

7. Ein Neustart solidaristischer Vernunft?

Auf den französischen Solidarismus zurückzublicken, bedeutet nicht nur, eine weithin vergessene, aber allemal relevante Theorietradition des neueren politischen Denkens wieder ins Spiel zu bringen. Ein solcher Rückblick macht auch nicht nur auf einen blinden Fleck in unseren Wahrnehmungen der politischen Ideengeschichte aufmerksam. Er eröffnet vor allem die Frage, ob uns der *solidarisme* nicht daran erinnert, dass wir uns schon längst von den sozialethischen Standard-Interpretationen des politischen Liberalismus hätten verabschieden können und sollen, ohne deshalb die politischen Errungenschaften der europäischen Moderne, die Prinzipien von Freiheit und Gleichheit, von moralischer Autonomie und Selbstbestimmung, von demokratischer Republik und öffentlichem Vernunftgebrauch auch nur im Geringsten anzuasten (vgl. zum Folgenden Große Kracht 2017, 337-354).

An der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert war der Liberalismus in den europäischen Gesellschaften in seine erste große Krise geraten. Und der *solidarisme* war neben anderen – zumeist dezidiert antiliberal und antirepublikanisch verfassten – Strömungen eine der vielen Reaktionen auf diese Krise. Zugleich war er aber eine der ganz wenigen Bewegungen, die nicht einfach nur – mehr oder weniger triumphierend – das Ende des Liberalismus verkünden, sondern das wertvolle Erbe der liberalen Freiheits- und Gleichheitsprinzipien zugleich retten und verteidigen wollten. Er war insofern nicht anti-, sondern dediziert postliberal. Es ging ihm um die zeitgemäße Vermittlung der freiheitsrechtlichen Lektionen des 18. Jahrhunderts mit den solidaritätssoziologischen Lektionen des 19. Jahrhunderts. Im Zentrum stand dabei der Abschied von der »alten Antithese« von Individuum und Gemeinschaft und die Einsicht in »das gleichzeitige Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens« (Alfred Fouillée) im Rahmen einer arbeitsteiligen Gesellschaft, die ihre Mitglieder »zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer« (Émile Durkheim) macht. Der *solidarisme* ist also kein vormodernes, antifreiheitli-

ches oder sonst wie reaktionäres Syndrom, das auf die Müllhalde der politischen Ideengeschichte gehört, auch wenn ihm dies von dezidiert liberalen Kreisen immer wieder attestiert wurde. Er ist vielmehr einer der interessantesten Ansätze der modernen politischen Theorie, auf das historische Ende des Liberalismus in einer Weise zu reagieren, die das normative Projekt der europäischen Moderne nicht aufkündigt, sondern auf einem neuen, den post-liberalen Herausforderungen der Industriegesellschaft entsprechenden Komplexitätsniveau zu verteidigen und weiterzuentwickeln versucht.

Historisches Ende und merkwürdiges Überleben des Liberalismus

Angesichts der Herausforderungen der Industriegesellschaft galt der klassische Liberalismus den meisten Zeitgenossen schon im späten 19. Jahrhundert als hoffnungslos obsolet. Er hat sein historisches Ende aber überraschend erfolgreich überstanden. In den letzten Jahrzehnten – vor allem nach dem Zusammenbruch der Staatenwelt des sogenannten ›Ostblocks‹ 1989/90 – erlebte er sogar eine massive Renaissance; ein bemerkenswertes Phänomen der Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts, das keineswegs zu erwarten war. Denn schon in der Blütezeit des Kaiserreichs hatten sich großformatige, postliberal formatierte Strukturformen des organisierten Kapitalismus ausgebildet, die politisch wie wirtschaftlich immer dominanter wurden. Vor diesem Hintergrund war man sich weithin einig, dass die Wahrnehmungsmuster und Ordnungsvorstellungen des Liberalismus nicht mehr zeitgemäß waren und dass auf die in Deutschland ohnehin nur kurzlebige liberale Epoche der 1860er- und 1870er-Jahre nun eine wie auch immer geartete ›soziale‹ Epoche der Wirtschafts- und Sozialgeschichte folgen würde. Die industrielle Moderne war seit den 1880er-Jahren jedenfalls aus den Kinderschuhen des nationalökonomischen Liberalismus herausgewachsen. Sie hatte es mit einem neuartigen Kooperationskapitalismus zu tun bekommen, der sich nicht über individuelle Marktteilnehmer, sondern über organisierte Kollektivakteure konstituierte und Deutschland auf einen erfolgreichen Entwicklungspfad zur ›First Postliberal Nation‹ (Werner Abelshauser) brachte. In dieser Zeit entwickelte sich ein ›neuer Realtypus von Kapitalismus und bürgerlicher Gesellschaft‹ (Abelshauser 2011, 30). Er schuf neue und ›zeitgemäße Formen der Vergesellschaftung wirtschaftlicher Tätigkeit in Zeiten der Hochindustrialisierung‹ (Abelshauser 1987, 149), die sich mit dem klassischen Methodenarsenal der liberalen Nationalökonomie nicht mehr angemessen erfassen ließen. Für die

anstehenden politisch-moralischen Selbstverständigungsdebatten der industrialisierten Massengesellschaft erwiesen sich die individualistischen Maximen des überkommenden Liberalismus zunehmend als obsolet.

Auch zum Aufbau der Wirtschafts- und Sozialordnung der Weimarer Republik, die sich im Jahr 1919 »die erste sozial- oder wohlfahrtsstaatliche Verfassung der Welt« (Kaufmann 2003, 79) gegeben hatte und in der erstmals »der politische Wille zur Umverteilung von Einkommen und Vermögen mehrheitsfähig« (Abelshauser 2011, 54) geworden war, konnte und wollte der Liberalismus nur wenig beitragen. Vielmehr entwickelten sich in protestantisch-bürgerlichen Kreisen, die einst das kulturelle Trägermilieu des Liberalismus bildeten und im obrigkeitlichen Kaiserreich an zentralen Schaltstellen in Wirtschaft, Wissenschaft und Verwaltung saßen, nun veritable Ressentiments gegen die ungeliebte Republik, die in die Hände der Sozialdemokraten und der Katholiken gefallen war. Insbesondere der neue Wohlfahrtsstaat geriet dabei – etwa mit der prominenten Rede von der »Krise der Sozialpolitik« (vgl. Kaufmann 2003, 79-118) – in den Fokus liberaler Feindseligkeiten. Und auch die Anfänge der später so erfolgreichen neoliberalen Bewegung sind in den Mentalitäten dieser antidemokratischen und antiwohlfahrtsstaatlichen Aversionen des verunsicherten Bürgertums der 1920er-Jahre zu verorten. Deutlich wird dies etwa bei Walter Eucken, der Galionsfigur des deutschen Ordoliberalismus, der – pars pro toto – zu Beginn der 1930er-Jahre lauthals über den Umverteilungsstaat, die Massendemokratie und den in die Hände der Gewerkschaften gefallenen »Wirtschaftsstaat« der Weimarer Republik lamentierte, der »den Parteien und den von ihnen organisierten Massen und Interessengruppen einen stark gesteigerten Einfluß auf die Leitung des Staates« eingeräumt habe und gründlich in seine Schranken verwiesen werden müsse (Eucken 1932, 306).

Nach dem Zweiten Weltkrieg, in den scheinbar immerwährenden Jahrzehnten von Aufschwung, Wachstum und Wohlstand, von keynesianischer Globalsteuerung und ausgebauten Sozialprogrammen, lebten die insgesamt recht wenigen Vertreter des Neoliberalismus noch in ähnlich gelagerten Mentalitätslagen von Ressentiment und Antipathie. Mit dem »Ende des sozialdemokratischen Zeitalters« (Ralf Dahrendorf) seit den 1970er-Jahren schlug dann aber die von ihren Protagonisten so lange herbeigesehnte Stunde der neoliberalen Machtübernahme – mit Augusto Pinochet in Chile 1973, mit Margaret Thatcher in Großbritannien 1979 und mit Ronald Reagan in den USA 1981, die durch den Untergang der Ostblock-Staaten noch massiv beschleunigt wurde. Schon der chilenische Militärputsch gegen die demokratisch

gewählte Regierung des Sozialisten Salvador Allende löste einen regelrechten Begeisterungsschub neoliberaler Wirtschaftsprogrammatik aus, die von den chilenischen Schülern des an der *University of Chicago* lehrenden Milton Friedman – den sogenannten *Chicago boys* – in dem lateinamerikanischen Land nun flächendeckend exekutiert werden konnte. Ohne diktatorischer Sympathien verdächtig zu sein, bot bekanntlich auch Friedman selbst Pinochet Nachhilfe in Ökonomie an; und auch Friedrich August von Hayek erklärte anlässlich seiner Besuche bei Pinochet, dass er »einen liberalen Diktator einer demokratischen Regierung« vorziehe, »der es an Liberalismus mangelt«, denn es sei möglich, dass »ein Diktator auf liberale Art regiert«, auch wenn eine Diktatur nur eine »vorübergehende Übergangslösung« sein könne (zit.n. Slobodian 2020, 394).

Unter den Programmbegriffen von Freiheit, Markt und Eigenverantwortung kam es nun in weiten Teilen der Welt zu einer kaum für möglich gehaltenen politisch-kulturellen Hegemonie radikal marktliberaler Wertvorstellungen, Lebensstilentwürfe und Ordnungsmuster, die in den Jahren nach der Jahrtausendwende ihren Höhepunkt erreichte. Dass hier die individualistischen Moralbegriffe der frühmodernen-vorindustriellen Adam Smith-Welt fröhliche Urständ feiern und auf breiter Linie reüssieren konnten, ist jedoch nur schwer nachzuvollziehen. Dieser Siegeszug lässt sich vielleicht nur dadurch erklären, dass keine andere soziale Idee, keine alternative Vision einer freiheitlichen und gerechten Gesellschaft zur Verfügung stand, die anschaulich hätte machen können, wie Freiheit und Gerechtigkeit, Demokratie und Wohlfahrtsstaat, individuelle Selbstbestimmung und soziale Verantwortung unter postliberalen Gesellschaftsbedingungen miteinander in Einklang zu bringen sind.

Mit der 2008 ausgebrochenen Finanzkrise ist die neoliberale Hegemonie jedoch ihrerseits an ihr Ende gekommen. Seitdem herrscht auf dem Feld der sozialen Ideen weithin Ratlosigkeit. Auch wenn die Koordinaten der herrschenden Politik national wie international nach wie vor überwiegend neoliberal formatiert sind, so glaubt mittlerweile doch niemand mehr an das Versprechen, wir könnten durch mehr Markt und weniger Staat, durch mehr Freiheit und Eigenverantwortung, durch weniger Administration und Regulierung eine Gesellschaft gestalten, die nicht nur kurzfristig beweglich und dynamisch ist, sondern in langfristiger Perspektive auch wirtschaftlich erfolgreich, sozial gerecht und ökologisch nachhaltig sein kann und dabei einen tragfähigen sozialen Zusammenhalt gewährleistet, der die Gesellschaft vor Spaltung und Anomie, von Erosion und Zerrüttung zu bewahren vermag.

Und spätestens mit der seit dem Frühjahr 2020 tobenden Corona-Pandemie ist uns endgültig klar geworden, dass in Zeiten der Krise nicht marktliberale Orientierungsmuster, sondern einzig der Staat und ein irgendwie gearteter Rekurs auf die Solidarität noch weiterhelfen können, auch wenn uns diese Einsicht mitunter vielleicht eher erschreckt als erfreut.

Anywheres, somewheres und ihre verschiedenen Solidaritäten

Ob wir wollen oder nicht: Wir müssen heute Ausschau halten nach einer neuen politisch-moralischen Vision sozialer Vernunft, die in der Lage ist, die individuellen Freiheitsambitionen der Menschen zusammenzubringen mit den sozialen Verflechtungs- und Verpflichtungszusammenhängen der Gesellschaften, in denen sie leben. Dies gilt umso mehr, wenn jüngere Krisendiagnosen Recht haben, die die Gesellschaften des Westens von miteinander kaum vermittelbaren Gegensätzen von Neoliberalismus und Rechtspopulismus, von progressiven Kosmopoliten und regressiven Nationalisten, von Globalisierungsgewinnern und Globalisierungsverlierern durchzogen sehen. Demnach geht es hier nicht nur und nicht einmal primär um materielle Verteilungskämpfe um das gemeinsam erwirtschaftete Sozialprodukt, sondern vor allem um kulturelle Anerkennungskämpfe, um Fragen sozialer Wertschätzung und um die geltenden Leitbilder des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Womöglich artikulieren sich hier tiefgreifende soziokulturelle Grundsatzkonflikte um die Frage, was eigentlich das Individuum und was die Gemeinschaft, was den Einzelnen und was die Nation, was den Staat und was die Demokratie ausmacht und ausmachen sollte und welche gemeinsamen Wertvorstellungen unser Zusammenleben prägen sollten.

Die einen – der britische Journalist David Goodhart nennt sie die weltläufigen *anywheres* im Unterschied zu den heimatverbundenen *somewheres* (Goodhart 2020) – setzen hier ganz selbstverständlich und mit hohem Selbstbewusstsein auf die Freiheits- und Selbstbestimmungsrechte des Einzelnen, auf die zunehmenden Entfaltungschancen in einer globalisierten Welt, die ihnen voller Möglichkeiten und Anregungen zu sein scheint. *Latte macchiato* in der Hauptstadt, internationale persönliche Kontakte geschäftlicher und privater Art, gute Einkommenslagen, großstädtische Mentalitäten und globale Reisetätigkeit gehören hier zum angesagten liberalen Lebensstil. Und die urbanen Kosmopoliten halten genau dies für die eigentlich moderne Lebensweise. Sie setzen dabei nicht nur auf das Recht individueller Freiheit,

sondern durchaus auch auf die bürgerliche Tugend der Solidarität, die ihnen als eine schöne und bewundernswerte Eigenschaft des moralisch gebildeten Herzens gilt; eine Solidarität, die man gerne ausübt und die das Leben zu bereichern vermag, zumindest solange das eigene Budget hoch genug ist, um freiwillig und nach eigenem moralischen Gusto Gutes zu tun. Die Solidarität fungiert hier als ein wertvolles, aber auch empfindliches Pflänzlein mitmenschlicher Hilfsbereitschaft, das man angemessen hegen und pflegen muss. Man darf es dabei aber nicht überfordern, etwa durch überbordende sozialpolitische Ansprüche des Staates auf eine zwangsbewehrte monetäre Umverteilung oder durch unangebrachtes, moralisch fragwürdiges Verhalten der Almosen- und Leistungsempfänger, etwa wenn diese sich nicht devot und dankbar genug verhalten.

Den kosmopolitischen liberalen Eliten stehen nach David Goodhart die *somewheres* gegenüber. Das sind diejenigen Bevölkerungsschichten, die heute zwar nicht in ihrer Mehrheit, aber doch in relevanten Teilen zu den Trägermilieus der rechtspopulistischen Bewegungen zählen. Sie fühlen sich schon vom kulturellen Selbstverständnis der liberalen Weltbürgerinnen und Weltbürger, erst recht aber von der individualistischen Kälte der neoliberalen Arbeitsmarkt- und Sozialreformen der letzten Jahrzehnte verunsichert und geradezu gedemütigt. Sie hängen am gewohnten Versprechen vom »Wohlstand für alle«. Sie trauern den alten Zeiten von Schweinsbraten und Buttercremetorte nach und sind froh, wenn sie von den Problemen und Herausforderungen, den Chancen und Möglichkeiten der globalen Welt nur wenig behelligt werden. Sie glauben an eine soziale Sicherheit, die von ihrem Staat nicht einfach auf Minimalstandards einer reinen Grundsicherung reduziert wird. Und sie hängen an ihrer vertrauten Heimat, an ihren überlieferten Lebensformen, an ihren nicht selten paternalistischen Ehe- und Familienbildern. Sie hängen aber auch am Versprechen einer Nation des wirtschaftlichen Wachstums und der sozialen Gerechtigkeit; und dazu gehören nicht zuletzt gute Zinsen aufs Sparbuch und die Erwartung, dass es die Kinder einmal besser haben werden. Sie hängen an der Vorstellung einer fairen Verteilung der Lasten und Gewinne der gemeinsam getragenen Volkswirtschaft und am Gefühl, dass wir als Nation zusammenarbeiten und zusammengehören wollen und sollen. Ihre Vorstellungen bundesrepublikanischer Verbundenheit zielen nicht nur auf die wechselseitige Gewährleistung bürgerlicher Freiheitsrechte, sondern auch auf die Bereitschaft zu langjährigen verlässlichen Einzahlungen in die nationalen Sozialversicherungssysteme. Sie zielen vor allem auf einen Wohlfahrtsstaat, der ihnen und ihren Familien im Gegenzug

eine gute und verlässliche soziale Sicherung bietet. Und dabei erwarten sie für den Jahrzehntelangen Beitragszahler selbstverständlich, dass er im Bedarfsfalle deutlich mehr herausbekommt als derjenige, der nie eingezahlt hat oder erst seit kürzerer Zeit, etwa als Geflüchteter oder Migrant, in der Bundesrepublik lebt.

Nach der neoliberalen Zertrümmerung dieses Sozialversprechens, das die politischen und ökonomischen Eliten seit den 1990er-Jahren öffentlich – mitunter gar im feierlichen Ton selbstbewusster Modernität – betrieben haben, waren damit Wut und Enttäuschung auf breiter Front vorprogrammiert. Und wenn diese Enttäuschungen von den herrschenden kosmopolitischen Mentalitäten noch zusätzlich als naiv, unbeholfen und hinterwäldlerisch, als laroyant, rückständig und moralisch defizitär qualifiziert oder gar pauschal als nationalistisch und rassistisch angegangen werden, kann dies dazu beitragen, dass nicht wenige auf diese Entwertungserfahrungen mit offen artikulierten Stereotypen »gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit« (Wilhelm Heitmeyer) reagieren. Hier findet sich dann ein breiter Nährboden für das Wiederaufleben einer völkischen Nationalsolidarität, die alle Fremden militärt ausgrenzt und erneut der schon immer falschen Illusion nachjagt, es gebe so etwas wie ein an Blut und Boden haftendes deutsches Volk, für das es sich zu leben und zu sterben lohne. In diesen Exklusionssolidaritäten des ›wir‹ gegen ›die‹ sind die ›anderen‹ allerdings – wie man in solidaristischer Perspektive konstatieren muss – nicht jene wohlhabenden Bevölkerungsgruppen, die von den Solidaritäten der bundesrepublikanischen Volkswirtschaft in besonderer Weise profitieren, ›ohne wirklich ihre Schuld gegenüber allen bezahlt zu haben – und die dabei ihren Teil so verteidigen, als wäre es ihr Recht‹ (Bourgeois 2008a, 114). Es sind vielmehr jene Migrantinnen und Migranten, die unter den weltweiten Kriegs- und Unrechtsverhältnissen in besonderer Weise leiden und eigentlich alles Recht hätten, den von der wirtschaftlichen Globalisierung in besonderer Weise profitierenden Staaten, nicht zuletzt der Bundesrepublik Deutschland, ihrerseits eine ›soziale Rechnung‹ zu präsentieren und von ihr eine ›reparierende Gerechtigkeit‹ einzufordern.

Soziale Dankespflichten jenseits von Glück und Pech

In der politischen Kultur der Bundesrepublik scheinen sich heute also eine unverbindlich dünne liberale Freiwilligkeitssolidarität und eine militant aufgeladene völkische Exklusionssolidarität gegenüberzustehen. Beide sehen sich

dabei noch konfrontiert mit einer hochemotionalen Protest- und Empörungssolidarität aus den politisch links stehenden Milieus, die energisch einfordert, sich mit Schwachen und Notleidenden, mit Benachteiligten und Ausgestoßenen in gleichermaßen lokaler, regionaler und globaler Perspektive zu »solidarisieren«. Alle drei Solidaritätswahrnehmungen sind allerdings nicht willens und in der Lage, sich auf das – eben nicht tugendhaft-individuelle oder ethnisch-völkische oder emphatisch-emotionale, sondern soziologisch-deskriptive – Interpretationsangebot der solidaristischen Solidarität einzulassen. Denn diese fokussiert nicht auf Tugenden und Gefühle. Sie fokussiert auch nicht auf vermeintlich vorpolitisch bestehende Partikular-Solidaritäten einzelner Völker und Bevölkerungsgruppen. Es geht ihr vielmehr um die de facto-Solidaritäten wechselseitiger Abhängigkeit, die in den modernen Gesellschaften immer größer und unübersichtlicher werden – und in dem Maße ansteigen, in dem diese Gesellschaften ein immer komplexeres weltgesellschaftliches Globalgeflecht ausbilden.

Die de facto-Solidaritäten beginnen mit der Tatsache, dass wir immer schon, ob wir wollen oder nicht, mit einer sozialen Hypothek belastet sind, obwohl diese Hypothek eigentlich keine Belastung, sondern eine elementare Ermöglichungsbedingung unserer Freiheits- und Selbstentfaltungschancen ist. Schließlich können wir uns nur im Rahmen dieser Hypothek zu freien und selbstbestimmen Individuen entwickeln. Auch der radikale Freelancer, der allein auf sich gestellt sein Glück machen möchte und feierlich verspricht, nie jemandem auf der Tasche zu liegen, muss am Ende zugestehen, dass er ohne die sozialen Solidaritäten nicht auskommt. Schließlich kann sich auch das Glück des einsamen Goldsuchers nur dann erfüllen, wenn es in der Gesellschaft Menschen gibt, die an seinem Edelmetall interessiert sind und es ihm abkaufen. Und dies wird nur dann der Fall sein, wenn sich in der Gesellschaft eine längere Tradition der sozialen Wertschätzung von Gold und Geld entwickelt hat. Erst dadurch wird der einzelne Goldfund wertvoll, erst dadurch wird die Goldsuche überhaupt sinnvoll. Mit anderen Worten: Schon seinem rein individuellen Glück nachzujagen, kann nur im Kontext der sozialen de facto-Solidaritäten gelingen, nur im Rahmen zahlreicher gesellschaftlicher Vorleistungen und Ermöglichungsbedingungen.

Nicht zufällig steht deshalb das Motiv der *dette sociale*, der sozialen Dankesschuld, im Zentrum der solidaristischen Theoriebemühungen. Die Vorstellung einer allumfassenden Pflicht zur sozialen Dankbarkeit, die wir – wie schon Auguste Comte energisch eingefordert hatte – immer und überall aufzubringen haben, liegt allerdings zunächst einmal quer zu unseren morali-

schen Standardwahrnehmungen. Für die Dinge, die wir in unseren Gesellschaften vorfinden oder auch nicht, für die Chancen und Möglichkeiten, Ressourcen und Potenziale, die sie für uns bereit halten, können wir ja nichts. Hier haben wir, so scheint es, einfach nur Glück oder Pech gehabt. Glück und Pech sind aber moralisch belanglos. Aus Pech resultiert kein moralischer Anspruch. Niemand wird die Baumwurzel zur Rechenschaft ziehen, über die er gestolpert ist, als er sich einen komplizierten Beinbruch zuzog. Und Glück verpflichtet nicht zu moralischer Dankbarkeit. Schließlich gibt es wohl kaum einen plötzlichen Lottomillionär, der lebenslang heftige Dankbarkeitsgefühle gegenüber seiner Lot togesellschaft entwickelt.

Die Vorstellung einer umfassenden sozialen Schuld, die uns zu gewaltigen Dankbarkeits- und Verpflichtungsgefühlen gegenüber unserer Gesellschaft gleichsam nötigt, dürfte uns also zunächst befremdlich erscheinen. Wir wurden ja ohne unsere Willenszustimmung in die gesellschaftlichen Zusammenhänge hineingeboren, an deren Entstehung wir nicht beteiligt waren und für die wir – im Guten wie im Schlechten – nicht verantwortlich sind. Dass unsere Beziehungen zu den historisch entstandenen sozialen Ausstattungen unserer Gesellschaft, von denen wir profitieren, unter denen wir aber vielleicht auch leiden, eine moralische Relevanz haben, leuchtet uns deshalb nicht unmittelbar ein. Und dies gilt erst recht, wenn wir uns angewöhnt haben, die moralischen Kategorien von Schuld und Verantwortung, von Dankbarkeit und Verpflichtung nur in Bezug auf das individuelle Handeln zurechenbarer Personen zu verwenden. In diesem Sinne kennen wir sicherlich eine Dankesschuld gegenüber unseren Eltern und Großeltern, wohl auch gegenüber Nachbarn, Bekannten und Verwandten, Lehrern und Erziehern, vielleicht auch gegenüber Geschäftspartnern und Arbeitskollegen, nicht aber gegenüber Geschichte und Gesellschaft als solchen. Allerdings ist der Schritt zur Verallgemeinerung dieser Dankesschuld gegenüber einer Vielzahl konkreter Einzelpersonen zu einer allgemeinen Dankesschuld gegenüber allen vorangegangenen Generationen und gegenüber allen jetzt lebenden Gesellschaftsmitgliedern, mit denen wir durch unzählige anonyme Prozesse wechselseitiger Einwirkungen de facto-solidarisch verbunden sind, dann nicht mehr groß. Und er ist nur allzu plausibel, wenn wir unseren Blick nicht auf konkret erlebte persönliche Beziehungen eingrenzen, sondern die komplexen sozialen Realitäten moralphilosophisch so zu erfassen versuchen, wie sie nun einmal sind.

Gegenüber den gesellschaftlichen Phänomenen, in die wir uns unentzerrbar verstrickt sehen, würden wir ohnehin nicht einfach von Glück oder Pech

reden, so als handelte es sich hier um blanke Zufälligkeiten. Wer etwa arbeitslos wird, dem wird man nicht einfach Pech attestieren. Er mag irgendwie auch Pech gehabt haben, aber nicht nur und nicht einmal in erster Linie, denn schließlich handelt es sich beim Phänomen der Arbeitslosigkeit nicht um eine Frage des Zufalls, sondern um ein gesellschaftliches Problem. Dies haben schon die Solidaristen betont, auch wenn uns gerade von neoliberaler Seite immer wieder eingeredet wird, dass man Arbeitslosigkeit nicht als soziales, sondern als individuelles Problem mangelnder Eigenverantwortung und Flexibilität zu verarbeiten habe. Umgekehrt ist derjenige, der in den Unwägbarkeiten der ökonomischen Solidaritäten zu Wohlstand und Reichtum kommt, nicht einfach nur fleißig und tüchtig gewesen; er hat auch nicht einfach nur »a-soziales« Glück gehabt. Sicherlich mag er irgendwie auch Glück gehabt haben, tüchtig gewesen sein und sich zur richtigen Zeit am richtigen Ort befunden haben, vor allem aber hat er von den komplexen und unübersichtlichen sozioökonomischen Verhältnissen seiner Gesellschaft überproportional profitieren können; und zumeist weiß er auch darum. Die Gesellschaften, in denen wir leben, sind nun einmal keine Lottogesellschaften. Sie organisieren und verteilen Chancen und Vermögen nach sozial konstituierten und deshalb grundsätzlich auch sozial veränderbaren Regeln, nicht nach der Willkür einer Göttin Fortuna.

Wenn wir uns darüber klar werden, dass wir immer schon in sozialen Solidaritäten vielfältigster Art verstrickt sind, denen wir unsere Existenzbedingungen, unsere Ressourcen und Entfaltungschancen in enormen Ausmaßen verdanken, dann ist es jedenfalls naheliegend, dass wir intensive Gefühle sozialer Dankbarkeit entwickeln werden. Allerdings macht uns diese Dankbarkeit nicht blind und unkritisch. Im Gegenteil: Sie verlangt von uns erhebliche Reflexions- und Differenzierungsleistungen. Denn wenn die Ausmaße, in denen jeder einzelne von uns von den sozialen Ausstattungen der Gesellschaft profitieren kann, sozial höchst ungleich verteilt sind, dann stellen sich komplexe Gerechtigkeitsfragen. Wenn es auf der einen Seite Individuen gibt, die von den sozialen Solidaritäten auf überproportionale Weise profitieren, dann hat die Gesellschaft ihnen gegenüber, wie insbesondere Léon Bourgeois deutlich gemacht hat, ein legitimes Recht, Rückerstattungen zu erwarten, auch wenn deren Höhe nicht annähernd exakt zu bemessen ist, sondern jeweils politisch und moralisch beraten und diskutiert werden muss. Alle – im liberalen Denken so tief verankerten – Hoffnungen, man müsse hier doch irgendwie eine halbwegs exakte Summe bestimmen können, nach deren Bezahlung man dann frei von Verpflichtungen gegenüber Geschichte und Gesellschaft

wäre, seine ›eigentliche‹ Freiheit wiedererlangt hätte und mit seinen Mitteln und Ressourcen allein nach eigenem Belieben weiterleben könnte, sind in solidaristischer Sicht als soziologisch unaufgeklärt zu bezeichnen. Es gibt schlicht keine solche geschichts- und gesellschaftslose ›eigentliche‹ Freiheit. Und selbst wenn es möglich wäre, die soziale Dankesschuld irgendwie korrekt zu begleichen, so würden die sozialen Solidaritäten unmittelbar nach einer solchen Begleichung erneut greifen, sodass sofort neue Dankesschulden aufzulaufen beginnen.

Auf der anderen Seite gibt es noch deutlich zahlreichere Individuen, die von den sozialen Ausstattungen der Gesellschaft nur unterproportional profitieren und diese Potenziale deutlich weniger zu nutzen vermögen, weil sie sich etwa in abhängigen Regionen, schlechten Bildungskontexten, belastenden Arbeitsverhältnissen, prekären Wohnsituationen oder schlicht in sozialer Marginalisierung vorfinden. Diese Individuen haben in solidaristischer Sicht das Recht, ihrer Gesellschaft eine soziale Rechnung zu präsentieren, Kompen-sationsleistungen und eine *justice réparative* einzufordern, etwa im Hinblick auf individuelle Unterstützungsleistungen oder auf politische Initiativen zum Auf- und Ausbau öffentlicher Güter und eines öffentlichen Sektors der Daseinsvorsorge, der ihnen und ihren grundlegenden Bedürfnissen in besonderer Weise entgegenkommt. Um diesen Forderungen gerecht zu werden, sind freilich anspruchsvolle öffentliche Debatten zu führen, in denen es um angemessene und zielführende politische Konzepte zu einer klugen, fairen und nachhaltigen *Governance* der sozialen de facto-Solidaritäten gehen muss. Und weil es unmöglich ist, hier mit genauen Summen zu arbeiten – Summen, die dann gegebenenfalls enorm hoch, unbezahlbar hoch ausfallen müssten, wäre vor allem darüber zu diskutieren, ob es nicht sinnvoller ist, das suggestive, mit falschen Genauigkeitsfiktionen aufgeladene Bild von den Rechnungen und Zahlungen hinter sich zu lassen und stattdessen die Motive des demokratischen Diskurses und des rückwirkenden Sozialvertrags zu stärken, die bei den Solidaristen ja ebenfalls eine zentrale Rolle spielen.

Die Vielfalt solidaristischer de facto-Solidaritäten

Die de facto-Solidaritäten der Solidaristen, die herzlich wenig mit unseren emotionalen Solidaritätsgefühlen zu tun haben, sind höchst vielgestaltig. Sie sind verschieden eng und verschieden intensiv. Und sie scheren sich nicht darum, ob wir sie anerkennen oder nicht. Es ist ihnen auch egal, ob wir über-

haupt um sie wissen. Sie haben uns, wenn auch auf unterschiedliche Weise, fest im Griff, immer und überall. Sie bestimmen und beherrschen uns im Guten wie im Bösen. Ohne sie können wir uns nicht entfalten, keine differenzier-ten Persönlichkeiten werden. Ohne sie gibt es keine arbeitsteilige Wirtschaft, keine fabrikmäßige Produktion, kein Wachstum und keine Chance auf ‚Wohl-stand für alle‘. Ohne sie gibt es aber auch keine Wirtschaftskrisen, keine Börsencrashs, keine verheerenden Arbeitslosigkeiten, keine breiten Verarmungs- und Vereindungsprozesse. Ohne sie gibt es keine vielschichtige und anre-gungsreiche öffentliche Bildung und Kultur, aber auch keine weltweiten Pan-demien, die Millionen von Menschen dahinraffen. Die de facto-Solidaritäten umzingeln uns mehr und mehr, und ohne sie geht schlechterdings nichts.

De facto-solidarisch sind wir nicht zwangsläufig mit unseren Familien-mitgliedern und Freunden. In den modernen Gesellschaften sind wir dies ten-denziell sogar immer weniger. De facto-solidarisch sind wir zunächst einmal mit all denjenigen, von deren Leistungen und Taten, Unterlassungen und Ver-fehlungen wir in unseren jeweiligen Lebenssituationen abhängig sind. Dabei spielt es keine Rolle, ob wir diese Personen mögen oder nicht, ob sie in un-serem Nahbereich anzutreffen sind oder nicht, ob wir sie überhaupt kennen oder nicht. Es ist sogar egal, ob sie noch leben oder schon lange verstorben sind. So sind wir, um einige banale Beispiele zu nennen, schon beim Früh-stück de facto-solidarisch mit den unbekannten Anbauern von Tee oder Kaf-fee, mit dem Bäckereibetrieb in der Nähe oder Ferne und mit all denen, die regionale und globale Transport- und Kommunikationswege erfunden haben und aufrechterhalten, angefangen spätestens bei den unbekannten Erfindern des Alphabets und des Zahlensystems. Auf dem Weg mit dem Auto zur Ar-bet sind wir de facto-solidarisch nicht nur mit den Straßenbauern früherer und heutiger Zeiten, mit den globalen Produzenten von Eisenerzen, Schaum-gummi und Sitzbezügen, sondern auch mit den unbekannten Erfindern des berühmten Rades, das wir deshalb sprichwörtlich nicht immer neu erfin-den müssen. Wir sind aber auch de facto-solidarisch mit denjenigen, die uns unterwegs anhusten und mit Viren infizieren; und mit denjenigen, die dies durch entsprechende Vorsichtsmaßnahmen zu verhindern versuchen. All die-sen unendlichen Solidaritäten, die uns permanent erfassen, können wir nicht entgehen. Und allein durch die regelmäßigen Alltagsvollzüge unseres Lebens in den sozial immer dichteren Gesellschaften tragen wir unermüdlich dazu bei, diese Solidaritäten zu regenerieren, zu vergrößern und zu intensivieren.

Zu den vielen Feldern der de facto-Solidarität gehört die unermessliche Vielzahl an ökonomisch-materiellen Beziehungen, die es zwischen den Indi-

viduen gibt und immer schon gegeben hat; und dieser Aspekt lag den Solidaristen besonders am Herzen. Diese Beziehungen, die in frühen, arbeitsteilig nur wenig differenzierten, kleinräumig verfassten Gesellschaften noch gering waren, haben spätestens in den industrialisierten Massengesellschaften enorme Ausmaße angekommen. Sie haben sich in den Zeiten der Globalisierung auf eine Art und Weise vermehrt, dass man mit Fug und Recht sagen kann, es gebe kaum noch Bevölkerungen und Regionen der Erde, die nicht in die zahlreichen Solidaritäten der Weltgesellschaft eingeschlossen sind und hier jederzeit – zum Guten wie zum Bösen – mit vielfältigen und oft kaum vorhersehbaren Auswirkungen rechnen können und müssen.

De facto-Solidaritäten beziehen sich aber auch auf die globalen ökologischen Zusammenhänge des Weltklimas und der Erderwärmung, die Bestands- und Regenerationsbedingungen von sauberer Luft und sauberem Wasser, die Kapazitäten weltweiter CO₂-Senken und die Belastungsgrenzen von Meeren, Wäldern und Landschaften im Blick auf die enorme Schadstoffproduktion vieler Volkswirtschaften der Welt. Für diese Solidaritäten, von denen die Solidaristen des 19. Jahrhunderts noch nichts wissen konnten, stellen sich ebenfalls die Fragen ungleich anfallender sozialer Rechnungen, die sich die von diesen Emissionen und ihren ökologischen Folgen in höchst ungleicher Weise betroffenen Völker gegenseitig ausstellen können und dürfen. Im globalen Maßstab der ökologischen Krise geht es um die Frage, wer seinen Produktions- und Lebensstil dringend gründlich ändern muss und wer gegebenenfalls sofortige Nothilfe beanspruchen kann und das Recht hat, von den anderen radikale Änderungen ihrer Lebensweisen einzufordern. Denn auch hier profitieren die einen, vor allem die Industriationen des globalen Nordens, enorm von den ökologischen Ressourcen der Welt, die sie seit Langem massiv übernutzen, während andere, etwa viele Inselgruppen im Pazifik, das globale Klima kaum belasten, aber damit rechnen müssen, bei einem dramatisch ansteigenden Meeresspiegel als erste im buchstäblichen Sinne unterzugehen. Auch hier also stellen sich virulente Gerechtigkeitsprobleme, die mit den solidaristischen Motiven der sozialen Schuld und des rückwirkenden Quasi-Vertrags bearbeitet werden können.

Die de facto-Solidaritäten bestehen also bei einer unübersehbaren Menge an höchst unterschiedlichen Phänomenen. Sie beziehen sich auch auf die Unmengen an historisch und sozial vermittelten Wissensbeständen, Einsichten und Erkenntnissen, an intellektuellen und moralischen Traditionen, Überzeugungen und Vorstellungswelten, an eingelebten kulturellen Überlieferungen und sich permanent verändernden Wertmustern und Normvorstellun-

gen, mit denen jede Gesellschaft ihre Mitglieder prägt und sozialisiert. Die de facto-Solidaritäten sind deshalb keine sozialen Sachverhalte, die uns und unsere Intuitionen und Überzeugungen, unsere Identitäten und Moralitäten nur äußerlich tangieren. Im Gegenteil: Sie konstituieren uns zuallererst als soziale Wesen, als moralisch sensible Individuen. Denn erst im permanenten Austausch mit ihrer Gesellschaft in ihren politisch-moralischen Bewegungen und Veränderungen, ihren fließenden Begriffen von dem, was gut und richtig, gehörig und ungehörig, ehrenhaft und verachtenswert ist, entfalten die Gesellschaftsmitglieder ihre kritische Urteilskraft, ihre eigenen moralischen Standards und ihre politische Identität – und damit dann auch wieder die ihrer Gesellschaft. Und diese enge, zwischen Empirie und Moralität schwankende Beziehung der Individuen zu ihrer Gesellschaft (und umgekehrt) mit dem ebenfalls zwischen Empirie und Moralität changierenden Begriff der Solidarität zu bezeichnen, stellt einen echten semantischen Glücksfall für die öffentlichen Selbstverständigungsprozesse einer Gesellschaft dar, die sich nach dem historischen Ende des politischen Liberalismus sozialethisch auf ein postliberales, aber keineswegs antiliberales Fundament umstellen muss und umstellen will.

Globale Ansteckungs-Solidaritäten

Nicht zuletzt betreffen die de facto-Solidaritäten auch die Fragen öffentlicher Gesundheit und des Schutzes der körperlichen Unversehrtheit, die ebenfalls längst global geworden sind. Was die Solidaristen für die Stadt Paris noch auf lokaler Ebene zu lösen versuchten, ist heute längst ein Solidaritätsproblem, das alle räumlichen Grenzen sprengt. Charles Gide und Léon Bourgeois hatten am Ende des 19. Jahrhunderts nachdrücklich vor den bakteriellen Erregern der Tuberkulose gewarnt. Die grassierenden Bazillen hätten, so Gide, die Tatsache der unentrinnbaren Solidarität mit neuer Wucht ins alltägliche Bewusstsein katapultiert. Und dass die Pariser Polizeipräfektur in ihrem Kampf gegen die Infektionssolidaritäten dieser Lungenkrankheit im Jahr 1893 »das Ausspeien in den Straßenbahnwagen und im Omnibus« verboten hatte, sei nichts anderes als ein bemerkenswertes »Auftreten der Solidarität im Gesetz« gewesen (vgl. Gide 1929, 53).

Mit der im Frühjahr des Jahres 2020 ausgebrochenen Corona-Pandemie sah sich dann nicht nur eine europäische Hauptstadt, sondern die Erde als Ganze in eine solche unerbittliche Infektionssolidarität gezwungen. Sie be-

droht die Menschheit heute in einer existenziellen und für die Solidaristen des 19. Jahrhunderts noch völlig unvorstellbaren Weise; und zwar in einer Massevität, der mit Ausspeis-Verboten im öffentlichen Personennahverkehr nicht mehr beizukommen ist. Das periphere Auftreten eines neuartigen Virus in Südkorea führte innerhalb weniger Wochen nicht nur zu Hunderttausenden Toten und Millionen Infizierten, auch und gerade in den denkbar weit entfernten Ländern des globalen Nordens. Es sorgte auch für verheerende wirtschaftliche Niedergänge, für massenhafte Insolvenzen und Verarmungen. Es sorgte für drastische politische Freiheitseinschränkungen, für Ausgangssperren und Quarantänen, die die staatlichen Regierungen möglichst rasch und vollumfänglich durchzusetzen hatten. Alle liberalen Freiheits- und Autonomieprinzipien, alle Versuche, es bei wohlmeinenden Appellen an die Vernunft zu belassen und auf die individuelle Verantwortung der Einzelnen zu setzen, waren angesichts der dramatischen Unaufhaltsamkeit der Infektionsketten binnen weniger Tage Makulatur. Die globale Welt erlebt in der Corona-Krise tatsächlich ein massives »Auftreten der Solidarität im Gesetz«. Und in der Tat wurde in dieser Krise sehr schnell wirklich jeder und jedem deutlich – oder per staatlicher Zwangsmaßnahme deutlich gemacht, dass diesen Solidaritäten nicht entgangen werden kann. Denn auch, wer angesichts seines Alters und seines Gesundheitszustandes womöglich gute Gründe hat, sich vor dem Virus individuell nur wenig zu fürchten, war und blieb doch, ob er wollte oder nicht, ja ohne es überhaupt wissen zu können, ein potenzieller Überträger dieses Virus. Und deshalb wurden wir alle durch die Zwangsmaßnahmen dieser »Solidarität im Gesetz« im Frühjahr 2020 erstmals gezwungen, etwa auf private Sport- und Freizeitaktivitäten mit Freunden und Bekannten vollständig zu verzichten.

Die sozialen Solidaritäten der Pandemie und ihre Folgen sind auch hier höchst ungleich verteilt. Denn infiziert waren zunächst überproportional wohlhabende und weltoffene Kosmopoliten, die sich bei geschäftlichen oder touristischen Reisen, etwa beim Skiurlaub, angesteckt hatten. In der Folge hatten sich in Deutschland Großstädte wie Hamburg, München und Köln schnell zu *hot spots* dieser Infektionen entwickelt, während ökonomisch abgehängte ländliche Regionen, in denen wenig Mobilität herrscht und überwiegend ältere Menschen wohnen, zunächst deutlich weniger betroffen waren. Andererseits schienen junge und gesunde Kosmopoliten durch das Virus existenziell weniger gefährdet zu sein als jene Älteren, die das Virus nicht »ins Land geschleppt« haben, aber deutlich mehr um ihr Leben fürchten müssen, wenn die Infektionsketten auch ihre Lebenswelten erreichen. Sie

sind also zugleich besonders ›unschuldig‹ und besonders gefährdet, während die anderen – wobei dieser Begriff hier ohnehin schon völlig unpassend ist – vielleicht besonders ›schuldig‹, aber weniger gefährdet sind. Hier stellen sich jedenfalls komplexe Fragen von sozialer Verantwortung und Zurechnung, die mit dem simplen Paradigma individueller Eigenverantwortung nicht zu lösen sind. Individuelle Moral und freiwilliges Handeln sind hier schlicht nicht zielführend. Und die Vorstellung, man könnte bei Infektionen und ihren Folgen – wie etwa bei verschuldeten Kfz-Unfällen – über ein privates Haftungsrecht etwas ausrichten, sind so lächerlich, dass niemand überhaupt auf eine derart unbeholfene Idee gekommen ist. In diesem Sinne hatte schon Charles Gide notiert, dass angesichts der Dichte der sozialen Solidaritäten die Zeiten vorbei seien, in denen man mit guten Gründen noch hätte sagen können: »das geht mich nichts an« oder »das geht nur mich etwas an« (vgl. Gide 1913, 695).

Hilfreich scheinen in den Zeiten der Pandemie nur öffentlich-rechtliche Regelungen zu sein, die allen Gesellschaftsmitgliedern drakonische Einschränkungen ihrer elementaren Freiheits- und Bewegungsrechte auferlegen, um Fremde und Andere, mit denen man vermeintlich nichts zu tun hat, vor Infektionen zu schützen und die Infektionskurven so abzuflachen, dass die öffentlichen Gesundheitssysteme nicht heillos überfordert werden. Hier stehen auch den modernen Gesellschaften, denen man lange einzureden versuchte, dass einzig ein schwacher Staat den Bedingungen der politischen Moderne angemessen sei, außer rigorosen staatlichen Zwangsmaßnahmen offensichtlich keine anderen Hilfsmittel zur Verfügung. Die sozialen Solidaritäten brauchen, wenn es darauf ankommt, zu ihrer effektiven politischen Bearbeitung nicht primär Freiheit, Markt und Eigenverantwortung. Sie brauchen vielmehr einen durchsetzungsstarken, dabei aber an die politisch-moralischen Selbstverständigungsdebatten der Gesellschaftsmitglieder rückgebundenen und von einer starken Zivilgesellschaft aufmerksam beobachteten Staat, der sich auch und gerade dann demokratisch legitimieren muss, wenn er in Krisenzeiten kraftvoll ›durchregieren‹ soll. Die de facto-Solidaritäten haben uns also in vielfacher Weise fest im Griff. Und spätestens jetzt wird jeder und jedem deutlich, dass wir nicht so tun können, als ließen sie sich irgendwie ignorieren. Vielmehr kommt heute – wie schon die französischen Solidaristen der Dritten Republik so nachdrücklich betont hatten – alles darauf an, sie wissenschaftlich zu studieren und möglichst genau zu erfassen, um sie im Rahmen einer demokratischen Republik politisch klug,

bewusst und planvoll zu regulieren, zu organisieren und zu gestalten, so gut diese Solidaritäten es jeweils zulassen.

Die notwendige Ent-Emotionalisierung der Solidarität

Die de facto-Solidaritäten stellen eine veritable Herausforderung unserer Standardwahrnehmungen von Solidarität dar. Während uns tiefe Solidaritätsgefühle vor allem mit unseren Familienmitgliedern, mit Freunden und Verwandten, mit Nachbarn und Arbeitskollegen, überhaupt mit Menschen verbinden, mit denen wir intensive gemeinsame Erlebnisse hatten und haben und mit denen wir gemeinsame Erfahrungen teilen, ist aus solidaristischer Sicht zu sagen, dass diese Gefühle – auch wenn wir sie gerne mit dem Wort Solidarität belegen – dann eben auch als Gefühle zu beschreiben sind. Solidarität ist dagegen keine Emotion und kein Gefühl, sondern eben eine soziale Tatsache. Was uns an intensiven Gefühlen mit unseren Mitmenschen verbindet, ist dann nicht als Solidarität zu bezeichnen, auch wenn wir uns das so angewöhnt haben. Stattdessen wären diese Gefühle viel eher als Liebe, Freundschaft oder Sympathie, als Empfindung von Vertrautheit und Verbindung, als Zusammengehörigkeits- und Gemeinschaftssinn, vielleicht auch als Verpflichtung und Verantwortung, als Mitleid oder Barmherzigkeit, als Betroffenheit, Mitgefühl und Anteilnahme oder wie auch immer zu benennen. Schließlich verfügen wir über ein breit ausgebautes semantisches Arsenal, um diese Gefühle angemessen und differenziert zur Sprache zu bringen.

Der solidaristische Solidaritätsbegriff, der streng deskriptiv und völlig moralfrei formatiert ist, bietet insofern die Chance, wichtige Klärungen in der unübersichtlichen öffentlichen Rede von der Solidarität vorzunehmen. Denn er impliziert zunächst einmal eine radikale Ent-Emotionalisierung dieses Begriffs, der längst zu einem unserer großen Sehnsuchtwörter geworden ist. Während er in völkischen Milieus mit hoher emotionaler Verve gegen Fremde und Andere gerichtet und in bürgerlichen Kreisen vor allem als zartes Pflänzlein mitmenschlicher Hilfsbereitschaft gefasst wird, wird er in linken, kosmopolitisch orientierten Bewegungen mit hohem moralischen Anspruch universalistisch ausgelegt. Mit Emphase bekennt man sich hier gerne zur Solidarität mit den Ärmsten der Armen, mit den Verdammten der Erde, mit allem, was Not leidet und Menschenantlitz trägt, wobei diese emphatische Anrufung der Solidarität – gerade mit Fremden und Anderen – nicht selten

auch als Ausweis eigener moralischer Sensibilität und ›richtiger‹ Gesinnung fungiert. Dass de facto-Solidaritäten hier oft nur eine geringe Rolle spielen, d.h. dass es im Kern eben nicht um Solidarität, sondern um Anteilnahme und Mitgefühl, um Empörung und Protest geht, wird dabei als Problem zumeist nicht in den Blick genommen – oder auch brüsk zurückgewiesen.

Wenn sich etwa Angehörige gut situierter Mittelschichten emphatisch mit den Leidenden dieser Welt ›solidarisieren‹, wenn sie ihre tiefen Verbundenheitsgefühle mit ihnen artikulieren und sich auf diese Weise etwa mit Katastrophenopfern irgendwie gemein machen wollen, dann ist aus solidaristischer Sicht zu fragen, ob der Begriff der Solidarität hier eine angemessene Verwendung findet. Wer im deutschen Mittelgebirge wohnt und ›solidarisch‹ Geld für die Opfer von Tsunamis in Südostasien spendet, rechnet nicht ernsthaft damit, selbst einmal Opfer von Überschwemmungen zu werden und Hilfe aus Thailand und Indonesien zu benötigen. Und wer sicher im Trockenen sitzt und sich ›solidarisch‹ mit Geflüchteten im Mittelmeer erklärt, ist mit ihnen nicht durch eine gemeinsame Gefahrenlage verbunden. Von einer unmittelbaren de facto-Solidarität mit konkreten Gruppen von Ertrinkenden im Mittelmeer kann man jedenfalls nur sehr begrenzt sprechen, auch wenn die sozialen Notlagen, die Menschen in vielen Ländern der Welt zu einer verzweifelten Flucht treiben, keineswegs unabhängig von den – bis heute kolonial und herrschaftlich durchformten – politischen, wirtschaftlichen und militärischen Politikinteressen der wohlhabenden Länder entstanden sind. Über die historischen Prozesse von Eroberung und Ausbeutung, über die gegenwärtigen Realitäten höchst ungleicher Handelsrelationen im Rahmen einer globalen Ordnung der Weltwirtschaft, in der die Absatz- und Gewinninteressen großer Wirtschaftsakteure des globalen Nordens die lokalen, regionalen und nationalen Wirtschaftsinteressen afrikanischer Bevölkerungen in vielfacher Form dominieren, gibt es in der Tat steigende ökonomische Solidaritäten, die uns mit der afrikanischen Staatenwelt verbinden. Und die Auswirkungen dieser Solidaritäten sind höchst ungleich verteilt, sodass wir gegenüber großen Teilen der afrikanischen Bevölkerung allemal eine soziale Rechnung enormen Ausmaßes zu begleichen haben; eine Rechnung, bei deren Erstellung zu berücksichtigen ist, dass sich viele Afrikanerinnen und Afrikaner in einer durch den globalen Norden nicht allein, aber doch deutlich mit verursachten Leidenssituation befinden, die sie zu einer verzweifelten Flucht über das Meer treiben.

Derartige solidaristische Überlegungen werden aber nicht angestellt, wenn man sich bei uns mit den Ertrinkenden der Weltmeere ›solidarisiert‹.

Hier geht es nicht um ökonomische de facto-Solidaritäten, sondern um intensive Gefühle von Empörung, Wut und Protest, die sich gegen eine wohlstandschauvinistische Wagenburg-Mentalität richten. Sie richten sich gegen das politische Ansinnen, die eigenen Wohlstandsniveaus egozentrisch zu verteidigen und gegenüber den elementaren Notlagen anderer eine ostentative Gleichgültigkeit an den Tag zu legen. Wer in diesem Zusammenhang aber mit hoher emotionaler Aufladung von Solidarität mit Fremden und Anderen redet, muss sich fragen lassen, was ihn eigentlich zur Verwendung dieses Begriffs veranlasst. Offensichtlich will man hier den Solidaritätsbegriff vor allem deshalb gebrauchen, weil man meint, mit den älteren Begriffen von Mitleid und Barmherzigkeit nicht mehr hantieren zu können, da diese in der politischen Moderne diskreditiert seien. Schließlich hängt diesen Begriffen seit Langem eine Aura von Paternalismus und Fremdbestimmung, von Demütigung und Missachtung, von Über- und Unterordnung an, die den egalitären Freiheits- und Gleichheitsambitionen der Moderne zumindest *prima facie* entgegensteht. In diesem Sinne haben sich schon die Solidaristen des späten 19. Jahrhunderts an der normativen Abwertung von Mitleid und Barmherzigkeit beteiligt, wenn sie dafür plädierten, die alten Begriffe der christlichen Barmherzigkeit durch säkulare Vorstellungen einer »aufgeklärten Liebe« (Alfred Fouillée) zu ersetzen.

Heute ist allerdings zu fragen, ob hier nicht elementare moralische Impulse und Intuitionen vorschnell unter einen Generalverdacht geraten (vgl. Große Kracht 2017, 348f.). Mitleid und Barmherzigkeit sind nicht *per se* demütigend; und nicht jeder, der sich Armen, Schwachen und Notleidenden im Gestus mildtätiger Hilfe zuwendet, will sich damit »von oben herab« vor allem selbst ein gutes Gewissen attestieren, von den politischen Ursachen der Not ablenken oder sein eigenes Helfersyndrom ausleben. Für eine Gesellschaft, die sich nicht einfach als Ansammlung eigennutzorientierter Privatbürger verstehen will, ist es zudem von elementarer Bedeutung, sich öffentlich darüber zu verständigen, wie sie mit den menschlichen Intuitionen von Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit gerade auch in ihren politisch-sozialen Dimensionen umgehen kann und inwiefern es ihr nicht nur um Freiheit und Gerechtigkeit, sondern eben auch um diese vermeintlich so unpolitisch-privaten, so verstaubt-vormodernen Kategorien des Moralischen gehen kann und darf. Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit haben jedenfalls eine verstärkte sozialphilosophische Aufmerksamkeit verdient. Dass der einschlägige Buchmarkt mit Titeln zu Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit geradezu überschwemmt wird, während es kaum eine philosophisch reflektierte und nicht von vorn

herein auf die überlieferten Religionsgemeinschaften eng geführte Literatur zu Nächstenliebe und Barmherzigkeit gibt, ist hier ein deutliches Mängelsymptom. Von daher ist es allemal ratsam, die Kategorie der Solidarität nicht auch noch auf das enge Feld der Tugend- und Moralkonzepte zu schicken, wo sie dann mit diesen altehrwürdigen Begrifflichkeiten unserer moralischen Tradition konkurrieren muss. Dies würde am Ende nur auf eine noch weitere Entwertung dieser in der politischen Öffentlichkeit ohnehin wenig gelittenen Motive hinauslaufen. Aber wollen wir wirklich in einer Gesellschaft leben, in der am Ende gar nicht mehr öffentlich und in philosophisch reflektierter Weise von Mitleid und Barmherzigkeit und ihrer fundamentalen Bedeutung für die sozialmoralischen Grundlagen unserer Gesellschaft die Rede ist? Wie auch immer: Das solidaristische Solidaritätskonzept macht uns jedenfalls darauf aufmerksam, dass wir Solidarität nicht als charmantes und modern klingendes Synonym für Barmherzigkeit verwenden sollten, denn das würde am Ende die beide Konzepte unnötig schwächen und beschädigen.

Wenn Menschen sich gegenseitig helfen, muss man das also nicht moralisch als Solidarität bezeichnen. Man kann es auch schlicht Hilfsbereitschaft nennen. Wenn Menschen Anteil nehmen an der Not anderer, dann muss man das nicht Solidarität nennen. Man kann es auch Mitleid und Anteilnahme nennen. Und wenn sie sich über Unrecht empören, das anderen geschieht, muss man auch das nicht Solidarität nennen. Man kann es als tiefes Gefühl mitmenschlicher Verbundenheit bezeichnen. Da, wo Gemeinsinn herrscht, muss man nicht von Solidarität reden, man könnte auch einfach beim Wort Gemeinsinn bleiben. Und auch da, wo Menschen füreinander einstehen, muss man nicht unbedingt die Solidaritätsvokabel bemühen. Man kann das Füreinander-Einstehen auch schlicht als Füreinander-Einstehen bezeichnen.

Man kann auch nicht einfach eine »solidarische Gesellschaft« fordern, denn aus solidaristischer Sicht ist jede Gesellschaft per se immer schon solidarisch. Ebenso wenig kann man aus dieser Sicht der so oft zu hörenden Klage zustimmen, dass die Solidarität in den modernen Gesellschaften immer mehr verloren geht, denn dies ist aus solidaristischer Sicht schlicht eine soziologisch falsche Wahrnehmung. Auch kann man nicht einfach eine Tugend der Solidarität einfordern, denn Solidarität ist schlicht keine. Tugenden sind individuelle Charaktereigenschaften; und die Werke dieser Tugenden – etwa die »geistlichen und leiblichen Werke der Barmherzigkeit«, die im Hochmittelalter eine differenzierte Ausarbeitung gefunden hatten, heute aber nicht einmal am Katzentisch der Moralphilosophie Platz nehmen dürfen – sind vielleicht strenge Vorschriften der individuellen Moral, aber

sie bleiben freiwillige Leistungen. Ihre Erbringung oder Nicht-Erbringung obliegt ausschließlich dem Einzelnen. Hier darf sich der Staat mit seinen gesetzlichen Zwangsmitteln nicht einmischen. Solidarität ist dagegen aus solidaristischer Sicht schlicht eine soziale Tatsache. Wer sich aber diesen Solidaritäten in bewusster Weise stellt, der wird nach Handlungsperspektiven suchen, mit denen er auf diese Solidaritäten angemessen reagieren kann. Und dafür sind keine besonderen Tugendleistungen, kein Altruismus und keine Aufopferung gefordert, sondern schlicht und einfach die Bereitschaft, sich als moralisches Subjekt zu verstehen und auf unfaire Strategien einer egozentrischen Vorteilsmaximierung auf Kosten anderer zu verzichten.

Mitunter sprechen die Solidaristen davon, dass die angemessene Antwort der Individuen auf die soziologische de facto-Solidarität in den Handlungsweisen einer bewussten und aktiven, einer reflektierten und freiwilligen Solidarität bestehe. Die Tätigkeitsfelder einer solchen Praxis aktiver Solidarität, wenn man diese Begrifflichkeit verwenden möchte, sind dann aber sorgfältig von den Feldern des Mitleids, der Nächstenliebe und der Barmherzigkeit abzugrenzen, aber auch von denen der Empörung über das Unrecht, das anderen angetan wird. Sie zielen nämlich genau auf diejenigen – mitunter erst noch zu schaffenden – Räume und Bereiche, in denen es um Individuen geht, die reell oder potenziell in ähnlicher Weise von gemeinsamen Bedrohungss- und Gefahrenlagen betroffen sind, gegen die sie kollektiv und organisiert vorgehen wollen. Die klassischen Beispiele einer solchen Solidaritätspraxis sind die großen Kollektivorganisationen der Gewerkschaften und der Sozialversicherungen, in denen zwar das Kriterium bewusster Reflexivität sehr klar, dasjenige der individuellen Freiwilligkeit jedoch deutlich weniger zum Zuge kommt. Wenn in Streiksituierungen nur diejenigen ›solidarisch‹ sind, die in diesem Moment wirklich aus innerer Überzeugung und Leidenschaft mitmachen wollen, dann haben viele Streikmaßnahmen deutlich schlechtere Erfolgsaussichten. Und auch wenn unser Recht nur freiwillige Gewerkschaftsmitgliedschaften kennt, so sind diese Formen einer kollektiven Selbsthilfepraxis der Arbeiterbewegungen doch entscheidend darauf angewiesen, dass sie sich dauerhaft hinreichend stark und schlagkräftig organisieren können. Dafür ist das Kriterium der freien individuellen Motivation aber keine entscheidende Kategorie, denn Größe, Verbindlichkeit und Nachhaltigkeit sind hier allemal wichtiger als eine irgendwie spontan und volatil anmutende Freiwilligkeit. Noch deutlicher wird dies bei den Sozialversicherungen, die alle ihre Mitglieder gegen die gemeinsamen Standardrisiken des arbeitsgesellschaftlichen Lebens absichern wollen. Denn nach allen historischen Erfah-

rungen mit diesem zentralen Element des modernen Wohlfahrtsstaates sind Sozialversicherungen nur dann dauerhaft leistungsfähig, wenn man mit dem Instrument der Zwangsmitgliedschaft arbeitet, wie dies seit den Zeiten der bismarckschen Arbeiterversicherungen der Fall ist. Reflexivität ist also fraglos fundamental für eine solche Praxis der Solidarität; Freiwilligkeit nicht unbedingt.

Solidarität und die öffentliche Moral der Gesellschaft

Frage man vor diesem Hintergrund nach dem sozialethischen Potenzial des *solidarisme* für die gesellschaftlichen Herausforderungen der Gegenwart, dann ist zunächst festzuhalten, dass die von der solidaristischen Bewegung entwickelten Thesen dem Freiheitsprojekt der europäischen Moderne keineswegs entgegenstehen. Das solidaristische Bild vom Menschen, das den Einzelnen ganz selbstverständlich zum »Produkt der Gesellschaft« (Charles Gide) erklärt, das also davon ausgeht, »daß die Individuen eher ein Produkt des gemeinsamen Lebens sind, als daß sie es bestimmen« (Durkheim 1992, 404), scheint allerdings mit unseren moralischen Grundüberzeugungen frontal zu kollidieren. Das Personenkonzept, das etwa Émile Durkheim in seiner moralsoziologischen Auseinandersetzung mit der Moralphilosophie Immanuel Kants entwickelte, stellt aber keineswegs eine Bedrohung unserer Vorstellungen von moralischer Autonomie, individueller Freiheit und persönlicher Verantwortung dar. Im Gegenteil: Es liefert eine dezidiert nichtphilosophische – und deshalb auch philosophisch kaum zu bestreitende – Begründung dieser Überzeugungen auf sozialwissenschaftlicher Basis, mit der sich womöglich eine stabilere Grundlegung der Freiheits- und Gleichheitserrungenschaften der Moderne gewinnen lässt. Wir kommen nämlich kaum umhin einzuräumen, dass Durkheim wohl Recht hatte gegenüber den uns bis heute kulturell geläufigeren Vorstellungen von der immer schon gegebenen Natur des Menschen, von seiner immer schon – »man weiß nicht wie« (Durkheim 1984, 154) – bestehenden Autonomie, die allerdings erst im Kontext der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts entdeckt und freigelegt wurde. Das, was unsere Personalität ausmacht, was uns an unserem Menschsein jeweils als heilig und unantastbar gilt, ist in der Tat nicht fertig mit der Natur des Menschen gegeben, »der plötzlich – im Vollbesitz seiner Intelligenz und seines Willens – auf der Erde erschienen ist« (Bourgeois 2020, 19). Autonomie und Individualität des Menschen sind eben doch ein Produkt gesellschaftlicher Entwick-

lungen, historischer Erfahrungen und sozialer Lern- und Reflexionsprozesse. Schließlich ist unsere heutige universalistische Überzeugung von der Würde des Menschen eine relativ junge Errungenschaft der Menschheitsgeschichte, die über lange Zeiträume nur statusbezogene Würdekonzepte kannte. Sie wusste jahrhundertelang um eine besondere Würde des Königs, des Adligen und des Klerikers, hätte in dieser Zeit aber niemals ein feierliches Bekenntnis zur unantastbaren Würde eines jeden Menschen abgelegt. Und gegenwärtig merken wir wieder einmal, dass dieses Bekenntnis keineswegs für immer und ewig gesichert ist.

Der ›Kult des Individuums‹, den Durkheim am Ende des 19. Jahrhunderts – im Rahmen der Dreyfus-Affäre – als neue Menschheitsreligion auf säkularer Grundlage hoffnungsvoll anbrechen sah, vermochte gegen die kollektivistischen Gewaltorgien der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nichts auszurichten. Und heute schwant uns, dass sogar das bundesrepublikanische, durch die Katastrophe der *Shoah* befeuerte und vermeintlich so fest eingewurzelte Bekenntnis zur ›unantastbaren Würde des Menschen‹ wieder unter die Räder kommen könnte. Auch die kurzlebige Zeit der breiten ›Willkommenskultur‹, mit der unsere öffentliche Moral im Herbst 2015 auf die existenzielle Not von Kriegsgeflüchteten reagierte, scheint heute schon wieder in Vergessenheit zu geraten. Dabei hatte die bundesrepublikanische Bevölkerung den ankommenden – und zuvor überall schroff abgewiesenen – Kriegsflüchtlingen damals wirklich einen großen Bahnhof bereit und ihre enorme Hilfsbereitschaft und Gastfreundlichkeit in unzähligen Initiativen praktisch werden lassen. Schätzungen gehen davon aus, dass sich im Herbst 2015 und den Monaten danach 6 bis 20 Millionen Bundesbürger aktiv an Hilfsprojekten beteiligt haben (vgl. Wolfrum 2020, 163). Durch das ganze Land zog damals ein bisher nicht gekanntes kollektives Staunen über die hohe Empathie und Sensibilität einer Nation, die sich einen derartigen moralischen Aufbruch selbst nicht zugetraut hätte.

Heute jedoch ist diese Erinnerung verblasst. Unsere politischen Eliten betonten in der letzten Zeit – bevor ihnen ›Corona‹ dazwischenkam – einhellig und geradezu penetrant, dass sich ›2015 nicht wiederholen‹ dürfe. Der militante, mit Wasserwerfern und Schusswaffengebrauch zu gewährleistende Schutz der europäischen Grenzzäune scheint wieder wichtiger zu sein – genauer: wichtiger sein zu sollen – als der Schutz der Würde der verelendenden Menschen unmittelbar davor. Wenn entsprechende Schutzmaßnahmen für Zäune statt für Menschen heute aber mehr oder weniger klaglos hingenommen werden und nicht auf breite gesellschaftliche Empörung stoßen, ist dies

ein deutliches Indiz dafür, dass die gesellschaftliche Moral zurzeit wenig für universale Menschenrechte und den individuellen Schutz vor Not und Elend zu vibrieren scheint.

Wenn es keine abstrakte Menschenwürde als solche gibt, dann ist die erst im historisch-sozialen Entwicklungsprozess der Menschheit entstandene ›relative‹ und ›progressive‹ Autonomie des Menschen, von der Durkheim sprach, eine, die sich nicht mit geschichtsphilosophischer Notwendigkeit fortentwickeln und ausweiten muss. Sie ist dann vielmehr eine, die sich auch zurückentwickeln kann. Es hängt dann ausschließlich von den aktuell mobilisierbaren moralischen Überzeugungen der Menschen ab, wie ihre Gesellschaft sich zum Wert der Menschenwürde positioniert. Die Gesellschaften sind hier jedenfalls nicht vorab festgelegt. Sie können sich in ihrer moralischen Sensibilität unterschiedlich entwickeln. Ihre Moralstandards hängen dabei nicht nur vom guten Willen der Individuen ab, von ihrer Bildung und Vernunft. Wichtiger sind allemal die gesellschaftlich erlebten, mehr oder weniger reflexiv gespeicherten und im kollektiven Gedächtnis verankerten moralischen Erfahrungen und Vorkommnisse, die als solche, wie vor allem Durkheim immer wieder betonte, regelmäßig öffentlich erinnert und aktualisiert werden müssen.

Wenn die Dreyfus-Affäre, die Erinnerung an die gesellschaftliche Empörung über die im Namen der französischen Nation begangenen Verstöße gegen die Menschenrechte des jüdischen Hauptmanns Alfred Dreyfus, nur noch in den Geschichtsbüchern aufzufinden ist; wenn das öffentliche Gedächtnis der *Shoah* immer mehr zum leeren Ritual zu werden droht; wenn die moralische Begeisterung der ›Willkommenskultur‹ des Jahres 2015 von den politischen Eliten heute programmatick diskreditiert wird, dann spricht vieles dafür, dass die öffentliche Moral unserer Gesellschaft gegenwärtig eine Phase der Regression durchlebt. Diese Diagnose gilt auch für die Tatsache, dass die ohnehin schon benachteiligten und im Rahmen der sogenannten Hartz-IV-Gesetzgebung des Jahres 2004 noch zusätzlich unter Prekarisierungsdruck gesetzten Gruppen der Bevölkerung – anders als die Geflüchteten des Jahres 2015 – nie so etwas wie eine öffentliche Wertschätzung erfahren haben. Bis heute erfahren sie von der herrschenden gesellschaftlichen Moral – auch nach dem Ende der Hegemonie des Neoliberalismus – nur eine mehr oder weniger latente Verachtung, jedoch keinerlei Anerkennung. Wenn es jedoch, wie viele Beobachter hartnäckig behaupten, in der Sache zutreffend sein sollte, dass erst der sozialpolitische ›Hartz IV-Druck‹ für hinreichende wirtschaftliche Dynamik und Effizienz gesorgt hat, dass also erst die politisch gewollte

Etablierung breiter Niedriglohnsektoren die Wirtschaft unserer Gesellschaft – zum überproportionalen Vorteil der kapitalbesitzenden Schichten – wieder stark und wettbewerbsfähig gemacht hat, dann wäre dies allemal ein Grund für eine breite gesellschaftliche Dankbarkeit gegenüber denjenigen Bevölkerungsgruppen, die diesen ›Standort-Erfolg‹ mit ihrer faktischen Verarmung, ihrer sozialen Prekarisierung erst möglich gemacht haben. Sie hätten in solidaristischer Sicht dann allemal das Recht, ihrer Gesellschaft eine ordentliche soziale Rechnung zu präsentieren. Und es müsste dann vor allem darum gehen, diejenigen bezahlen zu lassen, die von den – vermeintlichen oder tatsächlichen – Wachstums- und Wohlstandsimpulsen dieser Arbeitsmarktreformen in besonderer Weise profitieren konnten. Vom beidem – weder von öffentlicher Dankbarkeit noch von öffentlichen Wiedergutmachungen – ist in unserer politischen Kultur aber rein gar nichts zu spüren.

Dennoch: Die Bilanz zur öffentlichen Moral der Bundesrepublik muss keineswegs einfachhin negativ ausfallen. In der kurzen Phase der ›Willkommenskultur‹ im Herbst 2015 konnte die bundesrepublikanische Gesellschaft jedenfalls für einige Wochen – ganz anders als viele Nachbarstaaten – auch das wertvolle Gefühl ihrer hohen moralischen Qualität, ihrer hohen Standards menschenrechtlicher Sensibilität, selbstloser Hilfsbereitschaft und gemeinsamen Engagements für notleidende Fremde erleben und zelebrieren. Und sie konnte anschließend mit einem gemeinsamen öffentlichen Stolz auf diese Zeit zurückblicken, auch wenn dieser Stolz nicht dauerhaft anhielt. Ob uns dies auch im Nachgang zur Corona-Krise, dem bisher größten sozialmoralischen Kollektiverlebnis der Bundesrepublik, in ähnlicher Weise gelingen wird, ist noch nicht absehbar. Ob dieser gemeinsame Kampf gegen das Virus unser soziales Selbstbewusstsein, unsere kollektive öffentliche Moral stärkt oder schwächt, ist noch nicht entschieden. Viele Beobachter sind sich aber schon jetzt sicher, dass dieses Erlebnis die kollektiven Moralstandards der Bundesrepublik grundlegend verändern wird. Und in der Tat spricht vieles dafür, dass die öffentliche Moral ›nach Corona‹ nicht nur national, sondern auch global eine andere werden könnte. Sie könnte eine werden, in der die liberalen Maximen von Freiheit, Markt und Eigenverantwortung jeden Charme verlieren und der Wunsch nach Gemeinschaft und Zusammenhalt, die Bereitschaft zu Gemeinsinn und sozialer Verantwortung, zu moralischer Sensibilität und sozialer Empathie einen bisher nicht bekannten Siegeszug erleben. Es könnte aber auch sein, dass sich die monatelangen kollektiven Zumutungen und Restriktionen der Pandemiebekämpfung als kolossale sozialmoralische

sche Überforderung entpuppen, auf die die soziale Moral der Gesellschaft nur noch mit Lethargie und Resignation zu reagieren vermag.

Es könnte sein, dass sich aufgrund einer solchen Überforderung eine Sozialkultur entwickelt, in der Alte, Kranke und Schwache massiv unter Druck geraten, da es auf die Dauer nicht angehen könne, dass man dem hehren Ziel der Gesundheit aller bedenkenlos die bürgerlichen Freiheitsrechte opfert und massive wirtschaftliche Verarmungsprozesse in Kauf nimmt, da im Zweifel die Freiheiten und Lebenschancen aller ja wohl wichtiger seien als die Gesundheit ohnehin schon vorbelasteter Einzelner. Die neue Moral ›nach Corona‹ könnte auch eine werden, in der sich ängstlich-autoritäre, zudem denunziatorisch aufgeladene Verhaltensmuster des ›wachsamen Nachbarn‹ und des ›besorgten Bürgers‹ ebenso ungehindert ausbreiten wie eine gefährliche Sehnsucht nach starken nationalen Regierungen, nach starken Männern und Frauen, deren Machtansprüche man sich angesichts der unüberschaubaren Komplexitätslagen sozialer Solidaritäten nur allzu gerne unterwerfen will, statt am mühsamen Projekt gemeinsamer wissenschaftlicher Aufklärung, politischer Teilhabe und demokratischer Selbstregierung weiterzuarbeiten. Und schließlich könnte die neue Moral gegenläufig dazu auch eine werden, in der sich ein neuer Groll, neue Aversionen gegen die vermeintlich völlig ungehemmt auftretenden Herrschaftsansprüche des Staates, gegen das ›System‹ und das ›Establishment‹, festsetzen und kaum noch auflockern lassen. ›Nach Corona‹ wird das komplexe Spannungsfeld von Demokratie, Staat und Zivilgesellschaft, von Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität jedenfalls wieder neu auf der Tagesordnung stehen. Es muss politisch und moralisch wieder neu ausgehandelt werden. Die Bundesrepublik könnte dabei – so oder so – eine andere werden.

Wie auch immer: Am Ende sind es die Gesellschaften und die in ihr sozialisierten Individuen, die die jeweils herrschenden Moralmäßigstäbe sichern und etablieren, ausbauen und intensivieren oder auch schwächen, aufkündigen und grundlegend verändern. Dagegen sind keine philosophische Vernunft und kein metaphysisches Kraut gewachsen. Mit anderen Worten: In Sachen Moral ist vieles möglich. Alles hängt voll und ganz von uns ab, aber nicht von uns allein, nicht einfach von unserer individuellen Tugend und Moral, sondern von uns als moralischen Subjekten inmitten der permanenten, nie stillzustellenden Debatten um die öffentliche Moral unserer Gesellschaft und ihre Solidaritäten, deren ›Produkte‹ wir weit eher sind als dass wir sie beherrschen und bestimmen.

Öffentliche Selbstverständigungen im Rahmen eines sozialen Quasi-Vertrags

Das Motiv der permanenten öffentlichen Debatte um die Moral der Gesellschaft spielt bei den Solidaristen von daher eine zentrale Rolle; und ohne dieses Motiv lässt sich auch die solidaristische Idee vom rückwirkenden Quasi-Vertrag als Grundlage einer modernen Theorie sozialer Gerechtigkeit nicht angemessen verstehen. Die Theoreme des vertragstheoretischen Denkens spielen spätestens seit dem großen Erfolg von John Rawls' *Theory of Justice* (1971) in der politischen Philosophie der Gegenwart eine zentrale Rolle. Ihnen traut man zu, auf der Basis der Prinzipien individueller Freiheit und Gleichheit kollektive Regelungen zu finden, die in dem Maße legitim sind, wie ihnen alle davon Betroffenen vernünftigerweise zustimmen bzw. zustimmen könnten. Bei Rawls' Gerechtigkeitstheorie, aber auch bei den meisten anderen der gegenwärtigen Vertragstheorien, geht es aber – anders als beim rückwirkenden Quasi-Kontrakt der Solidaristen – um die Idee eines vorgängigen, die Gesellschaft allererst konstituierenden Gesellschaftsvertrags. Diesen schließen die Individuen in Unkenntnis ihrer späteren realen Lebensbedingungen unter einem »Schleier des Nichtwissens« (John Rawls) miteinander ab, wobei sie nicht als moralische Subjekte, sondern als eigennutzorientierte Rationalegoisten agieren. Die Gesellschaftsverträge werden hier ausschließlich im Blick auf mögliche Kooperationsgewinne, auf Win-Win-Situationen zum wechselseitigen Vorteil aller entworfen. Und so verwundert es nicht, dass diese elementar auf die Sozialfigur des *homo oeconomicus* zugeschnittene Variante des Gerechtigkeitsdiskurses gerade in den zurückliegenden Zeiten der neoliberalen Hegemonie über das politisch-moralische Durchschnittsempfinden der Gesellschaft hohe Aufmerksamkeit finden konnte.

Im solidaristischen Konzept des Quasi-Vertrags ist dagegen nirgendwo von aufgeklärten Rationalegoisten, von Eigennutzmaximierung und Kooperationsgewinnen die Rede. Vielmehr geht es hier explizit um Bürgerinnen und Bürger, die sich in Kenntnis ihrer jeweiligen sozialen Positionen und ihrer sozialen Solidaritäten frei und gleich miteinander beraten und »gleichermaßen das Recht zu diskutieren und zuzustimmen haben« (Bourgeois 2020, 49). Sie sind dabei nicht von egozentrischen Klugheitskalkülen, sondern von moralischen Freiheits- und Gleichheitsmotiven getragen; und sie debattieren die Bedingungen ihrer Übereinkünfte »in gleicher Moralität« (ebd., 34). Der rück-

wirkende Quasi-Vertrag, den alle Gesellschaftsmitglieder im Wissen um ihre höchst ungleichen gesellschaftlichen Lebensbedingungen miteinander abschließen, ist dann nur der gleichsam feierliche Schlusspunkt, an dem die Ergebnisse dieser moralischen Selbstverständigungsdiskurse bis auf weiteres symbolisch festgehalten und ratifiziert werden. In diesen Diskursen geht es also nicht um die Konstruktion von Win-Win-Situationen, sondern um die gemeinsame Verständigung über gute Gründe, die für bestimmte politische Regulierungen sprechen und die prinzipiell allen Gesellschaftsmitgliedern als solche einleuchten bzw. einleuchten könnten. Und die Tatsache, dass eine bestimmte Regel meinem individuellen Partikularinteresse nutzt, kann dabei nicht als guter Grund fungieren.

Die Themen dieser Selbstverständigungsdiskurse umfassen grundsätzlich alle Bereiche der gesellschaftlichen *de facto*-Solidaritäten. Sie sind prinzipiell grenzenlos. So ist im Hinblick auf die Fragen einer gerechten Verteilung des gemeinsam erwirtschafteten Wohlstands der Gesellschaft ein breiter Diskurs über die Ausmaße einer gerechten Umverteilung und die Aufgaben eines guten Wohlfahrtsstaates zu führen; und dies war das eigentliche Anliegen der Solidaristen im Frankreich der Dritten Republik. Hier geht es dann vor allem um gemeinsame Verständigungen über jeweils einschlägige wissenschaftliche Erkenntnisstände, über Faktenlagen und Zukunftsprognosen zur wirtschaftlich-sozialen Entwicklung etc., auch wenn man vermeintlich sicheren Einsichten der Wissenschaften nicht einfach blind vertrauen darf. In diesen Debatten könnte sich die Gesellschaft z.B. darüber aufklären, dass es wahrscheinlich sinnvoll und wünschenswert ist, auf eine allzu radikale Gleichverteilung des gesellschaftlichen Reichtums zu verzichten, mit monetären Anreizstrukturen zu arbeiten und differenzierte Entlohnungssysteme zu entwickeln, in denen sich Fleiß und Anstrengungen bezahlt machen können; ein Plädoyer, dass immer schon zum Markenkern des Liberalismus gehörte. Zugleich kann sich die Gesellschaft aber auch darüber aufklären, dass zu hohe Grade sozialer Ungleichheit für eine erfolgreiche und leistungsfähige Nationalökonomie wahrscheinlich nachteilig sind; eine Einsicht, die man in liberalen Kreisen nur ungern hört. Vor allem aber dürfte es in diesen Debatten – über Gerechtigkeitsfragen nach der Verteilung des gemeinsam erarbeiteten gesellschaftlichen Reichtums hinaus – auch um die grundsätzliche Frage gehen, welche Bereiche des gesellschaftlichen Lebens eher staatlich oder eher marktlich gesteuert werden sollten, was wir der Privatwirtschaft und was wir der öffentlichen Daseinsvorsorge zuweisen wollen, wo wir überkommene For-

men des Privateigentums durch ältere oder jüngere Formen des Sozialeigentums ersetzen wollen etc.

In diesen Debatten geht es also nicht primär um Vorstellungen von Tausch-, Ausgleichs- und Kompensationsgerechtigkeit, in deren Hintergrund immer noch die Idee mitschwingt, dass es primär nicht um eine kollektive *Governance* der de facto-Solidaritäten, sondern um die politische Herstellung hinreichend gleicher und freier Existenzbedingungen für die Individuen gehen könnte und müsste. Denn in diesen Debatten dürfte sich rasch zeigen, dass ein solcher Fokus auf Gerechtigkeit unterkomplex ist, wenn es darum geht, die sozialen Solidaritäten des gemeinschaftlichen Lebens klug und nachhaltig zu bearbeiten. Neben dem gesellschaftlichen Ziel der Herstellung sozialer Gerechtigkeit dürfte es ebenso sehr um die Voraussetzungen langfristiger wirtschaftlicher Prosperität und materiellen Wohlstands, um die ideellen Grundlagen unserer politischen Kultur und unserer demokratisch-partizipativen Lebensformen, um die Bedingungen eines sensiblen und nachhaltigen Umgangs mit den begrenzten ökologischen Ressourcen der Erde und nicht zuletzt auch um die Frage gehen, wie wir uns als Gesellschaft politisch und moralisch verantwortlich gegenüber unserer eigenen Geschichte, gegenüber den weltweiten Herausforderungen der Gegenwart und gegenüber den unsicheren Perspektiven unserer globalen Zukunft verhalten können und wollen.

Die öffentlichen Selbstverständigungsdebatten im Rahmen des solidaristischen Quasi-Vertrags beziehen sich also auf den gesamten Bereich der politischen Regulierung des gesellschaftlichen Lebens (vgl. Große Kracht 2017, 353f.). Dabei geht es nicht zuletzt auch um die komplexen Fragen der sozialen Verantwortungsverteilung zwischen den Individuen, den verschiedenen gesellschaftlichen Organisationen und Institutionen, den Vereinen, Verbänden und Interessengruppen und dem Staat als letztverbindlicher politisch-rechtlicher Regulierungsinstantz. Das liberale Dispositiv individueller Verantwortung muss in diesem Rahmen durch ein postliberales Dispositiv kollektiver Regulierungs- und Gestaltungsverantwortung ersetzt werden. Damit wird die eigentliche Verantwortung der Staatsbürgerinnen und Staatsbürger für sich und ihre Gesellschaft aber keineswegs geschwächt oder gar abgeschafft. Im Gegenteil: Sie wird angesichts der gesellschaftlichen Komplexitätslagen erheblich ausgeweitet und auf ein wesentlich höheres Anspruchsniveau gehoben, auf dem nicht mehr jeder für sich zu sorgen hat, sondern alle für alles verantwortlich werden. Die staatsbürgerliche Verantwortung wächst damit über eine privatisierende Engführung auf Eigenverantwortung hinaus und

dehnt sich in den breiten, allemal unbehaglichen Raum politischer Mitgestaltungsverantwortung für die – längst auch global ausgreifenden – gesellschaftlichen Solidarzusammenhänge insgesamt aus. Und in dem Maße, wie die modernen Gesellschaften am neuzeitlichen Demokratieprojekt festhalten und eine solche Verantwortungsausdehnung gewissermaßen verlangen, kann und muss auch ein entsprechend anspruchsvolles Projekt umfassender demokratischer Selbstregierung auf die Tagesordnung treten. Denn nun müssen die Staatsbürgerinnen und Staatsbürger nicht nur ihre jeweiligen Eigeninteressen in den Blick nehmen, sondern sich auch darum bemühen, ihre sozialen Solidaritäten gemeinschaftlich möglich klug und erfolgreich zu regulieren und zu administrieren.

Wenn wir den sozialen Solidaritäten, die so zahlreich und in so vielschichtigen Formen – zum Guten wie zum Bösen – auftreten, nicht entgehen können und im Interesse unserer Entwicklungs- und Entfaltungsbedingungen auch gar nicht entgehen wollen, dann ist jedenfalls festzuhalten, dass diese Solidaritäten – und nicht etwa das Individuum mit seinen vermeintlich naturgegebenen Rechten und Pflichten – den Ausgangspunkt jeder gesellschaftlichen Selbstverständigung bilden. Mit ihnen beginnt alles und ohne sie geht nichts. Es bleibt deshalb dabei: Die solidaristische Devise »Solidarität zuerst; sie ist das erste Faktum, mit ihr muss man anfangen« (Léon Bourgeois) ist heute aktueller denn je. Wer hohe Grade an individueller Freiheit und moralischer Autonomie für alle Gesellschaftsmitglieder, hohe Grade an wirtschaftlicher Leistungskraft und materiellem Wohlstand, hohe Grade an sozialer und gesundheitlicher Sicherheit, eine vielgestaltig ausdifferenzierte Landschaft von Bildung, Kunst und Kultur und eine belastbare öffentliche Moral von Gemeinsinn, Zusammengehörigkeit und Verantwortung will, wird diese Ziele heute viel eher unter solidaristischer als unter liberaler Flagge erreichen können.