

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 (Lepenes 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 dementsgegen 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 unterschieden – 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/Plehwe 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 beschneidet 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 (Lepenes 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 Selbstaussbeutung 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 Lepenes 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: Libraire de Médecis.
- 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 zerreit*, 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, Matias (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.