

2. Noch immer »Bürgergesellschaft mittlerer Existenzen«?

Der versäumte Abschied von der liberalen Gesellschaftsillusion

Die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts steht an der Wiege unserer politischen Kultur. Sie prägt bis heute unsere ethischen Grundüberzeugungen in fundamentaler Weise; und das ist auch gut so. In den Gesellschaften der europäischen Neuzeit löste sie enorme Emanzipationsschübe aus, ohne die unsere Vorstellungen von der unbedingten Freiheit und Gleichheit aller, von der unantastbaren Würde jedes Menschen, von der moralischen Autonomie und Selbstbestimmungsfähigkeit des Einzelnen nicht entstanden wären.

Mit der Entstehung des Stadtbürgertums, der Entfaltung von Schifffahrt und Handel, der Entdeckung neuer Märkte und Absatzgebiete, der Zunahme markt- und geldvermittelter Wirtschaft, dem rasanten Bevölkerungswachstum, der Entwicklung von Technik und Wissenschaft, der neuen Dynamik in Bildung und Kultur geriet die vermeintlich unveränderliche Welt der feudal-gesellschaftlichen Ordnung ins Wanken. Mit der beginnenden Moderne kamen Wirtschaft, Politik und Gesellschaft nachhaltig in Bewegung: »Alle festen, eingerosteten Verhältnisse mit ihrem Gefolge von altehrwürdigen Vorstellungen und Anschauungen werden aufgelöst, alle neugebildeten veralten, ehe sie verknöchern können. Alles Stehende und Ständische verdampft, alles Heilige wird entweiht.« (Marx/Engels 1989, 23) Stattdessen herrschten nun Aufbruch, Veränderung und Unsicherheit, aber auch Hoffnung und Zuversicht. Mit der politisch-industriellen Doppelrevolution, der politischen Entmachtung des Adels und dem Durchbruch zur ökonomischen Herrschaft des Besitzbürgertums im Rahmen der rasanten Industrialisierungsprozesse der modernen Gesellschaft, sollte die alte Welt endgültig einstürzen.

Autonome Persönlichkeit und egalitäre Bürgergesellschaft

In dem Maße, wie die jahrhundertelang geltenden, in den ewigen Gesetzen der Schöpfungsordnung Gottes und seiner Vorsehung gründenden Fundamente der alteuropäischen Sozialstruktur an Glaubwürdigkeit verloren, entstand ein mentaler Freiraum für eine neue gesellschaftliche Moral, für postfeudale Vorstellungen des sozialen Lebens, die sich von den überlieferten Kategorien gottgewollter Hierarchie und ständischer Ordnung verabschieden und stattdessen das bürgerliche Subjekt als neues normatives Leitbild ausrufen. Im selbstbewussten Anspruch, das ‚finstere Mittelalter‘ durch eine neue, vom ‚Licht der Vernunft‘ erhelle Geschichtsepoke zu ersetzen, machte sich die europäische Aufklärungsbewegung auf den Weg, den verkrusteten Herrschaftsverhältnissen ihrer Zeit die Verheißenungen eines kommenden Zeitalters der Bildung und des Fortschritts entgegenzusetzen. In ihrem Zentrum stand das Ideal der autonomen Einzelpersönlichkeit, der freie, mündige, vernunftbegabte und verantwortungsbewusste Mensch, so wie er in den natur- und vernunftrechtlichen Anthropologien der Neuzeit, in den Staats- und Sozialphilosophien des 17. und 18. Jahrhunderts beschrieben und entworfen wurde.¹ Das freie Individuum – damit waren stets nur Männer gemeint – sollte sich zum einen als ökonomisch unabhängiger Marktbürger erfahren können, der auf einem von obrigkeitlichen Vorgaben freien lokalen Markt der Waren und Dienstleistungen eigenverantwortlich agieren und seinen materiellen Interessen ungehindert nachgehen kann; und je überschaubarer dieser Markt ist, umso höher sind hier die Chancen ökonomischer Selbstbestimmung. Zum anderen sollte sich dieses Individuum als politisch partizipierender Aktivbürger realisieren können, der sich nicht mit der halbierten Freiheit einer nur ökonomischen Autonomie begnügt, sondern gleichberechtigt am politischen Meinungs- und Willensbildungsprozess des Staates mitwirken will; und die Chancen einer demokratischen Selbstregierung erscheinen hier tatsächlich hoch, weil in einer solchen egalitären Marktgemeinschaft keine grundlegenden Interessenantagonismen vorliegen und das Wahlrecht für unterbürgerliche, eigentumslose Bevölkerungsschichten ohnehin nicht gelten sollte. Und schließlich sollte sich das autonome Individuum auch in den Fragen von Bildung, Kunst und Kultur, von Religion, Ethik und Weltanschauung als kulturell

¹ Die folgenden zwei Abschnitte lehnen sich eng – z.T. auch mit wörtlichen Übernahmen – an Große Kracht 2005, 13-19 an.

selbstentscheidungsfähige Person erleben können und entsprechende Anerkennung finden, auch wenn die Vorstellung vorherrschend blieb, dass eine völlige Ablehnung jedes Gottesglaubens nicht zu akzeptieren sei, da man ohne die Vorstellung einer belohnenden oder bestrafenden Instanz im Jenseits kaum eine genügende Gehorsamsbereitschaft gegenüber den Gesetzen des Staates erwarten könne.

Mit diesem dreifachen Autonomieversprechen verband sich zu Beginn des bürgerlichen Zeitalters ein faszinierendes gesellschaftliches Reformprojekt, dessen zukunftsweisende Kraft auch weite Teile der unteren sozialen Schichten erreichen konnte. Die fröhliberale Gesellschaftsvision wurde zwar nirgends konsistent und umfassend ausgearbeitet und ist deshalb heute weniger präsent als die epochalen verfassungsrechtlichen Leitideen von Freiheit und Gleichheit, von politischer Öffentlichkeit und demokratischer Republik, die in Autoren wie John Locke, Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant ihre berühmten Meisterdenker gefunden haben. Dennoch vermochte sie eine erhebliche politisch-moralische Strahlkraft zu entfalten. Einer treffenden Formulierung des Frankfurter Historikers Lothar Gall zufolge orientiert sich diese Vision am »Zukunfts bild einer klassenlosen Bürgergesellschaft ›mittlerer Existenzen, einer, rückblickend formuliert, vorindustriellen, berufsständisch organisierten Mittelstandsgesellschaft auf patriarchalischer Grundlage« (Gall 1975, 353). In ihr geht es um eine sozial homogene Gesellschaft freier und gleicher, ökonomisch selbstständiger Privatbürger, die nicht nur ihre individuellen Existenzbedingungen, sondern auch ihr politisches Zusammenleben in die eigenen Hände nehmen können und wollen. Und wer aufgrund mangelnder Bildung und fehlenden Besitzes zunächst noch vom Status eines solchen Vollbürgers ausgeschlossen ist, für den sollte sich dieses Defizit durch umfassende volkspädagogische Bemühungen mit der Zeit rasch und harmonisch ausgleichen lassen. Damit war klar: Die statusorientierte Gesellschaft ständischer Geburtsprivilegien sollte ersetzt werden durch eine egalitäre Gesellschaft freier und gleicher Privatbürger, die jedem Individuum grundsätzlich die gleiche Chance einräumt, sich durch eigene Arbeit, durch Leistung, Fleiß und Anstrengung einen zumindest bescheidenen Wohlstand zu erarbeiten. In diesem Sinne war die fröhliberale Bewegung davon überzeugt, dass »die Zahl jener, die durch eine geistig wie materiell selbstständige Existenz sozusagen das Entreebillet in die ›bürgerliche Gesellschaft‹ erwerben würden, [...] ständig und stürmisch ansteigen« werde, »bis schließlich jeder oder nahezu jeder ›Bürger‹, ein vollbürtiges Mitglied der ›bürgerlichen‹ Gesellschaft« sein wird (ebd., 345).

Bürgerliche Freiheit und privates Produktiveigentum

Zugeschnitten war dieses universalistisch-egalitäre Gesellschaftsbild auf die – nicht wenig idealisierten – Verhältnisse einer dörflich-kleinstädtischen, von freien Bauern, Handwerkern und Kaufleuten bevölkerten Lebenswelt, in der die sozioökonomischen Grundlagen für eine überschaubare Gesellschaft selbstverantwortlicher Kleinproduzenten in hinreichender Weise vorliegen. So schien hier die freie Verfügung über ein gewisses produktives Eigentum für jeden erreichbar zu sein, etwa in Form einer Ackerscholle oder eines Handwerksbetriebs, auf dessen Grundlage der Einzelne seine ökonomische Existenz nicht allein auf Subsistenzbasis, sondern auch mithilfe der egalitären Tauschprozesse eines freien Marktes eigenverantwortlich sichern und ausbauen kann. So wie sich Freiheit politisch-rechtlich durch die »Unabhängigkeit von eines anderen nötigender Willkür« (Kant 1956, 345) manifestiert, so realisiert sie sich in sozialer und ökonomischer Hinsicht hier durch materielle Unabhängigkeit, d.h. dadurch, dass man nicht genötigt ist, seine eigene Arbeitskraft einem anderen feilzubieten; wenn man so will also durch Freiheit von eines anderen willkürlicher Tauschbereitschaft am Arbeitsmarkt. Dieses ökonomisch-soziale Unabhängigkeitskriterium galt nicht nur für Adam Smiths Marktgesellschaft der *invisible hand* und die Existenzgrundlagen seiner Metzger, Brauer und Bäcker, von deren Eigeninteressen wir unsere Nahrungsmittel bekanntlich weit eher als von deren Wohlwollen erwarten sollten (vgl. Smith 1974, 17). Es galt auch für den ökonomisch weniger interessierten Immanuel Kant, dem wir eine exakte Beschreibung des Staatsbürgerstatus im liberalen Gesellschaftskonzept verdanken:

»Die dazu erforderliche Qualität ist, außer der *natürlichen* (daß es kein Weib, kein Kind sei), die einzige: daß er *sein eigener Herr* (sui iuris) sei; mithin irgendein *Eigentum* habe [...], welches ihn ernährt; d.i. daß er, in denen Fällen, wo er von andern erwerben muß, um zu leben, nur durch *Veräußerung* dessen *was sein* ist erwerbe, nicht durch Bewilligung, die er andern gibt, von seinen Kräften Gebrauch zu machen.« (Kant 1964, 151; Herv. i.O.)

Die Klassiker des politischen Liberalismus waren sich also stets bewusst, dass der eigentumslose Lohnarbeiter, der unter dem permanenten Druck der »Hungerpeitsche« (Max Weber) genötigt ist, jeden Tag aufs Neue seine Arbeitskraft zu verkaufen, der also sein Überleben nur sichern kann durch »die Bewilligung« an andere, »von seinen Kräften Gebrauch zu machen«, den Standards freier Staatsbürgerlichkeit und eigenverantwortlicher Marktfähig-

keit nicht genügen kann. Und genau dies ist bis heute die gängige Definition des Arbeitnehmers nach § 611a, Abs. 1 des Bürgerlichen Gesetzbuches: »Durch den Arbeitsvertrag wird der Arbeitnehmer im Dienste eines anderen zur Leistung weisungsgebundener, fremdbestimmter Arbeit in persönlicher Abhängigkeit verpflichtet.« Wer nicht in der Lage ist, auf der Grundlage eigener Besitztümer unabhängig vom Wohlwollen anderer für sich und die Seinen Sorge zu tragen, ist demnach nicht wirklich frei und unabhängig, auch wenn ihm der Rechtsstaat und die Demokratie noch so viele Schutz- und Abwehrrechte und noch so zahlreiche politische Partizipationschancen einräumen. Das demokratische Projekt der Moderne ist also, wie auch Jürgen Habermas schon früh betonte, elementar auf eine eigenständige materielle Existenz aller Bürger verwiesen. Denn nur so können diese »von ihren verbrieften Freiheiten tatsächlich und gleichermaßen Gebrauch machen« (Habermas 1961, 20). Das politische Freiheits- und Gleichheitsprojekt der europäischen Moderne hat insofern in der Tat das Ideal einer »Gesellschaft von unabhängigen Bürgern mit gleichmäßig gestreutem Privateigentum zur Voraussetzung«, auch wenn es eine solche Gesellschaft egalitärer und von einander unabhängiger Staats- und Wirtschaftsbürger »natürlich niemals gegeben« hat (ebd.).

In dieser fröhliberalen Gesellschaftsillusion wurzeln die sozialen Vorstellungen der vorindustriellen Adam Smith-Welt. Schon die Legitimität des bürgerlichen Staates selbst ist hier nicht mehr von Tradition und Herkommen, vom Willen Gottes oder einer der Gesellschaft vorgegebenen Sozialmetaphysik abhängig, sondern einzig vom aufgeklärten Eigeninteresse der vernunftbegabten Individuen. Dementsprechend werden diese Individuen in den neuzeitlichen Theorien des Gesellschaftsvertrags auch als die eigentlichen Gründer ihres Staatswesens imaginiert. Ihre gemeinsame Staatsgründung verfolgt in dieser Imagination vor allem das Ziel, eine Welt der freien und gleichen Wirtschaftssubjekte zu schaffen, die durch Ruhe und Ordnung, durch äußere und innere Rechtssicherheit gekennzeichnet ist. Und schon Thomas Hobbes, der Begründer des modernen vertragstheoretischen Staatsdenkens, hatte dabei nicht nur die Abwesenheit von Krieg und Gewalt, sondern auch die Entwicklungschancen einer sich entfaltenden Marktgesellschaft von freien Kleineigentümern im Blick, für die unsichere Lebensbedingungen in hohem Maße abträglich sind. Sonst nämlich bestünde, wie er notierte,

»für Fleiß kein Raum, da man sich seiner Früchte nicht sicher sein kann; und folglich gibt es keinen Ackerbau, keine Schiffahrt, keine Waren, die auf dem

Seeweg eingeführt werden können, keine bequemen Gebäude, keine Geräte, um Dinge, deren Fortbewegung viel Kraft erfordert, hin- und herzubewegen, keine Kenntnis von der Erdoberfläche, keine Zeitrechnung, keine Künste, keine Literatur, keine gesellschaftlichen Beziehungen« (Hobbes 1984, 96).

Jeder seines eigenen Glückes Schmied?

Nicht nur die Ideen von Freiheit, Eigenverantwortung und ökonomischer Unabhängigkeit, sondern auch die arbeitsethischen Prinzipien von Leistung, Mühe und Anstrengung haben hier ihren sozialstrukturellen Ort, noch zusätzlich befeuert durch die protestantische Auszeichnung profaner Alltagsarbeit als besonderer Form des Gottesdienstes. Bis heute spiegelt das wohl bekannteste Sprichwort der Deutschen: »Morgenstund' hat Gold im Mund« die Ideale bürgerlicher Arbeitsamkeit wider, auch wenn der alte römische Satz *aurora habet aurum in ore* eigentlich die personifizierte Morgenröte meint und die Hingabe an die Musen und Künste preist. Zum individuellen Arbeitsethos hinzu kommen Tüchtigkeit, Sparsamkeit und Ordnungssinn, Strebsamkeit und Pünktlichkeit, Bescheidenheit und Ehrlichkeit, Verlässlichkeit und Vertragstreue, aber auch Gemeinsinn und soziale Verantwortung, denn alle diese Tugenden braucht das bürgerliche Individuum, wenn es sich in seiner ökonomischen Unabhängigkeit am Markt gleichberechtigt mit anderen bewähren und als wertvolles und nützliches Mitglied der »Bürgergesellschaft mittlerer Existzenzen« erweisen will.

Wer früher aufsteht und länger arbeitet als seine Konkurrenten, wird am Markt zahlreichere und bessere Produkte als andere anbieten und entsprechend höhere Verkaufserlöse erzielen können. Der Markt gibt dabei vor, welche Tugenden tatsächlich taugen und welche man sich besser abgewöhnen sollte: diejenigen von Protz und Prunk, von Spontaneität und Machtgehab, von Spiel und Vergnügen, aber auch die von spontaner Großzügigkeit und paternalistischer Güte, wie sie etwa die europäische Adelskultur kennzeichnen. Die Tugenden der Bürgergesellschaft richten sich also, so scheint es zumindest, nach den Erfordernissen des Marktes. Wer ehrlich und verlässlich arbeitet, wird sich einen guten Ruf als ehrbarer Wirtschaftsbürger erwerben und auf die Treue seiner Kundschaft verlassen können. Wer die Nachfrage- und Angebotsbewegungen auf den jederzeit als begrenzt und überschaubar vorgestellten Märkten wachsam beobachtet, kann mit den Angeboten seiner eigenen Arbeit rechtzeitig reagieren und seine Produkt- und Dienstleistungs-

palette ggf. umstellen. Wer also aufmerksam, flexibel und anpassungsfähig ist, kann die Bewegungen am Markt für sich nutzen und im ›Wind der Veränderung‹ zukunftsreich die Segel setzen, statt ängstlich Ausschau zu halten nach einem sicheren Hafen für Schutz und Ruhe, den es vielleicht noch in der Welt des Adels und der Kirche, nicht aber in der egalitären Marktgemeinschaft der Neuzeit gibt. In dieser frühliberalen Imagination einer Adam Smith-Welt kleiner Eigentümer und Gewerbetreibender hängen Gedeih und Verderb des Einzelnen also nicht von Schicksal oder Fügung, von Patronage oder Protektion, sondern, zumindest prima facie, von eigener Leistung und Initiative ab. Diese aber werden vom Markt zugleich unerbittlich und permanent eingefordert, sodass für marktferne Lebensweisen, für Ruhe und Muße, für Feierlichkeiten und Ausschweifungen, strukturell nur wenig Raum und Zeit bleiben, auch wenn der frühbürgerliche Lebensentwurf keineswegs auf den privaten, eigennutzmaximierenden *bourgeois*, sondern auf den durch Geselligkeit und Gemeinsinn charakterisierten *citoyen* zielte. Die bürgerlichen Tugenddiskurse des 18. und frühen 19. Jahrhunderts waren mit ihrer Wertschätzung von Arbeit und Verantwortung, von regelmäßiger beruflicher Tätigkeit und bürger-schaftlichem Einsatz für das Gemeinwohl von der heutigen Wertschätzung egozentrischer kompetitiver Leistung in Konkurrenz zu anderen jedenfalls noch denkbar weit entfernt.

Die soziale Vision einer vorindustriellen Mittelstandsgesellschaft freier und gleicher Kleineigentümer spricht grundsätzlich allen, sofern sie über ein Mindestmaß an Bildung und Besitz verfügen, die gleichen Chancen auf selbstbestimmte Entfaltung und selbstverdienten Gewinn, auf Ansehen und Respekt, Wohlstand und Vermögen zu. Deshalb kann es auch keinen legitimen Grund geben, den Einzelnen ihr Glück zu neiden oder ihrem durch harte Arbeit erworbenen Vermögen von außen eine irgendwie geartete Umverteilungspflicht aufzuerlegen. Allerdings weiß das verantwortungsbe-wusste bürgerliche Subjekt sehr wohl darum, dass es für unschuldig in Not geratene Mitbürger eine hohe moralische Verpflichtung zur Wohltätigkeit gibt, die sich jedoch nicht, wie noch im Mittelalter, in einem acht- und planlosen Almosengeben erschöpfen sollte. Vielmehr müsse das individuelle Elend in seinen Ursachen, vor allem aber das womöglich brachliegende Selbsthilfepotenzial des Armen in den Blick genommen werden, wobei sich durchaus herausstellen könnte, dass eine strenge Ermahnung zu Arbeit und Disziplin womöglich das geeignetere Hilfsmittel ist.

In der Illusion einer kleinräumigen Eigentümergesellschaft mittlerer Existzenzen artikuliert sich jenes individualistisch-liberale Moraldispositiv,

das – überraschend genug – auch die großräumigen, längst unüberschaubar gewordenen Gesellschaften des 20. und 21. Jahrhunderts in ihren sozi-alethischen Grundüberzeugungen noch weithin ungebrochen dominiert. Und dies gilt nicht nur für die herrschenden Vorstellungen individueller und politischer Moral, sondern auch für das liberale Rechtsdispositiv von Vertrag und Vertragstreue, von Verantwortungsübernahme, Haftung und Schadenersatz, wie es in den großen Kodifikationen des modernen Privatrechts zum Ausdruck kommt. Es scheint, als lebten wir rechtlich, moralisch und mental noch immer in einer – freilich stets eher imaginierten als real bestehenden – fröhliberalen Adam Smith-Welt, über die die gesellschaftliche Evolutionsgeschichte längst hinweggegangen ist.

Mit dem Aufkommen der großen Industrie hatte sich nämlich alles verändert. Das Freiheits- und Gleichheitsversprechen individueller Arbeit an eigenen kleinen Produktionsmitteln verlor nun endgültig seinen Verheißungsscharakter, zumal sich die bürgerlichen Gesellschaften, wie etwa in den Revolutionen von 1848 deutlich wurde, noch nicht einmal in der Lage sahen, jedermann ein veritables ›Recht auf Arbeit‹ zu gewährleisten. Mit der Trennung von Kapital und Arbeit entstanden nun die zuvor unbekannten Sozialfiguren des unternehmerischen Kapitalbesitzers und des eigentumslosen Nurlohnarbeiters als soziologische Standardtypen der industriellen Moderne. Damit ersetzte die Spaltung der Gesellschaft in zwei interessenantagonistische Klassen die Einheits- und Harmoniefiktionen des fröhburgerlichen Gesellschaftsbildes, denn nun wurden Lohnarbeit und Fremdbestimmung zunehmend zum Normalmodus der sozialen Arbeitswelten, die von den Moralmaximen des liberalen Dispositivs nichts mehr übrig ließen. Ein Lebensmotto wie »Morgenstund' hat Gold im Mund« sagt jedenfalls dem Fabrikarbeiter nichts, der gerade zur Spätschicht eingeteilt ist.

Persönlicher Fleiß bietet dem eigentumslosen Nurlohnarbeiter nun keinerlei Chance, noch zu eigenverantwortlicher Lebensführung und selbstbestimmter Wohlstandsmehrung zu gelangen, denn er sieht sich einzig auf den Arbeitsmarkt als Einkommensquelle verwiesen. Auf die Bedingungen, unter denen er sein einziges Marktangebot, seine Arbeitskraft und seine beruflichen Kompetenzen, am Arbeitsmarkt anbieten kann, hat er aber, wenn überhaupt, nur einen sehr begrenzten Einfluss. Denn menschliche Arbeitskraft, die der Lohnarbeiter um den Preis des schlichten Verhungerns tagtäglich auf den Markt tragen muss, erfüllt nun einmal keine der gängigen Bedingungen einer frei handelbaren Ware. Der Arbeiter kann sie nicht künstlich verknappen und zeitweilig zwischenlagern, wenn die Nachfrage nach ihr sinkt. Und

schon gar nicht kann er sie vollständig vom Markt nehmen und durch die rasche Produktion eines anderen Angebots ersetzen, für das bis auf Weitere eine höhere Nachfrage besteht. Die Bedingungen seines materiellen Lebens und Überlebens hängen also nicht von seiner individuellen Leistungsbereitschaft, sondern einzig und allein von den Nachfrageverhältnissen des Arbeitsmarktes bzw. vom Erfolg oder Misserfolg des Unternehmens ab, in dem er beschäftigt ist, auf dessen Investitionsentscheidungen er aber keinerlei Einfluss nehmen kann. Es bleibt also dabei: Seines eigenen Glückes Schmied kann nur derjenige sein, der auch über eine eigene Schmiede verfügt. Und ein freier Bürger kann nur derjenige sein, der nicht gezwungen ist, jeden Tag seine Arbeitskraft feilzubieten.

Noch immer Unabhängigkeit? Eine sozialethische Grundsatzdebatte

Wie sehr die heraufziehende Fabrikgesellschaft der frühliberalen Gesellschaftsillusion mit ihrem freiheits- und gleichheitsrechtlichen Versprechen von Arbeit und Fleiß, Leistung und Selbstverantwortung den Garaus bereitet, wurde in der heftigen Polemik um ›Staatshilfe oder Selbsthilfe‹ deutlich, die in der ersten Hälfte der 1860er-Jahre zwischen Hermann Schulze-Delitzsch und Ferdinand Lassalle ausgebrochen war (vgl. Pankoke 1970, 174-183; Große Kracht 2011, 89-114; Große Kracht 2017, 66-72). An dieser Debatte hatten sich nicht nur die liberale und die gerade erst entstehende sozialdemokratische Presse mit Eifer beteiligt, sondern auch prominente konservative Autoren wie der Tübinger Staatsrechtler Albert Schäffle und der Mainzer ›Arbeiterbischof‹ Wilhelm von Ketteler, die zu dieser Frage jeweils eigene Monografien beisteuerten, die breite Beachtung fanden. Diese Kontroverse wird man als die erste große sozialethische Selbstverständigungsdebatte der sich industrialisierenden deutschen Gesellschaft bezeichnen können, denn mit ihr wurde einer breiten Öffentlichkeit bewusst, dass der liberale Gesellschaftsentwurf und das individualistische Arbeitsversprechen von Leistung und Eigenverantwortung an ihr historisches Ende gekommen waren.

Hermann Schulze, der umtriebige Patrimonialrichter aus der sächsischen Kleinstadt Delitzsch, gilt als Gründervater der liberalen deutschen Genossenschaftsbewegung. Er bemühte sich in sozialliberaler Zuversicht darum, auch Arbeiter und kleine Handwerker für die Ideen von Gewerbefreiheit und Marktwirtschaft zu gewinnen und die aufkommenden Probleme sozialer Verarmung mit den Mitteln des liberalen Moraldispositivs zu lösen. Schulze-

Delitzschs Genossenschaftsmodell bildet den ersten organisatorischen Versuch, für die kleinen, vom sozialen Abstieg bedrohten Handwerker, aber auch für die neue Schicht der eigentumslosen Fabrikarbeiter ein konkretes gesellschaftliches Integrationsprojekt zu entwickeln. Er wollte ihnen Mittel und Wege in Aussicht stellen, um ihre inferiore Lage aus eigener Kraft zu überwinden und so zu Mitgliedern jener »klassenlosen Bürgergesellschaft mittlerer Existenzen« aufzusteigen, der die Zukunft Deutschlands gehören sollte. Bei Schulze-Delitzsch finden sich in diesem Sinne bereits zahlreiche Themen und Motive jener liberalen Wirtschafts- und Sozialethik, die in den gesellschaftlichen Debatten um die richtigen Wege von Sozialpolitik und Sozialreform bis heute immer wieder bemüht werden.

Mit seinem *Arbeiterkatechismus* aus dem Jahr 1863 verfolgte er die Absicht, »gewissermaßen einen volkswirtschaftlichen Cursus für Handwerker und Arbeiter zu geben« (Schulze-Delitzsch 1863, Vorwort), wobei er den moralischen Wert der Selbstverantwortung ins Zentrum aller Reformbemühungen rückte. Die »Pflicht der Selbstsorge, die Verweisung eines Jeden auf sich selbst« (ebd., 5f.) mache nämlich das sittliche Fundament der modernen Gesellschaft aus: »Darauf, daß Jeder die Folgen seines Thuns und Lassens selbst trage, und sie nicht Andern aufbürde, auf der Selbstverantwortlichkeit und Zurechnungsfähigkeit beruht die Möglichkeit alles gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen, sowie des Staatsverbandes.« (Ebd., 6) Eine solche Selbstverantwortlichkeit setze aber, so Schulze-Delitzsch, »die Freiheit der Arbeit voraus, die Gestaltung der ungehemmten Bewegung des Arbeiters im Gebrauch seiner Kräfte und Mittel zum Erwerbe seines Unterhalts« (ebd.). Dagegen führe jede Form der Fremdhilfe zwangsläufig zum moralischen Niedergang, denn wo man den Arbeitern die individuelle Verantwortlichkeit entzieht, »da begünstigt man nur blos das gedankenlose in den Tag Hineinleben« (ebd., 78).

Ähnlich wie Adam Smith und die britische Nationalökonomie war auch Schulze-Delitzsch überzeugt von der wohlstandssteigernden Kraft der freien Tauschwirtschaft, auch wenn nicht auszuschließen sei, dass »vorübergehend für Arbeiter einzelner Etablissements, ja selbst ganzer Arbeitsbranchen, durch eine plötzliche Aenderung in der Betriebsweise Verlegenheiten entstehen« (ebd., 40). Diese müssten aber im Namen des Fortschritts »zum Heile des Ganzen« (ebd.) durchgestanden werden. Vor dem Hintergrund dieser neuen sozialen Unsicherheiten wollte Schulze-Delitzsch mit seinen Genossenschaften vor allem den noch selbständigen Kleinmeistern Mittel an die Hand geben, um ihre Chancen auf eine ökonomisch weiterhin selbständige

bürgerliche Existenz zu verbessern, etwa über Einkaufsvereine, mit denen sich Mengenrabatte realisieren lassen. Zudem sollten Magazinkooperativen die Absatzbedingungen der Produkte erhöhen, die von den Mitgliedern solcher Genossenschaften »in ihren eigenen Geschäften gefertigt und im Vereinsmagazine für ihre Privatrechnung verkauft werden« (ebd., 127). Und auch dem eigentumslosen Proletarier »in seiner außerordentlichen Schwierigkeit, sich je zur gewerblichen Selbständigkeit emporzuarbeiten« (ebd., 74), sollte die liberale Genossenschaftsidee – vor allem in der Form von Kredit- und Konsumvereinen – praktische Hilfe in seinem Bemühen um Sparsamkeit und den Erwerb eines kleinen Produktivkapitals in Aussicht stellen.

Dies alles dürfe aber, so betonte Schulze-Delitzsch energisch, nicht dazu führen, dass die Freiheit und Selbstverantwortlichkeit der arbeitenden Menschen verletzt wird, denn:

»Einen Schutz gegen diese Freiheit anrufen, heißt die eigene Entwickelungsfähigkeit aufgeben. Wer solchen Schutz in seinem Erwerb bedarf, weil er wirklich nicht anders bestehen kann, verdient nicht zu bestehen, denn es würde ihm dies nur gewährt werden auf Unkosten aller Uebrigen, deren Freiheit und Entwickelungsfähigkeit dann seinetwegen angetastet werden müßte, wodurch man sie auf einen gleich niedrigen Stand der Leistungsfähigkeit herunterbringen würde, wie er selbst ihn einnimmt. Dazu, zu einer Existenz auf fremde Kosten, obenein zum Nachtheil des Ganzen, hat aber Niemand ein Recht, und es widerstreitet dem Staatsinteresse, solchen Prä-tensionen nachzugeben.« (Ebd., 103)

Wenn nämlich für den einzelnen Arbeiter jedes individuelle Existenzrisiko wegfallen, seien der Trägheit und dem Schlendrian Tür und Tor geöffnet. Deshalb müsse es in allen Genossenschaftsbemühungen weiterhin, so Schulze-Delitzsch, darum gehen, dass der Einzelne bei hinreichender Tüchtigkeit und genügendem Geschick auf dem Markt einen entsprechenden Gewinn realisieren kann bzw. bei fehlendem Fleiß und mangelnder Geschicklichkeit entsprechende Verluste zu gewärtigen hat.

»Die Arbeiter als lauter Unternehmer«?

Gegen diesen Versuch, auch die Arbeiter für das liberale Gesellschaftsmodell zu gewinnen, hat vor allem Ferdinand Lassalle, der aus einer wohlhabenden Familie des Breslauer Judentums stammende Gründer des Allgemeinen

Deutschen Arbeitervereins, eine denkbar scharfe Polemik geführt. Freiwillige Sparkassen, Invaliden- und Krankenkassen könnten zwar, wie er in seinem *Offenen Antwortschreiben* von 1863 betonte, dabei helfen, einzelnen Arbeitern ihr individuelles Elend erträglicher zu machen. Sie seien aber unfähig, »die normale Lage des gesamten Arbeiterstandes selbst zu verbessern und über ihr jetziges Niveau zu erheben« (Lassalle 1948, 58). Auch Vorschuss- und Rohstoffvereine könnten grundsätzlich nicht für die täglich wachsende Zahl der »in der fabrikmäßigen Großproduktion beschäftigen Arbeiter«, sondern nur »für den kleinen Handwerksbetrieb« hilfreich sein (ebd., 61). Aber auch durch solche Hilfen werde sich dieser auf die Dauer nicht gegen die Konkurrenz der großen Fabriken behaupten können.

Statt um Selbsthilfe müsse es deshalb, so Lassalle, um Staatshilfe gehen, vor allem im Blick auf die Errichtung von konkurrenzfähigen Fabriken in Arbeiterhand, den sogenannten Produktivassoziationen, denen Lassalles besondere Sympathien galten. Die Zeiten, in denen man in wirtschaftlicher Hinsicht auf individuelle Freiheit und Eigenverantwortung pochen könne, seien, wie er in *Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch*, seiner Kampfschrift gegen Schulze-Delitzsch aus dem Jahr 1864 (Lassalle 1919), ausführte, mit der entstehenden Fabrikgesellschaft definitiv vorbei. In dieser nämlich sei Schulze-Delitzschs Programm einer »Verweisung eines jeden auf sich selbst« (ebd., 44) schlicht nicht mehr durchführbar. Das Postulat der Selbstverantwortung könne, so Lassalle, nur in dem Maße überzeugen, wie man »von dem Menschen der Natur gegenüber, von dem isolierten Menschen« (ebd., 45) spreche. Was für »Robinson Crusoe auf seiner einsamen Insel« zutreffe, treffe aber keineswegs auch »innerhalb der menschlichen Gesellschaft« zu (ebd.). Zwar betone auch Schulze-Delitzsch, dass der Mensch seine Bedürfnisse nur im Rahmen des »Zusammenlebens und dadurch ermöglichten Austausches gegenseitiger Hilfsleistungen mit Wesen seiner Art« (ebd., 82) befriedigen könne; Lassalle monierte jedoch, dass sich diese tauschorientierte Wahrnehmung des sozialen Lebens – wie in der gesamten »liberalen Bourgeoisökonomie« (ebd., 94) – noch durchgängig im Rahmen einer vorindustriellen Gesellschaft bewege, deren Wirtschaft auf individueller Eigenproduktion und anschließendem Tausch beruhte.

Dass mit dem Aufkommen der großen Fabrik aber eine Form der Arbeitsteilung entstanden sei, mit der sich eine neue Gemeinsamkeit in der Produktion verbinde, werde von Schulze-Delitzsch ebenso ignoriert wie die Tatsache, dass die Produktion heute von vornherein für den Markt bestimmt sei. Lassalle attestierte Schulze-Delitzsch deshalb: »Sie schildern den Arbeitern

ihren eigenen Stand als – eine Welt von lauter Unternehmern! In ihrer ro-sigen Phantasie verwandeln sie alle Fabrikarbeiter, diese Maschinenteile ei-ner großen Gemeinproduktion, in lauter kleine selbständige Unternehmer, die fertige gewonnene Produkte besitzen und für eigene Rechnung verkaufen!!« (ebd., 95f.) Und diese konkurrenzwirtschaftliche Produktionsweise, die als solche »die Quelle des großen Reichtums und zugleich der großen Armut unserer heutigen Gesellschaft« sei, mache die Lage des Arbeiterstandes »so überaus traurig und ungewiß« (ebd., 102). Denn »jemand, der sich die Haupt-nahrungsmittel für den eigenen Bedarf selbst produziert, kann nie so schnell und tief ins Elend gestoßen werden, wie jemand, der, wie unsere Arbeiter, oh-ne die geringste Widerstandskraft eines Kapitals täglich mit Haut und Haar auf dem Weltmarkt liegt und von jeder Zuckung desselben abhängt!« (Ebd.)

Im Glücksspiel der gesellschaftlichen Zusammenhänge

Deshalb müsse man, so Lassalle, im Blick auf das Selbstverantwortungspos-tulat klar zwischen der rechtlichen und der wirtschaftlichen Sphäre unterschei-den. Während auf der Ebene des Rechts »die Selbstverantwortlichkeit unbe-dingter Grundsatz« sei, und zwar »aus dem sehr einfachen Grunde, weil in der Rechtssphäre jeder nur von seinen eigenen Handlungen abhängt« (ebd., 53), werde im Bereich der Ökonomie jeder in vielfacher Weise von Ereignissen betroffen, die er in keiner Weise zu verantworten hat. Lassalle nannte hier ei-ne »Reihe von Beispielen, die ins Millionenfache vermehrt und spezialisiert werden« (ebd., 56) könnten:

»Wenn z.B. heute die Rosinenernte in Korinth und Smyrna oder die Getrei-deernte im Mississippital, in den Donauländern und der Krim sehr reich-lich ausgefallen ist, so verlieren die Korinthenhändler in Berlin und Köln [...] durch den Preisschlag vielleicht die Hälfte ihres Vermögens. Ist umgekehrt unsere Getreideernte schlecht ausgefallen, so verlieren in diesem Jahre die Arbeiter die Hälfte ihres Arbeitslohnes und mehr, der zwar im Geldausdruck derselbe bleibt, aber ihnen nur einen um so viel geringeren Teil von Nah-nungsmitteln beschaffen kann [...]. Jede neue mechanische Erfindung, wel-che die Produktion einer Ware billiger stellt, entwertet Massen fertiger Wa-renvorräte derselben Art mehr oder weniger oder gänzlich und bricht Rei-hen von Unternehmern und Händlern die Existenz. Ja, keine neue Eisenbahn kann angelegt werden, ohne Grundstücke, Häuser und Geschäfte an diesem

Ort und an dem Tor des Ortes, wo sie angelegt wird, auf das Soundsovielfache ihres Preises zu steigern und Grundstücke, Häuser und Geschäfte an dem anderen Orte oder am entgegengesetzten Tor desselben Ortes auf lange zu entwerten.« (Ebd., 53f. u. 56)

Für Lassalle stellte sich die Ökonomie also, im Unterschied zur Sphäre des Rechts, nicht als Feld der Eigenverantwortung, sondern als »das Gebiet der gesellschaftlichen Zusammenhänge« (ebd., 56) dar. Und damit entstehe die Aufgabe, nicht länger nach individuellen, sondern nach gemeinschaftlichen Lösungen für die soziale Frage zu suchen. Denn die komplexen wirtschaftlichen Zusammenhänge kommen, so Lassalle,

»als ein Schicksal zum Vorschein, welches Ball spielt mit der vermeintlichen Freiheit des auf sich angewiesenen einzelnen. Der eine wird hoch aufgeschnellt in diesem Spiel, das unbekannte und um so mehr unbeherrschte Mächte mit ihm treiben, hoch hinauf in den Schoß des Reichtums; hundert andere werden tief hinabgestürzt in den Abgrund der Armut, und das Rad der gesellschaftlichen Zusammenhänge geht umprägend und zerquetschend über sie und ihre Handlungen, über ihren Fleiß und ihre Arbeit hinweg. Der Zufall spielt Ball und die Menschen sind es, die in diesem Spiel als Bälle dienen.« (Ebd., 57f.)

Wo aber der Zufall herrscht, da sei, wie man anerkennen müsse, alle Freiheit, Selbstverantwortung und Zurechnungsfähigkeit des Individuums aufgehoben. Und deshalb müsse es gerade im Namen von Freiheit und Zurechenbarkeit darum gehen, durch geeignete politische Maßnahmen die Auswirkungen dieses Waltens des Zufalls »auf die Gesamtheit aller zu verteilen und so das erdrückende Gewicht, mit welchem er sich sonst auf den Einzelnen stürzt, für alle unfühlbar zu machen« (ebd., 58). Denn nur ein solcherart planvoller Umgang mit der Unwägbarkeit der ökonomischen Verhältnisse, die sich »nur verkennen, nicht aber durch Verkennen aufheben lässt«, sei in der Lage, die Voraussetzungen zu schaffen, unter denen sich »die Zurechnungsfähigkeit, Selbstverantwortung und Freiheit des einzelnen erst herstellen« lasse (ebd., 59).

Mit dem Übergang zu den großformatigen Markt- und Konkurrenzgesellschaften überwiege heute also »die Summe der nicht wissbaren Umstände [...] jederzeit unendlich die Summe der wissbaren Umstände« (ebd., 60). Während aber, so Lassalle, kapitalkräftige Unternehmer durch geschickte Spekulation und das Ausnutzen unterschiedlichster Konjunkturen in der Lage seien, in

diesem »individuellen Glücksspiel« mitzuspielen und unter günstigen Umständen enorme Reichtümer anzusammeln, blieben die Arbeiter von diesen Chancen ausgeschlossen, »weil sie den Einsatz zu diesem Glücksspiel nicht vorlegen können: das Kapital« (ebd., 61). Von daher sei und bleibe der »grüne Tisch, auf welchem die Unternehmer und Spekulanten das Glücksspiel spielen, zu welchem die heutige Produktion geworden ist«, stets »der Rücken der Arbeiter«:

»Der Arbeiter ist es, welcher mit Lohnverminderung, mit Aufopferung mühseliger Ersparnisse, mit gänzlicher Arbeits- und somit Existenzlosigkeit die notwendigen Mißerfolge in jedem Spiel der Arbeitsherren und Spekulanten bezahlt, deren falsche Spekulationen und Berechnungen *er* nicht hervorgebracht hat, deren Gier *er* nicht verschuldet und deren Glückserfolge *er* nicht teilt.« (Ebd., 65; Herv. i.O.)

Am Ende resümierte Lassalle lakonisch: »Arbeiterstand wie Handwerkerstand bilden daher in unserer Gesellschaft eine wirtschaftliche Abteilung, über welcher die Inschrift der Danteschen Hölle steht: ›Die ihr hier eintretet, lasst jede Hoffnung fahren.‹« (Ebd., 62)

Das Ende der Kategorien von Leistung und Verdienst

Die leidenschaftlich geführte Grundsatzdebatte zwischen Schulze-Delitzsch und Lassalle hatte die Grenzen des liberalen Arbeitsversprechens und des liberalen Moraldispositivs erstmals nachdrücklich ins Bewusstsein gehoben. Denn in der Tat: Die bis heute prominenten, für viele nach wie vor maßgebenden Vorstellungen von Leistungsgerechtigkeit und Eigenverantwortung haben in den modernen Gesellschaften in dem Moment ihre Plausibilitätsgrundlagen eingebüßt, in dem die Individuen ihre Agrarprodukte nicht mehr vorrangig für sich selbst und ihre Familien produzieren. In dem Moment, in dem es nicht mehr darum geht, nur eventuelle Überschüsse zu verkaufen, sondern die gesamte Produktion nicht länger auf den Eigenbedarf, sondern auf Verkaufserlöse am Markt auszurichten, wird sie von den schwankenden Tauschbedingungen des Marktes abhängig. Und hier zählen nicht individuelle Leistung und Anstrengung, sondern einzig die Frage, ob man auf hinreichend kaufkräftige Nachfrage trifft. Schon in der Adam Smith-Welt der vorindustriellen Marktgemeinschaft geht es also nicht mehr um Leistungs-, Verdienst- oder Anstrengungsgerechtigkeit, sondern nur

noch um die abstrakte Tauschgerechtigkeit des Marktes, die unseren arbeitsethischen Gerechtigkeitsvorstellungen Hohn spricht. Man kann sich noch so anstrengen: Wenn keine Nachfrage besteht, bleibt alle Mühe umsonst. Deswegen gibt es in Sachen Leistungsgerechtigkeit schreiende Ungleichheiten zwischen Spitzensportlern im Fußball und Spitzensportlern im Fechten, die bei gleicher Anstrengungsintensität höchst unterschiedliche monetäre Anerkennungen erhalten. Und auch der einsame Goldsucher findet für den vermeintlich intrinsischen Wert seiner mühsam zusammengetragenen Nuggets nur dann Abnehmer, wenn er in einer Gesellschaft lebt, in der dieses Edelmetall hohe Begehrlichkeiten und entsprechende Tauschbereitschaften hervorruft. Der Fund von Goldklumpen allein macht ihn weder reich noch satt.

Die Kategorien von Leistung und Verdienst verlieren also nicht erst in den hocharbeitsteiligen Industriegesellschaften, sondern schon in jeder Markt- und Tauschgesellschaft ihre sozialstrukturellen Grundlagen. Sie werden hier für sozialethische Selbstverständigungsbemühungen schlicht irrelevant. Und das gilt auch dann, wenn man im Blick auf das Motiv der gerechten Leistung zwischen Anstrengungs- und Ergebnisgerechtigkeit, zwischen Arbeits- und Produktgerechtigkeit unterscheiden will. Der Begriff der Leistung selbst ist schließlich schon ambivalent. Sollen, wie es unserem Arbeitsethos und unseren tiefsten, an den Individuen und ihren Mühen und Entbehrungen, ihren Erwartungen und Ambitionen orientierten Gerechtigkeitsintuitionen entspricht, nur individuelle Anstrengungen als Leistung gelten? Oder ist die eigentliche Leistung nur das vorzeigbare Produkt dieser Anstrengung? Ist es also leistungsgerecht, wenn jemand, der nach enormen Mühen ein halbwegs vorzeigbares Ergebnis seiner Arbeit zustande bringt, dafür eine höhere Belohnung bekommt als derjenige, dem dieses Ergebnis ohne sonderliche Anstrengung, mit Freude und Leichtigkeit und noch dazu in besserer Qualität gelingt? Oder ist es einzig leistungsgerecht, den Wert des erstellten Produkts zu betrachten? Schon in den Notengebungen unserer Grundschulen dominieren bekanntlich, allen anderslautenden pädagogischen Bekenntnissen zum Trotz, nicht anstrengungs-, sondern ergebnisorientierte Vorstellungen von Leistungen, die manchen einfach so zufliegen, während andere sie auch bei höchsten Bemühungen nur mit Ach und Krach erbringen können. Bereits dies verstößt massiv gegen unsere nicht an Produkten, sondern an Personen, nicht an der Funktionalität von Gegenständen, sondern an der Würde und den Ambitionen von Menschen orientierten Gerechtigkeitsintuitionen. Während man für schulische Notengebungen in diesem Sinne dann aber noch

eine – freilich nicht mehr anstrengungs-, sondern nur noch ergebnisorientierte – Leistungsgerechtigkeit reklamieren könnte, ist auch diese reduzierte Variante der Leistungsgerechtigkeit für marktwirtschaftliche Transaktionen nicht mehr plausibel denkbar. Denn hier entscheiden nun einmal nicht erstellte Leistungen, sondern die anonymen und stets volatilen Verhältnisse von Angebot und Nachfrage darüber, ob Markteinkommen erzielt werden können oder eben nicht.

Dass das liberale Moraldispositiv von Leistung und Eigenverantwortung schon mit dem Übergang von der Selbstversorgungs- zur Marktwirtschaft unplausibel wird, ist heute weithin unstrittig, auch wenn es unseren moralischen Alltagsintuitionen erheblich zuwider läuft. So formulierte etwa der sozialliberale Vordenker John Rawls, der mit seiner einflussreichen *Theory of Justice* (1971) eine moderne Philosophie der sozialen Gerechtigkeit auf vertragstheoretischer Grundlage zu entwerfen versuchte, eine klare Absage an die Idee einer moralisch relevanten Leistungsgerechtigkeit. Diese könne es unter den Bedingungen von Angebot und Nachfrage schlicht nicht geben. Schließlich hänge »der moralische Wert eines Menschen gewiß nicht davon ab, wieviele Arbeitskräfte seiner Art es gibt, oder wie begehrte seine Erzeugnisse sind« (Rawls 1975, 345).

Auch energische Verteidiger der Marktwirtschaft räumen dies ein. So betonte etwa Friedrich August von Hayek, die Galionsfigur des Neoliberalismus der Nachkriegszeit, mit Nachdruck, es sei in einem System freier Marktwirtschaft »weder wünschenswert noch durchführbar [...]«, daß die materielle Entlohnung allgemein dem entsprechen soll, was die Menschen als Verdienst ansehen« (von Hayek 1971, 114). Schon »im gewöhnlichen Geschäftsleben haben wir nicht das Gefühl, einem Mann mehr zu schulden, weil ihm eine Dienstleistung für uns ein großes Opfer gekostet hat, wenn uns dieselbe Leistung von jemand anderem mit Leichtigkeit hätte geboten werden können« (ebd., 119). Und auch wir selbst erwarten, so von Hayek, »in unserem Verkehr mit anderen, nicht nach unserem subjektiven Verdienst, sondern nach dem Wert, den unsere Leistungen für sie haben, entlohnt zu werden« (ebd.). Deshalb müsse man festhalten, dass insbesondere der ohnehin schon hoch diffuse Begriff der sozialen Gerechtigkeit in einer freien Marktwirtschaft »offensichtlich absurd«, dass er »leer und bedeutungslos« sei (von Hayek 1981, 95 u. 100). Jeder einzelne könne und solle sich im Umgang mit seinen Mitmenschen zwar so gerecht wie möglich verhalten; aber die Ergebnisse, die für ihn aus den Prozessen von Angebot und Nachfrage resultieren, könnten »weder gerecht noch ungerecht« sein, da sie »nicht beabsichtigt und vorhergesehen sind und von

einer Vielzahl von Umständen abhängen, die in ihrer Gesamtheit niemandem bekannt sind« (ebd., 102). Diese Gerechtigkeitsignoranz des Marktes gelte, so von Hayek, nicht nur für marktfeme Arbeitsmühlen und Anstrengungen, sondern auch für marktnah getroffene Investitionsentscheidungen, denn auch deren Erfolg bleibe allemal unsicher und unberechenbar. Markterfolge stellten sich für die Individuen nämlich vielfach aus Gründen ein, »die sie nicht kennen konnten« (ebd., 104). Hier sei schlicht anzuerkennen, »daß Glück eine große Rolle spielt« (ebd., 105), obwohl es für den sozialen Zusammenhalt und die moralische Akzeptanz der Marktgemeinschaft natürlich wichtig sei, »daß die Individuen davon überzeugt sind, daß ihr Wohlergehen von ihren eigenen Anstrengungen und Entscheidungen abhängt« (ebd., 106).

Gerechtigkeitsambitionen und die Logik des Marktes

Der Markt ist gegenüber den Vorstellungen individueller Leistungsgerechtigkeit immun und unsensibel. Er widerspricht damit dem liberalen Moraldispositiv frontal, denn er honoriert weder bestimmte Anstrengungsvolumina noch bestimmte Berufsqualifikationen oder bestimmte Produktmengen als solche. Er honoriert nur das, was – aus welchen Gründen auch immer – gerade auf zahlungskräftige Nachfrage trifft. Als Indikator einer für die menschlichen Selbstwahrnehmungen von Arbeit und Freiheit, Leistung und Gerechtigkeit irgendwie relevanten Moral ist er deshalb gänzlich ungeeignet.

Dieser schon durch die Marktwirtschaft als solche verursachte Legitimitätsentzug von Leistung und Eigenverantwortung verschlimmert sich noch, wenn man bedenkt, dass auch die vermeintlich rein individuellen Fähigkeiten, Charakterzüge und Begabungen, etwa Belastbarkeit, Durchsetzungsfähigkeit und Beharrungsvermögen, Entdeckerfreude, Neugier und Kreativität, Mut und Risikobereitschaft etc., den Individuen nicht in einem moralisch relevanten Sinne zuzurechnen sind. Seine Talente hat ein Individuum genauso wenig durch individuelle Anstrengungen erworben wie seine hohe oder niedrige Intelligenz, sein Aussehen, seine körperliche Robustheit und die Mühe oder Leichtigkeit, mit der es sich einfachen oder komplexen Herausforderungen zu widmen vermag. Hier ist nicht individueller Wille oder eigene Anstrengung, sondern, wie John Rawls anmerkte, schlicht die »Lotterie der Natur« am Werk, deren Ergebnisse »unter moralischen Gesichtspunkten willkürlich« sind (Rawls 1975, 94). Nach allem, was man aus der entsprechenden Forschung weiß, ist schon die je individuelle – und verschieden verteil-

te – Arbeits- und Leistungsbereitschaft nicht primär oder gar ausschließlich auf eigene, bewusste Willensentscheidungen, sondern in viel höherem Maße auf vorgegebene psycho-physiologische Grundausstattungen und frühe Sozialisationserfahrungen zurückzuführen, für die die einzelnen nichts können. Und wenn man versucht, hier eine klare Grenze zwischen moralisch relevanter, d.h. allein auf eigener Anstrengung beruhender Leistung und moralisch belangloser, weil biologisch und sozialisatorisch vorgegebener Fähigkeit zu ziehen, kann man nur scheitern. Man wird deshalb wohl festhalten müssen, dass die vorgegebenen Fähigkeiten einen weit höheren Einfluss auf die real erzielten Arbeitsergebnisse haben als die eigenen Anstrengungsbereitschaften, zumal sich auch diese nicht unabhängig von den sozialen Kontexten einstellen und dauerhaft stabilisieren.

Auch Friedrich August von Hayek ließ keinen Zweifel daran, dass die individuellen Fähigkeiten »zum großen Teil [...] das Ergebnis angeborener Anlagen oder der Umgebung« sind, in die man »hineingeboren wurde«, sodass sie »gewiß kein persönliches Verdienst darstellen« (von Hayek 2004, 192). Und John Rawls notierte dazu nur noch lakonisch: »Man hat seinen Platz in der Verteilung der natürlichen Gaben ebensowenig verdient wie seine Ausgangsposition in der Gesellschaft.« (Rawls 1975, 125) Es dürfe nämlich

»auf der Hand liegen, daß der Einsatz, zu dem jemand bereit ist, von seinen natürlichen Fähigkeiten und den ihm offenstehenden Möglichkeiten abhängt. Die Begabteren werden unter sonst gleichen Umständen mehr gewissenhaftes Bemühen an den Tag legen, und es scheint keine Möglichkeit zu geben, das Moment des glücklichen Zufalls herauszuanalysieren. Der Gedanke der Belohnung des Verdienstes ist undurchführbar.« (Ebd., 346)

Die schmerzliche Einsicht in die empirische Unhaltbarkeit unserer Kategorien von Leistung, Fleiß und Eigenverantwortung bedeutet allerdings eine schwere Demütigung für die arbeits- und autonomieethisch formatierten Moralkonzepte, mit denen uns die europäischen Gesellschaften seit der Frühen Neuzeit ausgestattet haben. Sie verlangt von uns einen grundsätzlichen Abschied von den Ambitionen der frühliberalen Gesellschaftsillusion und ihres individualistisch-liberalen Moraldispositivs; eine Verabschiedung, die den modernen Gesellschaften bis heute nicht wirklich gelungen ist.

Stattdessen verfängt man sich in zahlreichen Abwehrreflexen, die darauf hinauslaufen, diese notwendige Verabschiedung zu verweigern. So bemüht man sich im tonangebenden liberalen Milieu – allein schon mangels Alternativen – hartnäckig darum, die Tauschmechanismen des Marktes als solche

als gerecht auszuzeichnen, da hier ja stets Äquivalente getauscht werden, was immerhin auch eine Form der Gerechtigkeit darstelle. Und da andere Gerechtigkeiten in der modernen Gesellschaft nun einmal nicht zu haben seien, sei man gut beraten, sich trotz aller Unwägbarkeiten möglichst voll und ganz auf den freien Markt einzulassen und hier sein fragiles Glück zu suchen. Denn immerhin habe man es hier, anders als in den Zeiten der Feudalherrschaft, nicht mit politisch-patriarchaler Macht, mit Einschränkungen der wirtschaftlichen Freiheit oder gar mit blanker Gewalt zu tun. Die unüberschaubaren Sozialverhältnisse der hocharbeitsteiligen Industriegesellschaften werden dabei aber wider besseres Wissen noch immer auf die unterkomplexe Welt einer von lauter Privateigentümern bevölkerten Marktgemeinschaft – Lassalles »Welt von lauter Unternehmern« – reduziert, in der jeder auf eigene Rechnung und Verantwortung als eine kleine Firma frei und eigenverantwortlich agiert. Und während sich die frühen Liberalen noch zu Recht die Köpfe darüber zerbrochen hatten, wie der breiten Masse das freiheits- und gleichheitssichernde Privateigentum an Produktionsmitteln zugänglich zu machen sei, ohne das niemand frei und unabhängig sein könne, spielt dieses staatsbürgerqualifizierende Basiskriterium in den heutigen Rezeptionen liberaler Sozialethik bezeichnenderweise keine Rolle mehr. Dass wir uns nicht in einer egalitären Privateigentümergesellschaft, sondern in einer sozialstrukturell ungleichen Klassengesellschaft befinden, in der der weit überwiegende Bevölkerungsteil »unbürgerlich« konstituiert ist und von der »Bewilligung lebt, die er andern gibt, von seinen Kräften Gebrauch zu machen« (Immanuel Kant), wird heute zumeist schlicht ignoriert.

Nur noch Äquivalententausch-Gerechtigkeit?

Der Mainstream der liberalen Publizistik will die eklatante Gerechtigkeitsignoranz des Marktes, der den Menschen einzig noch einen fairen, aber kaum verlässlichen Äquivalententausch als gerecht in Aussicht stellen kann, als Problem partout nicht anerkennen. Und er will uns einreden, dass andere Gerechtigkeiten – weder unsere moralisch tief verankerte individuelle Verdienstgerechtigkeit noch die ebenso tief verankerte, wenn auch höchst diffuse soziale Gerechtigkeit – in modernen Gesellschaften grundsätzlich nicht zu haben seien. Er möchte unsere Gerechtigkeitsambitionen möglichst vollständig auf die Akzeptanz einer derart reduzierten Marktgerechtigkeit umprogrammieren und schlägt deshalb vor, dass wir uns möglichst rasch

und klaglos zu geschmeidig angepassten Marktakteuren umdefinieren, da eben nur auf marktlicher Grundlage eine wirklich freie Gesellschaft in den Blick genommen werden können.

Allerdings laufen sozialethische Vorschläge, wir sollten uns doch bitte alle als eigenverantwortliche ›Arbeitskraftunternehmer‹ und ›Ich-AGs‹ verstehen – auch wenn sie im Rahmen der bundesrepublikanischen Sozial- und Arbeitsmarktpolitik in den letzten Jahrzehnten statt auf schallendes Gelächter auf viel publizistische Sympathie und Zustimmung trafen –, unseren humanistischen Gerechtigkeitsüberzeugungen frontal zuwider. Schließlich geht es uns um personale Dimensionen der Gerechtigkeit, um Anstrengungs- und Arbeitsgerechtigkeiten, aber auch um Bedürfnis- und Anerkennungsgerechtigkeiten für unsere je spezifischen Identitäten, unsere Besonderheiten und Verletzlichkeiten. Und es geht uns immer auch um soziale Gerechtigkeit in unserem Verhältnis zu unseren Mitmenschen, mit denen wir uns immer irgendwie vergleichen und in Beziehung setzen. Dass es auf hinreichend freien Märkten zu herrschaftsfreien äquivalenten Tauschrelationen von Gütern verschiedenster Art kommt oder zumindest kommen kann, ist unseren Gerechtigkeitsambitionen dagegen ziemlich egal. Und das liberale Dauermantra, dass der freie Markt trotz aller Unsicherheiten doch immerhin tauschgerecht sei, trägt wenig dazu bei, dass wir unsere Gesellschaft und ihre Mechanismen der Verteilung von Waren und Dienstleistungen, von Einkünften und Ressourcen, von Ämtern und Funktionen, von Macht und Einfluss, von Wertschätzung und Respekt wirklich als moralisch anerkennenswert erleben können.

Eine gewisse Ausnahme bildet hier der Kieler Philosoph Wolfgang Kersting, der seit vielen Jahren eine dezidiert liberale politische Philosophie, einen »Liberalismus sans phrase«, zu entwickeln versucht (vgl. Kersting 2000a). Er wehrt sich nämlich vehement gegen die resignative Vorstellung, wir müssten unsere eingelebten Kategorien von persönlicher Verdienst- und Leistungsgerichtigkeit zugunsten einer blinden Akzeptanz der rein tauschfunktionalen Marktgerechtigkeit umdefinieren. Dabei räumt er durchaus ein, dass man alle Vorstellungen von verdienten, d.h. einzig durch eigene Anstrengungen erworbenen Fähigkeiten und Kompetenzen als empirisch unhaltbar aufgeben müsse, wenn man zentrale Erkenntnisse der Sozialisationsforschung und Entwicklungspsychologie nicht einfach ignorieren wolle. Allerdings scheut er vor den gerechtigkeitstheoretischen Konsequenzen dieser Einsicht zurück, denn diese seien moralisch nicht auszuhalten. In einem Akt trotziger Verzweiflung setzt er an die Stelle dieser Einsicht deshalb apodiktisch und ar-

gumentlos das Postulat eines »verdienstethischen Naturalismus« (ebd., 367–371). Es könne schlicht nicht angehen, so Kersting, »daß niemand ein natürliches Recht auf die von ihm erarbeiteten sozioökonomischen Güter hat« (Kersting 2000b, 212). Ein solches Kontingenzargument würde sich nämlich verheerend auf unsere arbeits- und autonomieethischen Grundüberzeugungen, auf unser Verständnis freier Personalität und individueller Verantwortlichkeit auswirken. Und deshalb müsse man eben doch – wider besseres Wissen – behaupten, dass jedem Individuum die Ergebnisse seiner Arbeit und Anstrengung in einem moralisch relevanten Sinne zustehen. Wenn man die unabsehbaren Folgen des Kontingenzarguments vermeiden wolle, müsse man einfach darauf beharren, dass »die Person in ihrer natürlichen Beschaffenheit und mit all ihren durch ihr soziales Herkunfts米尔ie bestimmt Eigenschaften zum ungeteilten Subjekt eines fundamentalen Anspruchs auf all die durch Einsatz ihrer Talente, Fähigkeiten und Kompetenzen erarbeiteten Gütern erklärt« (ebd., 217) wird. Die alten individualistischen Impulse der vorindustriellen Illusion einer freien »Bürgergesellschaft mittlerer Existenz« wirken also bis heute offensichtlich mental und moralisch so massiv nach, dass alle wissenschaftliche Erkenntnis an ihnen einfach hin scheitert. Offenbar kann schlicht nicht sein, was nicht sein darf.

Mit den auf den ersten Blick so plausiblen, am Individuum orientierten Kategorien von Leistung und Verdienst ist in den modernen Gesellschaften, unseren elementaren moralischen Intuitionen zum Trotz, also sozialethisch nichts zu gewinnen. Sie scheitern schon an den per se moralisch unsensiblen Mechanismen des Marktes und erweisen sich schon hier als hoffnungslos obsolet. Sie bleiben allenfalls, und auch dies nur in engen Grenzen, pädagogisch sinnvoll. Denn wenn man angesichts der Lotterie der biologisch-sozialisatorischen Grundausstattung, der marktwirtschaftlichen Einkommensverteilung nach Angebot und Nachfrage und der in den großen Fabrikgesellschaften rasant zunehmenden ökonomischen »Zufälle, die mit den Menschen Ball spielen« (Ferdinand Lassalle), immer geringere Chancen zu einer echten, mit Willen und Bewusstsein vollzogenen Einwirkung auf seine materiellen Geschickte hat, dann sollte man diese Chancen nach Möglichkeit wenigstens nutzen, wenn man sich selbst – freilich weithin kontrafaktisch – noch einen letzten Rest an ökonomisch-materieller Autonomie- und Selbstbestimmungsfähigkeit attestieren will. Sozialphilosophisch ehrlicher wäre es aber, sich tatsächlich der Danteschen Devise *Lascare omni speranza* hinzugeben und anzuerkennen, dass die einzelne Person, die von der Aufklärungsphilosophie so hoch gehandelt wurde, in den unübersichtlichen Arbeitsgesellschaften der späten

Moderne kaum noch etwas auszurichten vermag. Von daher gilt dann wohl die Devise: »Du hast keine Chance, aber nutze sie.« (Herbert Achternbusch)

Fabrikunfälle: Das postliberale Moralprofil des Wohlfahrtsstaates

Die von Hermann Schulze-Delitzsch und Ferdinand Lassalle ausgelösten Debatten um ökonomische Eigenverantwortung und die Zufälle des modernen Wirtschaftslebens hatten bereits in der Mitte des 19. Jahrhunderts die Grenzen des liberalen Gesellschaftsprojekts auf die Agenda der sozialethischen Selbstverständigung gesetzt. Das Ende des liberalen Moraldipositivs trat den Zeitgenossen des 19. Jahrhunderts aber noch viel deutlicher vor Augen im Angesicht einer neuen dramatischen Realität, die man früher nicht kannte: die großen Unfälle in Bergbau und Industrie, die oft Hunderte von Opfern forderten und ganze Dörfer und Stadtteile in blankes Elend stürzten. Die von der bürgerlichen Gesellschaft begeistert gefeierten Erfindungen bei Kohle und Stahl, im Maschinenbau und der chemischen Industrie ermöglichten die Nutzbarmachung gewaltiger, nur mühsam unter menschliche Kontrolle zu bringender Naturkräfte. Und diese wollte man nicht nur in kleinen, handwerklich orientierten Manufakturen, sondern auch großindustriell in Dienst nehmen, um auf dieser Grundlage den materiellen Wohlstand der Volkswirtschaft rasant zu erhöhen. Damit entstanden jedoch völlig neuartige Problem- und Risikolagen, die sich nicht nur, aber in besonders dramatischer Weise im Phänomen der industriellen Arbeitsunfälle manifestierten (vgl. Ewald 1993; Große Kracht 2017, 261f. u.350-352).

In der Regel lag diesen Unfällen kein individuell zurechenbares Verschulden zugrunde. Sie erschienen eher – zwar nicht in jedem Einzelfall, aber doch in ihrer Gesamtheit – als unvermeidbare Nebenfolge von gesellschaftlichen Modernisierungsprozessen, die sich der Logik individueller Verantwortung entziehen. Wenn etwa der einzelne Fabrikarbeiter – durch lange Arbeitszeiten ermüdet – bei der Bedienung einer hochgefährlichen, zudem notwendigerweise noch nicht völlig ausgereiften Technologie einen fahrlässigen Fehler begeht, wie er im Arbeitsalltag nun einmal nicht vermieden werden kann, ist er dann haftbar zu machen für die Folgen? Und falls ja, wie sollte er mit seinem bescheidenen Einkommen in der Lage sein, einen vollumfänglichen Schadenersatz zu leisten, wenn in Folge seines Fehlers Dutzende Familien plötzlich ohne ihren Ernährer dastehen – sofern er selbst diesen Unfall überhaupt überlebt? Und wenn eine Maschine, wie es oft vorkam, ohne erkenn-

bare Ursache explodiert? Sind dann die Unternehmer und Investoren haftbar zu machen? Können sie nicht mit guten Gründen darauf hinweisen, dass die Gesellschaft die wohlstandsmehrende Anwendung der neuen Technologien dringend wünscht? Und kann es ernsthaft ein moralisches Fehlverhalten sein, moderne Industriebetriebe und Fabrikanlagen, Bergwerke und Eisenbahnen mit ihren nicht gänzlich zu vermeidenden Gefahren überhaupt in Betrieb zu nehmen?

Wie es scheint, sind Wohlstandssteigerung und die Zunahme von Arbeitsunfällen in der modernen Industriegesellschaft fest miteinander verkoppelt, denn schwere Fabrikunfälle werden hier zu einer gesellschaftlichen Normalität. Sie entstehen aus den alltäglichen Arbeitsabläufen der industrialisierten Gesellschaft – und zwar regelmäßig, wenn auch im Einzelnen nicht vorhersehbar. Sie können aber statistisch erfasst werden. Mit den Methoden der modernen Wahrscheinlichkeitsrechnung kann man ihre Häufigkeit, ihre durchschnittlichen Dimensionen und Auswirkungen zwar nicht beeinflussen, sehr wohl aber relativ verlässlich berechnen. Und dadurch werden ihre Folgen domestizierbar. Statt hilflos vor diesem regelmäßigen industriegesellschaftlichen Leid zu stehen oder unbeholfen nach gerechter Wiedergutmachung, sei es durch den Arbeiter, sei es durch den Unternehmer, zu rufen, stand die Gesellschaft nun vor der Aufgabe – und zugleich vor der Möglichkeit –, sich vom liberalen Verantwortungsdispositiv des Privatrechts zu verabschieden und ein völlig neuartiges kollektives Sozialrecht einzuführen, das effektive Hilfe in Aussicht stellen und beiden Seiten in verlässlicher Weise materielle Sicherheiten bieten kann. Die eingelebten Geltungsgrundlagen der liberalen Sozialmoral mussten dafür aber fundamental aufgesprengt werden.

Am Beispiel der großen Fabrikunfälle und der Frage, ob und wie ihre Folgen entweder gerecht zu entschädigen oder aber effektiv zu regulieren sind, musste die Industriegesellschaft lernen, dass die liberal-individuellen Kategorien von Schuld und Verantwortung, von Haftung und Schadenersatz in weiten Bereichen des sozialen Lebens unbrauchbar geworden waren. In der Tat erfand sie in diesem Rahmen – in langwierigen Reflexionsprozessen ihrer Arbeiter- und Unternehmerverbände, ihrer Rechtsprechung und ihrer Staatswissenschaften – die neue Kategorie des kollektiv abzusichernden Berufsrisikos, d.h. eine nach Branchen und Tätigkeiten zu unterscheidende, statistisch zu berechnende und vom Willen und Bewusstsein der handelnden Akteure unabhängige Gefährlichkeit industrieller Arbeit, bei deren Erfassung moralische Kategorien wie Absicht, Leichtsinn und Fahrlässigkeit keine Rolle spielen. Die Erfindung und politisch-rechtliche Institutionalisierung des Berufs-

risikos macht damit eine völlig neuartige, nicht länger individualistisch zu formatierende Form von politischer Moral notwendig. Verlangt ist nun nämlich ein für die gewohnten liberalen Wahrnehmungsmuster arg unmoralisch anmutendes Konzept von kollektiver Versicherung und anonymen Schadensabwicklung im Rahmen eines erst noch zu konzipierenden postliberalen Sozialrechts. Denn nun geht es nicht mehr um Haftungsfragen und einzelfallgerechten Schadenersatz, sondern um abstrakte, versicherungsmathematisch zu berechnende Pauschalsätze für unterschiedliche Grade der Schädigung, die dem verunglückten Individuum und seiner Familie durch gesetzlich vorgeschriebene Unfallversicherungen der Unternehmen verlässlich, sicher und schnell ausgezahlt werden.

Die auf Datenerhebung und Stochastik beruhende Unfallversicherung schützt die Existenzbedingungen des Arbeiters nach vorab feststehenden Regelsätzen. Das verunglückte Individuum wird hier gewissermaßen zu einem anonymen Aktenvorgang neben anderen Aktenvorgängen degradiert und entsprechend entpersönlicht. Ihm selbst und den konkreten Umständen seines Unfalls wird kein näheres Interesse geschenkt. Gerade dadurch aber können sich tragfähige postliberale Lösungen entwickeln, die die materiellen Bedürfnisse und Erwartungen aller Beteiligten berechenbar absichern. Versichert werden nämlich nicht nur die Existenzbedingungen der betroffenen Arbeiter, sondern ebenso die des Unternehmens, das sich durch regelmäßig abgeführte Versicherungsbeiträge gemeinsam mit den anderen Unternehmen derselben Branche vor unkalkulierbaren und womöglich existenzbedrohenden Einzelfällen schützen und langwierigen juristischen Auseinandersetzungen aus dem Weg gehen kann. Es verwundert von daher nicht, dass die Einführung gesetzlicher, allgemeinverbindlicher und von den Unternehmen zu tragender Unfallversicherungen – dies war in den 1880er-Jahren der erste große Innovationsschub des entstehenden deutschen Wohlfahrtsstaates – nicht so sehr von staatlichen Obrigkeiten oder von selbstbewussten Arbeiterorganisationen, sondern von den Unternehmerverbänden selbst gefordert und vorangetrieben wurde. Der moderne Wohlfahrtsstaat ist damit schon in seinen Anfängen entscheidend auf politische Initiativen aus der Unternehmerschaft zurückzuführen; und er sollte auch in den Folgejahren regelmäßig zentrale Bestands- und Sicherungsinteressen der Unternehmer wahrnehmen, auch wenn diese – merkwürdig genug – immer wieder und nur allzu gerne wohlfahrtstaatskritische Klagegesänge anstimmten.

Mit der Erfindung des Berufsrisikos und der Sozialversicherung, deren Logik schon bald darauf zielte, über das Risiko der Arbeitsunfälle hinaus auch die weiteren ›Standardrisiken des industriellen Erwerbslebens‹, also Krankheit und Alter, später auch Arbeitslosigkeit, in ihren Auswirkungen kollektiv abzusichern, war seit dem späten 19. Jahrhundert ein postliberaler Mechanismus der Vergesellschaftung entstanden, der über das gesamte 20. Jahrhundert großen Erfolg und festen Bestand haben sollte. Bis heute findet er in seiner Leistungsfähigkeit und Effizienz zumeist hohe Anerkennung, auch wenn er vor allem im liberalen Lager immer wieder wegen seiner vermeintlich defizitären Moralgrundlagen, seiner Ignoranz gegenüber Eigenverantwortung und Eigeninitiative, Arbeitsfleiß und Leistungsgerechtigkeit angefeindet wird.

Der Wohlfahrtsstaat und die Krise des Liberalismus

Mit der Erfindung der Sozialversicherungen wurden die individualistischen Verantwortungswahrnehmungen des liberalen Denkens in sozialethischer Hinsicht also durch ein kollektives, postliberales Organisationsmodell zur Regulierung der neuen Normalitätslagen der Industriegesellschaft ersetzt. Dieses scheint in seiner Rationalität ohne jede individuelle Moral, ohne jeden überlieferten Begriff von Recht und Gerechtigkeit auszukommen. Es ist kalt, herzlos und maschinell, es lässt sich durch geschickte Betrügereien ausnutzen und hintergehen, es kennt nur Formulare, Richtlinien und Vorschriften. Und es ist am konkreten Menschen mit seinen individuellen Bedürfnissen wenig interessiert. Es ist in hohem Maße ›a-sozial‹ und unsensibel; und trotzdem ist es funktional und effektiv – und in seiner Fähigkeit zur Schadensabwicklung schlicht alternativlos, wenn man vor den komplexen sozialen Problemlagen industriegesellschaftlichen Zusammenlebens nicht kapitulieren will. Die Frage, ob dieses Arrangement auch eine eigene postliberale Moralität haben könnte, sodass es nicht nur aufgrund seiner Funktionalität technisch geachtet, sondern wegen einer neuartigen, zwar nicht länger individualistisch-liberalen, dennoch aber den Leitideen von Freiheit und Gleichheit verpflichteten Normativität auch moralisch wertgeschätzt werden kann, geriet allerdings kaum in den Blick.

Angesichts der Risiken der industriegesellschaftlichen Arbeitswelt wurden die Kategorien der individualistisch-liberalen Vergesellschaftung, die Prinzipien von Vertrag und Verantwortung, von Haftung und Entschädi-

gung als Grundmuster sozialer Interaktion also zunehmend unbrauchbar. Am Horizont erschien stattdessen das neue, noch weithin unverstandene Leitbild einer postliberalen Gesellschaft, die sich vor allem als »eine umfassende Versicherung gegen die Risiken« versteht, »die sie durch ihre eigene Entwicklung verursacht« (Ewald 1993, 10f.). Es kam zur »Geburt der Versicherungsgesellschaft« (ebd.), die die überschaubare Marktplatzgesellschaft der Adam Smith-Welt ablöste und der komplex und anonym gewordenen Welt des hochtourigen Industriekapitalismus ein neues wohlfahrtsstaatliches Freiheits- und Gleichheitsversprechen auf kollektivistisch-postliberaler Grundlage zur Seite stellte.

Das neue Sozialrecht des spätmodernen Wohlfahrtsstaates bricht nämlich keineswegs, wie ihm oft vorgeworfen wird, mit den Leitideen der Freiheit und Gleichheit aller Staatsbürger. Im Gegenteil: Erst dieses Sozialrecht verschafft den eigentumslosen Massen zumindest in Ansätzen die Möglichkeit, eine halbwegs planbare und sozial gesicherte Existenz in der modernen Arbeitsgesellschaft zu führen. Denn durch geeignete politische Maßnahmen kann es gelingen, die Lohnarbeiter von ihrer permanenten Daseinsunsicherheit, dem eigentlichen Proletarierschicksal, zu befreien und ihnen im Rahmen einer wohlfahrtsstaatlich gewährten und entsprechend begleiteten »Normalerwerbsbiografie« (Ulrich Mückenberger) soziale Sicherheit und Verlässlichkeit in Aussicht zu stellen. Damit besteht dann die Chance, dass das Arbeits- und Autonomieversprechen der bürgerlichen Gesellschaft – nun freilich unter postliberalen Vorzeichen – einen echten Aufschwung erleben kann, ja dass es seine universalistischen Ansprüche überhaupt erstmals hinreichend realistisch und breitenwirksam umsetzen kann. Und diese Chance eröffnete sich just in einer Zeit, in der das liberale Bürgertum dabei war, sich von diesen Ansprüchen politisch und moralisch längst wieder zu verabschieden.

In den liberalen Milieus schürte das aufziehende Zeitalter der großen Fabriken nämlich dunkle Befürchtungen von Chaos und Anarchie, von Ende und Untergang. Die immer größer geschnittenen Fabrikgesellschaften mit ihren zunehmend unpersönlichen Großindustrien, Börsenkapitalien und Aktiengesellschaften, mit ihrer sozialen Entwurzelung, ihrer Vermassung und großstädtischen Anonymität ließen vom Ideal einer »Bürgergesellschaft mittlerer Existenzen« kaum noch etwas übrig. Stattdessen herrschten nun Nervosität und Unruhe, Existenznöte und soziales Elend, Revolutionsängste und Unsicherheiten aller Art; eine kalte, bedrohliche, übermächtige und durch und durch unfreie Massengesellschaft, die das einst so selbstbewusste freie Individuum mit kalter systemischer Macht in das »stahlharte Gehäuse« (Max We-

ber) industriel kapitalistischer Hörigkeit sperrt und seinen moralischen Ambitionen nur noch mit Hohn und Ignoranz begegnet. So schrieb der große Soziologe Max Weber Anfang des 20. Jahrhunderts im Tenor illusionsloser Resignation:

»Die heutige kapitalistische Wirtschaftsordnung ist ein ungeheuerer Kosmos, in den der einzelne hineingeboren wird und der für ihn, wenigstens als einzelnen, als faktisch unabänderliches Gehäuse, in dem er zu leben hat, gegeben ist. Er zwingt den Einzelnen, soweit er in den Zusammenhang des Marktes verflochten ist, die Normen seines wirtschaftlichen Handelns auf.« (Weber 1934, 37)

Gerade in den Kreisen von Bildung und Besitz, von Einfluss und Wohlstand war man sich nun sicher, dass die liberale Epoche, wenn es sie je gegeben haben sollte, keine Zukunft mehr habe. Die liberale Gesellschaft schien ihre einstigen Selbstimaginationen und alle ihre freiheits- und gleichheitsrechtlichen Versprechen aufgegeben zu haben. Mit der Trennung von Kapital und Arbeit und dem Aufkommen der Großindustrie war der Weg, der über die individuellen Tugenden von Leistung, Fleiß und Tüchtigkeit zu Wohlstand und Sicherheit für alle hätte führen sollen, für immer größere Mehrheiten der Bevölkerung sozialstrukturell versperrt. Der Liberalismus geriet in diesem Rahmen in eine schwere moralische Krise und degenerierte vielfach zur ängstlichen Defensivideologie der besitzenden Klassen. Die einstigen Inklusionsversprechen von Besitz und Bildung wurden dabei zu schroffen Exklusionskriterien umdefiniert. Immer häufiger traf man in liberalen Zirkeln nun auf kulturpessimistische Ängste vor der drohenden Massengesellschaft und der kollektiven Irrationalität der Menge, vor deren Hintergrund man das eigentliche Zeitalter der bürgerlichen Gesellschaft dem Untergang geweiht sah. Hier brachen tief sitzende Aversionen gegenüber der Realität einer nachbürgerlichen Massendemokratie auf, die nicht als Konsequenz des bürgerlichen Verfassungs Ideals begrüßt, sondern zumeist nur noch als diffuse Bedrohung für ›echte Autonomie‹ und ›wahrhafte Individualität‹ wahrgenommen wurde. Es war nun der Liberalismus selbst, der das liberale Ausgangsversprechen von Freiheit und Gleichheit für alle achselzuckend aufkündigte und in der Abwehr der Partizipationsansprüche der nachdrängenden unterbürgerlichen Schichten immer häufiger auf sozialdarwinistisch imprägnierte Strategien von agonalem Durchsetzungskampf, von machtgestütztem Eigeninteresse und egozentrischer Selbstbehauptung im *struggle for life* setzte; eine Maxime, die schon beim sozialliberalen Arbeiterfreund Schulze-Delitzsch anklang,

als er den Individuen eine »Existenz auf fremde Kosten, obenein zum Nachtheil des Ganzen« (Schulze-Delitzsch 1863, 103) bestritt – und die im manches-terliberalen *laissez faire* eines zeitweise auch in Deutschland breit goutierten Herbert Spencer ihren vollendeten Ausdruck fand.

Das Normativitätsprofil der neuen Sozialversicherungsgesellschaft

Der Sozialversicherungsstaat liegt dagegen – wenn auch auf der Basis einer fundamentalen politisch-ethischen Transformation, die den Verhältnissen des »stahlharten Gehäuses« der industrikapitalistischen Gesellschaft entspricht – durchaus auf der normativen Linie der universalistischen Freiheits- und Gleichheitsambitionen der politischen Moderne. Denn einzig die institutionellen Sicherungen der wohlfahrtsstaatlichen Versicherungsarrangements eröffnen den Weg, die freiheitsrechtlichen Errungenschaften des liberalen Zeitalters mit dem sozialen Komplexitätsniveau der Industriegesellschaften in Einklang zu bringen. Es geht nun darum, den materiell ungesicherten, auf fremdbestimmte Lohnarbeit verwiesenen Massen des Industriealters nicht nur elementare Hilfeleistungen gegen Not und Elend, sondern auch ein verlässliches funktionales Äquivalent für die ihnen unzugänglichen materiellen Grundlagen bürgerlicher Unabhängigkeit in Aussicht zu stellen. Und in dem Maße, wie dies gelingt, eröffnet das neue Leitbild der Sozialversicherungsgesellschaft die Chance, das historisch obsolet gewordene Freiheits- und Gleichheitsversprechen der Aufklärung auf postliberaler Grundlage neu aufzulegen. Die vermeintliche »originäre Privatautonomie« lässt sich dann durch eine künstliche, kollektiv organisierte »derivierte Privatautonomie« ersetzen (vgl. Habermas 1990, 25). Und die angeblich immer schon in der eigentlichen Natur des Menschen verankerte, schon vorstaatlich bestehende und erst mit den Emanzipationsprozessen der Moderne historisch zum Durchbruch gekommene Freiheit der Individuen wird dann nicht nur philosophisch postuliert, sondern politisch bewusst herbeigeführt: als eine soziale Freiheit, die nicht nur freiheitsrechtlich gewährt werden kann, sondern zunächst einmal sozialstaatlich herbeigeführt werden muss, wenn sie sich als reale Freiheit für alle entfalten und bewähren will.

Wenn es dem Wohlfahrtsstaat gelingt, breiteste Bevölkerungskreise in ein ihre Lebens- und Arbeitswelten begleitendes System sozialer Sicherung einzubinden, die Standardrisiken von Krankheit und Alter, Arbeitslosigkeit und Pflege verlässlich zu versichern, die Lohnarbeit als dauerhaftes Normalar-

beitsverhältnis zu etablieren und mit effektiven Arbeits- und Kündigungs-schutzmaßnahmen sowie einer Wirtschaftspolitik zu begleiten, die nicht nur auf Wachstum und Wettbewerbsfähigkeit, sondern auch auf Vollbeschäfti-gung setzt, dann kann er in der Tat die realen Entfaltungschancen von Freiheit und Gleichheit für alle deutlich erhöhen. Und erst dies ermöglicht dem Pro-jeekt der Moderne, das universalistische Freiheits- und Gleichheitsversprechen nicht nur normativ und ideell aufzurufen, sondern auch politisch-praktisch so weit umzusetzen, dass es tendenziell wirklich alle Gesellschaftsmitglieder zu erreichen vermag – wenn auch nicht mehr, wie ursprünglich gedacht, im eigenverantwortlich-individuellen Modus privaten Eigentums auf der Basis bürgerlicher Arbeit, sondern nun im neuen gemeinschaftlich-kollektiven Mo-dus eines durch gesellschaftliche Zusammenarbeit hervorgebrachten Wohl-stands, über dessen angemessene Verteilung je neu zu verhandeln ist. Dabei können dann auch die im Modell freier Marktgesellschaften zum Scheitern verurteilten Kategorien der Arbeits- und Leistungsgerechtigkeit wieder zum Leben erweckt werden, wenn man etwa in der Rentenversicherung nicht ein-fach auf reine Grundsicherung, sondern auf die Anerkennung der Lebens-leistung und die Idee einer vorleistungsgerechten Lebensstandardsicherung setzt. In diesem Sinne schuf der Wohlfahrtsstaat des 20. Jahrhunderts tat-sächlich erstmals so etwas wie die institutionelle Sicherung zentraler Inhal-te des bürgerlichen Arbeitsversprechens; eine Sicherung, die die bürgerliche Marktgesellschaft von Anfang an nicht ernsthaft für alle ihre Mitglieder in Aussicht stellen konnte.

Wie die Geschichte der sozialpolitischen *Governance* der Fabrikunfälle zeigt, ist die *raison d'être* des Wohlfahrtsstaates ursprünglich nicht die Be-kämpfung sozialer Ungleichheit und eine irgendwie gerechte Verteilung des gesellschaftlichen Reichtums im Namen sozialer Chancengerechtigkeit, wie ihm unter der kulturellen Hegemonie des liberalen Moraldispositivs immer wieder unterstellt wird. Der Wohlfahrtsstaat liegt vielmehr von An-fang an jenseits der Staatsvorstellungen des politischen Liberalismus. Er zielt auf die politische Bearbeitung postliberaler industriegesellschaftlicher Problemlagen und bedient sich dazu postliberaler Mittel. Dies gilt nicht nur für seine Anfänge; es gilt in zunehmendem Maße bis heute, denn die modernen Gesellschaften bekommen es mit stets neuen Komplexitätslagen, mit stets unübersichtlicheren Verflechtungen zu tun, in denen sich die Regulierungsmechanismen einer marktwirtschaftlichen Sozialordnung als immer untauglicher erweisen. Heute kann man etwa, wie insbesondere in der im Jahr 2008 ausgebrochenen Finanzmarktkrise deutlich wurde,

konkursbedrohte Großbanken, die sich verspekuliert haben, nicht einfach vom Markt verschwinden lassen, auch wenn nur dies eine marktgerechte Lösung wäre. Weil sie nämlich, was auf einem freien Markt eigentlich nicht möglich sein dürfte, übermächtig und »systemrelevant« geworden sind, würde ihr Untergang mutmaßlich zu unvorhersehbaren wirtschaftlichen und sozialen Verwerfungen führen, die sich politisch nicht verantworten lassen. Damit wird an einem weiteren Beispiel deutlich, dass sich zahlreiche Herausforderungen der modernen Gesellschaft im Modus der liberalen Haftungs- und Verantwortungslogik des freien Marktes schlicht nicht mehr bearbeiten lassen. Und wenn heute angesichts der Milliardenbeträge, die von zunehmend anonymisierten Kapitalgesellschaften investiert oder auch fehlinvestiert werden, in der wirtschaftsnahen Politik und Publizistik ernsthaft ein schärferes persönliches Haftungsrecht gefordert wird, kann eine derart naive Komplexitätsreduktion nur noch Kopfschütteln auslösen; ebenso wie der schlicht lächerliche Versuch, gegen die Finanzmarktkrise normativ erneut die guten alten Tugenden des »ehrlichen Kaufmanns« anzurufen.

Der Wohlfahrtsstaat auf der Suche nach einer postliberalen Moral

Der Wohlfahrtsstaat ist in den modernen Gesellschaften in dem Maße leistungsfähig, wie er das liberale Dispositiv individueller Verantwortung durch das postliberale Dispositiv kollektiver Regulierungs- und Gestaltungsverantwortung ergänzt und ablöst. Für die Idee des postliberalen Wohlfahrtsstaates wurde in der europäischen Ideengeschichte aber, anders als für die des liberalen Rechtsstaates, keinerlei sozialphilosophische Vorarbeit geleistet. Treffend kann Jürgen Kaube deshalb konstatieren:

»Es gibt keinen Bodin, keinen Rousseau oder Marx des Wohlfahrtsstaates. Der Sozialstaat leitet sich nicht aus kanonischen Texten her, nicht einmal aus solchen, die den Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts oder dem Kommunistischen Manifest ähneln würden. Ihm liegt keine ausgearbeitete Ideologie zugrunde, und es ist fast so, als testete mit dem Wohlfahrtsstaat die politische Evolution, ob politische Gebilde auch ohne eine kompakte philosophische Anschubfinanzierung entstehen und stabilisiert werden können.« (Kaube 2003, 42)

In der Tat: Die Diskurse zu den moralischen Legitimationsgrundlagen des bis heute umstrittenen, von vielen durchaus geliebten, von vielen aber auch skep-

tisch beäugten oder vehement verurteilten Wohlfahrtsstaates bewegen sich nahezu ausschließlich im Kategorienrahmen des liberalen Rechts- und Moraldispositivs. Seine Gegner argumentieren zumeist ungebrochen und mit hoher moralischer Emphase im liberalen Wahrnehmungsrahmen und bemühen die Kategorien von Leistung und Eigenverantwortung, die von den ›sozialen Hängematten‹ der wohlfahrtsstaatlichen Arrangements angeblich unterhöhlt und ausgezehrt werden. Dadurch komme es, so heißt es immer wieder, nicht nur zu schweren Nachteilen für die volkswirtschaftliche Leistungskraft der Nation im internationalen Wettbewerb; es komme vor allem auch zu erheblichen moralischen Degenerationen, zum Verlust von Tüchtigkeit und Fleiß, von Selbstachtung und Selbstinitiative, in deren Folge die Menschen jeden Ansporn zu eigener Aktivität verlieren und menschlich verkrüppeln. In diesem Sinne begleitet den modernen Wohlfahrtsstaat seit seinen Anfängen ein wortgewaltiges moralisches Lamento in Presse und Publizistik, in Wirtschaft und Politik, das sich längst zu einem integralen Kernelement unserer politischen Kultur verfestigt hat. Vom klassischen Wirtschaftsliberalismus des 19. Jahrhunderts über den Ordoliberalismus der frühen Bundesrepublik bis hin zu den verschiedenen neoliberalen Strömungen der politischen Philosophie der letzten Jahrzehnte hat man sich angewöhnt, in wohlfahrtsstaatlichen Arrangements, die über schlichte Existenzsicherungen hinausgehen, vielleicht nicht unbedingt gleich den ›Weg zur Knechtschaft‹ (Friedrich August von Hayek) zu sehen, wohl aber eine verhängnisvolle politisch-moralische Fehlentwicklung, die verhindert werden müsse. Wer freiheitlich und bürgerlich denkt, so scheint es, muss stets auch wohlfahrtsstaatskritisch denken. Er scheint den demokratischen Wohlfahrtsstaat jedenfalls nicht als eine wichtige Errungenschaft der politischen Institutionengeschichte der europäischen Moderne normativ auszeichnen und begrüßen zu können.

Aber auch seine Befürworter verteidigen den Wohlfahrtsstaat nahezu ausschließlich im Kategorienrahmen des liberalen Rechts- und Moraldispositivs. Zumeist argumentieren sie mit schlichten Hinweisen auf menschenrechtliche Minimalstandards einer Grundsicherung bürgerlicher Existenz, die man sich in einer Gesellschaft der Freien und Gleichen, zumal dann, wenn deren Wohlstand ständig steigt, wechselseitig schulde und deren Umfang parallel zum wachsenden gesellschaftlichen Reichtum auszubauen sei. Vielfach legitimieren sie ihn mit Rekurs auf das individualistische Motiv der Chancengerechtigkeit, die angesichts realer Ungleichheitslagen durch sozialpolitische Kom pensationsleistungen wenigstens annähernd herzustellen sei. Manche rekurrieren hier auch – vor allem in Kontext deliberativer Demokratietheorien –

auf das Motiv einer nachholenden »Staatsbürgerqualifikationspolitik« (Ulrich K. Preuß), die durch staatliche Finanzierung entsprechender Bildungsprogramme gewährleisten will, dass überhaupt hinreichend breite demokratische Meinungs- und Willensbildungsprozesse zustande kommen; als ob es den benachteiligten Gruppen der Gesellschaft vor allem um eine Erhöhung ihrer kommunikativen Kompetenz und nicht primär um eine bessere materielle Teilhabe ginge. Auch einer der gegenwärtig ambitioniertesten Versuche zur sozialphilosophischen Begründung sozialer Gerechtigkeit, die *Theory of Justice* von John Rawls, bewegt sich mit ihrem methodologischen Individualismus und ihren kontraktualistischen Ideen von rationaler Zustimmung im aufgeklärten Eigeninteresse unter den Bedingungen eines »Schleiers des Nichtwissens« noch ganz im Methodenarsenal des klassischen politischen Liberalismus von Thomas Hobbes und John Locke, mit dessen Hilfe hier ein anspruchsvoller philosophischer Begriff sozialer Gerechtigkeit erlangt werden soll.

Ohnehin fällt auf, dass in unseren Universitäten und Akademien, in den Stätten der politisch-sozialen Bildung, in der Textproduktion der politischen Theorie und Sozialphilosophie – und dementsprechend im *mainstream* unserer politisch-moralischen Selbstverständigungsdiskurse – eine ungebrochene Hegemonie der freiheitsrechtlichen Autoren des Aufklärungszeitalters besteht. Unvermeidlich bekommt man es hier früher oder später mit Locke und Rousseau, vor allem aber mit Kant zu tun, mit Autoren also, die von den späteren industriegesellschaftlichen Herausforderungen noch nichts wissen konnten. Dagegen fehlt der Blick auf relevante sozialphilosophische Autoren des 19. Jahrhunderts, das ja erstmals vor der Aufgabe stand, die philosophisch abstrakten Ideale des rationalistischen, von den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit begeisterten 18. Jahrhunderts mit den komplex und unübersichtlich gewordenen Realitäten des neuen Industriezeitalters sozialethisch in Einklang bringen zu müssen.

Unter der kulturellen Dominanz des politischen Liberalismus drängt sich dabei der Eindruck auf, die Sozialphilosophie des 19. Jahrhunderts habe hier womöglich auf ganzer Linie versagt. In den gängigen Handbüchern zur politischen Ideengeschichte sind jedenfalls kaum Autoren des 19. Jahrhunderts aufzufinden, denen man attestieren könnte, sich an einem solchen sozialphilosophischen Versöhnungsprojekt von Aufklärungsphilosophie und Industriegesellschaft versucht zu haben. Aber kann es wirklich angehen, dass das gesamte 19. Jahrhundert zu dieser zentralen Aufgabe seiner Zeit sozialethisch nichts beizutragen hatte? Oder geben uns unsere liberalen Rezeptionsgewohnheiten

am Ende gar nicht erst die Chance, aufgeschlossen und hoffnungsvoll nach solchen Perspektiven des 19. Jahrhunderts Ausschau zu halten? Wie auch immer: Unsere ideengeschichtlichen Standardwahrnehmungen werden jedenfalls in einer geradezu grotesken Weise von vorindustriellen Denkern wie Hobbes, Locke und Kant dominiert. Und so verwundert es nicht, dass unsere gegenwärtigen sozialphilosophischen Selbstverständigungsbemühungen die sozialen Komplexitätsslagen hocharbeitsteiliger Gegenwartsgesellschaften oft gar nicht in den Blick bekommen – und dies als Problem nicht einmal bemerken.

Der seit dem späten 19. Jahrhundert überfällige, bis heute aber versäumte Abschied von der frühliberalen Gesellschaftsillusion führt dazu, dass wir es in Sozialethik und politischer Theorie zumeist mit abstrakten, geschichts- und gesellschaftslos formatierten Wahrnehmungsmustern und Interpretationsroutinen zu tun haben, die den sozialen Realitäten unserer Gesellschaften nicht entsprechen. Von daher ist es längst an der Zeit, nach einem sozialwissenschaftlichen *up date* unserer politischen Ethik und Moral Ausschau zu halten und dafür zunächst einmal das 19. Jahrhundert in den Blick zu nehmen. Denn dort entstand erstmals die sozialethische Herausforderung, die individuellen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit mit den sozialen Komplexitätsslagen heutiger Gesellschaften zusammenzudenken. Und dort lässt sich auch tatsächlich eine ambitionierte Theorietradition antreffen, die es sich zur Aufgabe gemacht hatte, die Rechtsprinzipien der Aufklärungsphilosophie mit den Einsichten der modernen Sozialwissenschaften zu einer neuartigen, spezifisch postliberalen Sozialphilosophie zu verbinden: der republikanische *solidarisme* im Frankreich der Dritten Republik, der seinen Höhepunkt an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erlebte. Diese Theorietradition, die in Deutschland weithin unbekannt geblieben ist, lässt sich aber nur auf der Grundlage der französischen Solidaritätssoziologie verstehen, die sich seit den 1840er-Jahren zu entwickeln begann und vor allem von Auguste Comte und Émile Durkheim vorangetrieben wurde. Die neue ›Wissenschaft von der Gesellschaft‹ machte sich nämlich – mit durchaus scharfen antihumanistischen Aufladungen – auf den Weg, die rationalistischen Annahmen des ›vernunftseligen‹ 18. Jahrhunderts genüsslich zu zertrümmern und an deren Stelle einen soziologisch abgeklärten und normativ ernüchterten Szientismus zu setzen, der von den Vernunftkonstruktionen der Aufklärungsphilosophie nichts mehr übrig ließ. Sie schuf damit ein neues Problemniveau, auf dem sich die sozialmoralischen Selbstverständigungsdebatten der modernen Gesellschaft fortan zu bewegen hatten.