freiwilligkeit in der wissenschaftlichen Verwendung wie im Alltagsdiskurs gewissermaßen das »doppelte Erbe« der hier umrissenen positiven Norm und kategorischen Binarität mit sich: Freiwilliges Handeln ist gutes Handeln, das entlang einer klaren Linie von erzwungenem oder irrtümlichem Handeln zu unterscheiden ist. Auch wenn Freiwilligkeit im rechtlichen Sinne eng mit Schuld und Verbrechen verbunden ist, verweist die Norm des selbstbestimmten, freiwilligen Handelns als Maßstab für Zurechnungsfähigkeit ebenfalls auf ein positives Ideal. Dass »Freiwilligkeit« im Alltagsverständnis zudem häufig mit Selbstbestimmung, intrinsischer Motivation und Vergnügen gleichgesetzt wird, trägt außerdem sowohl zur Verfestigung der positiven Norm wie auch der binären Struktur bei und lässt Abstufungen von Freiwilligkeitsgraden aus dem Blick treten. Ein Desiderat bleibt zudem, wie wir im Folgenden zeigen wollen, die soziale, machtvolle Strukturierung und Lenkung freiwilligen Handelns.

Freiwilligkeit (weiter-)denken

Die binäre Entgegensetzung Freiwilligkeit/Zwang zu problematisieren, bedeutet nun allerdings nicht, das Abgrenzungskriterium »Zwang«

ganz aufzugeben. Vielmehr geht es darum, nicht nur Freiwilligkeit oder Zwang, sondern auch Abstufungen und Mischungsverhältnisse zwischen diesen Polen zu erkennen. Als Ausgangspunkt unserer Überlegungen für ein solchermaßen differenzierteres Verständnis von Freiwilligkeit kann die Definition John Hymans dienen, die neben dem Zwang auch das Nichtwissen als Abgrenzungsfolie kennt. Auf die Frage »What is voluntariness?« antwortet Hyman: »Roughly, a certain thing is done voluntarily if, and only if, it is not done out of ignorance or compulsion.« (Hyman 2013: 685) Was die Frage des Zwangs betrifft, ist soziologisch zwischen direktem Zwang (oft verbunden mit einer Drohung, die artikuliert, was im Fall eines Andershandelns folgt) und strukturellem Zwang (dem in modernen Lohnarbeitsgesellschaften viel häufigeren Fall) zu unterscheiden. Strukturelle Zwänge – etwa die Annahme eines schlechten Arbeitsplatzes aus ökonomischen Gründen – sind durch Bedingungen der Notwendigkeit gekennzeichnet, die oft einen größeren Deutungsspielraum hinsichtlich der Konsequenzen des Andershandelns lassen.

Das bedeutet nicht unbedingt, dass die Konsequenzen weniger gravierend sind als bei direkten Zwängen. In Ermangelung ihrer Formalisierung sind sie jedoch mit mehr Unsicherheit behaftet, denn gerade in strukturell komplexen Bedingungsgefügen handeln Menschen zwangsläufig mit begrenztem Wissen. Diese Ungewissheit kann in Verbindung mit der indirekten Wirkung struktureller Zwänge auch dazu führen, dass Menschen sich für ihre Handlungen selbst verantwortlich machen und fälschlicherweise davon ausgehen, dass diese freiwillig bzw. frei gewählt sind. Dies leitet über zu dem von Hyman formulierten, zweiten Bestimmungskriterium von Freiwilligkeit: Freiwillig ist eine Handlung nur dann, wenn sie nicht auf einen Irrtum bzw. Nichtwissen zurückgeht, etwa, was die Konsequenzen einer Handlung betrifft. Dementsprechend wäre eine Handlung also auch dann nicht als freiwillig einzustufen, wenn sich eine Person aufgrund irrtümlicher Annahmen für diese entscheidet: Wenn jemand z.B. glaubt, seine Zeit für einen guten, karitativen Zweck zu spenden, während tatsächlich ein privatwirtschaftliches Unternehmen von diesem Engagement profitiert, ist die engagierte Person nicht freiwillig für das Unternehmen tätig geworden. Ähnlich wie im Fall des Zwangs verbietet sich aus soziologischer Sicht jedoch auch hier eine strikt binäre Perspektive, sind doch auch Formen des Halbwissens oder des Nicht-Wissen-Wollens

denkbar, wie weiter unten am Beispiel von algorithmischer Steuerung und Datennutzung gezeigt wird.

Neben ›Zwang‹ und ›Irrtum/Nichtwissen‹ als äußerste Ausschlusskriterien ist für die Charakterisierung einer Handlung als ›freiwillig‹ aus unserer Sicht noch ein weiterer Punkt entscheidend, nämlich das Vorhandensein einer akzeptablen Handlungsalternative. Die Kriterien für die Akzeptabilität sind umstritten, z.B. ob auch moralisch problematische Optionen die Freiwilligkeit der Wahl aufheben, oder ob dies nur für Optionen gilt, die das Wohlergehen unmittelbar und im engeren Sinne einschränken (Olsaretti 2008; Colburn 2008). Wichtiger noch für den hier verhandelten Sachverhalt ist die Frage, nach welchen Maßgaben die Kriterien der Akzeptabilität bestimmt werden, ob es übergreifende Maßstäbe gibt und welche Rolle subjektive Einschätzungen spielen. Olsaretti betont einerseits die Bedeutung eines »objective standard of wellbeing« (Olsaretti 2008: 112) als sozialen, gesellschaftlich ausgehandelten Maßstab für die Beurteilung der Akzeptabilität einer Alternative. Sie hebt andererseits aber auch ein genuin subjektives Moment hervor, das durch diesen Standard gewissermaßen eingehegt, aber nicht vollkommen suspendiert werde:

»The view is meant to capture the idea that whether a choice is voluntary must reflect some subjective considerations [...] while at the same time avoiding rendering the voluntariness of choice wholly subjective or context-relative, so that whenever a person deems her alternatives unacceptable, or one of the options is much better than the other, her choice counts as force.« (Ebd.)

Der subjektive Faktor sensibilisiert für die Möglichkeit, dass Menschen für sich reklamieren, in einer Situation keine Wahl gehabt zu haben, in der andere unter vergleichbaren Bedingungen eine solche getroffen haben – etwa, weil die Folgen einer angedrohten Sanktion für das eigene Wohl unterschiedlich eingeschätzt und/oder bewertet werden.

Was die Frage der Wahlmöglichkeit angeht ist zudem eine Überlegung von Hyman (2013: 708ff.) instruktiv, der darauf verweist, dass Freiwilligkeit und Wahlmöglichkeit zwar eng, aber nicht zwangsläufig zusammenhängen. So sei denkbar, dass Menschen faktisch keine Wahl haben, ihnen dies aber nicht bewusst ist, so dass sie sich ›freiwillig‹ für die einzig vorhandene Alternative entscheiden. Wenn ich im Restaurant freiwillig auf den Nachtisch verzichte, um die letzte verfügbare Portion

meiner Freundin zu überlassen, habe ich auch dann freiwillig verzichtet, wenn sich später herausstellt, dass ich den Nachtisch aufgrund meiner Allergie sowieso nicht hätte essen können? Erneut wird hier deutlich, wie zentral die Frage von (Nicht-)Wissen, Informiertheit und Irrtum für freiwilliges Handeln ist: »If we want to promote an agent's opportunities to make voluntary choices, we cannot simply attend to the existence and quality of her options, but must also ensure that she is well-informed about them.« (Colburn 2008: 110ff.)

Tragen wir diesen Überlegungen Rechnung, treten im Zusammenhang mit der Bestimmung von Freiwilligkeit die Komplexität und der interpretative Charakter gesellschaftlicher Verhältnisse an die Stelle einer formal begründeten binären Struktur. Der Ausschluss von Zwang und Irrtum/Nichtwissen sowie das Vorhandensein von akzeptablen und bekannten Handlungsalternativen stellen also wichtige, idealtypische Kriterien für eine Annäherung an Freiwilligkeit dar, entbinden aber gerade nicht von der empirischen Analyse konkreter Verhältnisse, die sich zwischen diesen idealtypisch bestimmten Polen aufspannen. Diese Verhältnisse sind außerdem – wie im Folgenden zu erörtern sein wird – oft auch Machtverhältnisse, womit der Aspekt der Regierung von Freiwilligkeit ins Blickfeld rückt.

Freiwilligkeit als Regierungstechnologie

Um die doppelte Hypothek der normativen Aufladung und binären Bestimmung von Freiwilligkeit zu überwinden, richten wir den Blick auf das Verhältnis von Freiwilligkeit und Macht. Das heißt, wir fragen danach, wie die konkreten Bedingungen mehr oder weniger freiwilligen Handelns (vor-)strukturiert werden. Freiwilligkeit, wiewohl nicht eigens theoretisch expliziert, ist ein zentraler Untersuchungsgegenstand der im Anschluss an Michel Foucaults Vorlesungen zur Biopolitik (Foucault 2004) entstandenen Governmentality Studies. Diese fragen nach Formen von »Regierung«, also nach dem Zusammenhang von politischen, normativen, psychologischen etc. Techniken, Programmen und Wissensformen, die in (neo-)liberalen Gesellschaften existieren und auf die Modulation individueller Selbstführungspraktiken zielen (Bröckling et al. 2000; Dean 2010; Lemke 1997). Ausgehend von der Grundannahme, dass Freiheit und Strukturierung in (neo-)liberalen Gesellschaften gerade keine Gegensätze darstellen, betont Foucault: »Macht kann nur über

›freie Subjekte‹ ausgeübt werden [...] [sofern sie] jeweils über mehrere Verhaltens-, Reaktions- oder Handlungsmöglichkeiten verfügen.« (Foucault 2005: 286)

Foucault betont hier also, dass Handlungsoptionen vorhanden sein müssen, damit Subjekte ›frei‹ sind und als ›freie‹ Subjekte regiert werden können. Ein solches Verständnis von Freiheit weist nicht nur große Ähnlichkeiten mit dem von uns weiter oben entwickelten Verständnis von Freiwilligkeit auf, sondern zeigt zugleich, dass Macht freiwilligem Handeln *nicht* entgegensteht – im Gegenteil: Liberale Macht wird grundsätzlich als Ermöglichung freiwilligen Handelns begriffen, ohne dabei das »Moment des Erzwungenen in der Freiwilligkeit« (Krasmann 2010) aus dem Blick zu verlieren. Wenn etwa überall Bildungsmisere und Pfl egenotstand beschworen werden und zugleich auf die ungenutzten Potentiale von Rentner*innen verwiesen wird, kann man zum Beispiel fragen, wie freiwillig im Lichte dessen die Entscheidung von Ruhestandler*innen ist, sich hier unentgeltlich zu engagieren (vgl. kritisch in diesem Sinne Denninger et al. 2014).

Um den falschen Widerspruch von Erzwungenem und Freiwilligem in diesem Sinne weiter aufzuschlüsseln, sind die freiheitstheoretischen Überlegungen des Philosophen Harry G. Frankfurt (2001) hilfreich, die die Aufmerksamkeit explizit auf die – bei Foucault bloß implizit vorausgesetzte – Unterscheidung von Handlungs- und Willensfreiheit lenken. Handlungsfreiheit ist Frankfurt zufolge die Freiheit, das zu tun, was man tun will. Voraussetzung dafür ist, dass keine Hindernisse existieren, die es einer Person in einer konkreten Situation unmöglich machen, ihre Wünsche in die Tat umzusetzen. Handlungsfreiheit ist bei Frankfurt also eine Art Freiheit erster Ordnung und zudem – ganz ähnlich, wie zuvor für die Schuld- und Zurechnungsfähigkeit diskutiert – die notwendige und hinreichende Voraussetzung für moralische Verantwortlichkeit. Willensfreiheit operiert demgegenüber auf einer anderen, zweiten Ebene: Sie ist die Freiheit, das, was man tut, auch *tatsächlich* zu wollen – und entsprechend handeln zu können. Nur wer in der Lage ist, die eigenen Wünsche selbstbestimmt zu lenken und zu rejustieren, ist Frankfurt zufolge frei.

Im Lichte dieser Unterscheidung schlagen wir ein handlungsorientiertes Konzept von Freiwilligkeit vor, dem zufolge eine Person bereits dann freiwillig handelt, wenn sie in der Verfolgung ihrer Wünsche erster Ordnung nicht gehindert wird. Diese Unterscheidung von Freiheit und Freiwilligkeit sensibilisiert für die komplexe Situation von Entscheidun-

gen »innerhalb eines entschiedenen Feldes [...]«, das [zugleich] nicht ein für allemal entschieden ist« (Butler 2006: 200). Die Betonung des vor-entschiedenen Feldes verweist auf die Absenz einer grundlegenden Willensfreiheit und damit auf das Moment des ›Erzwungenen‹ und ›Unfreien‹ im Handlungsmodus der Freiwilligkeit, der (vor-)strukturiert und vermachtet ist, ohne deshalb seinen freiwilligen Charakter zu verlieren. Ob eine solche Absenz sogar ›notwendig‹ ist – ob also eine darüber hinausgehende Willensfreiheit im Sinne Frankfurts überhaupt denkbar ist – ist eine offene Frage, die hier nicht geklärt werden kann und muss. Bedeutsam aber ist, dass poststrukturalistische Autor*innen wie Judith Butler die Aufmerksamkeit auf einen (potenziellen) subversiven Praxisüberschuss lenken, d.h. die im Handlungsvollzug mögliche Umschreibung der sozialen Vorstrukturierung.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Freiwilligkeit ein zentrales Moment liberaler Regierung im Foucault'schen Sinne ist, das wesentlich darüber operiert, dass Subjekte reale Wahl- und Entscheidungsmöglichkeiten haben, die ihrerseits sozial (vor-)strukturiert sind. Die diskursprägende Verknüpfung von Freiwilligkeit mit unbezahlter Tätigkeit, intrinsischer Motivation und Spaß/Vergnügen trägt ebenso wie die normative Aufladung als zivilgesellschaftlicher Handlungsmodus im Sinne des Gemeinwohls dazu bei, dass diese Vorstrukturiertheit aus dem Blick gerät und die Ambivalenzen und Machtsimplikationen von Freiwilligkeit der Aufmerksamkeit entzogen werden. Dass Freiwilligkeit stets ambivalent und machtdurchdrungen ist, bedeutet andererseits aber nicht, dass keine Grenzen von Freiwilligkeit bestimmbar wären. Die idealtypischen ›Gegenpole‹ des Zwangs und Nichtwissens/Irrtums behalten ihre analytische Relevanz – wie wir im Folgenden am Beispiel algorithmischer Steuerung im Plattformkapitalismus zeigen wollen.

Von der Subjekt- zur Kontextsteuerung in der digitalen Ökonomie: Neue Grenzen der Freiwilligkeit?

Die Frage nach Gestalt, Folgen und langfristigen Konsequenzen der Digitalisierung auf die spätkapitalistische Arbeitsgesellschaft beschäftigt mediale und wissenschaftliche Diskurse bereits länger. Eine Grundannahme der Untersuchungen zur »digitalen Ökonomie« (Daum 2017) oder zum »Plattformkapitalismus« (Srnicek 2018) ist, dass digitale Plattformen zu einem wesentlichen Organisationsmodus wie Motor

gesellschaftlichen Wandels geworden sind. Dies ist ein Wandel, der Formen der Produktion, der Wertschöpfung, der Arbeit, der Rechtsprechung und, last but not least, der Subjektivität und der Kontrolle betrifft (Graefe 2019; Murakami Wood/Monahan 2019; Nachtwey/Staab 2015; Zuboff 2018). Angesichts dieser Entwicklungen ist aus gouvernementalitätstheoretischer Perspektive die Frage zentral, ob die Annahme einer vorausgesetzten Handlungsfreiheit des Subjekts, die qua Regierung in eine Vielzahl konkreter, freiwilliger Praktiken der Selbstführung übersetzt und solchermassen ›sanft‹ angeleitet und gelenkt wird, nicht partiell in Zweifel zu ziehen ist.

Wo sich die ›klassische‹ liberale Gouvernementalität in die Selbstführung der Subjekte einschreibt, zielen neue Formen algorithmischer Gouvernementalität auf die datenbasierte Modellierung von Entscheidungsarchitekturen und damit auf eine komplementäre Form der Führung, die »Optionsdesign an die Stelle von Überzeugungskraft setzt« (Bröckling 2019: 190). Algorithmische Steuerung kann bestimmt werden »as a certain type of (a)normative or (a)political rationality founded on the automated collection, aggregation and analysis of big data so as to model, anticipate and preemptively affect possible behaviours« (Rouvroy/Berns 2013: X). Gesteuert wird mittels digitaler Codes und Algorithmen aus der Distanz (Kellog et al. 2020: 396), indem auf Basis gesammelter Daten die Wahrscheinlichkeiten zukünftiger Bedürfnisse und Aktivitäten bestimmt werden. Entscheidend ist dabei eine Steuerung der Handlungskontexte, die deren optimale algorithmische Erfassung überhaupt ermöglicht – indem möglichst viele (Daten-)Spuren angereizt und Vorlieben in Daten übersetzt werden (Stalder 2016: 195).

Um möglichst viel Aktivität und Daten zu erzeugen, gewinnen spielerische und wettbewerbsorientierte Steuerungsformen im Digitalen an Bedeutung, die auch als *Gamification* gefasst werden. Im weitesten Sinne geht es dabei um die Ersetzung von, »older forms of labour surveillance and oversight with equivalent seemingly ›playful‹ forms« (Woodcock/Johnson 2017: 2). *Gamification* ist sowohl von disziplinarischen Formen der Kontrolle wie von gouvernementalen Aufforderungen und Anleitung zur (besseren) Selbstführung zu unterscheiden, wird das Subjekt hier doch weder normiert noch optimiert, sondern vielmehr über spielerische Formen, Wettbewerb, positives Feedback und neuronale Stimulation zur Auswahl zwischen vorgegebenen Handlungsalternativen ange-

halten – sei es durch Ratings und Rankings oder durch Titel wie »Tourenkönigin« oder »Premiumseller«.

Nimmt man die ganze Bandbreite digitaler Steuerungsmechanismen in den Blick, sensibilisiert das in diesem Beitrag entwickelte Konzept von Freiwilligkeit für neue Grenzen derselben und lenkt die Aufmerksamkeit auf eine Gouvernamentalität der Unfreiwilligkeit in der digitalen Ökonomie. Auch wenn wir, wie gezeigt, davon ausgehen, dass Freiwilligkeit nicht als absolute Freiheit zu verstehen ist – dass also Menschen stets in machtvoll strukturierten Kontexten handeln, über die sie nur bedingt verfügen –, haben wir es beim algorithmischen Management mit einer spezifischen, neuen Qualität von Kontrolle zu tun. Hier verfügen privatwirtschaftliche Unternehmen über konkrete Algorithmen und Codes, die bewusst geheim gehalten werden, obwohl sie im Prinzip teilbar wären, und die es ihnen ermöglichen, »to secure a share of capital from workers' exertions while obscuring their methods for doing so« (Kellogg et al. 2020: 396). Abgesehen davon, dass unter diesen Bedingungen auch viele User*innen zu De-facto-Beschäftigten von (Plattform-)Unternehmen werden, haben wir es hier mit einer Form von Kontrolle zu tun, die sich grundlegend von Gamification und algorithmischem Nudging unterscheidet. Letztere erleichtern oder erschweren Optionen und operieren oft im paradoxen Modus des »libertarian paternalism« (Sunstein/Thaler 2008), zu verstehen als steuernde Lenkung bei gleichzeitigem Erhalt der Handlungsalternativen, etwa wenn die kostenfreie Option nur winzig klein auf der Seite erscheint oder die Bezahloption voreingestellt ist. Demgegenüber zielt algorithmische Kontrolle darauf, nicht nur zu »stupsen«, sondern datenbasiert Optionen zu suspendieren und das Subjekt in eine Pfadabhängigkeit der eigenen (vormaligen) Präferenzen zu drängen – oder gar zu zwingen.

Damit stellt sich nicht nur die Frage nach dem Zwangscharakter von Algorithmen (vgl. in diesem Sinne z.B. Xiang 2021: 368) – sondern auch die nach (Nicht-)Wissen und Irrtum – und damit die Frage nach Freiwilligkeit. Es ist letztlich eine empirische Frage, wo algorithmisch eher angereizt und empfohlen, gestupst und »belohnt« und wo eher gelenkt, unterbunden und ausgeschlossen wird. Anerkennungstitel, userfreundliche Tools oder spielerische Belohnungselemente sind zu unterscheiden von algorithmisch gesteuerter Sichtbarkeit, die etwa zur Folge hat, dass manchen Anbieter*innen von Dienstleistungen auf

Plattformen bestimmte Ausschreibungen gar nicht anzeigt werden.⁴ Für die Frage der Freiwilligkeit ist aber, wie dargelegt, das Wissen um (akzeptable) Handlungs- und Entscheidungsalternativen eine wesentliche – ja, die zentrale – Voraussetzung, die unter Bedingungen algorithmischer Manipulation nicht mehr gegeben ist.

So könnten sich der digitale Kapitalismus und die zunehmende Bedeutung von Wertschöpfung jenseits klassischer Lohnarbeit – von einfachen Social-Media-Aktivitäten über Gaming, Influencing, Content Creation bis Clickworking – paradoxerweise sowohl als Treiber von Freiwilligkeit als liberaler Regierungstechnologie erweisen als auch zugleich ihre Grenzen enger ziehen. Neue Grenzen sind überall dort auszumachen, wo (freiwillige) Handlungen nicht nur (vor-)strukturiert werden, sondern determiniert sind, indem grundlegende Entscheidungsmöglichkeiten suspendiert werden (van Dyk et al. 2025). Während die Verbindung von Freiwilligkeit und Arbeit – analog zur schon länger bekannten engen Verbindung von Autonomie und Anpassung (vgl. Graefe 2019, 85ff.) – also auch in der Plattformökonomie eine zentrale Rolle spielt, hat diese zugleich das Potential, nicht nur unser Verständnis von Arbeit zu revolutionieren, sondern auch die Grundbedingungen freiwilligen Handelns.

Freiwilligkeit kann, so hoffen wir mit diesem Streifzug gezeigt zu haben, in vielfältiger Weise als soziale Ressource im Gegenwartskapitalismus begriffen werden – eine Ressource, die analog wie digital dazu tendiert, gerade im Prozess ihrer Aneignung und Nutzung modifiziert oder suspendiert zu werden. Wo die wachsende Bedeutung freiwilligen Engagements für eine zunehmend prekärer werdende soziale Daseinsvorsorge in eine aktivierende Subjektsteuerung mündet – eine Steuerung, die als freiwillige Selbstverpflichtung formuliert, was die Subjekte *wollen sollen* – verschiebt sich der Fokus in Teilen der digitalen Ökonomie hin zur intransparenten Kontextsteuerung: Hier geht es nicht mehr nur um eine ambivalente Subjektivierung, verstanden als soziale Vorstrukturierung des Willens und Wollens, sondern auch um eine Regierung von (Un-)Freiwilligkeit, die alltägliche Handlungen zur ökonomischen Ressource werden lässt und dabei ohne Mechanismen direkter Kontrolle, ohne unmittelbare Notwendigkeit und häufig sogar ganz ohne die

4 Zur notwendigen Differenzierung algorithmischer Mechanismen vgl. z.B. Krzywdzinski/Gerber (2021: 179ff.) sowie Kellogg et al. (2020: 396ff.).

für Lohnarbeit notorische Unlust auskommt – und die genau deshalb so machtvoll ist.

Literaturverzeichnis

- Alvarez, Maria (2016): »The Concept of Voluntariness«, in: *Jurisprudence* 7 (3), S. 665–671.
- Ammann, Herbert (2004): *Freiwilligkeit zwischen liberaler und sozialer Demokratie (=ReiheFreiwilligkeit)*, Zürich: Seismo.
- Andrejevic, Mark (2011): *A Networked Self. Identity, Community and Culture on Social Network Sites*, New York: Routledge.
- Behr, Karin/Liebig, Reinhard/Rauschenbach, Thomas (2000): *Strukturwandel des Ehrenamts. Gemeinwohlorientierung im Modernisierungsprozeß*, Weinheim: Juventa.
- Braun, Sebastian (2001): »Bürgerschaftliches Engagement – Konjunktur und Ambivalenz einer gesellschaftspolitischen Debatte«, in: *Leviathan* 29 (1), S. 83–109.
- Bröckling, Ulrich (2019): *Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste*, Berlin: Suhrkamp.
- Bröckling, Ulrich/Krasmann, Susanne/Lemke, Thomas (Hg.) (2000): *Gouvernementalität der Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2006): *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Colburn, Ben (2008): »Debate. The Concept of Voluntariness«, in: *Journal of Political Philosophy* 16 (1), S. 101–111.
- Daum, Timo (2017): *Das Kapital sind wir. Zur Kritik der Netzökonomie*, Hamburg: Edition Nautilus.
- Dean, Mitchell (2010): *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*, London/Thousand Oaks/New Delhi/Singapur: Sage Publishing.
- Denninger, Tina/Dyk, Silke van/Lessenich, Stephan/Richter, Anna (2014): *Leben im Ruhestand. Die Neuverhandlung des Alters in der Aktivgesellschaft*, Bielefeld: transcript.
- Doorn, Niels van/Badger, Adam (2020): »Platform Capitalism's Hidden Abode. Producing Data Assets in the Gig Economy«, in: *Antipode* 52 (5), S. 1475–1495.
- Dujarier, Marie-Anne (2014): »The Three Sociological Types of Consumer Work«, in: *Journal of Consumer Culture* 16 (2), S. 555–571.

- Dyk, Silke van/Boemke, Laura/Haubner, Tine (2021): »Solidarität mit Geflüchteten und Fallstricke des Helfens«, in: *Berliner Journal für Soziologie* 31 (3–4), S. 445–473.
- Dyk, Silke van/Graefe, Stefanie/Lorig, Philipp (2025): »Grenzauflösungen. Arbeit, Aktivität und Freiwilligkeit im digitalisierten Kapitalismus«, in: *Berliner Journal für Soziologie*, 35 (2), S. 213–241.
- Dyk, Silke van/Haubner, Tine (2021): *Community-Kapitalismus*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Fast, Karin/Örnebring, Henrik/Karlsson, Michael (2016): »Metaphors of Free Labor. A Typology of Unpaid Work in the Media Sector«, in: *Media, Culture & Society* 38 (7), S. 963–978.
- Fleming, Peter (2013): »Some might Call it Work . . . but We don't«. Exploitation and the Emergence of Free Work«, in: Mikael Holmqvist/André Spicer (Hg.), *Managing »Human Resources« by Exploiting and Exploring People's Potentials (=Research in the Sociology of Organizations, Book 37)*, S. 105–128.
- Foucault, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität I + II*, 2 Bände, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2005): »Subjekt und Macht«, in: Michael Foucault, *Analytik der Macht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 240–263.
- Frankfurt, Harry G./Betzler, Monika/Guckes, Barbara (2001): *Freiheit und Selbstbestimmung*, Berlin: Akademie.
- Frenzel, Markus (2023): »Brandgefährlich – wie Rechtsextreme und AfD-Mitglieder die Freiwillige Feuerwehr unterwandern«, in: *Stern* 11 (2023), <https://www.stern.de/gesellschaft/freiwillige-feuerwehr-wie-rechtsextreme-gezielt-wachen-unterwandern-33259638.html>
- Glucksmann, Miriam (2016): »Completing and Complementing. The Work of Consumers in the Division of Labour«, in: *Sociology* 50 (5), S. 878–895.
- Graefe, Stefanie (2019): *Resilienz im Krisenkapitalismus. Wider das Lob der Anpassungsfähigkeit*, Bielefeld: transcript.
- Gutmann, Thomas (2017): »Perfektionierungszwang? Autonomie und Freiwilligkeit in den Bereichen pränataler Diagnostik und neurologischen Enhancements«, in: *Preprints and Working Papers of the Centre for Advanced Study in Bioethics Münster* 91 (2017), S. 1–17.
- Haubner, Tine (2017): *Die Ausbeutung der sorgenden Gemeinschaft. Laienpflege in Deutschland*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Hyman, John (2013): »Voluntariness and Choice«, in: *The Philosophical Quarterly* 63 (23), S. 683–708.

- Jürgen, Kerstin (2018): »Arbeit und Leben«, in: Fritz Böhle/G. Günther Voß/Günter Wachtler (Hg.), *Handbuch Arbeitssoziologie*. Band 2: Akteure und Institutionen, Wiesbaden: Springer, S. 99–130.
- Kellogg, Katherine C./Valentine, Melissa A./Christin, Angèle (2020): »Algorithms at Work. The New Contested Terrain of Control«, in: *Academy of Management Annals* 14 (1), S. 366–410.
- Krasmann, Susanne (2010): »Der Staat und die Freiheit. Zu Foucaults Analytik der Regierung«, in: *Bildpunkt* 20 (2010), verfügbar unter: <https://www.linksnet.de/artikel/25646>
- Krzywdzinski, Martin/Gerber, Christine (2021): »Between Automation and Gamification. Forms of Labour Control on Crowdfund Platforms«, in: *Work in the Global Economy* 1 (1–2), S. 161–184.
- Lemke, Thomas (1977): *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*, Hamburg: Argument.
- Lund, Arwid/Zukerfeld, Mariano (2020): *Corporate Capitalism's Use of Openness. Profit for Free?*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Mauritz, Carolin (2020): »Freiwilligenarbeit als Arbeit begreifen. Vorschläge für eine kritische Perspektive«, in: *Voluntaris* 8 (1), S. 14–40.
- Münkler, Herfried (1997): »Der kompetente Bürger«, in: Ansgar Klein/Rainer Schmalz-Bruns (Hg.), *Politische Beteiligung und Bürgerengagement in Deutschland. Möglichkeiten und Grenzen*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 153–172.
- Murakami Wood, David/Monahan, Torin (2019): »Editorial. Platform Surveillance«, in: *Surveillance & Society* 17 (1/2), S. 1–6.
- Nachtwey, Oliver/Staab, Philipp (2015): »Die Avantgarde des digitalen Kapitalismus«, in: *Mittelweg* 36 (24, 6), S. 59–84.
- Negri, Antonio (1989): *The politics of subversion. A manifesto for the twenty-first century*, Cambridge: Polity Press.
- Olk, Thomas (2004): »Freiwilligkeit aus der Sicht der Soziologie«, in: Herbert Ammann (Hg.), *Freiwilligkeit zwischen liberaler und sozialer Demokratie*, Zürich: Seismo, S. 26–43.
- Olson, Serena (2008): »Debate The Concept of Voluntariness. A Reply«, in: *The Journal of Political Philosophy* 16 (1), S. 112–121.
- Roth, Roland (2003): »Die dunklen Seiten der Zivilgesellschaft. Grenzen einer zivilgesellschaftlichen Fundierung von Demokratie«, in: Ansgar Klein/Kristine Kern/Brigitte Geißel/Maria Berger (Hg.), *Zivilgesellschaft und Sozialkapital*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 41–64.

- Rouvroy, Antoinette/Berns, Thomas (2013): »Algorithmic governmentality and prospects of emancipation. Disparateness as a precondition for individuation through relationships?«, in: *Réseaux* 177 (1), S. 163–196.
- Scholz, Trebor (2017): *Überworked and Underpaid. How Workers are Disrupting the Digital Economy*, Cambridge: Polity.
- Srnicek, Nick (2018): *Plattform-Kapitalismus*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Stalder, Felix (2016): *Kultur der Digitalität*, Berlin: Suhrkamp.
- Sunstein, Cass R./Thaler, Richard H. (2008): »Nudge. Improving decisions about health, wealth, and happiness«, in: *Constitutional Political Economy* 19 (4), S. 356–360.
- Terranova, Tiziana (2000): *Free Labor. Producing Culture for the Digital Economy*, in: *Social Text* 63 (18, 2), S. 33–58.
- United Nations (199): *International Year of Volunteers 2001*, Bonn: UNV.
- Wittke, Volker/Hanekop, Heidemarie (2011): *New Forms of Collaborative Innovation and Production on the Internet*, Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.
- Woodcock, Jamie/Johnson, M.R. (2018): »Gamification. What it is, and how to fight it«, in: *The Sociological Review* 66 (3), S. 542–558.
- Xiang, Yu (2021): »YouTube and the protocological control of platform organisations«, in: *Qualitative Research in Accounting & Management* 19 (3), S. 348–372.
- Zuboff, Shoshana (2018): *Das Zeitalter des Überwachungskapitalismus*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Zwick, Detlev/Bonsu, Samuel K./Darmody, Aron (2008): »Putting Consumers to Work«, in: *Journal of Consumer Culture* 8 (2), S. 163–196.

»Zur freiwilligen Ausreise genötigt«

Freiwilligkeit als Ethos Westdeutscher Ausweisungspolitik 1950–2000

Florian Wagner

Weltoffenheit und Freiwilligkeit als Entnazifizierung

Anfang der 1960er Jahre beschloss die junge Bundesrepublik ein »Ausländergesetz« einzuführen. Damit sollte die bis dahin gültige Ausländerpolizeiverordnung von 1938 ersetzt werden. Beim Entwurf des neuen Ausländergesetzes war das Innenministerium federführend. Obwohl das Ende des Nationalsozialismus fünfzehn Jahre zurück lag, war er im Innenministerium noch nicht Vergangenheit. Zwei Drittel der Mitarbeitenden der Behörde hatten ihre Laufbahn im Nationalsozialismus begonnen. Vor allem im Referat für Ausländer- und Aufenthaltsrecht machten Führungspersonen in den 1960er Jahren keinen Hehl aus ihrer rassistischen Weltsicht (Bösch/Wirsching 2018: u.a. 404ff.; Günther 2016; Schönwälder 2001: 214–345). Ältere und jüngere Analysen der deutschen »Ausländerpolitik« sehen über die Kontinuitäten in den Behörden hinausgehend langfristige Folgen rassistischer Konstrukte des*der »Ausländer*in« in (West-)Deutschland. Ulrich Herbert und Karin Hunn sahen diese Kontinuität in einer ähnlichen Betrachtung und Behandlung von Zwangsarbeiter*innen vor 1945 und Gastarbeiter*innen nach 1945, die gleichermaßen von der ethnisch definierten deutschen Gemeinschaft ausgeschlossen blieben und nach ihrer Ausbeutung ungefragt »zurückkehren« sollten (Herbert/Hunn 2006: 787ff.). Inken Bartels hat unter Rückgriff auf Nicolas De Genovas Konzept der »Deportability« festgestellt, dass (Arbeits-)migrant*innen diskursiv und praktisch in einer permanenten Situation der Abschiebbarkeit gehalten wurden und werden, die aber vor allem im deutschen Fall mit einem angeblich »freiwilligen« Rückkehrwillen verbunden wird. Bartels iden-

tifizierte daher eine spezifisch deutsche soziale Konstruktion einer permanenten ›Rückführbarkeit‹ – das heißt, die gesellschaftliche Annahme eines natürlichen Rückkehrbedürfnisses von Migrant*innen, wobei Behörden dann diese scheinbar freiwillige Rückkehr nur noch möglich machen (Bartels 2019). Dieser Beitrag folgt diesen Erkenntnissen, geht aber davon aus, dass die Vorstellung einer ›freiwilligen Rückkehr‹ schon seit dem Beginn bundesrepublikanischer ›Ausländerpolitik‹ um 1960 manipuliert, diskutiert und auch problematisiert wurde. Die Historisierung des Freiwilligkeitspostulats kann sowohl die Geschichte der migrantischen wie auch die der post- und nicht-migrantischen Gesellschaft in Westdeutschland besser verstehen helfen (Wagner 2024).

Um beim Entwurf des Ausländergesetzes den Vorwurf der NS-Kontinuität abzuwenden, mahnte Bonn die verantwortlichen Beamten im Jahr 1960: »Die Bundesregierung verfolgt eine liberale und weltoffene Fremdenpolitik, die die Einreise und den Aufenthalt von Ausländern erleichtert.« (BArch B 136/4951: 37) Die Behörden folgten der freiwilligen Selbstverpflichtung zur Weltoffenheit aus Bonn eher misstrauisch (Oltmer 2005: 66), hatten aber durchaus Interesse an einer publikumswirksamen Selbstentnazifizierung durch ein Lippenbekenntnis zum liberalen Deutschland. Sie mussten darin nicht zu weit gehen, vor allem weil auch aufrechte Liberale in Deutschland überzeugt waren, dass die Bundesrepublik ›kein Einwanderungsland‹ sein sollte und darum ein dauerhafter Aufenthalt ›Fremder‹ mit aller Macht verhindert und rückgängig gemacht werden müsse. Während also einer Einreise und einem zeitlich beschränkten Aufenthalt in der frühen Bundesrepublik wenig im Weg stand, sorgten Behörden dafür, dass ›Ausländer*innen‹ kaum eine Bleibe- und Niederlassungsperspektive hatten, ganz zu schweigen von einer Aussicht auf eine rechtlich irreversible Einwanderung.

Aus der Kombination von liberaler Einreise- und illiberaler Einwanderungspolitik resultierte eine verstärkte so genannten Rückführpolitik. Diese drückte sich rechtlich im Paragraphen 13 des neuen Ausländergesetzes aus, das schließlich 1965 in Kraft trat. Der Paragraph 13 regelte das Verhältnis von Ausweisungen zu Abschiebungen mit folgenden Worten: »Ein Ausländer, der den Geltungsbereich dieses Gesetzes zu verlassen hat, ist abzuschieben, wenn seine freiwillige Ausreise nicht gesichert oder aus Gründen der öffentlichen Sicherheit oder Ordnung eine Überwachung der Ausreise erforderlich erscheint.« Die Ausreise, welche hier als ›freiwillig‹ bezeichnet wird, ist in Wirklichkeit die Erfüllung der

Pflicht zur Ausreise, welche durch die vorangehende Ausweisung angeordnet wird.

De facto handelt es sich bei der »freiwilligen Ausreise« also um eine durch eine Ausweisung entstehende, gesetzliche Pflicht zur Ausreise, die aber noch nicht mit Gewalt vollzogen wird. Die mit Gewalt(-androhung) erzwungene Ausreise wird als Abschiebung bezeichnet. Die Ausreise ist also gemessen an der gewaltvollen Abschiebung »freiwillig«, nicht aber, wenn sie am Ausweisungsbescheid und der darin enthaltenen Ausreisepflicht gemessen wird.

Die Erzwingung der Ausreise durch eine Ausweisung konnte also dem Recht nach in den Statistiken als »freiwillige Ausreise« verbucht werden. Mit der Einbeziehung der Freiwilligkeit in das neue Ausländergesetz verrechtlichten Jurist*innen 1965 eine Praxis, die schon seit den 1950er Jahren üblich war und sich bis in die 2000er Jahre fortsetzte (Wagner 2023). So sollte 1987 eine alleinerziehende Türkin mit ihren in Deutschland sozialisierten Kindern ausgewiesen werden. Als die Familie – bestärkt durch hunderte Unterstützer*innen – Einspruch erhob, betonte das Berliner Landeseinwohneramt, die Ausweisung habe ihre Gültigkeit: »Ihre Kinder sind deshalb verpflichtet, bis spätestens einen Monat nach diesem Zeitpunkt auszureisen. Sofern sie nicht innerhalb der angegebenen Frist freiwillig ausgereist sind, werden wir ihre Ausreise zwangsweise durchsetzen (§ 13 Abs. 1 AuslG).« Dieser Fall ist repräsentativ für Ausweisungsbescheide, die eine »freiwillige Ausreise« als Alternative zur gewaltvollen Abschiebung anboten, wobei die Zwangsmäßigkeit in beiden Fällen bestehen blieb.

Die Illusion einer »freiwilligen« Ausreise diente vorrangig der Beruhigung des Gewissens angeblich liberaler Gesellschaften, der Beschönigung von Statistiken und der Kostenreduzierung in der Rückführungspraxis (EZA, ELAB 55,5 908: EPD Pressekonferenz). Dies war 1995 im scheinbar recht weltoffenen Westberlin nicht anders als in migrationsskeptischeren Bundesländern: Die andernorts ausgesetzte Abschiebung von Kosovo-Albaner*innen umging der Berliner Senat 1995 durch eine als »freiwillig« deklarierte Ausreiseinitiative. Die Frankfurter Rundschau schrieb dazu: »In der Hauptstadt jedoch beharren die Behörden auf der Möglichkeit einer ›freiwilligen Ausreise‹ Dabei werden die Flüchtlinge amtlich zur Ausreise aufgefordert und dabei mit Abschiebung bedroht.« (EZA, ELAB 55,5 909: Frankfurter Rundschau) Die Illusion der Freiwilligkeit wurde aber schon vorher auf die Spitze getrieben. In nicht wenigen Fällen nahm die Polizei Menschen

in Beugehaft, bis sie zusicherten, freiwillig auszureisen, oder sie wurden durch andere Druckmittel dazu gebracht, mit ihrer Unterschrift die »freiwillige Ausreise« zu bestätigen (EZA, ELAB 55,5 909: 12 Juni 95). Für diese Freiwilligkeitsdeklaration scheint eine rechtliche oder finanzielle Notwendigkeit weniger ausschlaggebend als ein moralischer Rechtfertigungsdruck, der selbst in den 1980er und 1990er Jahren andauerte, als explizit rassistische und fremdenfeindliche Positionen in Politik und Medien wieder salonfähiger wurden. Denn zu diesem Trend gab es eine Gegenbewegung: 1983 hatte die geplante Auslieferung von Cemal Kemal Altun in die Türkei und dessen Suizid während der Gerichtsverhandlung darüber zu einer parteiübergreifenden und interkonfessionellen Protestwelle gegen Abschiebungen geführt. Als Reaktion entstanden Organisationen wie das christlich geprägte Pro Asyl (1986) und das Kirchenasyl institutionalisierte sich. Jurist*innen aus dem Umfeld der Neuen Sozialen Bewegungen, aber auch profitorientierte Anwaltskanzleien spezialisierten sich auf Rechtsverfahren zur Anfechtung von Ausweisungen. Im Nachgang des »Falls Altun« rügten zudem UN-Beobachter*innen die Zustände in deutschen Abschiebelagern (Panagiotidis/Wagner 2023). Im Jahr 1984 folgte dann die äußerst gewaltsame Abschiebung der Familie Alviola aus einem Kirchenasyl in Hamburg, die den Protest von Bürgerrechtler*innen und Holocaust-Überlebenden neu aufleben ließ (Wagner 2023).

Zweifellos war die innerchristliche Diskussion ein entscheidender Faktor, warum auch konservative Regierungen die »freiwillige Ausreise« gegenüber gewaltvollen Abschiebungen bevorzugten. Als im Jahr 1995 eine türkische Familie aus Bayern ausgewiesen wurde und sich daraufhin ins Kirchenasyl begab, rechtfertigte der bayerische Ministerpräsident Günther Beckstein ihre Abschiebung mit den üblichen Argumenten, wenn auch scheinbar mitfühlender: »Sofern keine freiwillige Ausreise erfolgt, müsste die bestehende Ausreiseverpflichtung leider auch zwangsweise durchgesetzt werden.« (EZA, ELAB 55,5: SZ 7.8.95) Das Bedauern Becksteins richtete sich einerseits an die Familie selbst, der er »ans Herz legte«, freiwillig auszureisen, damit er nicht gezwungen wäre, die gewaltsame Abschiebung als ultima ratio anzuordnen. Andererseits wandte er sich auch an die Kirchenasyl gewährende Gemeinde – potenzielle Wähler*innen des bekennenden Protestanten Beckstein –, welcher er vorgaukelte, doch ein durchaus moralisches Angebot zum freien Geleit gemacht zu haben. Seine Betonung des Freiwilligkeitsangebots erscheint insgesamt als ein Versuch der Moralisierung der

Abschiebeentscheidung und als Rechtfertigung der Gewaltanwendung, die über das reine Vollzugsrecht hinausging und sich an die Zivilgesellschaft richtete. Die Freiwilligkeit als Ethos der Abschiebepolitik zielte dabei auf eine Umkehr der Rollen ab: Der türkischen Familie wurde scheinbar die Wahl zugestanden, das Land »in Würde« zu verlassen. Als sie dies nicht tat, hatten die Behörden vermeintlich keine andere Wahl, als sie gewaltsam abzuschieben. Angeblich sahen sich also die Behörden gezwungen, als ultima ratio abzuschieben, während die Familie sich scheinbar »freiwillig« für die gewaltsame Abschiebung entschied.

Abgesehen davon, dass die freiwillige Ausreise den Staat weniger kostete, ermöglichte die öffentliche Betonung des Freiwilligkeitsangebots es also, Abschiebungen als selbstverschuldet darzustellen und somit die (Polizei-)Behörden vor der Zivilgesellschaft auch moralisch zu entlasten. Dies war in der sich liberalisierenden, postnazistischen Gesellschaft der 1960er und 1970er Jahre nicht anders als in den 1980er und 1990er Jahren, als sich im Umfeld der Neuen Sozialen Bewegungen sowohl humanitärer als auch religiös motivierter Protest gegen Abschiebungen regte und organisierte (Poutrus 2019: 100). Aus Sorge vor zivilgesellschaftlichem Protest war es also durchaus ein Anliegen der Behörden, eine ethische Rechtfertigung für eine Praxis zu liefern, die sich im konkreten Ablauf kaum von einer gewaltsamen Deportation unterschied. Denn laut dem bis heute gültigen Gesetz über den unmittelbaren Zwang bei Ausübung öffentlicher Gewalt durch Vollzugsbeamt*innen des Bundes (UZwG) von 1961 braucht es nicht einmal Widerstand, um die Abzuschiebenden zu fesseln und mit oder ohne Einsatz von Hilfsmitteln Gewalt gegen ihren Körper auszuüben. Eine weitere juristische Begründung der Gewaltanwendung im Vollzug war und ist nicht nötig.

Die Absicht, durch die Freiwilligkeitsdeklaration ein Ethos des Abschieberegimes zu schaffen, zieht sich somit durch die bundesdeutsche Geschichte. Während bis 1979 Wohlfahrtsverbände, Unternehmen und einzelne Ausländerbehörden die freiwillige Ausreise von Ausreisepflichtigen propagierten und organisierten, gab es ab diesem Jahr staatliche Programme zur »freiwilligen Rückkehr«, die bis ins 21. Jahrhundert regelmäßige Neuauflagen erfahren haben (Wagner 2023). Im Ethos der Freiwilligkeit waren tatsächlicher Ausreisewille der Migrant*innen, Anreize zur Ausreise, Drängen auf Ausreise, Nötigung und gewaltsame Abschiebung nicht mehr zu trennen.

Freiwilligkeit und Ko-Abschiebbarkeit von Staatsbürgerinnen als Residuum

Die angeführten Beispiele legen nahe, dass Proteste gegen Abschiebungen vehementer wurden, wenn Frauen und Kinder betroffen waren. Wie Lauren Stokes gezeigt hat, nahmen Behörden in Anknüpfung an patriarchale und aus dem Nationalsozialismus überkommene Weltbilder an, dass Frauen und Kinder des meist männlich gedachten Familienoberhaupts oder -ernährers diesem selbstverständlich und freiwillig folgen würden, wenn er zurückkehrt oder ausgewiesen wird (Fehrenbach 2009; Stokes 2022: 5; 208). So erging es zum Beispiel Susan Alviola, die 1984 mit zwei minderjährigen Kindern in die Philippinen abgeschoben wurde. Sie war als Ehefrau eines philippinischen Seemanns nach Hamburg gekommen, lebte 1984 aber bereits getrennt von ihm. Trotzdem behandelten die Hamburger Behörden Alviola rechtlich als »Seemannsfrau« und schoben sie und die Kinder ab, als der Ex-Partner nicht mehr unter deutscher Flagge fuhr. Als »Seemannsfrau« wurde sie weder als eigene rechtliche Person noch als Mensch mit einer eigenen Persönlichkeit wahrgenommen (Wagner 2023).

Angesichts solcher Fälle sprachen sich Politiker*innen mit eigener Migrationsgeschichte wie die Berliner Abgeordnete Sevim Çelebi-Gottschlich dafür aus, dass frauenspezifische Aspekte in der Ausländergesetzgebung künftig stärker berücksichtigt werden (EZA, ELAB 55.5 908: Tagesspiegel, 26.3.88). Ein solcher Vorschlag war aber weit davon entfernt, in der weißen Gesellschaft überhaupt diskutiert zu werden. Im Gegenteil. Zahlreiche Fälle, in denen Frauen mit deutscher Staatsbürgerschaft einen männlichen ›Ausländer‹ heirateten, belegen, dass auch bei ihnen angenommen wurde, sie würden freiwillig mit ihren Ehemännern ausreisen, wenn diese das Land verlassen müssten. Um dagegen zu protestieren, bildete sich 1972 die Interessengemeinschaft der mit Ausländern verheirateten Frauen (Woesthoff 2023: 423).

Die Ko-Ausweisung deutscher (Ehe-)Partnerinnen war seit dem späten 19. Jahrhundert üblich, da Frauen bei der Heirat mit Ausländern automatisch deren Staatsbürgerschaft annahmen, und gegebenenfalls mit ihrem Ehemann abgeschoben wurden. In Deutschland wurde diese behördliche Praxis im Jahr 1957 nominell aufgehoben, allerdings nur indirekt durch eine Gleichstellung von Mann und Frau (ebd.: 425). Die Initiative war aber nicht hausgemacht, sondern durch die völkerrechtliche

Convention on the Nationality of Married Women an viele europäische Staaten herangetragen worden (ebd.: 413; Rührupp 2016: 411).

Doch die tatsächliche Implementierung dieser Konvention ließ auf sich warten. Weiterhin war eine Ko-Abschiebung von Ehefrauen ausgewiesener Männer rechtlich möglich, vor allem, wenn diese aus dem »außereuropäischen Ausland« kamen. So entschied das West-Berliner Oberverwaltungsgericht 1971, dass »das innere Gefüge des deutschen Staatsvolks bedroht« sei, wenn es einem »Farbigen gestattet würde, mit seiner deutschen Ehefrau in der BRD zu leben«. Dieses Gerichtsurteil war unzweifelhaft rassistisch, schrieb sich aber in einen größeren Kontext ein. Die Ausländergesetzgebung war explizit darauf ausgerichtet »außereuropäischen« Menschen aus Afrika und Asien einen langfristigen Aufenthalt zu verweigern. Die Begründung für die tiefgreifend rassistische Ausgrenzung dieser Menschen wurde wiederum mit Hilfe des bewährten Freiwilligkeitspostulats geliefert. Menschen aus sich dekolonisierenden Ländern in Afrika und Asien sollten im Sinne der Entwicklungshilfe freiwillig in ihr Herkunftsland zurückkehren, um dieses mit in Deutschland erworbenen Kenntnissen aufzubauen. Deutsche Ehefrauen sollten sich diesem Projekt, mehr aber noch ihrem Ehemann anschließen (Wagner 2023).

Ein in der juristischen Fachliteratur oft zitierter Präzedenzfall in dieser Hinsicht wurde die Ausweisung des Kameruners Jacques Toko. Toko erhielt im Namen der »weltoffenen« Einreisepolitik eine Aufenthaltserlaubnis zur Ausbildung in der Bundesrepublik, aber keine Arbeitserlaubnis für eine langfristige Bleibeperspektive. Im Jahr 1967 heiratete er eine Lübeckerin, mit der er 1968 ein Kind bekam. Die Lübeckerin war Erbin einer Drogeriekette, bei der auch Jacques Toko angestellt werden sollte. Doch ein Arbeitsvisum wurde ihm mit der Begründung verweigert, »er sei während seines früheren Aufenthalts in der Bundesrepublik Deutschland im Rahmen der Entwicklungshilfe zum Linotype-Schriftsetzer ausgebildet worden. Diese Fachkenntnisse müsse er seinem Heimatland zugutekommen lassen.« Angesichts des bevorstehenden Einstiegs in das Drogeriegeschäft seines Schwiegervaters erklärten die Behörden seine ursprüngliche visumsfreie Einreise rückwirkend zum Täuschungsakt: »Der Sachlage nach habe der Kläger von Anfang an nicht beabsichtigt, sich lediglich besuchsweise in Lübeck aufzuhalten [...]. Die Einreise stelle sonach einen Verstoß gegen § 5 Abs. I Nr. I DV-Ausländergesetz dar; sie sei als illegal anzusehen und ein hinreichender Grund, jeden weiteren Aufenthalt zu verbieten.« Da seine Anwesenheit den »Be-

langen der Bundesrepublik« widerspreche und »Deutschland kein Einwanderungsland ist«, wurde er abgeschoben. Wie die Richter anführten, habe »seine Ehefrau von vornherein mit der Möglichkeit rechnen müssen, ihm ins Ausland zu folgen. Dies sei ihr auch zuzumuten.« Auch über ihr Kind aus erster Ehe urteilte das Gericht: »Es sei bisher noch nicht festgestellt worden, dass die Übersiedlung des Kindes ins Ausland seine Gesundheit und spätere Ausbildung benachteiligen könnte.« Zudem sei es dem Ehemann möglich, der gesamten Familie »eine angemessene soziale Stellung in Kamerun zu schaffen«. Darum sollte die Ehefrau ihrem Mann freiwillig folgen – und tat dies schließlich auch (II OVG A 42/70, 3A 99/69-Schleswig).

Ein Urteil von 1970 bekräftigte diese Praxis und postulierte, es sei »weder unmenschlich oder unzumutbar noch mit Art. 6 GG, Art. 8 MRK [Europäische Menschenrechtskonvention] unvereinbar, von der Ehefrau zu verlangen, daß sie dem ausgewiesenen Ehemann [...] nachfolge«, wenn in dessen Herkunftsland eine demokratische Rechtsordnung herrsche. Angesichts solcher Fälle hatten Beobachter*innen den Eindruck, dass »die indirekte Ausweisung deutscher Frauen (über ihren ausländischen Ehemann) als Verwaltungs- und Spruchpraxis [...] gang und gäbe« sei. Der einschlägige Ausländerrechtskommentar in der Bundesrepublik resümierte schließlich, es sei üblich, dass die »deutsche Ehefrau grundsätzlich einem Ausländer in dessen Heimat folgen müsse« (Kanein 1974: 18). Diese Rechtsauslegung wurde erst vom Bundesverwaltungsgericht in einem Urteil vom 3. Mai 1973 entschieden zurückgewiesen. Dass solche Fälle in der Praxis weiter vorkamen, lag daran, dass die Abhängigkeit von Frauen gegenüber Männern im Kontext der Migration nicht nur rechtlich, sondern auch gesellschaftlich als selbstverständlich angesehen wurde. Ebenso erschien den deutschen Behörden eine freiwillige Ausreise in solchen Fällen als normal.

Denn auch wenn ein solches Vorgehen nicht rechtlich gedeckt war, gingen Behörden und Gerichte davon aus, Frauen sollten ihrem Partner »freiwillig« folgen. Dies belegt auch der Fall eines iranischen Studierenden, der in den 1950er Jahren nach Westdeutschland kam. Er nahm dort eine Erwerbstätigkeit auf, um sein Leben zu finanzieren, und verlobte sich mit einer Deutschen. Die Ehevorbereitungen liefen und es gab bereits einen Termin auf dem Ausländeramt zur Klärung der ausländerrechtlichen Fragen. Kurz darauf erschien die Polizei um vier Uhr morgens bei dem Studierenden, holte ihn aus dem Bett und ließ ihn in Handschellen abführen und abschieben. Als seine Freundin klagte, es sei nicht

mit rechten Dingen und vor allem ohne Belehrung über den Rechtsweg zugegangen, sagte man ihr: »Sie hätte sich halt nicht mit einem Ausländer einlassen müssen; wenn sie zu ihm wolle, solle sie doch nach Teheran fliegen.« (Heldmann 1989: 19)

Fazit

Beschäftigt man sich mit der westdeutschen Aufenthalts- und Ausweisungspolitik seit den 1960er Jahren, so ist der Begriff Freiwilligkeit allgegenwärtig. Ein genauerer Blick auf seinen Gebrach kann helfen, sowohl die Eigenheiten des Freiwilligkeitskonzepts an sich als auch die Charakteristika einer spezifisch westdeutschen Aufenthaltspolitik zu verstehen und zu erklären. Dem juristischen Wortlaut nach schien der Unterschied zwischen Freiwilligkeit und Zwang klar, denn die physische Polizeigewalt wurde bei der ›freiwilligen Ausreise‹ selbst nicht angewandt. Allerdings stand immer eine Gewaltandrohung im Raum, welche eine ›freiwillige Ausreise‹ veranlassen sollte, und teilweise Gewalt konkret, wie in der Beugehaft. Doch auch wenn Gewalt nicht angewandt wurde, bestand mit einer Ausweisung juristisch und behördlich immer der Ausreisezwang im Sinne der Ausreisepflicht. Der scheinbar klare Gegensatz von Freiwilligkeit und Zwang verschwamm in diesen Fällen.

Für die migrantische Gesellschaft, welche diesem freiwilligen Zwang ausgesetzt war, aber auch für die post- und nicht-migrantische Zivilgesellschaft, war diese Uneindeutigkeit fühlbar beziehungsweise sichtbar. Während Migrant*innen daraus existenzielle Fragen entstanden, entspann sich in der post- und nicht-migrantischen Gesellschaft Westdeutschlands eine Debatte über die Legitimität der Ausweisungs- und Abschiebungsgesetze in einem liberalen Rechtsstaat. Die Hauptfrage bestand darin, ob die zwangsbasierte Praxis der Ausweisungen und Abschiebungen überhaupt innerhalb des (liberalen) Rechts oder nicht doch außerhalb stand. Denn erstens kassierten Gerichte regelmäßig Ausweisungsanordnungen der Behörden wieder ein und beurteilten sie nach unabhängiger juristischer Prüfung als rechtswidrig. Zweitens stand und steht die Aufhebung von Grund- und Menschenrechten bei Abschiebungen mehrfach im Widerspruch zum Grundgesetz, wie zum Beispiel die ›Ko-Abschiebung‹ von Frauen und Kindern. Drittens wird die Gewaltanwendung bei Abschiebungen im Gegensatz zum Zwangsvollzug gegenüber verurteilten Straftäter*innen als selbstverständlich

und juristisch unbedenklich dargestellt, obwohl ein Verstoß gegen das Aufenthaltsrecht keine Straftat darstellt. Physische Gewalt konnte trotzdem zum geläufigen Zwangsmittel im Aufenthaltsrecht werden, auch gegen Kinder.

Vor der kritischen Zivilgesellschaft war darum eine extra-juristische Begründung des scheinbar illiberalen Aktes nötig, die vor allem über das Freiwilligkeits-Postulat funktionierte. Insbesondere die Aufhebung von verfassungsmäßigen Grund- und Menschenrechten zur Durchführung von Deportationen sahen zivilgesellschaftliche genauso wie politische und juristische Akteur*innen als illiberales Relikt in einem liberalen Rechtsstaat.

Als ehemalige Nazi-Funktionäre mussten darum schon die Gestalter des Ausländergesetzes von 1965 besonders darauf achten, sich in das Liberalisierungsnarrativ einzuschreiben und ihre (juristischen) Überlegungen zu entnazifizieren. Bei Ausweisungs- und Abschiebungsprozessen die mögliche Freiwilligkeit hervorzuheben und Zwang durch Gewalt lediglich als ultima ratio darzustellen, war dabei behilflich. Zusätzlich setzten Behörden das Narrativ in die Welt, dass eine freiwillige Rückkehr in ein Heimatland normal, natürlich und von allen erwünscht sei, auch von Migrant*innen selbst. Von dieser Naturalisierung der freiwilligen Rückkehr erhofften sie sich eine motivationale und gouvernementale Wirkkraft, offenbarten aber vielmehr ihr eigenes ethnonationalistisches Weltbild, das viel mit Vorstellungen einer Entflechtung und ›Reinhaltung der Rassen‹ gemein hatte. Die Vorstellung der Behörden, dass Migrant*innen selbstverständlich das Bedürfnis zur freiwilligen Rückkehr in ein ›angestammtes‹ Heimatland hätten, blieb allerdings eine Illusion (Pagenstecher 1996). Inken Bartels Feststellung der spezifisch deutschen Konstruktion von ›Rückführbarkeit‹ mit Hilfe des Freiwilligkeits-Framings zur Rechtfertigung von Abschiebungen zeigt zudem, dass durchaus auch liberale oder gar ›linke‹ Institutionen sich auf verstärkte Ausweisungsprogramme einließen oder sie mitorganisierten, solange die im Namen der ›freiwilligen Rückführung‹ erfolgten – zum Beispiel unter dem Stichwort der ›Voluntary Repatriation‹ durch internationale Organisationen (Bartels 2019).

Als in den 1980er Jahren der Abgrenzungsliberalismus des postfaschistischen Zeitalters zu Ende ging und offen rassistische Ausweisungsbegründungen wieder salonfähig wurden, schien die Betonung der freiwilligen Ausreise weniger relevant (Alexopoulou 2021; Bojadžiev 2007). Doch gerade die Auseinandersetzung mit der Wiederkehr

der neo-völkischen Neuen Rechten brachte auch die Neuen Sozialen Bewegungen und die religiös, humanitär oder liberal motivierte Zivilgesellschaft seit den 1980er Jahren dazu, Druck auf die Behörden auszuüben, sich nicht von der rassistischen Stimmung treiben zu lassen. Eine Intensivierung der (inter-)staatlichen Programme »freiwilliger Rückführung« seit den 1980er Jahren ist auch als Strategie zu sehen, sich vom Rassismus oberflächlich abzugrenzen.

Natürlich blieb aber der strukturelle Rassismus eine Grundlage der »Ausländerpolitik« was auch an den Ko-Ausweisungen der deutschen Ehepartner*innen deutlich wird. Doch die Darstellung in der Öffentlichkeit versuchte dies zu kaschieren. Die angebliche Wahl zwischen freiwilliger und erzwungener Ausreise nutzten die Behörden dazu, die gewaltsame Abschiebung als selbstverschuldet darzustellen. Dies galt auch für die Praxis der »Ko-Ausweisung« von Frauen mit deutscher Staatsbürgerschaft. Gegenüber diesen Frauen argumentieren Behörden, dass sie sich in vollem Bewusstsein der möglichen Konsequenzen (Abschiebung der Ehepartner) mit Ausländern »eingelassen« hatten und darum auch eine Ausreise in Kauf nehmen und freiwillig ausreisen sollten. Vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass die westdeutsche »Ausländerpolitik« seit 1949 auch immer eine gesamtgesellschaftliche Politik war. Freiwilligkeit sollte gewaltsame Zwangsabschiebungen als moralisch akzeptabel darstellen und von illiberalen Deportationen abgrenzen. Das damit kolportierte Ethos der Ausweisungs- und Abschiebepolitik funktionierte vorrangig über das Freiwilligkeitspostulat.

Quellenverzeichnis

- II OVG A 42/70, 3A 99/69-Schleswig, zitiert nach Ernst Klee (Hg.) (1972): Gstarbeiter. Analysen und Berichte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 241–256.
- Bundesrepublik Deutschland, Gesetz über den unmittelbaren Zwang bei Ausübung öffentlicher Gewalt durch Vollzugsbeamte des Bundes (UZwG), BGBl. I 1961, <https://www.gesetze-im-internet.de/uzwg/BJNR001650961.html>
- Evangelisches Zentralarchiv (EZA), ELAB 55.5 908 (1986–1994): EPD Ankündigung Pressekonferenz mit Jürgen Quandt und Sevim Celebi-Gottschlich am 25. März 88 zu zwei türkischen Frauen.

- EZA, ELAB 55.5 908 (86–94): Tagesspiegel 26.3.88 Kirche und AL helfen zwei von Abschiebungen bedrohten Türkinnen.
- EZA, ELAB 55.5 909: EPD 12 Juni 95 Asyl in der Kirche verurteilt versuchte Abschiebung nach Ex-Jugoslawien.
- EZA, ELAB 55.5 909: Frankfurter Rundschau vom 21.6.95 Behörden sollen Kosovo-Albaner zur Ausreise gezwungen haben.
- EZA, ELAB 55.5: SZ 7.8.95 Trotz Becksteins Drohung mit der Polizei: Kirchen halten am Asyl fest.
- Bundesarchiv (BArch), B 136/4951, Ausländergesetz vom 28. Apr. 1965, Vol 1, Bundesminister des Inneren an die Herren Bundesminister, »Be-gründung« 14. Juli, 1960.

Literaturverzeichnis

- Alexopoulou, Maria (2021): »Ignoring Racism in the History of the German Immigration Society. Some Reflections on Comparison as an Epistemic Practice«, in: Journal for the History of Knowledge 2 (1), Art. 7.
- Bartels, Inken (2019): »Rückführbarkeit fördern«. Das Zusammenwirken von freiwilliger Rückkehr und Abschiebungen in Nordafrika«, in: PERIPHERIE – Politik • Ökonomie • Kultur 156 (3), S. 343–368.
- Bojadžijev, Manuela (2007): Die windige Internationale. Rassismus und Kämpfe der Migration, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Bösch, Frank/Wirsching, Andreas (Hg.) (2018): Hüter der Ordnung. Die Innenministerien in Bonn und Ost-Berlin nach dem Nationalsozialismus, Göttingen: Wallstein.
- Fehrenbach, Heide (2009): »Black Occupation Children and the Devolution of the Nazi Racial State«, in: Rita Chin/Heide Fehrenbach/Geoff Eley/Atina Grossmann (Hg.), After the Nazi Racial State. Difference and Democracy in Germany and Europe, Michigan: University of Michigan Press, S. 30–54.
- Günther, Frieder (2016): »Die Möglichkeit der sofortigen Abschiebung ausnutzen«. Das Bundesinnenministerium und die jüdischen DP's im Lager Föhrenwald«, in: Zeitgeschichte-online, <https://zeitgeschichte-online.de/themen/die-moeglichkeit-der-sofortigen-abschiebung-ausnutzen>

- Heldmann, Hans Heinz (1989): »Das Ausländergesetz 1965«, in: Hans Heinz Heldmann (Hg.), *Verwaltung versus Verfassung*, Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris: Peter Lang, S. 17–24.
- Herbert, Ulrich/Hunn, Karin (2006): »Beschäftigung, Soziale Sicherung und soziale Integration von Ausländern«, in: Bundesministerium für Arbeit und Soziales/Hans Günter Hockerts (Hg.): *Geschichte der Sozialpolitik in Deutschland seit 1945. Bundesrepublik Deutschland 1966–1974. Eine Zeit vielfältigen Aufbruchs* (=Band 5), Baden-Baden: Nomos, S. 781–810.
- Kanein, Werner (1974): *Ausländergesetz. Mit den übrigen Vorschriften des Fremdenrechts. Erläuterte Ausgabe*, 2. Aufl., München: C. H. Beck.
- Oltmer, Jochen (2005): *Migration und Politik in der Weimarer Republik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pagenstecher, Cord (1996): »Die ›Illusion‹ der Rückkehr. Zur Mentalitätsgeschichte von ›Gastarbeit‹ und Einwanderung«, in: *Soziale Welt* 47 (2), S. 149–179.
- Panagiotidis, Jannis/Wagner, Florian (2023): »Migration umkehren? Ausweisungen und Abschiebungen im liberalen Deutschland«, in: *Zeithistorische Forschungen* 20 (1), S. 7–28, <https://zeithistorische-forschungen.de/1-2023/6099>
- Poutrus, Patrice (2019): *Umkämpftes Asyl. Vom Nachkriegsdeutschland bis in die Gegenwart*, Berlin: Ch. Links.
- Rürup, Miriam (2013): »Das Geschlecht der Staatenlosen. Staatenlosigkeit in der Bundesrepublik Deutschland nach 1945«, in: *Journal of Modern European History* 14 (3), S. 411–430.
- Schönwälder, Karen (2001): *Einwanderung und ethnische Pluralität. Politische Entscheidungen und öffentliche Debatten in Großbritannien und der Bundesrepublik von den 1950er bis zu den 1970er Jahren*, Essen: Klartext.
- Stokes, Lauren (2022): *Fear of the Family. Guest Workers and Family Migration in the Federal Republic of Germany*, Oxford: Oxford University Press.
- Wagner, Florian (2023): »Ausweisungsgrund: ›Außereuropäisch‹. People of Color und die Entstehung des bundesdeutschen Abschieberegimes«, in: *Zeithistorische Forschungen* 20 (1), S. 51–84.
- Wagner, Florian (2024): »The State of Voluntariness? (Re)Migration Policy in Post-Fascist Germany between Denazification, Decolonization and Development«, in: *Rethinking History* 29 (1), S. 89–114.

Woesthoff, Julia (2013): »Foreigners and Women Have the Same Problems. Binational Marriages, Women's Grassroots Organizing, and the Quest for Legal Equality in Post-1968 Germany«, in: *Journal of Family History* 38 (4), S. 422–442.

Illadelphia

Freiwilligkeit und Sisterly Love in den Straßen Philadelphias der Early Republic

Pia Herzan

»I can't breathe, now what's goin' on?
One minute – you alive, the next –
you're gone
Illadel-P-H-I-A Hell«¹

Anfang April 2020 verfolgt Dr. Ala Stanford, eine schwarze Kinderchirurgin mit einer Privatpraxis in Philadelphia, PA, die stetigen Breaking News zum SARS-CoV 2 Virus (COVID-19). Sie ist schockiert, als Medienberichte angeben, dass *Black Americans* ein höheres Erkrankungsrisiko und eine höhere Sterberate als jede andere Gruppierung in den Vereinigten Staaten haben. *Black Philadelphians* bilden 44 Prozent der gesamten Stadtbevölkerung und 55 Prozent von allen Bewohner*innen Philadelphias, die mit COVID-19 hospitalisiert sind. Zudem erfährt Dr. Stanford von ihren *Black friends*, dass sie ohne ärztliche Empfehlung sich nicht testen lassen konnten. Nach diesen Berichten entschließt sie sich zu handeln. Dr. Stanford besorgt Test-Ausstattungen von Lab-Corp, investiert ihre eigenen Ersparnisse, sammelt Spenden, rekrutiert

1 Illadelphia ist eine Bezeichnung für die Stadt Philadelphia, die Mitglieder der aus Philadelphia stammenden Hip-Hop-Band The Roots 1996 kreiert haben. Die zitierten Songzeilen stammen aus »Panic!!!!«, dem vierten Track des 1996 veröffentlichten Albums *Illadelph Halflife*. Tariq Trotter alias Black Thought beschreibt darin eine gewaltvolle Szene aus seiner Kindheit in einem rauen urbanen Stadtteil, der von Gewalt und Trostlosigkeit gekennzeichnet war. Er reflektiert, wie schnell sich das Leben in einer instabilen Gemeinde ändern kann.

medizinisches Personal, mietet einen Minivan und bietet schließlich freiwillig kostenlose medizinische Assistenz auf Parkplätzen von Kirchengemeinden und in Zelten an den Straßenecken Philadelphias an. Ihre Initiative wächst rasant und formiert sich schnell zum Black Doctors COVID-19 Consortium (BDCC), einer Gruppe von ungefähr 200 Beschäftigten im Gesundheitsbereich, die freiwillig mehr als 350 Personen in Philadelphia am Tag bis Mai 2020 testen und so hoffen, *racial disparities* im Gesundheitswesen zu mindern (Lopez-Lloreda 2021; Feldman 2020). Das BDCC bietet umgehend Impfungen an, als die Impfmittel im April 2021 zur Verfügung stehen. Zudem startet das Konsortium Bildungskampagnen, um die lange Geschichte, der auf *race* basierenden Unterschiede im US-amerikanischen Gesundheitssystem und das korrelierende Misstrauen der schwarzen Bevölkerung der USA zu bekämpfen. Zu diesem Zeitpunkt bilden *Black Philadelphians* nur 21 Prozent der geimpften Personen (Lopez-Lloreda 2021). Die Reaktion der Selbsthilfe in der schwarzen Bevölkerung ist essentiell, um die gravierenden Unterschiede in der medizinischen Betreuung und im Vertrauen an das Gesundheitssystem zu minimieren. Insbesondere als sich Gerüchte über die Immunität von *Black Americans* gegenüber COVID-19 verbreiten und von Offiziellen der Stadtverwaltung und einflussreichen Mitgliedern der *Black community* konterkariert werden müssen (Kendi 2020). Die lange Geschichte der auf *race* beruhenden Ungleichheit der Gesundheitschancen in den USA ist verbunden mit der Geschichte von Pandemien, was sogar noch problematischer ist, da wir dazu neigen, diese zu vergessen.

COVID-19 war nicht der erste Virus, mit dem sich die Bewohner*innen in den Straßen Philadelphias auseinandersetzen mussten. Denn die 1790er-Jahre läuteten nicht nur das erste Jahrzehnt nach der Verabschiedung der US-amerikanischen Verfassung, sondern auch das Zeitalter des »great epidemiological upheaval« (Harrison 2017: 130) ein. Fünf Jahre nach der Verfassungsratifizierung, im Jahr 1793, war Philadelphia als wohlhabende Hauptstadt von Pennsylvania und den Vereinigten Staaten das politische, wirtschaftliche, soziale, kulturelle sowie medizinische Zentrum der neu gegründeten Republik. Starke Gegensätze vor allem zwischen *class*, *race*, und *gender* kennzeichneten die Stadt der brüderlichen Liebe, die als damals größte Stadt der USA etwa 45.000 Einwohner*innen zählte. Philadelphia galt durch seinen Hafen als Amerikas Tor zur Welt und war zugleich Heimat der größten *free Black community* des Landes. Neue bundesstaatliche und föderale

Rechtsprechung prägten die Gesellschaft Philadelphias in besonderem Maße. Einerseits wurde in Pennsylvania 1780 das Gesetz zur graduellen Abschaffung der Sklaverei, *An Act for the Gradual Abolition of Slavery*, 1780, verabschiedet, andererseits wurde auf bundesstaatlicher Ebene das Einbürgerungsgesetz, *Naturalization Act of 1790*, das die Einbürgerung auf *free white persons* beschränkte und der ebenso restriktive *Militia Act of 1792* erlassen.

Doch die größte Bewährungsprobe für die neue US-amerikanische Republik und ihre Interimshauptstadt Philadelphia folgte Ende Juli 1793, als eine schwere Gelbfieber-Epidemie in der Stadt ausbrach. Bereits im September flohen ungefähr 17.000 Einwohner*innen aufs Land, darunter viele Bundes-, Staats- und Stadtbeamte. Der Einschnitt war immens, da die kommunale Verwaltung auf Munizipal-, Landes- und Bundesebene zusammenbrach und die meisten wirtschaftlichen Aktivitäten der Stadt zum Erliegen kamen. Zum damaligen Zeitpunkt war nicht bekannt, wie Gelbfieber übertragen wird. Die Übertragung des Gelbfieber-Virus durch Stechmücken der Gattung *Aedes aegypti* wurde erst rund 100 Jahre später entdeckt und der notwendige, schützende erste Impfstoff 1937 entwickelt. Ungeimpft und noch nie mit dem Virus in Kontakt gewesen, entwickeln sich schnell schwere Krankheitsverläufe, die sich zuerst mit hohem Fieber, Muskel- und Kopfschmerzen sowie Erbrechen, Übelkeit und Blutungsneigungen – häufig Nasenbluten – kennzeichnen. Je nach Verlauf kann ein Auftreten von Gelbsucht, Blut-erbrechen, Störungen des Zentralnervensystems bis zum Tod durch Leber- und Nierenversagen führen.

Ab August 1793 breitete sich die Epidemie rasant über die Stadt aus. Bürgermeister Matthew Clarkson berief als letzter verbliebener Gemeinde- und Verwaltungsbeamte ein Freiwilligen-Komitee ein, das unterstützt von Mitgliedern der Free African Society – eine konfessionslose Black Mutual Aid Society, die sich Philadelphias *free Black community* widmete – die Verwaltung der Stadt, die Verarztung der Kranken und die Versorgung der Toten übernahm. Dr. Benjamin Rush, Sozialreformer, Unterzeichner der Unabhängigkeitserklärung und angesehener Arzt der Stadt, bat als Vertrauter der *free Black community* ihre vorstehenden Vertreter Richard Allen, Absalom Jones und William Gray um Hilfe. Er ging zu Beginn der Epidemie durch eine ärztliche Studie aus South Carolina davon aus, dass *Black Americans* immun gegen die Krankheit seien, und bewarb dies auch in einer Tageszeitung (Rush alias Benezet 1793). Dr. Rush schrieb zudem, dass die spezifischen Erfordernisse des

Ausbruchs vor allem eine einmalige Gelegenheit für die schwarze Bevölkerung seien, ihren Dank an die Bewohner*innen Philadelphias zu richten, die sich als Erste für die graduelle Befreiung aus der Sklaverei aussprachen und ihnen Unterstützung gewährten, um bürgerliche und religiöse Privilegien auszuüben (ebd.).

Dr. Rush selbst erkannte bereits am 6. September, dass die Aussage über die Immunität falsch war, doch machte er dies nicht publik. Er hoffte, dass *Black Americans* vielleicht einen mildereren Krankheitsverlauf zu erwarten hätten. Doch auch dies erwies sich als falsch, was Rush selbst bereits am 22. September in einem Brief an seine Frau Julia festhielt. Benjamin Rush war nicht die einzige Person, die fälschlicherweise an die Immunität der schwarzen Bevölkerung glaubte. Weite Teile der Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts bestätigten diese Einschätzung; doch gab es auch damals schon abweichende Meinungen (Espinosa 2014: 440; Kiple/Kiple 1977: 434). Eine Mehrheit der lesenden weißen Bevölkerung folgte Thomas Jeffersons Ausführungen aus *Notes on the State of Virginia* (1785), in denen er katalogisierte, wie sich physiologische Eigenschaften von Schwarzen und weißen Körpern unterschieden und in Frage stellte, ob die mutmaßliche Minderwertigkeit der *Black Americans* angeboren oder durch die Bedingungen der Versklavung entstanden sei.

Mathew Carey, Mitglied des Freiwilligen-Komitees des Bürgermeisters, Drucker und erster Chronist der Gelbfieber-Epidemie von 1793, stimmte Rushs Einschätzung zu. In seinem breit veröffentlichten und mehrfach editierten Pamphlet, *A Short Account of the Malignant Fever, Lately Prevalent in Philadelphia* (1793), berief er sich ebenfalls auf die Behauptung von South Carolina Doktor John Lining, dass Schwarze Menschen immun gegen den Virus seien und gab zudem an, dass die Anzahl an infizierten *Black Philadelphians* nicht so hoch war (Carey 1793: 78). Absalom Jones und Richard Allen widerlegten Careys Behauptung, indem sie die vier Mal höhere Zahl an Toten der *Black community* Philadelphias im Jahr 1793 mit der Zahl von 1792 aus offiziellen Todesurkunden verglichen und in ihrer eigenen Darstellung der Gelbfieber-Epidemie, *A Narrative of the Proceedings of the Black People, during the Late Awful Calamity in Philadelphia, in the Year 1793* (1794), veröffentlichten.

Dr. Rush betonte in seinem Zeitungsartikel auch, dass die Epidemie eine Chance für die *Black community* sei, freiwillig in der Krisenbewältigung zu helfen, um ihre Dankbarkeit gegenüber der Stadtgesellschaft zu zeigen. Die Vorsitzenden der Free African Society und weitere Mitglieder der *Black community* versammelten sich, berieten und offerierten

ihre Unterstützung. Sie sprachen Bürgermeister Matthew Clarkson an, der umgehend ihren Dienst in der Zeitung anpreiste:

»IT is with peculiar satisfaction that I communicate to the public, through your paper, that AFRICAN SOCIETY, touched with the distresses which arise from the present dangerous disorder, have *voluntarily* [Herv. P.H.] undertaken to furnish nurses to attend the afflicted: and that by applying to ABSALOM JONES and WILLIAM GRAY, both members of that society, they may be supplied.« (zitiert nach Rush 1794: 97)

Jones, Allen und eine Anzahl an Gemeindevorstehern sahen es als ihre Pflicht an zu helfen (Allen 1880: 33). Sie boten die Dienste der *Black community* zur Unterstützung der Entfernung der Toten und zur Verfügungstellung von Krankenschwestern ebenfalls in der Zeitung an. Für ihre freiwilligen Dienste nahmen sie zuerst keinen Lohn, erst als die Epidemie sich über Wochen zog, nahmen sie zum Ausgleich für ihre Kosten eine Bezahlung entgegen (ebd.: 34). Sechs Dollar Wochenlohn zahlten Allen und Jones schwarzen Krankenschwestern. Doch stellten sie fest, dass diese teilweise nicht an den Orten zum Pflegen erschienen, für die sie eingeteilt waren. Stattdessen hatten viele von ihnen höhere Löhne angeboten bekommen und sich statt an die Vereinbarung mit Allen und Jones zu halten, lieber die Zwei- bis Vier-Dollar-Tagessätze von höheren Bietern angenommen (ebd.: 37). Allen und Jones führten das Verhalten auf die niedrigen Lebensumstände der Frauen zurück einen solchen »voluntary, bounteous award« (Allen 1880: 37, Herv. P.H.) anzunehmen.

Bei dieser Reaktion eines Teils der *free Black women* zeigt sich deutlich, wie Menschen über Freiwilligkeit regiert werden. Denn die in ärmlichen Verhältnissen lebenden und zum Teil erst kurz zuvor aus der Sklaverei befreiten Frauen entschieden sich bewusst, also wissentlich für die ihnen angebotene wirtschaftlich lukrativere Alternative und untergruben aus Allens Sicht ihre religiöse Moral und sogar ihre Agency. Doch sie führten autonom eine Wahl aus. Vielleicht kann man sogar eher im Fall der ersten sehr begrenzten Wahl von einer unfreiwilligen Handlung sprechen, da die Frauen durch die Aufforderung von Dr. Rush, dem Bürgermeister und den Vorstehenden der Kirchengemeinde quasi gezwungen wurden, sich »freiwillig« als Krankenschwestern anzubieten. Der Erwartungsdruck war sehr hoch und der Mangel an Freiwilligkeit in diesem Fall eine Bedrohung ihrer Autonomie, da die

Freiwilligkeit ihrer Entscheidungen nicht gegeben zu sein schien. Durch die weiteren finanziellen Offerten entstanden so erst paradoxerweise weitere Handlungsmöglichkeiten. Vielleicht haben einige dieser *free Black women* auch gar unfreiwillig durch den äußeren Druck die Entscheidung getroffen, den Erkrankten zu helfen. So waren sie bereits von ihren Handlungen entfremdet, als ihnen finanziell bessere Offerten unterbreitet wurden, da sie keine volle Verantwortung für ihr Handeln verspürten. Sie waren finanziell in ihrer prekären wirtschaftlichen Lage leicht bestechlich und schnell motiviert aus einem finanziellen Anreiz, statt aus der von ihnen erwarteten moralischen Integrität zu handeln.

Doch führten Allen und Jones in ihrer selbst verfassten und als erste von Schwarzen mit Copyright versehenen Veröffentlichung im Folgejahr 1794 aus, wie schlechtes Benehmen jeglicher Couleur – jedoch vermehrt bei Weißen – während der Epidemie zu beobachten war. Eine weiße Frau verlangte zum Beispiel sechs Pfund, nur um eine Leiche in einen Sarg zu legen (Allen 1880: 38). Eine andere weiße Frau war zu betrunken, um die Pflege einer wohlhabenden älteren weißen Dame zu übernehmen, und lag angetrunken samt Ring der Hausbesitzerin neben der Leiche auf dem Boden, als diese entfernt wurde (ebd.). Wohingegen es in den Reihen der *free Black women*, die als Krankenschwestern nach einigen Tagen auch wissentlich, dass sie sterben könnten, im Einsatz waren, vor allem Positives und gar Heroisches zu berichten gab. Sarah Bass, eine junge Witwe, die später die Frau von Richard Allen werden würde, ging als Heldin in die Geschichte der *Black community* Philadelphias ein. Sie half in vielen Familien, wofür sie keinen Lohn verlangte und nur das entgegennahm, was man ihr anbot. Mary Scott hingegen nahm lediglich fünfzig Cent pro Tag für ihren Einsatz bei der Familie Mason entgegen, doch nachdem der Vater und Sohn verstarben, bot ihr die Witwe beeindruckt von ihrem Einsatz sogar eine Rente auf Lebenszeit an. Eine ältere schwarze Krankenschwester ging wiederum von Haus zu Haus und pflegte die Kranken nur gegen Entlohnung eines Abendessens (ebd.: 40–41).

Diese barmherzigen und sicherlich auch stark religiös geprägten Praktiken der meist schwarzen Krankenschwestern zeigen, wie der Großteil der *free Black women* sich selbst freiwillig verwaltete. Während der veränderten äußeren Bedingungen der Epidemie konnte sich erst ihre eigene Erkenntnis- und Handlungsfähigkeit durch ihre zunehmende Subjektivität entwickeln. Anders als die meisten weißen Frauen, denen der Zugang zur weißen und männlichen vorherrschenden Öff-

fentlichkeit weniger stark versperst war, nahmen sie die freiwillige Hilfstätigkeit nicht als Bürde, sondern als Chance, Privileg, und Bühne war. Sie lösten sich während ihrer Arbeit von der weißen Bevormundung, die ihren Einsatz zwar mitinitiierte, doch trafen sie eigene freiwillige Entscheidungen aus dem Motiv ihres Glaubens und der Mitmenschlichkeit heraus. Ihr öffentlicher Aktivismus durchbrach auch jegliche vorher intakten privaten und öffentlichen Sphären. Da sie ihre Dienste zumeist in weißen Privathaushalten ausübten und teilweise auch Aderlass an der weißen Elite durchführten, legten sie in diesem Moment selbst Hand am Body Politic der jungen und vornehmlich weiß bestimmten Republik an. Freiwilligkeit war die treibende Kraft ihrer menschlichen Praktiken und veränderte in diesem Moment auch den Modus Operandi der sozialen und politischen Ordnung der Stadt. Doch war dieser Zustand natürlich der Epidemie geschuldet. Allerdings nutzten viele *free Black women* ihre temporär neu gewonnenen Freiheiten und handelten freiwillig, eigenverantwortlich, produktiv und proaktiv in ihren Arbeiten mit den Kranken.

In der meist verbreiteten Publikation zur Gelbfieber-Epidemie von 1793 stellte Mathew Carey die schwarzen Krankenschwestern jedoch kategorisch in einem schlechten Licht dar:

»The great demand for nurses afforded an opportunity for imposition, which was eagerly seized by some of the vilest of the blacks. They extorted two, three, four, and even five dollars a night for such attendance, which would have been well paid by a single dollar. Some of them were even detected in plundering the houses of the sick. But it is wrong to cast a censure on the whole, for this sort of conduct, as many people have done. The services of Jones, Allen, and Gray, and others of their colour, have been very great, and demand public gratitude.«
(Carey 1793: 77)

Nachdem Jones und Allen in ihrer Erzählung eine differenziertere Ansicht veröffentlichten, sprachen sie Carey darin direkt an. Daraufhin fügte er – allerdings erst in der vierten Ausgabe seines *A Short Account* – in einer Fußnote den Passus hinzu, dass Wucher auch von weißen Krankenschwestern ausgeübt wurde (Carey 1794: 63). Es blieben allerdings so Careys schwerwiegenden Anschuldigungen gegenüber der Vielzahl an *free Black women* haften, die Ruf schädigend waren und zur weiteren

Spaltung der Gesellschaft, Enttäuschung und Verärgerung der *free Black community* beitrugen (Allen 1880: 39).

Durch die Erfahrungen in der Gelbfieber-Epidemie haben viele *free Black women* Philadelphias gelernt, nicht nur das Produkt von Macht und äußeren Umständen zu sein, sondern diese auch teilweise selbst zu formen. Sie praktizierten in ihren aktiven Handlungen ihr eigenes Bürgersein. Denn wie schon der britische Philosoph John Hyman (2013) resümierte, ist es erst die Freiwilligkeit einer Handlung, die die Selbstführung eines Menschen beurteilt. Diese neu gewonnenen Erfahrungen konnten den *free Black women* nicht mehr genommen werden, doch dies hieß nicht, dass sie sich nicht auch in ihrer eigenen Gemeinde in die männlich geprägte Hierarchie einordnen mussten. Es benötigte z.B. eine Mehrheit von zwei Dritteln der ausschließlich männlichen Mitglieder, um eine Änderung der Artikel im *Supplement der African Church* vorzunehmen (Allen 1880: 25).

1801 heiratete Sarah Bass Richard Allen, nachdem seine erste Frau Flora verstarb, und nahm nach ihrer aktiven Rolle während der Gelbfieber-Epidemie zuerst die Rolle »einer Gehilfin und Vertrauten« an Richard Allens Seite an, die vor allem für die »Etablierung eines respektablen Heims« (Newman 2008: 74) zuständig war. Als »Mother Allen« beherbergte sie Gäste, unterzeichnete Eigentumsurkunden und erlaubte Allen, als angesehenen schwarzer Mann in der Öffentlichkeit zu dienen. Sarah Allen wurde zum Synonym einer »[B]lack [R]epublican [M]other« (ebd.: 75), die ihre Arbeit vornehmlich in der häuslichen Sphäre vollzog, religiöse Frömmigkeit und aufopferungsvolle Hingabe für den »Black Uplift« ausübte (Kammerer 2016). Schwarze Frauen sollten nicht nur ihre Kinder großziehen, sondern auch eine junge *Black community* zu einem reifen und gebildeten Erwachsenenalter führen (Armstrong Dunbar 2011). Die meisten *free Black women* waren zu arm, um sich auf Häuslichkeit zu konzentrieren und ihre Kinder zu gebildeten, patriotischen Bürger*innen zu erziehen, daher wurden sie von solchen Idealen ausgeschlossen (Kammerer 2016).

Doch Allen und Jones *Narrative* veranschaulichte, dass Philadelphias schwarze Elite 1793 ein weniger ausgeprägtes Klassenbewusstsein als die weiße Mehrheit besaß, so dass sie die unteren Klassen für gut qualifiziert hielten, um die Verantwortung des Bürgerseins zu übernehmen; dies wurde über die Black Church gefördert. Allen glaubte, dass die Pflicht gegenüber Gott alle Menschen stärker an die Gesellschaft binde, als es Eigentum jemals könnte (Will 2002). Freiheit ist – und in vielen

Umständen auch Freiwilligkeit – selbst ein Privileg einer bestimmten Klasse. Freiheit bedeutet, frei sein zu handeln, wohingegen Freiwilligkeit bedeutet, frei zu handeln (Olsaretti 1998: 53). So war es in erster Linie die mangelnde Freiheit, die Handlungen durch gesellschaftliche Beschränkungen für *free Blacks* regulierte. Doch zugleich ist auch die Freiwilligkeit bei vielen Subjekten durch mangelnde Autonomie und fehlende Subjektivität nicht ausgeprägt. So ist die Ausübung von Freiwilligkeitspraktiken auch zugleich das Praktizieren von Freiheitsakten, das auch Sarah Allen in ihrer neuen wachsenden Rolle innerhalb der schwarzen Elite ausübte. In den 1820er-Jahren durchbrach sie endgültig die häusliche Sphäre und nahm am weiter gefassten gesellschaftlichen und politischen Leben teil. Sie gründete eine weibliche Wohltätigkeitsgesellschaft der *free Blacks*, die Daughters of Conference (Newman 2008: 233) und beteiligte sich aktiv an der Underground Railroad. So entstanden in der *Black community* neue weiblichen Identitäten. Das Empowerment von *Black women* in Philadelphia begann primär mit ihrem freiwilligen Engagement in jenem Spätsommer 1793. Als ungefähr 17.000 Einwohner*innen in einem »massive white flight« (Brooks 2003: 153) die City of Brotherly Love verließen und sich insbesondere auch *free Black women* um die Armen, Kranken und Toten der Stadt sorgten. Die Gelbfieber-Epidemie von 1793 ebte schließlich Anfang November ab, als die Temperaturen sanken. Allerdings hatten bis zu diesem Zeitpunkt zwischen 4.000 und 5.000 Menschen ihr Leben verloren.

Durch COVID-19 verkürzte sich die Lebenserwartung von *Black Philadelphians* um 4 Jahre und von weißen Bewohner*innen Philadelphias um 2,4 Jahre zwischen den Jahren 2019 und 2021 (Stanford 2024: 10). Der Einsatz von *Black Sisterly Love* verringerte diese Diskrepanz und institutionalisierte die durch Covid-19 ausgelöste und von Dr. Ala Stanford initiierte Selbsthilfe im Dr. Ala Stanford Center for Health Equity (ASHE) in North Philadelphia am 27. Oktober 2021 (ebd.: 247).

Quellenverzeichnis

Allen, Richard (1880): *The Life, Experience, and Gospel Labors of the Rt. Rev. Richard Allen To Which is Annexed, the Rise and Progress of the African Methodist Episcopal Church in the United States of America*, Philadelphia: F. Ford and M.A. Riply Verlag.

- Carey, Mathew (1793): *A Short Account of the Malignant Fever, Lately Prevalent in Philadelphia: With a Statement of the Proceedings That Took Place on the Subject in Different Parts of the United States*, 2. Aufl., Philadelphia: Mathew Carey Verlag.
- Carey, Mathew (1794): *A Short Account of the Malignant Fever, Lately Prevalent in Philadelphia: With a Statement of the Proceedings That Took Place on the Subject in Different Parts of the United States*, 4. Aufl., Philadelphia: Mathew Carey Verlag.
- Jefferson, Thomas (1785): *Notes on the State of Virginia 1785*, Boston: Lilly and Wait, <https://tile.loc.gov/storage-services/service/gdc/lhbc/b/04902/04902.pdf>
- Jones, Absalom and Richard Allen (1794): *A Narrative of the Proceedings of the Black People, during the Late Awful Calamity in Philadelphia, in the Year 1793, and a Refutation of Some Censures Thrown Upon Them in Some Late Publications*, Philadelphia: William W. Woodward.
- Rush, Benjamin (1794): *An Account if the Bilious Remitting Yellow Fever, as it Appeared in the City of Philadelphia, in the Year 1793*, Philadelphia: Thomas Dobson, <http://resource.nlm.nih.gov/2569009R>
- Rush, Benjamin alias Benezet (1793): *Dunlap's American Daily Advertiser*, p. 2, iss. 4557, September 2, 1793.

Literaturverzeichnis

- Armstrong Dunbar, Erica (2011): *A Fragile Freedom: African American Women and Emancipation in the Antebellum City*, New Haven: Yale University Press.
- Brooks, Joanna (2003): *American Lazarus: Religion and the Rise of African-American and Native American Literatures*, Oxford: Oxford University Press.
- Espinosa, Mariola (2014): »The Question of Racial Immunity to Yellow Fever in History and Historiography«, in: *Social Science History* 38 (Fall/Winter 2014), S. 437–453.
- Feldman, Nina (2020): *The Black Doctors Working to Make Coronavirus Testing More Equitable*, [https://www.npr.org/sections/health-shot/s/2020/10/01/916272046/in-philadelphia-black-doctors-bring-coronavirus-tests-to-street-corners-and-chur vom 01.10.2020](https://www.npr.org/sections/health-shot/s/2020/10/01/916272046/in-philadelphia-black-doctors-bring-coronavirus-tests-to-street-corners-and-chur-vom-01.10.2020)

- Harrison, Mark (2017): »Pandemics«, in: Mark Jackson (Hg.), *The Routledge History of Disease*, London: Routledge, S. 129–146.
- Hyman, John (2013): »Voluntariness and Choice«, in: *The Philosophical Quarterly* 63 (253): S. 683–708.
- Kammerer, Elise (2016): *To Uplift their Race: Free Black Education and Antislavery Activity in Early National Philadelphia*, unveröffentlichte Dissertation, Köln.
- Kendi, Ibrahim X. (2020): »Stop Blaming Black People for Dying of the Coronavirus«, in: *The Atlantic* vom 14.04.2020, <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/04/race-and-blame/609946/>
- Kiple, Kenneth F./Kiple, Virginia H. (1977): »Black yellow fever immunities, innate and acquired, as revealed in the American South«, in: *Social Science History* 1 (4), S. 419–436.
- Lopez-Lloreda, Claudia (2021): »Meet the Black Physicians Bringing Covid Vaccines to Hard-Hit Philadelphia Communities«, in: *Smithsonian Mag* vom 23.04.2021, <https://www.smithsonianmag.com/science-nature/meet-group-black-physicians-working-increase-vaccinations-hard-hit-communities-philadelphia-180977564/>
- Newman, Richard S. (2008): *Freedom's Prophet: Bishop Richard Allen, the AME Church, and the Black Founding Fathers*, New York: New York University Press.
- Olsaretti, Serena (1998): »Freedom, Force, and Choice: Against the Rights-Based Definition of Voluntariness«, in: *The Journal of Political Philosophy* 6 (1), S. 53–78.
- Stanford, Ala (2024): *Take Care of Them Like My Own: Faith, Fortitude, and a Surgeon's Fight for Health Justice*, New York/London/Toronto: Simon & Schuster.
- The Roots (1996): *Panic!!!!* Track 4 on *Illadelph Halflife – Lyrics*, <https://genius.com/The-roots-panic-lyrics>
- Will, Thomas (2002): »Liberalism, Republicanism, and Philadelphia's Black Elite in the Early Republic: The Social Thought of Absalom Jones and Richard Allen«, in: *Pennsylvania History: A Journal of Mid-Atlantic Studies* 69 (4), S. 558–576

Eine Mahlzeit ohne Preis?

Freiwilligkeit, Corporate Volunteering und Agency in der Tech-Industrie

Philipp Lorig

Bevor wir das Interview in einem Meetingraum im Stile einer Pokerkneipe durchführen, bekomme ich von meinem Interviewpartner eine persönliche Führung durch das gesamte Gebäude. Es steht in einer Großstadt Deutschlands und jede Etage hat ihre eigene Architektur, steht unter einem eigenen Motto, scheint in ständiger Bewegung und Veränderung, bietet hochwertige Verpflegung und so viele verschiedene Freizeitmöglichkeiten, dass die wesentliche hier auszuführende Tätigkeit nicht mehr vorhanden zu sein scheint: Lohnarbeit. Ein Raum dieses Gebäudes des Tech-Unternehmens, dessen Hauptsitz im Silicon Valley liegt, fällt besonders auf: Er ist ein sogenannter Maker Space. Dieser Raum ist für das kreative Ausleben von Ideen der Mitarbeitenden vorgesehen. Er ist vollgestellt mit 3D-Druckern, Laser-Cuttern, Werkbänken und Bastelutensilien. Die Mitarbeitenden arbeiten hier freiwillig und im Rahmen der ihnen zugestandenen 20 Prozent der Arbeitszeit, die für eigene Ideen und Engagement genutzt werden können. Das Tech-Unternehmen bedient sich dabei der Mythen rund um das »Making« und das dazugehörige »Maker Mindset« (Dougherty 2013).

Unter dem Oberbegriff des »Making« sind kulturelle Praktiken des Reparierens, Bastelns, Konstruierens subsumiert, die auf den ersten Blick nichts mit der Logik des Kapitalismus zu tun haben (Turner 2018: 165). Makerspaces entstanden aus dem Spirit der frühen Hackerspaces und Do-It-Yourself-Orte der Bay Area und dort herrschender anarchistischer Kreativität (Lallement 2015: 143ff.). Der Unterschied zwischen damaliger Rebellion und heutigem Machen ist aber, dass im Silicon Valley schnell das ökonomische Potential der Maker-Bewegung erkannt und in das Narrativ von Innovation und (technologischem) Fortschritt

eingewoben wurde. Hierfür steht auch das Tech-Unternehmen, in dessen Gebäude ich mich gerade befinde und das – glaubt man dem Mythos – in einer Garage gegründet wurde. Die Suche nach der eigenen Kreativität und spielerischem Ausprobieren mischt sich mit Unternehmergeist, angestachelt durch Erfolgsgeschichten über aus der Bastelei im Hobbykeller entstandene, erfolgreiche Geschäftsmodelle. »What starts as a hobby can become a mini-empire«, so sieht es Chris Anderson, ehemaliger Chefredakteur des Wired-Magazines, der in der Maker Bewegung gar eine neue Industrielle Revolution sieht, in der es jede*r zum neuen Tech-Mogul schaffen kann (Anderson 2012).

Dabei werden die Aktivität und das Engagement selbst zum dominanten Prinzip des Guten und die Bereitschaft eines Individuums zu einer solchen Aktivität erscheint als ein Indiz für die Wertigkeit im Regime des projektbasierten Entrepreneurship. Der Projektcharakter im Unternehmen findet seinen Ausdruck gerade im Maker Space, in dem die Mitarbeitenden freiwillig in der ihnen dafür zugestandenen Zeit ihre Ideen umsetzen und leidenschaftlich Produkte entwickeln, die ihnen dann aber nicht gehören. Denn das Unternehmen räumt seinen Mitarbeitenden zwar die Zeit zur Kreativität ein, letztendlich steht aber die Entwicklung neuer, vermarktbaren Produkte im Vordergrund. Dafür sind – wie gegenwärtig üblich – neben Kund*innen auch die eigenen Mitarbeitenden aufgefordert, sich an Innovationen für das Unternehmen zu beteiligen. In diesem Sinne erfüllt die Subvention durch das Unternehmen für die Ingenieur*innen das, was sie für diejenigen tut, die sich auf Kund*innenseite an der Online und Commons-basierten Peer-Produktion beteiligen: Indem das Unternehmen ihnen begrenzte Entscheidungsbefugnisse über ihre Aktivitäten einräumt, fördert es gleichzeitig ihre individuellen kreativen Interessen und ermutigt sie, sich ihren Arbeitsplatz als eine angenehme, vertrauensvolle Umgebung neu vorzustellen. Zwischenzeitlich erreichte so der Anteil von Produkten, die innerhalb der 20-Prozent-Zeit freiwillig und ohne zusätzliche Bezahlung von den Mitarbeitenden entwickelt wurden, fünfzig Prozent aller Produkte des Unternehmens im Jahre 2005. Ein Mitarbeiter an einem anderen, neueren Standort des Unternehmens in Deutschland erzählt mir ein paar Wochen später, dass das Unternehmen die Mitarbeitenden subtil darauf hinweist, sich engagieren zu sollen und dies auch finanziell honoriert:

»Aber dann irgendwann gibt es schon auch Incentivierungen zu sagen: ›Überleg mal, inwiefern du weitere Themen für dich öffnen möchtest, die nicht deiner Kernarbeit entsprechen.« [...] Aufgefordert ist dafür vielleicht die falsche Formulierung, sondern es ist eher ein ›nudge‹ vom Management oder deinem Vorgesetzten, zu sagen: ›Schau mal, du hast dich jetzt hier in deiner Rolle etabliert...‹ Also Teil der Erwartungshaltung und Teil unseres Bewertungsprofils ist zum Beispiel auch, dass wir in irgendeiner Form ›community contributions‹ haben, und das kann über 20-Prozent-Projekte erfolgen. Also es ist mittlerweile sogar in unserem Bewertungsprofil, was in die Vergütung einfließt, verankert.«

Doch auch noch etwas anderes, für den gegenwärtigen Kapitalismus digitaler Prägung Charakteristisches findet seinen Ausdruck im Maker Space. Hier materialisiert sich eine voranschreitende *Grenzauflösung* zwischen einst getrennten Tätigkeitsbereichen des Hobbys, der Freizeit, des Spaßes auf der einen und der Erwerbsarbeitstätigkeiten auf der anderen Seite. Außerdem wird die Grenze zwischen der sozialen und der beruflichen Welt der Mitarbeiter verwischt, was für das Unternehmen von großem Vorteil ist: Zumindest innerhalb der 20-Prozent-Zeit, die ihnen zur Verfügung steht, legt die Subvention den Ingenieur*innen nahe, die Arbeit im Unternehmen nicht mehr nur als Job zu betrachten, sondern als eine Möglichkeit, sich persönlich weiterzuentwickeln. Die Grenzauflösung zwischen Tätigkeiten und Tätigkeitsbereichen und ihre Verankerung in den Unternehmenskulturen der Tech-Welt, die zu einer Normalisierung führt, kann als ein entscheidender Motor gegenwärtiger Profitgenerierung betrachtet werden. Fred Turner, der wohl versierteste Medien- und Kulturhistoriker, wenn es um das Silicon Valley und dessen Ideologien und Entwicklung geht, sieht im Maker-Movement einen Ausdruck neoliberaler Subjektivierung, vermittelt über neue Formen der Arbeit und ihrer Organisation:

»Flexible, collaborative teams now dominate both Makerspaces and much mainstream manufacturing. In this new world, hedonism counts. To become properly creative, one must first feel a passion. Making channels that passion into profitable productivity. The Maker spokesmen have marbled the Protestant ethos with Romantic notions of the self as a free-standing individual, driven by winds of emotion from within. It is the tools themselves that provide the discipline, the structure, and context within which Makers can transform those

impulses into the grace of creativity, and from there, perhaps, into manufacturing wealth.« (Turner 2018: 179)

In der Incentivierung und Rahmung von Engagement über die Bereitstellung von Orten und zeitlicher Freistellung betreibt das Unternehmen somit eine zeitgenössische Form der (kollaborativen) Produktentwicklung unter Rückgriff auf die Ressource der Freiwilligkeit und Leidenschaft der Mitarbeitenden und ihrer wertschöpfenden Ko-Optation.

Szenenwechsel. Ich treffe eine Techworker in einem Café in der Regenbogenwelt des Castro-Viertels in San Francisco, nennen wir sie Charlotte. Charlotte arbeitet am Headquarter des Unternehmens im Silicon Valley. Sie beschreibt ausführlich die Angebote des Unternehmens zum freiwilligen Engagement und wie sie diese nutzt. Dabei erwähnt auch sie die charakteristische Mischung aus Angeboten und den Möglichkeiten, eigene Ideen einzubringen. Die Angebote, die sie regelmäßig wahrnimmt, sind dabei sehr klassisch und bekannt aus der Forschung zu Engagement und Ehrenamt. Ihre Ausführungen klingen nicht zufällig nach dem sozialen Druck und dem Nudging, das auch im Unternehmen in Deutschland wahrgenommen wurde. Sie sieht das Unternehmen dabei als wichtigen Teil des Silicon Valleys, das sich durch eine Konzentration brillanter Köpfe und Diversität auszeichnet. Zum Zeitpunkt des Interviews wird Freiwilligkeit im Unternehmen noch größer geschrieben als im Rest des Jahres:

»We actually are in our month of serving as we speak. June is our Serve month and we're encouraged to gather colleagues and sign up for opportunities to volunteer. We're given some suggestions, but then you can also self-organize. I'm actually signed up to volunteer next Friday at a middle school. Working to paint and give classrooms basically a facelift. In July, it's happening a little bit later. We signed up to do a food distribution thing. We'll be gathering different types of fruits and vegetables, bagging them, and distributing them to people in the community. You can sign up for whatever. You can do it individually, you can do it as a team. In my position, it's our job to get something organized and then invite our team members to it.«

Charlotte identifiziert sich mit dem Unternehmen gerade auch deshalb, weil es Angebote zum freiwilligen Engagement – dem sogenannten »Corporate Volunteering« – schafft und sich diese mit ihren eigenen

Vorstellungen gut verbinden lassen. Das Unternehmen gibt den Mitarbeitenden über seine Freiwilligenprogramme die Möglichkeit, ihr Bedürfnis zu stillen, sich als kohärente moralische Subjekte zu fühlen. Und dies in einem sozialen Kontext, der ethisches Engagement zunehmend verherrlicht und in dem es wichtig ist, von anderen als ethisch wahrgenommen zu werden, um so die Unternehmensvorgaben einhalten zu können. Auch ein weiterer Mitarbeiter, mit dem ich ein Interview in San Francisco führe – nennen wir ihn Stan – hat eine sehr ähnliche Erfahrung wie Charlotte gemacht und beschreibt die Abläufe des Corporate Volunteering wie folgt:

»Es werden teilweise so Volunteer Opportunities organisiert, wo dann dein Team teilnehmen kann. Das ist dann teilweise auch ein Team-building. Einmal habe ich daran teilgenommen in so einem Bereich, in dem es Lebensmittelspenden gibt. Dann haben wir die sortiert, und die wurden dann an Suppenküchen oder Obdachlosenheime verteilt. Wir waren in einer großen Lagerhalle eines Non-Profits, wo wir dann einen Tag lang Sachen sortiert haben. Wenn bei Spenden das Datum abgelaufen war, haben wir die weggeworfen. Andere Sachen haben wir einfach sortiert. Einmal haben wir in einem Park Müll eingesammelt. In den USA habe ich immer das Gefühl, dass Arbeiten, die eigentlich in staatlicher Hand sein sollten, als Volontär-Arbeiten organisiert werden. Es ist ja eine gute Sache, und sonst macht es niemand. Gleichzeitig denke ich, man ist ein Teil von dem Ganzen und versucht, das dann trotzdem noch aufrechtzuerhalten und das Unternehmen zu unterstützen.«

Entstanden ist das Corporate Volunteering aus dem Idealbild der »Corporate Social Responsibility«, das sich vor allem US-amerikanische Unternehmen seit der Nachkriegszeit auf die Fahnen schreiben und das seit den 1990er Jahren ein globales Phänomen ist (Chamayou 2019: 119ff.) Die angesprochenen Unternehmensvorgaben rücken seitdem die ökologische und/oder ethische Verantwortung in den Mittelpunkt der externen und internen Unternehmenskultur. Diese bemüht sich, vorgefertigte Identitäten und Identitätsprojekte mit Arbeitspositionen und Karriereverläufen zu verbinden, indem idealisierte (Selbst-)Bilder vermittelt werden, die die Mitarbeitenden als Organisationsmitglieder ansprechen. Corporate Social Responsibility ist Teil eines idealisierten Selbst des Unternehmens, das es den Mitarbeitenden ermöglicht, ein vielseitiges Mitglied des Unternehmens zu sein und nicht nur ein*e Un-

ternehmensmitarbeiter*in, der*die einen Brotjob ausführt (Shachar/Hustinx 2019: 776). Darüber hinaus wird eine sozial verantwortliche Person als Stärkung der beruflichen Identität angesehen. Corporate Social Responsibility-Aktivitäten können als Versuchsfeld betrachtet werden, um Unternehmergeist zu zeigen, Herausforderungen anzunehmen und sich dadurch weiterzuentwickeln. So zumindest das Narrativ. In Verbindung mit der beruflichen Identität wird die Corporate Social Responsibility demnach zu einem Bestandteil der Selbstdarstellung, der es ermöglicht, die Erwartungen der Mitarbeitenden in Bezug auf Karriere, Ethik und Verantwortung an das Unternehmen zu binden, indem sie deren Identitäten, Aspirationen, Wünsche und ethischen Standpunkte anspricht (Costas/Kärreman 2013). Wenn das Unternehmen die Welt zu einer besseren zu machen scheint, kann das persönliche Engagement am einfachsten auch dort stattfinden. Mission erfüllt und eine Win-win-Situation für alle Beteiligten.

Diese Bemühungen visieren dabei nicht nur die externe Reputation des guten Gewissens an, sie zielen auch zunehmend auf eine neo-liberale Technik der Gouvernamentalität, die die Reproduktion der Arbeitskraft über die Formung der Subjektivität und des Verhaltens der Beschäftigten herstellt. Diese Technik erhält das Engagement der Beschäftigten in ihren Unternehmen und fördert gleichzeitig ihre breitere Zustimmung für das Projekt der kapitalistischen Akkumulation und die damit verbundenen Anforderungen des Unternehmens. Freiwillige Tätigkeiten und Entrepreneurship schließen sich dabei nicht aus, ganz im Gegenteil: Sie gehen Hand in Hand zur Herstellung einer ideologischen Kohäsion, für die die Tech-Welt des Silicon Valley als Vorzeigemodell gelten kann. Die ideologische Kohäsion zeigt sich vor allem in den Corporate Volunteering-Programmen, bei denen Unternehmen ihren Mitarbeitenden – individuell oder in Gruppen – die Teilnahme an episodischen oder projektbezogenen Freiwilligenaktivitäten anbieten, die häufig von gemeinnützigen Organisationen ausgerichtet oder koordiniert werden. Hier verbinden sich verschiedene ideologische, interaktionistische, symbolische Elemente, um das kreative Engagement gerade von hochqualifizierten Mitarbeitenden aufrechtzuerhalten. Insbesondere die freiwilligen Aktivitäten sollen den Mitarbeitenden die Möglichkeit geben, neue berufliche Fähigkeiten zu erwerben, sich bei der Unternehmensleitung zu profilieren und sich mit anderen Führungskräften zu vernetzen, um so ihre Aufstiegschancen innerhalb des Unter-

nehmens oder im Hinblick auf künftige Beschäftigungsmöglichkeiten zu erhöhen (Shachar et al. 2018).

Diese bruchstückhaften Einblicke in unsere Forschung verdeutlichen, dass es mit der Freiwilligkeit komplexer bestellt ist, als das landläufige, binäre Verständnis von bezahlt/unbezahlt, Ehrenamt/Lohnarbeit oder auch Zwang/Handlungsfreiheit vermuten lässt. Der Aufschwung der Freiwilligenarbeit innerhalb als auch außerhalb der Unternehmensgrenzen zeigt, dass dieser nicht in Opposition zum Kapitalismus, sondern »im Tandem mit dem Markt« (Muehlebach 2012: 21) entstanden ist. Es zeigt sich, wie gerade der gegenwärtige Kapitalismus in der Lage ist, seine Negation – vermittelt über die Vorstellung von Dekommodifizierung, Selbstbestimmung, einer moralischen Gemeinschaft menschlicher Relationalität und Solidarität gegen die Entfremdung – als weiteren Modus Operandi zu integrieren. Und dies geschieht beispielsweise über die Herstellung von Commitment zwischen Unternehmensvorgaben und persönlicher »meaningfulness«, eines der vielen Zauberworte aus dem Diskursbaukasten des Silicon Valleys. Der Wille zum Engagement und ethisches Bewusstsein werden über das Corporate Volunteering gebündelt und mit einem Versprechen auf die Zukunft versehen; sei dies der Aufstieg auf der Karriereleiter, die Weiterentwicklung von Produkten oder moralische Anerkennung, über das Unternehmenskollektiv auf der guten Seite zu stehen – all das in einem »Plug-in«-Stil der Freiwilligenarbeit (Lichterman 2009). Vorherrschend ist nicht mehr das längerfristige Engagement aus Eigeninitiative in der Freizeit, sondern kurzfristiges, zielgerichtetes und professionell begleitetes Engagement in klar definierten Zeitrahmen (man denke an die 20 Prozent oder Giving Days) in einem locker strukturierten Organisationsumfeld, das den einzelnen Freiwilligen einen ständigen Wechsel zwischen verschiedenen Aufgaben, Positionen und Organisationen ermöglicht. So kommt die Symbiose aus dem Projektcharakter heutiger Arbeitsorganisation und freiwilligem Engagement im Maker-Space, dem Anstreichen einer Kita oder dem halbtätigen Aufräumen des Parkes zu sich selbst: Kurz, begrenzt, moralisch aufgewertet und unternehmerisch verklärt.

In seiner unscharfen Position zwischen Arbeit und Freiwilligenarbeit trägt das Corporate Volunteering zur Grenzauflösung bei und leistet einen Beitrag, den Begriff der Aktivität selbst als dominantes Prinzip des zeitgenössischen Kapitalismus hervorzubringen. Doch auch die Freiwilligenarbeit bedarf einer Kontrolle des Managements

im Unternehmen. So konstituiert das Corporate Volunteering eine Gouvernementalitätstechnik, die Mitarbeiter*innen-Subjektivitäten formt und ein breiteres Einverständnis für den Goodwill-Kapitalismus hervorbringt. Die Freiwilligenarbeit scheint damit ein probates Mittel zu sein, um ethisches Verhalten sowie Vorstellungen von Staatsbürgerschaft und Gemeinwohl in Übereinstimmung mit neoliberaler Ideologie kalifornischer Prägung zu bringen. Gerade, wenn der Druck des freiwilligen Engagements, um gesellschaftlichen Normen oder Anforderungen (z.B. auf dem Arbeitsmarkt) zu genügen, steigt. Diese Form der Steuerung verlagert die Handlungsfähigkeit auf das Ziel der Kontrolle und macht den einzelnen Menschen durch bekenntnisähnliche Mechanismen wie Selbsteinschätzungen und Karrierecoaching zum Komplizen. Bei den Bestrebungen geht es also auch darum, sich anzupassen und ein vollwertiges Mitglied des Unternehmenskollektivs zu sein.

Corporate Volunteering kann vor diesem Hintergrund auch als ein Mittel des Human Resource Managements zur Befriedung betrachtet werden, um Loyalität des Unternehmenszweckes und der eigenen Arbeit gegenüber zu fördern, anstatt dass sich Mitarbeitende abwenden und sich der Unternehmenskultur entziehen. Spannungen, Widersprüche und Inkonsistenzen, die zwischen Unternehmensarbeit und ethischer Identität der Mitarbeitenden entstehen, werden dadurch, wenn nicht aufgelöst, doch zumindest in entscheidendem Ausmaße verringert. So kommt es im äußersten Fall zu einem »ethical sealing« (Kärreman/Alvesson 2010: 65), das keinen Platz mehr für moralische Debatten und andere Meinungen zulässt, da die eigene (Unternehmens-)Moral als einzig richtige und unangreifbar scheint. Die ethischen Gesetze des Unternehmens erscheinen als Naturgesetze.

Der unklare Begriff der Agency nimmt dabei schlussendlich eine ideologisierte und zugerichtete Form an. Auch sie wird neben der Freiwilligkeit zur Ressource neoliberaler Gouvernementalität bzw. tritt sie in ein undurchsichtiges Wechselspiel mit Freiwilligenarbeit. Denn sie spielt eine wichtige Rolle für das Unternehmen, die Subjektivitäten der Mitarbeitenden in einer Art und Weise zu formen, die ihre Loyalität und ihr Engagement in der kurzfristigen und projektbasierten Arbeitsorganisation auf Dauer schaltet. Agency wird in diesem Sinne nicht als Widerstand gegen Normen verstanden, sondern als deren Verinnerlichung; im vorliegenden Fall die des Unternehmens und seiner »Kultur«. Diese Agency ist bei aller Integration in die Unternehmensfamilie hoch individualisiert und lässt die Fähigkeit des Individuums zur bewuss-

ten Entscheidung, die Allianzen, Verantwortlichkeiten und Risiken auszubalancieren, als reine Zweck-Mittel-Kalkulation erscheinen. In der *Liaison Dangereuse* zwischen Eigenverantwortung, Entrepreneurship, Solutionismus und Technologiefixierung als vermeintliches Allheilmittel für alle Misslagen der Gesellschaft, findet wieder eine Naturalisierung statt, worauf die Freiwilligkeitssoziologen Itamar Y. Schachar und Lesley Hustinx folgerichtig hinweisen:

»It is a modality of agency that portrays agents not as radical transformers but as working towards limited changes and gradual advancements of individuals, in line with progressivists' ideals of achieving social changes through education and empowerment. To maintain such a notion of agency among actors and the beneficiaries of their activity, this modality neglects a questioning of social hierarchies and marginalizes radical attempts to challenge them.« (Shachar/Hustinx 2017: 220)

Agency ist begrenzt – bzw. wird unhinterfragt als begrenzt aufgefasst –, weil sie vom Unternehmen gerahmt ist. Dass sie ihren Ausdruck nicht in der Freizeit findet, sondern in der zugestandenen freien Zeit *innerhalb* der Arbeitszeit, ist dabei bestimmt kein Zufall. Freiwilligkeit und das sogenannte Volunteering sollten dabei nicht als verklärte, pure Form (ohne Vergütung, selbstlos, ethisch und altruistisch, als Ausdruck des autonomen Subjekts und seines unterkomplex vorausgesetzten freien Willens als Handlungsfreiheit) verstanden werden, dies würde ein Verständnis von Freiwilligkeit im binären Sinne und freiwilligem Handeln als Gutes an sich wiederherstellen. Vielmehr muss das Augenmerk auf die *hybride* Form von Freiwilligkeit gelegt werden, wie sie sich im Corporate Volunteering und im Machen des Maker-Spaces ausdrückt, bei denen zwischen Agency, Unternehmenszielen und Engagement mitunter kein Blatt Papier mehr zu passen scheint.

Immer wieder taucht in den Interviews mit Mitarbeitenden des hier vorliegenden Unternehmens, aber auch in Interviews mit in anderen Unternehmen/Plattformen der Tech-Welt Arbeitenden, das Narrativ des ›Zurückgebens‹ auf. Man gibt etwas an die nicht näher definierte ›Community‹ zurück und dies entscheidenderweise auf zeitliche Kosten des Unternehmens, in dem man angestellt ist (Fleming 2009: 97). Persönliche Verantwortung wird dabei an das Unternehmen übertragen, ebenso wie die Zeit, in der man für den guten Zweck freiwillig tätig

ist. In dieser Surrogat-Form von Engagement wird ein idealisiertes, soziales, ökologisch und ethisch verantwortungsbewusstes Unternehmens-Ich konstruiert, das über Aktivitäten im oder vermittelt über das Unternehmen ausgelebt wird. Als Belohnung des Zurückgebens bekommt man dann selbst wieder etwas zurück: das affektive Gefühl von Sinn und Zufriedenheit. Zwei Dinge geraten dabei auf recht perfide Art und Weise in den Hintergrund: Erstens wird nicht mehr in Frage gestellt, dass etwas Zurück-Geben im Kapitalismus darauf beruht, dass zuvor etwas weggenommen wurde; und somit soziale Ungleichheit sowie Eigentumsverhältnisse naturalisiert. Zweitens bleiben trotz aller Rhetorik der Gleichheit, der Ermächtigung und der Freiwilligkeit, die die vermeintlich gemeinwohlorientierte Produktion und die Arbeit in der Tech-Welt im Allgemeinen umgibt, die technischen Arbeiter*innen eins: Arbeiter*innen. Es gibt keine Mahlzeit, die keinen Preis hat.

Literaturverzeichnis

- Anderson, Chris (2012): *Makers. The New Industrial Revolution*, New York: Crown Publishing Group.
- Chamayou, Grégoire (2019): *Die unregierbare Gesellschaft. Eine Genealogie des autoritären Liberalismus*, Berlin: Suhrkamp.
- Costas, Jana/Kärreman, Dan (2013): »Conscience as control – managing employees through CSR«, in: *Organization* 20 (3), 394–415.
- Dougherty, Dale (2013): »The Maker Mindset«, in Margaret Honey/David E. Kanter (Hg.), *Design, Make, Play. Growing the Next Generation of STEM Innovators*, London: Routledge, S. 7–16.
- Fleming, Peter (2009): *Authenticity and the cultural politics of work. New forms of informal control*, Oxford: Oxford University Press.
- Kärreman, Dan/Alvesson, Mats (2010): »Ethical Closure in Organizational Settings – The Case of Media Organizations«, in: Sar Louise Muhr/Bent M. Sørensen/Steen Vallentin (Hg.), *Ethics and Organizational Practice. Questioning the Moral Foundations of Management*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, S. 57–80.
- Lallement, Michel (2015): *L'Âge du faire. Hacking, travail, anarchie*, Paris: Seuil.
- Lichterhan, Paul (2009): »Social Capacity and the Styles of Group Life. Some Inconvenient Wellsprings of Democracy«, in: *American Behavioral Scientist* 52 (6), 846–866.

- Muehlebach, Andrea (2012): *The Moral Neoliberal. Welfare and Citizenship in Italy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Shachar, Itamar Y./Hustinx, Lesley (2017): »Modalities of agency in a corporate volunteering program: Cultivating a resource of neoliberal governmentality«, in: *Ethnography* 20 (2), S. 205–226.
- Shachar, Itamar Y./Hustinx, Lesley (2019): »Settling the Neoliberal Contradiction through Corporate Volunteering. Governing Employees in the Era of Cognitive Capitalism«, in: *Journal of Contemporary Ethnography* 48 (6), S. 773–805.
- Shachar, Itamar Y./Hustinx, Lesley/Roza, Lonneke/Meijs, Lucas C. P. M. (2018): »A New Spirit Across Sectors. Constructing a Common Justification for Corporate Volunteering«, in: *European Journal of Cultural and Political Sociology* 5 (1–2), 90–115.
- Turner, Fred (2018): »Milenarian Tinkering. The puritan Roots of the Maker Movement«, in: *Technology and Culture* 59 (4), S. 160–182.

»Of all pleasures none is so delightful [...] as that of voluntariness«

William Thompson und die Alchemie des sozialen Glücks

Philipp Schink

Folgende Szene: Frühes 19. Jahrhundert, südwestliches Irland, Küsten-
nähe. Carhoogariff, zwischen Leap und Rosscarbery, im County von
Cork. Etwas mehr als 5500 Einwohner, 100 Hektar Felder und Pflanzun-
gen, 1400 Hektar Sumpfland. Durch diese Landschaft geht ein Mann,
eine Trikolore an seinem Wanderstock. Der Landbevölkerung führt er
chemische Experimente vor. Man hält ihn für einen Zauberer.

Wenn er Stoffe miteinander reagieren lässt, geht es ihm nicht dar-
um, die Leute zu täuschen und hinters Licht zu führen. William Thomp-
son ist kein Scharlatan, sondern ein Mann der Aufklärung. Wie bei Vie-
len seiner Zeit stehen seine Experimente im Dienst tiefgreifender sozia-
ler Reformen. Betrieben wird eine Art sozialer Alchemie, um die For-
mel einer guten Gesellschaft herauszufinden. Für Thompson liegt auf
der Hand, dass eine solche Gesellschaft grundsätzlich nicht durch »the
combined miseries of force and fraud« (Thompson 1824: 54) bestimmt
sein kann. Für ihn ist das zentrale normative Prinzip jedweder Interak-
tion deren Freiwilligkeit. Diese ist zu jener Zeit in vielen Formeln ein we-
sentlicher Bestandteil der Zusammensetzung einer guten Gesellschaft.

Insgesamt kommt im politischen Denken der Neuzeit der Freiwillig-
keit eine zentrale Rolle zu. Gerade jedoch im Übergang zwischen dem 18.
und 19. Jahrhundert werden Freiwilligkeitsverständnisse formuliert, die
bis heute in erheblichem Maße normative Vorstellungen von Tausch und
Interaktion prägen. Nun helfen abstrakte philosophische Analysen nicht
dabei, die Bedeutung und Wichtigkeit von Freiwilligkeit in unseren heu-
tigen Gesellschaften zu verstehen. Diese lassen sich nur im historischen
Nachvollzug aufdecken, da die Wertung und Bedeutung von Freiwillig-

keit sich im sozialen Umgang mit und der philosophischen Reflexion auf jeweils konkrete Auseinandersetzungen und Konflikte, auf kontestatorische Bewegungen und Gründungsversuche herausbildet. Die Geschichte der philosophischen Bedeutungszurechnung von Freiwilligkeit lässt sich einerseits in den großen Kontext der, wie Schneewind es in seiner berühmten Studie nannte, »Erfindung der Autonomie«, einordnen (Schneewind 1998). Politikphilosophisch korrespondiert dem die sogenannte voluntaristische Tradition (Flathman 1992), die in freier Zustimmung den Schlüssel zur Genese von Legitimation und verpflichtenden Normen sieht (strittig ist dann, ob und in welcher Weise die »freie« Zustimmung durch Gründe qualifiziert sein müsste). Ende des 18. sowie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts findet sich jedoch auch eine andere Tradition, in der Freiwilligkeit zwar ebenfalls zentral war, jedoch ihre Bedeutung und ihr Wert in einer grundsätzlich anderen Weise bestimmt wurde, denn in der voluntaristischen Perspektive.

Dies lässt sich besonders markant bei dem Alchemisten William Thompson nachverfolgen. Denn dieser verband mit der Freiwilligkeit die spezifische Funktion, das Glück zu befördern, welches, wie es Saint Just formulierte, Ende des 18. Jahrhunderts als »neue Idee in Europa« Einzug hielt. Damit bietet er eine spezifische *Erklärung* an, *warum* die Freiwilligkeit von Interaktionen ein so vorzugswürdiges Prinzip ist. Für ihn ist sie dies nicht, weil sie weder ein Ausdruck individueller Autonomie oder der Responsivität gegenüber Vernunftgründen wäre, noch weil sich in der Achtung gegenüber der Freiwilligkeit eine Haltung von Respekt ausdrücken würde. Thompson reduziert ihre Bedeutung allerdings auch nicht, wie es viele der Politischen Ökonomen seiner Zeit tun, auf ihre instrumentelle Funktion bezüglich einer höheren Produktivität, die dann wiederum für ein höheres Glück sorgen würde. Vielmehr sieht er mit freiwilligem Entscheiden und Handeln ein »universally associated pleasure« (Thompson 1825: 89f.) verbunden. Eine solche Erklärung des Werts von Freiwilligkeit ist ausgesprochen bemerkenswert, da sie nicht nur über einen simplen Instrumentalismus hinausgeht, sondern auch über eine rein negative Begründung. Der Wert der Freiwilligkeit wird nicht nur durch die Abwesenheit von Zwang konstituiert, sondern auch durch die Freude, die mit dem Handeln aus und nach eigenem Willen einhergeht.

Den Zusammenhang zwischen Glück und Freiwilligkeit zu suchen, ist tatsächlich ein plausibler Erklärungsansatz dafür, warum historisch wie auch systematisch Letzterer eine so große Bedeutung in unseren

Gesellschaften zukommt. Thompson bietet eine Erklärung dafür, warum wir es überhaupt schätzen, nach unseren eigenen Vorstellungen, unserem eigenen Willen zu entscheiden und zu handeln, kurz, warum wir Freiwilligkeit wertschätzen. Die Funktion von Freiwilligkeit als moralischem Prinzip erklärt Thompson durch deren nicht-moralischen Wert: Bei ihm fungiert Freiwilligkeit als zentraler Katalysator, der die Umwandlung aller sozialen Interaktion in die Beförderung des größten Glücks der größten Zahl ermöglicht.

Thompsons freiwilligkeitstheoretische Reflexionen finden ihren Anlass in den gravierenden sozialen Missständen seiner Zeit: Freiwilligkeit als zentrales Prinzip gesellschaftlicher Handlungen ist für Thompson die Kur sowohl für die »twin evils of labour exploitation and general economic depression« (Thompson 1984: 1) als auch für die zutiefest Unglück bringenden Geschlechterverhältnisse seiner Zeit. Die Bedeutung von Freiwilligkeit in ihrer Funktion für das individuelle wie auch aggregativ verstandene soziale Glück zu verorten, führt Thompson sowohl zu einem radikalen wie begründungstheoretisch originellen Antipaternalismus als auch zu einem spezifischen Verständnis von Ausbeutung und Arbeitswert. Aus einer freiwilligkeitstheoretischen Perspektive ist jedoch gerade die Erklärung des Werts der Freiwilligkeit von besonderem Interesse, die Thompson bemerkenswerterweise nicht im polit-ökonomischen, sondern dezidiert feministischen Zusammenhang entwickelt. Die von ihm betriebene Alchemie verfolgt damit eine für seine Zeit erstaunlich umfassende Vorstellung des sozialen Glücks.

William Thompson war Teil der sich Ende des 18., Anfang des 19. Jahrhunderts herausbildenden sozialistischen Bewegung. Thompson, 1775 in eine westirische Händlerfamilie geboren, fand in der Französischen Revolution, im Utilitarismus Benthams, in der Idee egalitärer Kooperativen Robert Owens sowie im Feminismus, den er stark durch die Perspektive der englischen Sozialreformerin Anne Doyle Wheeler kennenlernte, zentrale Bezugspunkte. Diese zog er in einer Reihe von Schriften zu einer originellen Begründung eines kooperativen Sozialismus und politischer wie sozialer Geschlechtergleichheit heran. Thompson, der 1833 verstarb, hatte im 19. Jahrhundert einen recht großen Einfluss auf die sich herausbildende sozialistische Bewegung und die ökonomische Arbeitswertlehre. Aus seinen Schriften ragen vor allem der 1824 veröffentlichte *Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth most conducive to Human Happiness applied to the Newly Proposed System of Voluntary Equality of Wealth* sowie *Appeal of One-Half the Human*

Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men, to Retain them in Political and Thence in Civil and Domestic, Slavery von 1825 heraus. Beide Schriften zeichnen sich durch theoretische Raffinesse, phänomenologische Sensibilität und ein ausgeprägtes Einfühlungsvermögen in die Lebenssituation von Ausgebeuteten allgemein und von unterdrückten Frauen im Besonderen aus. Anhand einer Kurzcharakterisierung beider Schriften lässt sich gut der Hintergrund skizzieren, vor dem sich die freiwilligkeitstheoretischen Überlegungen Thompsons entfalten.

In seinem *Inquiry* argumentiert Thompson auf Grundlage einer Arbeitswerttheorie dafür, allein eine Ordnung, der es gelänge »to substitute [...] voluntariness, for force« (Thompson 1824: 174) befördere bestmöglich das gesellschaftliche Glück. Dabei sei zwar auch ein auf Freiwilligkeit beruhendes wettbewerbsorientiertes wirtschaftliches System denkbar, jedoch habe selbst ein ideales System eines »competitive individualism« (Hunt 1979: 553) deutliche Schwächen. Verringerte wirtschaftliche Produktivität, Über- und Unterproduktionskrisen sowie ein kompetitiver Zugang zu Wissen gingen massiv zulasten des Gesamtnutzens. Zudem bringe eine *laissez-faire*-Ökonomie sowohl eine geschlechtsspezifische Arbeitsteilung mit sich, in der Frauen in den Bereich von Haushalt und Kinderfürsorge abgedrängt würden, als auch untergrabe sie moralische Haltungen:

»Competition makes us regard from birth the interests of every one as opposed to and incompatible with the interest of every other person; because it really puts all interest in opposition to each other. In every happy face, we now see a successful rival.« (Thompson 1827: 65)

Aus utilitaristischer Perspektive sei daher ein System selbstverwalteter Kooperativen im gemeinschaftlichen Eigentum vorzugswürdig. Kollektives Eigentum an den Produktionsmitteln bewirke, dass das Eigeninteresse der einzelnen Arbeiter*innen nicht länger dem der anderen entgegengesetzt, sondern mit diesem in Einklang gebracht sei. Zugleich liege eine Produktivitätssteigerung im Interesse aller Mitglieder der Kooperative, da alle den gleichen Anteil am Gesamtertrag erhielten. Der entscheidende Grundsatz ist für Thompson dabei: »Voluntariness is the life principle of these associations, compulsion their death-warrant.« (Thompson 1824: 390)

Der *Appeal* weist nun einen klar feministischen Fokus auf. Thompson argumentiert hier, dass eine wohlverstandene utilitaristische politi-

sche Theorie eine umfassende Gleichstellung der Geschlechter beinhaltet. Der unmittelbare Anlass des *Appeal* findet sich in einer Schrift von James Mill – der neben Bentham einer der prominentesten Utilitaristen seiner Zeit war –, in der Mill eine im Utilitarismus verankerte Theorie repräsentativer Regierung vorlegt. In seinem 1819 erschienenen *Essay on Government* kommt Mill zu dem Schluss, »that the benefits of the Representative system are lost, in all cases in which the interests of the choosing body are not the same with those of the community« (Mill [1819] 1978: 78f.). Bezüglich der Frage, wessen Interessen in welcher Form repräsentiert werden sollten, vertritt Mill die Auffassung: »One thing is pretty clear, that all those individuals whose interests are indisputably included in those of other individuals, may be struck off without inconvenience. In this light may be viewed all children, up to a certain age, whose interests are involved in those of their parents. In this light, also, women may be regarded, the interest of almost all of whom is involved either in that of their fathers or in that of their husbands.« (Mill [1819] 1978: 79) Mills Begründung, warum Frauen – aber nicht nur sie: auch Alter, Eigentum und Beruf sind für ihn Faktoren, die den Kreis der Repräsentanten qualifizieren – keiner eigenen Repräsentation bedürfen, ist nicht wesentlich aufwändiger und raumgreifender, als es im Zitat zum Ausdruck kommt. Zwar hüllt sich die ganze Argumentation für den Zuschnitt der Repräsentanten bei Mill in ein analytisches Gewand, intellektuell bleibt sie jedoch eher *ad hoc*. Da Mill aber zu seiner Zeit in den sozialreformerischen Kreisen um die *philosophical radicals* und darüber hinaus einflussreich war, setzt sich Thompson in ebenso erboster wie detaillierter Weise mit dem *Essay on Government* auseinander. Auf den lapidaren Satz von Mill antwortet Thompson mit einem mehr als 200 Seiten umfassenden Buch. Der gesamte *Appeal* stellt eine Besonderheit dar: er zählt nicht nur zu den ersten politisch-philosophischen Schriften mit einer explizit feministischen Ausrichtung, sondern der Autor hat ihm auch einen »einleitenden Brief« vorangestellt, den er an Anne Doyle Wheeler richtet, ihr für die wesentlichen Einsichten in die Lage der Frauen dankt, ihr weitgehende geistige Ko-Autorinnenschaft zuschreibt und über den eigenen (männlichen) Autoren-Standpunkt reflektiert.

Während in Thompsons *Inquiry* Freiwilligkeit das zentrale argumentative Scharnier bildet, kommt ihr im *Appeal* insgesamt eine weniger prominente Rolle zu. Dennoch finden sich dort Überlegungen, die für die Beantwortung der Frage, warum Freiwilligkeit eigentlich eine so große Bedeutung zugeschrieben wird, besonders aufschlussreich sind.

Und nicht nur das: Sie lassen auch in ideengeschichtlicher Hinsicht aufhorchen, denn Thompson umreißt eine Erklärung des Werts der Freiwilligkeit, die zwar fest in einem hedonischen Utilitarismus verankert ist, zugleich jedoch Kernaspekte von Akteurschaft (*agency*) und Selbstbestimmung erschließt. Damit griff Thompson einer Kritik am Utilitarismus vor, die in der heutigen Diskussion seit den 1970er Jahren besondere Prominenz erlangte. Dem Utilitarismus wird vorgehalten, dass er nicht in der Lage sei, den Wert von *agency* und Selbstbestimmung adäquat zu rekonstruieren (vgl. Nozick 1974). Thompson zeigt jedoch, dass gerade eine wohlverstandene hedonische Perspektive es ermöglicht, den Wert von Freiwilligkeit aus dem inneren Erleben der Menschen heraus zu verstehen, eine hochgradig sensible Phänomenologie von ihr vorzulegen und zu erklären, worin der Wert des eigenen Entscheidens und Handelns liegt.

Die zentralen Passagen hierzu finden sich auf wenigen Seiten des *Appeal*, in denen Thompson in sehr dichter Argumentation den Wert von Freiwilligkeit nachzeichnet. Er beginnt mit der Behauptung, die Stellung der Ehefrau gegenüber ihrem Ehemann sei »in point of social liberty« im *Vereinigten Königreich* nicht besser als die einer »female West India slave« (Thompson 1825: 87):

»The arbitrary power in the hands of the husband cutting her off from all intercourse with her fellow-creatures, isolating her, like the domestic cat afraid of pursuit in the street, to the eternal prison of the husband's house, she can never please or displease, molest or be molested by, the individuals of ordinary society, *except as permitted by her keeper*.« (ebd.)

Dieser Vergleich wird anschließend noch zugespitzt: Thompson stellt fest, dass die Lage der englischen Ehefrau sogar schlechter sei als die der Sklavinnen auf den Plantagen der westindischen Inseln:

»The female West India slave is liable to the *occasional* despotic will, to the lust or caprice of the common tyrant of all: the civilized wife is liable to the uncontrolled and eternal caprices of an ever-jealous and ever-present tyrant: a tyrant, *beneficent if he pleases*, but still a tyrant because he retains the uncontrolled *power* of being wicked, of making his fellow-creature wretched, at his pleasure.« (ebd.: 88)

Der von Thompson gewählte Vergleich mit der Situation der Sklavinnen der westindischen Inseln mag zunächst stutzig machen. Dabei misslingt ihm dieser Vergleich jedoch nicht – er verharmlost das Schicksal der Sklavinnen nicht, sondern dient dazu, unterschiedliche Formen von Herrschaft analytisch besser zu erfassen. Thompson bezieht sich dabei direkt auf eine zu seiner Zeit gängige politische Polemik, in der die unterschiedlichen Leidenserfahrungen von Haus- und Feld- bzw. Plantagensklavinnen als Ausdruck verschiedener Herrschaftstypen verstanden und einander kontrastiert wurden. Angenommen wurde, dass Haussklavinnen zwar oft bessere Unterkunft und Verpflegung als die Plantagensklavinnen erhielten, sie jedoch allein schon aufgrund der täglichen Nähe zu ihrem Eigentümer einer permanenten Schikane und (sexualisierten) Gewalt ausgesetzt waren. Thompson nutzt diesen Kontrast, um die These James Mills – *patres familiarum* würden die Interessen auch der weiblichen Familienmitglieder bestmöglich repräsentieren – zurückzuweisen. Für Thompson sind Ehefrauen dem gleichen Leid wie Haussklavinnen *ausgesetzt*. Er will deutlich machen, dass der missgünstige Ehemann durch den direkten, ständigen und intimen Kontakt (»ever-jealous and ever-present« (ebd.)) *faktisch* eine *totale* Gewalt über seine Ehefrau ausübt – umfassender noch als die des Plantagenbesitzers über die Plantagensklavinnen, die dieser nur »gelegentlich« misshandeln würde. Durch den Vergleich wird nicht das Leid dieser Sklavinnen verharmlost, sondern in aller Drastik darauf hingewiesen, dass diese Art von totalen Unterdrückungs- und Gewalterfahrungen prägend für eine *der* Kerninstitutionen der englischen »Zivilisation« sei. Dabei ist zu beachten, dass Thompson – gestützt durch Anna Doyle Wheeler (Dooley 1996) – die Ehe in erster Linie tatsächlich als Institution häuslicher Gewalt versteht (Thompson 1825: 87), in der Frauen *faktisch* das Schicksal von Haussklavinnen teilten. Vor diesem Hintergrund wirkt James Mills Repräsentationsthese besonders absurd.

In diesen Passagen greift Thompson zudem das tradierte republikanische Register der Kritik an der *rule of men* (und nicht *of law*), der Willkürherrschaft und personalen Herrschaftsverhältnissen auf, spitzt dieses jedoch in der Schilderung der Lage der Ehefrauen zu. Ihm schweben *soziale* und nicht primär rechtliche Veränderungen vor: Dass das »law« als Instrument zum Schutz von Frauen gegenüber häuslicher Gewalt mitunter rasch an seine Grenze stößt, war Thompson klar:

»From the husband, to whose restraints and wrongs all her actions, words and thoughts are exposed, the law affords her no protection at all; starvation and blows endangering life (*so rarely capable of proof, and the complaint so easily by the domestic indissoluble despot avenged* [Herv. P.S.]) excepted.« (ebd.: 87f.)

Im nächsten Schritt orientiert sich Thompson weiterhin am traditionellen republikanischen Register und zieht dieses heran, um James Mills Repräsentationsansatz auch unter stark kontrafaktischen Annahmen zu lädieren. Um die *rule of men* in jeder Form auszuschließen, muss aus republikanischer Perspektive auch das Argument der *Utopie des guten Herrschers* entkräftet werden. Analog dazu versucht Thompson die *Utopie des guten Ehemanns* zu desavouieren, die James Mills Überlegungen animiert:

»Now supposing that husbands, having the power, were in the habit of *permitting* to their wives equal enjoyment of all the other senses, simple and associated with the pleasures of intelligence, sympathy and benevolence, equal license of locomotion, equal right of intercourse with other human beings, with themselves; what would be the consequence? That wives would be as happy as husbands? By no means: very far from it.« (ebd.: 89)

Aus einer freiwilligkeitstheoretischen Perspektive ist diese Passage bemerkenswert. Für Thompson erklärt gerade der Wert der Freiwilligkeit, warum auch im Falle wohlwollender und liebevoller Ehemänner »wives would [not] be as happy as husbands«. Die Möglichkeit, eigene Entscheidung aus eigenem Willen zu treffen, stellt für Thompson die *differentia specifica* dar. Die Entzauberung der *Utopie des guten Ehemanns* dient entsprechend als heuristisches Mittel. Das geschilderte Szenario ist eine Art Gedankenexperiment, das helfen soll, klarer zu sehen, was die Komponenten eines guten Lebens sind und warum Ehefrauen ein solches grundlegend verwehrt bleibt. In diesem Gedankenexperiment findet eine *negative* Erklärung, warum der Freiwilligkeit ein Wert zukommt, nicht direkte Anwendung: die Ehemänner zwingen ihre Frauen zu nichts, sie verhalten sich gänzlich permissiv.

An dieser Stelle ist es hilfreich, sich Thompsons intellektuelle Verankerung im Utilitarismus Bentham's nochmals vor Augen zu führen. Dem hedonischen Utilitarismus zufolge setzt sich menschliches Glück

gewissermaßen negativ aus der Abwesenheit von *pain* und positiv aus der Anwesenheit von *pleasure* zusammen. Entsprechend bestimmt Thompson den Wert der Freiwilligkeit also nicht allein *ex negativo*; ihr Wert ergibt sich nicht einzig aus der Abwesenheit von Zwang. Vielmehr ist der Tatbestand, aus freien Entscheidungen heraus zu handeln, für Thompson tatsächlich mit bestimmten Freuden (*pleasures*) verbunden und erforderlich, um »real, [...] exalted happiness« (ebd.: 90) zu erlangen. Für Thompson hat die Freiwilligkeit von Handlungen und Entscheidungen nicht nur deswegen einen so großen Wert für uns, weil wir es als unangenehm empfinden, zu Handlungen gezwungen zu werden; vielmehr registriert sie sich bei uns subjektiv in positiver Weise – und es lohnt sich, die *ex positivo* Erklärung des Werts der Freiwilligkeit länger zu zitieren:

»Of all pleasures none is so delightful, so requisite to the enjoyment of all our other pleasures, as that of voluntariness, of regulating our actions according to our own views of interest and duty, and by our own will. This superior and universally associated pleasure is lost to the slave, ever so pampered with *permitted* enjoyments. Without the power of self-government, of acting *without permission*, are also lost the occasions of unfolding and exercising the mental powers, and of exercising any moral act. No mechanical or commanded mode of action can be moral, except as to the mind that foresees, orders, or puts in motion the machine that performs it. Voluntariness is requisite for morality. That self-approbation which accompanies and follows the performance of a virtuous act, arising from the consciousness of the successful exertion of our won mental powers in producing a result of preponderant good; that peculiar zest of sympathy which arises from the contemplation of the happiness which we have *voluntarily*, and not as machines, co operated to produce – are lost to the wife, as to any other human being, whose actions and beneficence are regulated by the judgement and volition of any other human being whatever. And yet these are the pleasures which, above all others, are requisite to real, to exalted happiness.« (ebd.: 89f.)

Dieses einigermaßen komplexe Zitat lässt sich aus einer werttheoretischen Perspektive in drei Punkte gliedern. Zunächst wird Freiwilligkeit als »delightful pleasure«, die zu allen anderen Freuden »superior« wäre, eingeordnet. Thompson scheint hier eine Freude im Blick zu haben, die stets mit freiwilligem Handeln verbunden ist – unabhängig davon, ob

sich die »own views of interest and duty« und der eigene Wille durch gute Gründe stützen ließen oder nicht. Die Freude scheint allein mit dem Umstand, selbst zu entscheiden, einherzugehen und registriert sich als angenehm empfundener psychologischer Zustand (in der Fachdiskussion spricht man hier von einem *mental state account* (vgl. Griffin 1986)), der erklärt, warum der Freiwilligkeit eine so große Bedeutung zukommt.

Zweitens geht Thompson davon aus, dass bestimmte Freuden, die mit der Entfaltung und dem Gebrauch der geistigen Fähigkeiten verbunden sind, nur unter Bedingungen der Freiwilligkeit erfahren werden können. Freiwilligkeit ist für ihn eine praktisch notwendige Voraussetzung dafür, dass Menschen bestimmte geistige Tätigkeiten wie Überlegen, Ordnen oder das Ausbilden von Erwartungen unternehmen – Tätigkeiten, die für Thompson wesentlich dann zustande kommen, wenn sie durch eine handlungseffektive Entscheidung beschlossen werden können. Deutlich wird dies, wenn Thompson einen Zusammenhang zwischen Moral und Freiwilligkeit herstellt. Moralisches Handeln ist für ihn mit besonderen Freuden für die Handelnden verbunden. Als Utilitarist bestimmt er den moralischen Status einer Handlung anhand ihrer Folgen, d.h. des durch sie bewirkten Zustands der Welt. Doch die besondere Freude der Selbstbestätigung, von der Thompson in diesem Zusammenhang spricht, stellt sich ihm zufolge nur dann ein, wenn eine Handlung nicht nur vergleichsweise mehr Gutes als alternative Handlungsmöglichkeiten bewirkt, sondern wenn die Handelnden sich zudem selbst als deliberierend und entscheidend erlebt haben – das heißt als Akteur*innen und nicht als bloße kausale Zahnräder. Erst unter dieser Bedingung entsteht, so Thompson, das positive erlebte »consciousness of the successful exertion of our own mental powers in producing a result of preponderant good« (ebd.: 89f.).

Ich schlage vor, Thompson insgesamt so zu verstehen, dass erstens mit dem freien Entscheiden gemäß dem eigenen Willen spezifische Freuden verbunden sind. Zweitens bietet die Möglichkeit, freiwillig über das eigene Handeln zu entscheiden, den Anlass für Gebrauch und Entfaltung geistiger Fähigkeiten – was zu einer gesteigerten Freude führt, von der Thompson als »a heightened gratification« spricht: »With [this charm of self-regulation and voluntariness], all pleasures have an intellectual glow [...]. All the intervals of action they fill up with a consciousness of self-respect, of the pleasing exercise of intellectual power« (ebd.: 90). Schließlich unterscheidet er drittens eine noch intensivere Freude, die mit dem moralischen Handeln verbunden ist: »that peculiar

zest of sympathy which arises from the contemplation of the happiness which we have *voluntarily*, and not as machines, co operated to produce« (ebd.).

Auch hier ist im Blick zu behalten, dass Thompson ganz in der Perspektive eines aggregativ hedonischen Ansatzes verbleibt: »höhere« Freuden sind für ihn nicht qualitativ anders geartet als »niedrigere«, sondern lediglich intensiver. Diese jedoch seien notwendig für »real, [...] exalted happiness«. Ehefrauen, so die feministische Pointe, würden – unabhängig davon, wie sich ihre jeweiligen Ehemänner konkret ihnen gegenüber verhalten – um diese Form des glücklichen Lebens gebracht. Selbst wenn die Ehemänner keinen Zwang ausübten, wären die Entscheidungen der Frauen aufgrund ihrer rechtlichen Stellung letztlich nicht freiwillig, sondern stünden immer *sub potestate domini*. Entscheidend ist dabei, dass Freiwilligkeit bei Thompson gerade deswegen eine so starke argumentative Kraft entfalten kann, weil er sie nicht an »guten Gründen« oder »wirklichen Interessen« misst. Freiwilligkeit ist für ihn unqualifiziert – und eben das ermöglicht es Thompson, ihren Eigenwert zu erfassen, ohne ihn von etwas anderem abzuleiten.

Für einen utilitaristischen Autoren – insbesondere im frühen 19. Jahrhundert – ist es bemerkenswert, der Freiwilligkeit eine derartig herausgehobene Bedeutung zuzuschreiben. In Thompsons Formel einer guten Gesellschaft werden Akteurschaft und Selbstbestimmung auf einer hedonischen Grundlage integriert, wodurch er an eine Auffassung des Menschen als eines wesentlich aktiven Wesens anschließt. Gerade der Bezug auf die hedonische Perspektive ermöglicht es Thompson, über eine *ex negativo* Erklärung des Werts der Freiwilligkeit hinauszugehen.

Die vorgeschlagene *ex positivo* Erklärung des Werts der Freiwilligkeit führt dazu, dass Thompson den für politökonomische Alchemisten naheliegenden Weg einer putativen Transmutation freiwilliger Interaktionen zu gesamtwirtschaftlicher Produktivität nicht beschreitet. Die Idee, dass private Laster letztlich gesellschaftlichen Nutzen schaffen, erscheint Thompson abwegig. Freiwilligkeit ist für ihn kein unedles Metall, das über die geschickte Strukturierung des wirtschaftlichen Verkehrs schließlich zu sozialem Gold würde. Im Gegenteil: Schon die Freiwilligkeit von Entscheidungen und Handlungen selbst vergoldet – um im Bild zu bleiben – den sozialen Austausch.

Thompson's Spaziergänge über das Land fanden 1833 ihr Ende. In seinem Testament vermachte er die vom Vater geerbten Ländereien der Genossenschaftsbewegung, hatte dabei jedoch die Rechnung ohne

zwei seiner Schwestern gemacht. Diese fochten das Testament an, und es entbrannte ein erbitterter, jahrelanger Rechtsstreit, der selbst in die britische Rechtsgeschichte eingegangen ist. Der intellektuelle Nachlass Thompsons zeigte sich vor allem in der Rezeption seiner politökonomischen Schriften innerhalb der sich herausbildenden sozialistischen Bewegung. Die Überlegungen zum Wert der Freiwilligkeit im feministischen *Appeal* fast schon zu verstecken, hat sicherlich nicht zu ihrer Weiterverbreitung beigetragen. Doch gerade diese Überlegungen sollten heutige Alchemien einbeziehen, wenn es darum geht, nach Formeln einer guten Gesellschaft zu suchen.

Literaturverzeichnis

- Dooley, Dolores (1996): *Equality in Community. Sexual Equality in the Writings of William Thompson and Anna Doyle Wheeler*, Cork: Cork University Press.
- Flathman, Richard E. (1992): *Willful Liberalism. Voluntarism and Individuality in Political Theory and Practice*, Ithaca/London: Cornell University Press.
- Griffin, James (1986): *Well-Being*, Oxford: Clarendon Press.
- Hunt, E.K. (1979): *Utilitarianism and the labor theory of value: a critique of the ideas of William Thompson*, in: *History of Political Economy* 11:4, S. 545–571.
- Mill, James [1819] (1978): *Essay on Government*, in: Jack Lively/John Rees (Hg.), *Utilitarian Logic and Politics. James Mill's ›Essay on Government‹, Macaulay's critique and the ensuing debate*, Oxford: Clarendon Press, S. 53–95.
- Nozick, Robert (1974): *Anarchy, State, and Utopia*, New York: basic books.
- Schneewind, Jermonie (1998): *The Invention of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, Noel W. (1984): *The people's science. The popular political economy of exploitation and crisis 1816–34*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Thompson, William (1824): *Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth most conducive to Human Happiness applied to the Newly Proposed System of Voluntary Equality of Wealth*, London: Longman, Hurst Rees, Orme, Brown & Green.

- Thompson, William (1825): *Appeal of One-Half the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men, to Retain them in Political and Thence in Civil and Domestic, Slavery*, London: Longman, Hurst Rees, Orme, Brown & Green.
- Thompson, William (1827): *Labor Rewarded. The Claims of Labor and Capital Conciliated: or, How to Secure to Labor the Whole Products of Its Exertions*, London: Hunt and Clarke.

Autor*innen

Mara Albrecht ist Historikerin, Postdoc und als Stipendiatin seit Dezember 2022 mit der Forschungsgruppe »Freiwilligkeit« affiliert. Sie forscht zur Neueren und Neusten Geschichte des Nahen Ostens in seinen globalen Verflechtungen. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen Imperial- und Kolonialgeschichte, Stadtgeschichte, Geschichte von Räumlichkeiten, Politische Kulturen sowie politische Erinnerungen in stark segmentierten Gesellschaften. 2017 erschien ihre Dissertation *Krieg der Symbole* beim LIT-Verlag.

Markus Dolinsky ist Historiker und Doktorand am Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte der Universität Erfurt, seit 2020 Mitglied der Forschungsgruppe Freiwilligkeit und Mitwirkender im Teilprojekt zum mittelalterlichen Märtyrertum. Seine Forschungsschwerpunkte umfassen die Geschichte des englischen und skandinavischen Mittelalters, den interkulturellen Austausch sowie die Geschichte von Ethnographie, Gender und Religion.

Stefanie Graefe ist Privatdozentin und Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Soziologie der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Ihre Schwerpunkte in Forschung und Lehre liegen im Bereich der politischen Soziologie und soziologischen Zeitdiagnose. Insbesondere interessiert sie der Zusammenhang von Subjektivität und neoliberaler Gouvernementalität im Gegenwartskapitalismus. Zuletzt erschien von ihr »The Discreet Charm of Catastrophe. Vulnerability, Resilience, and Critique in the Era of Multiple Crises«, in: Sebastian Eduardo Dávila et al. (Hg.), *On Withdrawal – Scenes of Refusal, Disappearance, and Resilience in Art and Cultural Practices*, Zürich 2024, S. 279–296.

Pia Herzan ist Doktorandin an der Professur für Nordamerikanische Geschichte an der Universität Erfurt und Referentin für die Stiftung Orte der deutschen Demokratiegeschichte. Sie war von 2020 bis 2024 wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für Nordamerikanische Geschichte an der Universität Erfurt sowie Projektbearbeiterin in der Forschungsgruppe, mit der sie seit 2024 affiliert ist. Im Rahmen ihrer Dissertation forscht sie zur Bedeutung von Freiwilligkeit für die entstehenden USA.

Christiane Kuller ist Professorin für Neuere und Neueste Geschichte sowie Geschichtsdidaktik an der Universität Erfurt. Zu ihren Forschungsinteressen gehören die Geschichte der europäischen Wohlfahrtsstaaten, zeithistorisch Kirchen- und Religionsgeschichte sowie Public History. Außerdem forscht sie zum Nationalsozialismus sowie seiner Nachgeschichte in beiden deutschen Staaten. Sie ist Vorstandsmitglied der Stiftung Ettersberg für Europäische Diktaturforschung. Zu ihren wichtigsten Publikationen gehören *Bürokratie und Verbrechen* (DeGruyter 2013) und als Herausgeberin *Zwischen regionaler Selbstbehauptung und ›Verreichlichung‹. Machtverhältnisse und Verwaltungskultur in den badischen und württembergischen Landesministerien in der Zeit des Nationalsozialismus* (mit Joachim Scholtyseck und Edgar Wolfrum, Jan Thorbecke 2024).

Elena Marie Elisabeth Kiesel ist Historikerin und Doktorandin an der Professur für Neuere und Zeitgeschichte und Geschichtsdidaktik sowie ehemalige wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Forschungsgruppe Freiwilligkeit an der Universität Erfurt. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in der Sozial- und Kulturgeschichte der DDR und Transformationszeit, Provenienzforschung im NS-Kontext sowie der Geschichte der konfessionellen Wohlfahrt.

Carsta Langner ist wissenschaftliche Mitarbeiterin und Post-Doc an der Universität Erfurt sowie Teilprojektleiterin innerhalb der DFG-Forschungsgruppe Freiwilligkeit. Sie forscht zur Geschichte des freiwilligen Mitmachens im Staatssozialismus, sowie zur Geschichte der Zivilgesellschaft in Deutschland und zu Rassismus und Migration in der ostdeutschen Umbruchgesellschaft. 2026 erschien ihr Buch *Solidarität und Gewalt. Migration, Rassismus und Engagement in der ostdeutschen Umbruchgesellschaft, 1970–2000* (transcript)..

Philipp Lorig ist Soziologe und war von 2021 bis 2024 Mitglied der Forschungsgruppe Freiwilligkeit. Seine Forschung fokussiert auf neue Formen von Arbeit in der digitalen Plattformökonomie, die gesellschaftstheoretische Analyse des Gegenwartskapitalismus, Prekarisierung und soziale Ungleichheit sowie das Verhältnis von Arbeit und Subjektivierung. Kürzlich von ihm herausgegeben wurde der Sammelband *Arbeit in der Kritischen Theorie. Zur Rekonstruktion eines Begriffs* (zusammen mit Kimey Pflücke und Martin Seeliger), der 2024 bei Mandelbaum erschienen ist.

Jürgen Martschukat ist Professor für Nordamerikanische Geschichte an der Universität Erfurt und Sprecher der Forschungsgruppe Freiwilligkeit. Er forscht vor allem zur Geschlechtergeschichte, zur Geschichte der Gewalt, des Körpers und des Politischen. Zu seinen wichtigsten Büchern gehören *Die Ordnung des Sozialen* (Campus 2013) und *Das Zeitalter der Fitness* (Fischer 2019).

Philipp Schink lehrt und forscht als wissenschaftlicher Mitarbeiter und Post-Doc an der Professur für Philosophie an der Carl-von-Ossietzky Universität Oldenburg und der Forschungsgruppe Freiwilligkeit. Seine Arbeitsgebiete liegen in der politischen Philosophie und Moraltheorie. Zu seinen wichtigsten Buchveröffentlichungen gehören *Freiheit. Zeitgenössische Texte zu einer philosophischen Kontroverse* (Suhrkamp 2017) und *Grundrisse der Freiheit* (Campus 2019).

Sabine Schmolinsky ist Professorin für Mittelalterliche Geschichte an der Universität Erfurt. Ihre Forschungsschwerpunkte umfassen Konzepte von RaumZeitlichkeit in der mittelalterlichen Geschichte, Fragen zu Subjektformation und Selbstzeugnissen sowie Mediävalismus in der Moderne. Gegenwärtig arbeitet sie zu freiwilliger Armut. Zu ihren wichtigsten Veröffentlichungen gehören *Sich schreiben in der Welt des Mittelalters. Begriffe und Konturen einer mediävistischen Selbstzeugnisforschung* (Verlag Dr. Dieter Winkler 2012) und zuletzt »Martyrium und Geschlecht. Eine mediävistische Perspektive auf religiöse Gewalt«, in: Dorothea Weltecke (Hg.), *Religiöse Gewalt in historischer Dimension* (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 109), Berlin/Boston: DeGruyter Oldenbourg 2025, S. 77–93.

Silke van Dyk ist Professorin für Politische Soziologie am Institut für Soziologie der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Politische Soziologie und soziale Ungleichheit, Soziologie der Sozialpolitik, des Eigentums und des Wohlfahrtsstaats, Soziologie des Alters und der Demografie. Ihr jüngstes Buch ist im Juni 2024 bei Campus erschienen: *Nach dem Privateigentum? Güter, Infrastrukturen und Weltverhältnisse im Kapitalismus des 21. Jahrhunderts* (zusammen mit Tilman Reitz und Hartmut Rosa).

Florian Wagner promovierte am European University Institute in Florenz und ist Akademischer Rat auf Zeit an der Professur für Neure und Zeitgeschichte und Geschichtsdidaktik der Universität Erfurt. Zu Repatriierungs- und Remigrationsprozessen forschte er u.a. als Fellow im Programm »Migration and Knowledge« des DHI-West an der Universität Berkeley. Neben der Migrationsgeschichte ist er auf koloniale und postkoloniale Geschichte spezialisiert. Sein Buch *Colonial Internationalism and the Governmentality of Empire* erschien 2021 bei Cambridge University Press.