

Karl Polanyis „Freiheit in komplexen Gesellschaften“, COVID-19 und Lehren für die Klimakrise

Richard Bärnthaler & Andreas Novy

„Niemand von uns, die wir in einer Demokratie politische Verantwortung tragen, hat sich gewünscht je mit solchen Regelungen vor die Bürger treten zu müssen.“ – Angela Merkel am 22. März 2020

„Wie ich es angekündigt hatte, hat die Regierung entschiedene Maßnahmen getroffen, um die Verbreitung des Virus zu bremsen. (...) Noch nie musste Frankreich derartige Maßnahmen – selbstverständlich außergewöhnlich und vorübergehend – in Friedenszeiten treffen. Sie wurden geordnet und mit Vorbereitung getroffen, auf Grundlage der wissenschaftlichen Empfehlungen und mit einem einzigen Ziel: uns vor der Verbreitung des Virus zu schützen.“ – Emmanuel Macron am 16. März 2020

Ausgangssperren, Maskenpflicht, Reisebeschränkungen und physische Distanzierung prägen heute unser Alltagsleben. Es war im März 2020, als es zunehmend offensichtlich wurde, dass sich unser alltägliches Leben, wie wir es bisher kannten, radikal verändert. Viele für selbstverständlich erachtete Freiheiten wurden eingeschränkt. Der italienische Philosoph Giorgio Agamben ging sogar so weit, die nationalstaatlichen Maßnahmen zur Eindämmung der Pandemie als einen „ethischen und politischen Zusammenbruch“ zu beschreiben, mit dem die „Schwelle zur Barbarei“ überschritten wurde. Die Freiheiten zivilisierter Gesellschaften schienen, diesem und ähnlichen Argumenten folgend, in Auflösung begriffen. Doch von welcher Freiheit sprechen wir?

Individuelles Wählen am Markt und der Siegeszug liberaler Freiheit

„Das ist Faschismus!“, wettete Tesla-Chef Elon Musk inmitten der globalen Pandemie. Menschen sei ihre „gottverdammte Freiheit“ wiederzugeben. Für Musk war dies allen voran jene Freiheit, die Produktion in seinem kalifornischen Stammwerk wieder hochzufahren. Sollte die Regierung nicht einlenken, so seine Drohung, ziehe er die Produktion aus Kalifornien ab – etwa 20.000 Arbeitsplätze wären somit in Gefahr.

Musk steht sinnbildlich für ein radikal-liberales Freiheitsideal: freie Menschen, befreit von ihnen auferlegten Regelungen, Verboten und klaren Vorgaben, würden sich trotzdem richtig und vernünftig verhalten. Es ist ein Freiheitideal, das das Fundament unserer gegenwärtigen neoliberalen Wirtschaftsordnung bildet, deren radikaler Marktliberalismus seit den 1980er Jahren einen Siegeszug in immer neue Felder menschlichen Zusammenlebens antrat. Im Sinne dieser Ideologie wurde jahrzehntelang ein selbstbezogener Individualismus gepredigt, der das Recht, als KonsumentIn, UnternehmerIn und InvestorIn frei und ungehindert wählen zu können, zum Dogma menschlichen Zusammenlebens machte. Eigenverantwortung bedeute, sich von kollektiven Sicherungssystemen zu emanzipieren, etwa durch private Vorsorgekassen, Wohnungseigentum oder Investitionen ins eigene "Humankapital". Wirtschaften heiße (Selbst-)Optimierung, so das Mantra einer Wettbewerbsgesellschaft. Nicht die am Gemeinwesen beteiligte

politische BürgerIn, sondern die individuelle KonsumentIn, die durch Wahlentscheidungen auf diversen Märkten – von Konsumgütern bis zum Wählermarkt – ihre maximale Freiheit ausschöpft, wurde zum Diskurs-prägenden Subjekt. Konsumentensouveränität habe oberste Priorität. Marktanreize setzen: ja, aber Finger weg von „staatlichen Bevormundungen“!

Das Verkehrssystem, zentrales Problemfeld der Klimapolitik, veranschaulicht diese Marklogik: So basiert die aktuelle Bereitstellung von Mobilität auf parallel öffentlich-finanzierten Infrastrukturen für motorisierten Individualverkehr, öffentlichen Verkehr sowie post-fossilen Mobilitätsformen. Die Bilanz der CO₂-Emissionen ergibt sich aus den Wahlentscheidungen Einzelner: nehme ich die Bahn, sind die Emissionen gering, fahre ich mit dem Auto, sind sie hoch, fliege ich, dann sind sie nochmals höher. Somit lastet die Verantwortung für die Lösung kollektiver Probleme, wie dem Klimawandel, auf eben jenen Einzelnen, denn, so der Ökonom, Sozialphilosoph und Mitbegründer des neoliberalen Denkkollektivs Friedrich August von Hayek (2005[1960]: 107), „wenn auch der selbstgefällige Stolz der Erfolgreichen oft unerträglich und widerlich ist, ist der Glaube, dass der Erfolg völlig von ihm abhängt, wahrscheinlich der pragmatisch wirksamste Anreiz zu erfolgreicher Tätigkeit“. Es liege an der Eigenverantwortung, die eigenen Präferenzen im Sinne der Nachhaltigkeit auszurichten. Wenn die Wende hin zu mehr Nachhaltigkeit nicht gelingt, dann aufgrund der Präferenzen und Wahlentscheidungen der KonsumentInnen, so das Argument. Doch gibt es offensichtlich zahlreiche Hürden, um vom Wissen, dass Fliegen klimaschädlich ist, zum Handeln zu schreiten und auf einen konkreten Flug zu verzichten. Dieser Weg ist oft gepflastert mit guten Absichten und viel schlechtem Gewissen. Und trotzdem lautet die Entscheidung schlussendlich allzu oft, an gewohnten, ökologisch problematischen Konsummustern, Praktiken und Routinen festzuhalten. Persönlich kennen wir viele umweltbewusste KollegInnen, doch nur einen Wissenschaftler, der auf Fliegen verzichtet. Wir kennen PendlerInnen in abgelegenen Regionen, die sich um die Klimakrise sorgen, und trotzdem mit dem Auto zur Arbeit fahren. Es liegt weder am Bewusstsein noch am individuellen Willen. Es fehlt unter den derzeitigen Rahmenbedingungen offensichtlich an Problemlösungskompetenz, das eigene Wollen, Können und Tun näher zusammenzubringen; eine Problemlösungskompetenz, die in der Lage ist, individuelle Sehnsüchte und Verlangen mit kollektiven Herausforderungen zu verschränken (vgl. Bauman 2012: 6) und somit den Menschen nicht nur als Individuum – welches beindungslos frei, unabhängig und weder auf andere noch sein Umfeld angewiesen sei – sondern als soziales Wesen anerkennt.

Ingolfur Blühdorn (2020) sieht in diesen Entwicklungen eine Krise des Ideals des selbstbestimmten Individuums, die nicht darin bestehe, dass Menschen keine selbstbestimmten Entscheidungen treffen. Ganz im Gegenteil: Selbstbestimmung wird als Wert absolut gesetzt. Das eigene Ich wird zum alleinigen Schiedsrichter in der Beurteilung der eigenen Lebensführung. Doch erfordert das Ideal der Selbstbestimmung, wie es Immanuel Kant vertreten hat, eine moralische Grundhaltung: Der Ausstieg aus der „selbstverschuldeten Unmündigkeit“ setzt die gleichen Rechte und Pflichten anderer voraus:¹ „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ Lange verstand sich Emanzipation als eine universelle Befreiung von traditionellen, oftmals als irrational

¹ Frauen und außereuropäische Völker waren dabei allerdings lange Zeit ausgeschlossen.

empfundenen Ordnungen, die von Familie, Religion oder anderen gesellschaftlichen Konventionen vorgegeben wurden: sich eine eigene Meinung bilden und dem Pfarrer nicht zu glauben, wenn er erklärte, die Erde sei in sechs Tagen erschaffen worden; nicht zu akzeptieren, dass brave Mädchen keine Hosen tragen. Selbstbestimmung war und ist Befreiung. Diverse Emanzipationsbewegungen kämpften bis heute genau dafür: gegen Genitalverstümmelung, religiösen Fundamentalismus oder Diskriminierungen aufgrund des sozialen Geschlechts.

Doch heute konstatiert Blühdorn eine neue Form von Selbstbestimmung. Er nennt sie eine „Emanzipation zweiter Ordnung“, das unbeschränkte Streben nach Selbstverwirklichung und Selbstoptimierung, dass, in dialektischer Weise, d.h. *um* emanzipatorisch zu sein, die Werte früherer progressiver Bewegungen auflöst. Denn aus heutiger Sicht erscheint die „kantische Reife übermäßig restriktiv, unflexibel und insgesamt unvereinbar mit den Anforderungen gegenwärtiger Konsumgesellschaften“ (Blühdorn 2020: 397). Das derart emanzipierte Individuum akzeptiert vorgegebene Regeln und Werthaltungen nicht, sondern strebt nach einer radikalen Form negativer Freiheit (Berlin 2006[1969]), der möglichst vollkommenen Abwesenheit allen Zwangs: ein Streben nach eben jenem Freiheitsverständnis, das eine zutiefst widersprüchliche Menschenmasse, das Regenbogen- und Reichsflaggen im August 2020 auf der Straße des 17. Juni in Berlin zum kollektiven Protest zusammenbrachte. War die erste Emanzipation immer verbunden mit den universalistischen Idealen politischer Freiheit und Gleichheit, so sind diese Ideale in der zweiten Emanzipation nur mehr Mittel zum Zweck der Umsetzung der eigenen Lebenspläne. Jegliche Art des Setzens von Grenzen werde als Bevormundung wahrgenommen. An die Stelle des erhofften Auszugs aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit trete daher immer öfter „die Befreiung aus der Mündigkeit“: Man will es nicht mehr wissen, man kann es nicht mehr hören. Wissenschaftliche Erkenntnisse werden ignoriert, wenn sie Selbstoptimierung verhindern. „Fake News“ werden geglaubt, wenn sie erlauben, weiter so zu handeln wie immer. Ein radikaler Marktliberalismus dient als Rechtfertigung, heute nichts tun zu müssen, weil die unsichtbare Hand in Marktwirtschaften für gesellschaftliche Gleichgewichte Sorge.

Marktliberale sind optimistisch, dass die individuellen Leidenschaften, ja sogar Laster und Privilegien, in Marktgesellschaften zum Allgemeinwohl beitragen. Selbst wenn Einzelne eigennützig agieren, kommt es durch eine „unsichtbare Hand“ zu einem gesamtgesellschaftlich wünschenswerten Ergebnis. Denn es sei eben nur die *uneingeschränkte* Verfolgung von Einzelinteressen, die zu einem gesellschaftlichen Optimum, zu einer *natürlichen*, d.h. nicht geplanten, spontanen Ordnung (*Kosmos*) führe. „Natürlich“, verstanden als „zurück zur Natur“, folge in diesem Sinne, so der Rechtsphilosoph und Architekt der österreichischen Bundesverfassung von 1920, Hans Kelsen (1925: 54f), einem „staatsfeindlichem Ur-Instinkt“, der „das Individuum *gegen* die Gesellschaft stellt“ und bedeute ein „Los von der sozialen Bindung“, ein „Freisein von Herrschaft“, dem „Sozialen“ und dem „Politisch-Staatlichen“, welches, Kelsens Zeitgenosse und Kontrahent Hayek (2004[1944]) folgend, den „Weg zur Knechtschaft“ ebne – paradoxerweise auch dann, wenn diese potenziellen Eingriffe demokratisch legitimiert sind:

If Mrs. Thatcher said that free choice is to be exercised more in the market place than in the ballot box, she has merely uttered the truism that the first is indispensable for individual freedom, while the

second is not: free choice can at least exist under a dictatorship that can limit itself but not under the government of an unlimited democracy which cannot. (Hayek 1978 in *The Times*)

Diesem Hayek'schen Leitbild folgend hat auch die europäische Wirtschaftsverfassung eine Marktordnung festgeschrieben, die eine eigenständige, demokratisch legitimierte, Sozial-, Wirtschafts- und Industriepolitik sowohl auf nationaler als auch auf EU-Ebene behindert. So prüft der Europäische Verfassungsgerichtshof zum Schutz der Marktfreiheiten nicht nur hinsichtlich des Diskriminierungspotenzials nationaler Regelungen, sondern – weit darüberhinausgehend – auch ob diese Regulierungen bestimmte Marktfreiheiten „weniger attraktiv“ machen; und zwar völlig unabhängig davon, ob sie für alle, d.h. inländische und ausländische Unternehmen, gelten. Nur „zwingende Gründe des Allgemeininteresses“ erlauben ein Abweichen vom Markt als Koordinationsmechanismus „*by default*“ – und auch dann, nur in Form der gelindesten Maßnahmen, d.h. in Form jener Maßnahmen, die am wenigsten in die vermeintlich „beste aller möglichen Welten“ der marktgeleiteten gesellschaftlichen Direktionalität, in die „Freiheit der Anarchie“ (Kelsen 1925: 55), eingreift. Im Gefolge der COVID-19 Pandemie erlebte dieses radikal negative Freiheitsverständnis allerdings deutliche Risse.

Kollektive Entscheidungen und die Wiederentdeckung von Freiheit in komplexen Gesellschaften

Die COVID-19 Krise brachte einen Bruch, der sich schon länger andeutete, in seiner Heftigkeit jedoch überraschend kam: Politik definiert heute erneut Ziele, die sie auch mit durchaus radikalen Mitteln wie einer Quarantäne und einem Lockdown erreicht. Politik inszeniert sich als gemeinwohlorientiert, der Primat der Ökonomie wurde, zumindest kurzfristig, verworfen. Der Schutz des Kollektivs steht über der uneingeschränkten Freiheit des Individuums. Neoliberale Argumente sind aus offiziellen Reden verbannt. Kein Nulldefizit, kein Sparen im Sozial- und Gesundheitsbereich, keine Seitenhiebe auf Geringverdienende. Stattdessen Appelle an Verantwortung und Gemeinsinn sowie Kritik an einer überzogenen Globalisierung und ein klares Bekenntnis, Gesundheit sei wichtiger als Wirtschaft. Die Abkehr von Jahrzehnten einer Sparlogik im Gesundheitsbereich scheint denkbar.

Entlang dieses kollektiven Bewusstseins, ließ COVID-19 den Mut der Politik wiederaufleben, kollektivverbindliche Entscheidungen zu treffen. Nach jahrzehntelanger Apotheose des ungehinderten Wählens am Markt wurde erkannt, dass eben dieses individuelle und möglichst freie Wählen aus keiner Krise führt. Halte Abstand, *wenn du willst*, trage eine Maske, *wenn du willst*, bleibe zu Hause, *wenn du willst*, reise dorthin, *wo du willst* – das bloße Vertrauen in ein eigenverantwortliches Anpassen individueller Präferenzen an die Gegebenheiten der globalen Pandemie hätte unbestritten zu einer (noch viel größeren) Katastrophe geführt. Somit wurde in vielen Ländern der Primat der Politik – und mit ihm sein zentraler Operator: das Treffen kollektivverbindlicher *Entscheidungen* – wiederentdeckt, denn Politik ist per Definition „der Name für die Unentscheidbarkeit des Sozialen: wäre die Gesellschaft eine entscheidbare Struktur, dann gebe es keine Notwendigkeit für Politik“ (Hausknost & Haas 2019: 10). Somit müssen Entscheidungen die „Feuerprobe der Unentscheidbarkeit“ bestehen (Derrida 1990) – und dies ist Kernstück von Politik, ein Selektionsmechanismus gesellschaftlicher Direktionalität, der sich fundamental vom Wählen am Markt unterscheidet.

Wie am obigen Beispiel zur Verkehrspolitik angedeutet, charakterisiert das Wählen am Markt die Nicht-Elimination bestehender Optionen: heute plane ich meine Reise mit der Bahn, morgen – durch Werbung für Billigflüge, mich in einer neuen Gemütslage befindend – wähle ich dann doch das Flugzeug. Heute schließe ich mein Werk in Kalifornien zum Schutz meiner MitarbeiterInnen, morgen öffne ich es dann doch – auch wenn sich die äußeren Umstände nicht geändert haben. Entgegen der gegenwärtigen Dominanz des Wählens auf diversen Märkten, anerkennt ein Fokus auf Entscheidungen, „dass demokratisch konstituierte Gesellschaften, im Prinzip, durch institutionell koordinierte Prozesse der Auseinandersetzung, Deliberation und der kollektiven Willensbildung in der Lage sind, kollektiv verbindliche Entscheidungen zu treffen, die genau jenes Terrain umstrukturieren, auf dem Probleme definiert, Lösungen gesucht und Wahlen getroffen werden“ (Hausknost & Haas 2019: 11). Was also auf den ersten Blick wie Einschränkung aussieht, ist dem Wesen nach die Schaffung jener Rahmenbedingungen, die individuelle Freiheiten *für alle* überhaupt erst ermöglichen: die Freiheit, in einer Umwelt zu leben, die nicht krank macht; die Freiheit, meine Arbeit niederzulegen, um die eigene Gesundheit zu schützen. Somit können nur Entscheidungen, getroffen auf Basis gesellschaftlicher Ausverhandlung, gesellschaftliche Ziele verfolgen, die der „Verlockung des Konsumentennutzens, der Profitabilität und den Anforderungen der Kapitalakkumulation“ widersprechen (Hausknost & Haas 2019: 9). Nur derartige Entscheidungen haben transformatives Potenzial und können aus gegebenen Rationalitäten ausbrechen – eine Einsicht, die auch zentrale Philosophien des 19. Jahrhunderts geprägt hat.

So verdeutlichte Walter Benjamin (1974[1924]) die Differenz zwischen „Wählen“ und „Entscheiden“ als dem „schuldlos-schuldhaften Verweilen im Raum des Schicksals“ versus der Fähigkeit, „ein Schicksal zu zerreißen (...) und eine Freiheit zu durchschauen, die in das Nichts der Wahl“ herabzieht. Sinngemäß unterscheidet auch Ludwig Wittgenstein zwischen einer immer bedingten Wahl und einer Entscheidung, die – im Idealfall – „aus der mutmaßlich existenzgeleiteten Vernunftlogik von Ursache und Wirkung, Schicksal und Notwendigkeit, Schuld und Sühne befreiend“ ausbricht (vgl. Eilenberger 2018: 186). Während das Wählen seine Grundlage, d.h. jenes Terrain, auf dem gewählt wird, nicht hinterfragt, können Entscheidungen neue Rahmenbedingungen schaffen, die dauerhaft Gewohnheiten und Selbstverständlichkeiten verändern.

Und tatsächlich: über Monate beobachten wir nun ein ständiges politisches Abwägen unter Bedingungen großer Unsicherheit zwischen gesundheitlichen und anderen Kriterien: Ob bei Förder- und Hilfsprogrammen, bei Öffnungsmöglichkeiten für Geschäfte und Schulen oder der Reisefreiheit. Expertenstäbe beraten und unterstützen bei der Entscheidungsfindung. Einher ging diese evidenzbasierte Politik mit raschen Entscheidungen der Regierungen. In diesem Zeitfenster des Außergewöhnlichen liegt Potential für eine Neuausrichtung von Politik, die ihre Legitimation auf eine neue Basis stellt: Zukunftsfähig wäre eine Politik, die durch koordinierte Prozesse des Abwägens, der Auseinandersetzung und der kollektiven Willensbildung, für alle verbindliche Entscheidungen trifft; eine Politik, die also sowohl abwägt als auch entscheidet, anstatt diese Aufgaben an vermeintlich effiziente Marktkoordinationsprozesse zu delegieren. Dieses in der Ausnahmesituation einer Pandemie angewandte Politikmodell hat

Vorbildcharakter, wie auch in anderen Krisen, zum Beispiel der Klimakrise, zukunftsfähig agiert werden müsste. Wir sehen darin Ansatzpunkte für eine zukunftsfähige Politik mit Problemlösungskompetenz in komplexen Situationen.

Dies gerade auch deshalb, weil sich in Medien und Parlament seit den ersten schrittweisen Öffnungen im April die Kritik verschärfte. Fehler der Regierenden werden aufgedeckt, Intransparenz beklagt, Grundrechte eingefordert. Diverse Anliegen und Interessen einer pluralistischen Gesellschaft meldeten sich zu Wort. Abwägen und Entscheiden wird nicht länger der Regierung und ihren ExpertInnen überlassen, Öffentlichkeit, Medien und Parlament fordern Rechenschaft. Der Streit unter Fachleuten innerhalb und zwischen verschiedenen Disziplinen wurde schärfer. Konsens bröckelt, Dissens nimmt zu. Das ist begrüßenswert, weil demokratische Gemeinwesen Dissens genauso brauchen wie die Fähigkeit zum Kompromiss. „Ich empöre mich, also sind wir“, formuliert Camus (2018[1951]: 38f) die „erste Selbstverständlichkeit“, die „den Einzelnen seiner Einsamkeit“ entreißt. Doch dieses Empören muss „die Grenze wahren, die sie in sich selbst findet und wo die Menschen, wenn sie sich zusammenschließen, zu sein beginnen“. Somit verlangt die „unaufhörliche Spannung“ (Camus 2018[1951]: 38) zwischen „Sollen und Sein“ (Kelsen 1925: 56), zwischen der Gesellschaft und ihren „Teilinteressen“ (Polanyi 2014[1944]: 210), für alle verbindliche Entscheidungen, die das Partikulare mit kollektiven Vorhaben und Handlungen verschränken. „Die ‚Herausforderung‘ betrifft die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit, die ‚Antwort‘ erfolgt durch Gruppen, Teile und Klassen“ (Polanyi 2014[1944]: 211). Daher besteht auch heute die größte Herausforderung und Frage darin, ob es gelingt, den eben hergestellten Primat der Politik auch unter Bedingungen pluralistischer Debatten aufrechtzuerhalten.

Zukunftsfähige demokratische Politik verbindet die Kunst des Abwägens und Entscheidens (Novy et al. 2020), ein ständiger Balanceakt zwischen Individualität und Solidarität, zwischen Vielfalt und Gleichheit, zwischen Einschränkung und Ermöglichung. Eine lebendige Zivilgesellschaft und Opposition sowie eine Medienlandschaft, die öffentliche Debatten ermöglicht, sind hierfür eine Voraussetzung – eben hierin unterscheiden sich liberale von illiberalen Demokratien. BürgerInnen müssen das Recht haben, an der „Bildung des herrschenden Willens im Staate“ mitzuwirken und sie müssen die Pflicht haben, sich diesem gebildeten Willen zu unterwerfen,² denn „wo das ‚du sollst‘ des sozialen Imperativs bedingt wird durch das ‚wenn und was du willst‘ des Adressanten, verliert die Ordnung jeden sozialen Sinn. (...) Soll Gesellschaft, soll gar Staat sein, dann muss eine bindende Ordnung des gegenseitigen Verhaltens der Menschen gelten, dann muss Herrschaft sein“ (Kelsen 1925: 54f). Als die „antike“, widersetzt sich diese Freiheitsidee der „germanischen“, die sich „in der Vorstellung des Freiseins von Herrschaft, eines Freiseins vom Staate überhaupt erschöpft“ (Kelsen 1925: 55). Letzten Endes brauchen zukunftsfähige Gesellschaften für alle verbindliche Entscheidungen, die selbst immer Ergebnis des Abwägens, ein Resultat von Kompromissen, sind; das heißt des „Zurückstellens dessen, was die zu Verbindenden trennt, zugunsten dessen, was sie verbindet“ (Kelsen 1925: 58). Ohne auf den Schutz von Minderheiten zu verzichten, gilt die Mehrheitsregel.

² Dieser Wille zur Unterwerfung wird umso geringer sein, desto weniger BürgerInnen das Gefühl haben mitgewirkt zu haben.

Wird dies im Namen von Individualität und Freiheit nicht akzeptiert, verkommt eben diese Freiheit zur Illusion. „Solange (der Mensch) sich seiner Aufgabe, mehr Freiheit *für alle* zu schaffen, widmet, braucht er nicht zu befürchten, dass sich Macht oder Planung gegen ihn wenden und die Freiheit, die er *mittels ihr* errichtet, zerstören werden. Dies ist die Bedeutung der Freiheit in komplexen Gesellschaften; sie gibt uns die ganze Gewissheit, derer wir bedürfen“ (Polanyi 2014[1944]: 344).

Von der „besten aller möglichen Welten“ zu einem möglichst guten Leben für alle

COVID-19 brachte die vermeintlich „beste aller möglichen Welten“, eine Welt in der nicht Gesellschaften, sondern der allmächtige Markt durch eine spontane Ordnung, dem *Kosmos*, gesellschaftliche Entwicklungsrichtungen bestimmt, in vielen Bereichen zum Zusammenbruch. In dieser Welt sind Leid und Elend vereinbar mit der Allmächtigkeit des Marktes, denn letzterer könne nichts Geringeres als eben die beste unter allen möglichen Welten hervorbringen. Versuche, in diese perfekte Ordnung regelnd einzugreifen, um einen „ausgehandelten gemeinsamen Zielkatalog“ (Hayek 2002³: 112) zu verfolgen, seien zum Scheitern verurteilt, Hybris, ja sogar Gotteslästerung. Denn die spontane Ordnung des Marktes – des „einen Marktes“, durch ausschließlich dessen „das Ganze funktioniert“ (Hayek 1976: 115) – liege jenseits menschlicher Einsichten wodurch gesellschaftliche Direktionalität, und daher die Form menschlichen Zusammenlebens, zwar „das Ergebnis der mit Willen getroffener Entscheidungen vieler Einzelner“ ist, aber niemals kollektiv angedacht werden kann (Hayek 1959: 51). Somit negiert eine solche Welt gesellschaftliche Handlungsfähigkeit, denn in dieser spontanen Ordnung der besten aller möglichen Welten lebend muss der Mensch sich das Blatt im Winde zum Vorbild nehmen und, um nicht „von einem starken Winde in Stücke zerrissen zu werden“, die „geringste Angriffsfläche“ bieten (Hayek 1980: 34).

So folgt der Glaube an die Überlegenheit des Marktes der Lehre Pangloss im ersten Kapitel von *Candide* – Voltaires Parodie auf Leibniz' Theorie der besten aller möglichen Welten:

Die Dinge – das lässt sich klar erweisen – können nicht anders sein, als sie sind. Denn da alles zu einem Zweck erschaffen worden ist, dient alles notwendigerweise dem besten Zweck. Schaut euch nur um und ihr findet Beispiele zuhauf. (...) Steine gibt es, dass man sie behauet und Schlösser aus ihnen errichte (...); der wichtigste Baron der Provinz wohnt zwangsläufig auch am feinsten (...) Wer folglich behauptet: *Alles ist gut*, redet dummes Zeug; es muss heißen: *Alles ist zum Besten*. (...) (Und auch) das Missgeschick der Einzelnen bringt das allgemeine Wohl hervor, so dass je mehr Missgeschicke der Einzelne hat, das Ganze nur desto besser dasteht.

27 Kapitel voller Ungerechtigkeiten und Unglück später versichert sich Candide nochmals bei seinem Lehrmeister: „Eine Frage, mein lieber Pangloss. Als man Euch hängte, sezerte, verprügelte und zum Ruderdienst erniedrigte – habt Ihr da trotzdem immer geglaubt, dass alles in der Welt stets aufs beste eingerichtet sei?“ Worauf Pangloss – der Inbegriff gegenwärtiger Mainstream-Ökonomik – unbeirrt antwortet: „Ja, ich habe stets an meiner Meinung festgehalten und bei der bleibe ich auch. Denn schließlich bin ich Philosoph, und für einen solchen ziemt es sich nicht etwas zu widerrufen.“

³ In diesem Band sind Aufsätze zusammengestellt, die zwischen 1946 und 1978 erstmals veröffentlicht wurden.

COVID-19 hat diesen blinden Optimismus – den „Wahnsinn, zu behaupten, dass alles gut sei, auch wenn es einem schlecht geht“ (Candide) – in möglichst freie und unregelte Märkte erschüttert. Und damit eine Freiheitsidee – die Freiheit in komplexen Gesellschaften – wiederbelebt, die seit den 1980er Jahren im Niedergang begriffen war. Dieses Freiheitsverständnis anerkennt die Notwendigkeit kollektiver Grenzen und Beschränkungen, einer für alle verbindlichen sozial-konstruierten und immer in Verhandlung begriffenen Ordnung. Es anerkennt nicht nur, dass „Macht und Zwang“ Teil der Realität sind, sondern auch, dass sie eine zentrale Funktion haben, um, mittels ihrer gesellschaftlichen Gestaltung, ein möglichst gutes Leben für alle – und nicht nur der wenigen Auserwählten – zu ermöglichen (Polanyi 2014[1944]: 341f). Somit gilt es, möglichst gute Welten für alle gemeinsam zu gestalten anstatt im Angesicht von steigenden Ungleichheiten und einer sich zuspitzenden Klimakrise einem radikalen Marktliberalismus Glauben zu schenken, der versichert: „Alles ist zum Besten!“. Auch wenn sich die Welt niemals vollends erklären, geschweige denn „planen“, lässt, so kann der Mensch doch – so auch Candides Einsicht nach langer Reise – punktuell im Handeln Befreiung finden. Menschen können, durch kollektive *Entscheidungen*, in bestimmten Kontexten, jene Rahmenbedingungen schaffen, die Selbstverständlichkeiten widerrufen und neue Freiheiten ermöglichen. Denn wenn die gegenwärtige die beste aller möglichen Welten ist, wie sehen dann wohl die anderen aus?

Referenzen

- Bauman, Z. (2012). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Benjamin, W. (1974[1924]). Goethes Wahlverwandtschaften. In R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser (Hrsg.), *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften* (Bd. 1, S. 125–201). Frankfurt: Suhrkamp.
- Berlin, I. (2006 [1969]). *Freiheit: Vier Versuche*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Blühdorn, I. (2020). The dialectic of democracy: Modernization, emancipation and the great regression. *Democratization*, 27(3), 389–407.
- Camus, A. (2018 [1951]). *Der Mensch in der Revolte*. Hamburg: Rowohlt.
- Derrida, J. (1990). Force of Law: “The Mystical Foundation of Authority. *Cardozo Law Review*, (11), 920–1046.
- Eilenberger, W. (2018). *Zeit der Zauberer: Das große Jahrzehnt der Philosophie 1919 - 1929*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Hausknot, D., & Haas, W. (2019). The Politics of Selection: Towards a Transformative Model of Environmental Innovation. *Sustainability*, 11(2).
- Hayek, F. A. (1959). Szientismus und das Studium der Gesellschaft. In *Missbrauch und Verfall der Vernunft*. Frankfurt am Main: Knapp.
- Hayek, F. A. (1976). Die Verwertung des Wissens in der Gesellschaft. In *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung* (S. 103–121). Salzburg: Neugebauer.
- Hayek, F. A. (1978, Juli 11). *Letter to Times of London from Hayek in support of Pinochet’s defensor pacis, responding to a letter by reader William Wallace accusing Hayek of favoring authoritarian governments*.
- Hayek, F. A. (2002). Grundsätze einer liberalen Gesellschaftsordnung. In *Freiburger Studien* (S. 108–125).
- Hayek, F. A. von. (1980). *Recht, Gesetzgebung und Freiheit* (Bd. 1). München: Moderne Industrie München.

- Hayek, F. A. von. (2004[1944]). *Der Weg zur Knechtschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hayek, F. A. von. (2005[1960]). *Die Verfassung der Freiheit*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kelsen, H. (1925). *Allgemeine Staatslehre* (Bd. 481). Stuttgart: Franz Steiner.
- Novy, A., Bärnthaler, R., & Heimerl, V. (2020). *Zukunftsfähiges Wirtschaften*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Polanyi, K. (2014[1944]). *The Great Transformation: Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen*. Berlin: Suhrkamp.
- Voltaire. (2019). *Candide oder der Optimismus*. Hamburg: Nikol.