

## 5. Postliberale Wohlfahrtsdemokratie: Ein Neustart solidaristischer Vernunft

---

Während Freiheit und Gleichheit, Demokratie und Gerechtigkeit in der europäischen Ideengeschichte seit langem von elaborierten philosophischen Legitimationsdiskursen begleitet werden, erscheint die Solidarität als vernachlässigtes ›Stiefkind‹ (Herfried Münkler), das kaum gesellschaftstheoretische und moralphilosophische Aufmerksamkeit erfährt. Treffender noch könnte man sie als illegitimes ›Findelkind‹ bezeichnen, denn an Zuwendung und Wertschätzung mangelt es ihr keineswegs. Schließlich kommt kaum eine Sonntagsrede ohne die emphatische Anrufung der vermeintlich verlorenen und dringend wiederzugewinnenden Solidarität aus. Dabei bleibt jedoch in der Regel unklar, was mit ihr näherhin gemeint ist und wo dieser Begriff eigentlich herkommt. Dem freiheitsrechtlichen Liberalismus jedenfalls, der eigentlichen ›Vaterfigur‹ des normativen Projekts der politischen Moderne, ist sie bis heute eher fremd und unzugänglich geblieben, auch wenn er ihr mittlerweile durchaus charmante Züge abgewinnen kann; zumindest dann, wenn sie sich mit der geschichts- und gesellschaftslosen Rolle einer unpolitischen, auf Freiwilligkeit beruhenden Haltung individueller Moralität zufrieden gibt. Dennoch bleibt eine gehörige Unsicherheit über den genetischen Code der Solidarität bestehen: Man weiß noch immer nicht so recht, ob und wie sie zur politischen Moderne gehören kann und soll und was man genau von ihr zu halten hat. Fest steht lediglich: »Es gibt bis heute keine einzige als ›klassisch‹ zu nennende Theorie der Solidarität insgesamt.« (Bayertz/Boshammer 2008, 1199)

Bei der Lektüre aktueller Solidaritätsliteratur gewinnt man zudem den Eindruck, dass die postliberalen Einsichten, die sich mit diesem Konzept in den Solidaritätstheorien des 19. Jahrhunderts, von Comte über Durkheim bis zum *solidarisme* um Fouillée, Gide und Bourgeois, verbunden haben, vollständig in Vergessenheit geraten sind. In den normativen Diskursen der Gegenwart werden solidaristische Themen und Motive, die an der soziologischen Tatsache der *de facto*-Solidarität ansetzen, nicht mehr aufgegriffen. Der als ›Sozialdoktrin eines dritten Weges jenseits von Kapitalismus und Sozialismus‹ gestartete Solidarismus wird, wenn er über-

haupt noch Erwähnung findet, zumeist nur aus ideengeschichtlicher Chronistenpflicht erwähnt und dann rasch als ›antiquiert‹ verabschiedet, wobei man sich kaum Mühe macht darzulegen, warum diese Ideen obsolet geworden sind.<sup>1</sup> Das schlichte Alter kann es jedenfalls nicht sein, denn schließlich ist die Idee der sozialen Solidarität als Kind des 19. Jahrhunderts deutlich jünger als die aus dem 18. Jahrhundert stammenden Grundideen individueller Freiheit und politischer Gleichheit.

Wir haben es in weiten Teilen der politischen Philosophie offensichtlich mit einer eigentümlichen Hegemonie der Normativität des 18. über das 19. Jahrhundert zu tun; einer Hegemonie, die den Eindruck erweckt, die im Zeitalter der Aufklärung entstandenen Vorstellungen von Person und Gesellschaft könnten auch heute noch hinreichende Orientierungskraft entfalten, um die Selbstverständigungsdebatten der Gegenwart adäquat zu inspirieren. Es ist jedoch grundsätzlich zu fragen, ob die Standardwahrnehmungen des politischen Liberalismus nicht längst durch solidaritätstheoretische Konzepte von Person und Gesellschaft ersetzt werden müssten, die in der Lage sind, die freiheitsrechtlichen Aufbrüche des 18. Jahrhunderts auf einem transformierten, den heutigen Komplexitätslagen des gesellschaftlichen Lebens entsprechenden Problemniveau neu auszulegen und überzeugend fortzuführen. Denn die Freiheits- und Autonomiektionen des 18. Jahrhunderts sind mit den Solidaritäts- und Komplexitätslektionen des 19. Jahrhunderts durchaus in Einklang zu bringen, auch wenn dies im Rahmen liberaler Sozialphilosophie kaum je versucht wurde.

Dazu müsste allerdings die Aufgabe, an der sich der französische *solidarisme* an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert abgearbeitet hatte und die dann merkwürdig unbeachtet liegen geblieben ist, wieder ins Zentrum gesellschaftstheoretischer Aufmerksamkeit rücken. Denn dadurch könnte erneut deutlich werden, dass das individualistische Moraldispositiv des politischen Liberalismus im Blick auf die Komplexitätslagen heutiger Gesellschaften historisch obsolet geworden ist und durch eine solidaristische Semantik der wechselseitigen Zunahme von individuellen Entfaltungschancen und sozialen Abhängigkeitsverhältnissen ersetzt werden müsste, sodass Individualität und Sozialität, personale Freiheit und soziale Verpflichtung nicht länger gegeneinander in Stellung gebracht werden können. Diese Einsicht in die unhintergehbare ›Gleichzeitigkeit des Wachstums des individuellen und des sozialen Lebens‹ hatte Alfred Fouillée schon im Jahr 1880 zum programmatischen Ausgangspunkt solidaristischer Gesellschaftstheorie erhoben und damit ein sozial-ethisches Problemniveau formuliert, das die liberale Vernunft der politischen Philosophie bis heute kaum erreicht hat.

---

1 Vgl. etwa *Hondrich/Koch-Arzberger* 1992, 11f., die den Solidarismus zwar kurz erwähnen, dann aber argumentlos konstatieren, er erscheine »von heute aus [...] antiquiert« .

### *Vom liberalen zum postliberalen Personenkonzept*

Wer vor diesem Hintergrund für einen Neustart solidaristischer Vernunft plädiert, muss allerdings deutlich machen, warum ein modernes solidaristisches Denken den autonomieethischen Idealen unvertretbarer Individualität und moralischer Selbstbestimmung nicht in den Rücken fällt, sondern diese unbedingt verteidigt, auch wenn es sich von der liberalen Vernunft des kontraktualistischen Denkens vollständig verabschiedet. Deshalb sind zunächst diejenigen freiheitsrechtlichen Gehalte zu sichern, die nicht nur für liberale Sozialphilosophien, sondern auch für eine demokratietheoretisch ausgewiesene solidaristische Gesellschaftstheorie unverzichtbar sind. Dazu ließe sich neben den frühen sozialphilosophischen Arbeiten Alfred Fouilléés auch an die wesentlich bekanntere moralsoziologische Beobachtung Émile Durkheims anknüpfen, dass die arbeitsteiligen Gesellschaften der Moderne ihre Mitglieder ›zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer‹ machen. Der vermeintliche – und für das liberale Denken so konstitutive – Gegensatz von Freiheit und Abhängigkeit verliert hier nämlich erheblich an empirischer Triftigkeit. Das liberal-individualistische Personenkonzept könnte demnach durch eine postliberal-solidaristische Variante ersetzt werden, die die soziale Konstitution des Individuums ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, ohne dadurch dessen normativen Vorrang vor der Gemeinschaft – wie unter Berufung auf den Solidaritätsbegriff im 19. und 20. Jahrhundert nur allzu oft geschehen – in Abrede stellen zu müssen.

Das Ansinnen einer solidaritätstheoretischen Verteidigung der Freiheit und Autonomie des Einzelnen hatte der eigentliche Begründer der Solidaritätssoziologie, Auguste Comte, zwar noch frontal zurückgewiesen; der republikanische *solidarisme* der Jahrhundertwende fühlte sich diesem Anliegen aber elementar verpflichtet und hatte sich dazu deutlich – freilich nicht in einer transzendentalphilosophischen, sondern in einer moralsoziologischen Lesart – auf die von Kant beeinflusste Tradition des *néo-criticisme* gestützt. Das Projekt einer solidaristischen Vernunft, die die Freiheits- und Gleichheitslektionen des 18. Jahrhunderts beerben und nicht denunzieren will, muss also ein soziologisch informiertes, nachmetaphysisch und postliberal ansetzendes Personenkonzept skizzieren können, das sich von den älteren aristotelischen Ansätzen einer Naturrechtsteleologie ebenso verabschiedet wie von den ›quasi-metaphysischen‹, jedenfalls geschichts- und gesellschaftslos entworfenen Ausgangsannahmen zur ›Natur des Menschen‹, die das Vernunftrecht der europäischen Moderne so vehement der christlich-abendländischen Tradition des politischen Aristotelismus entgegengesetzt hatte.

Das liberale Personenkonzept orientiert sich bis heute am Freiheitsversprechen der europäischen Aufklärung, die mit dem Anspruch gestartet war, den Herrschaftsverhältnissen von ständischer Agrarverfassung und absolutistischer Staatlichkeit die Verheißungen eines kommenden Zeitalters der Vernunft entgegenzusetzen. Dazu hatte sie das Leitbild der ›autonomen Einzelpersönlichkeit‹ ausgerufen,

das mit den Vorstellungen vorgegebener sozialer Statusunterschiede brach und ein prinzipiell für alle Bürger gleichermaßen erreichbares Ideal mündiger Individualität behauptete. Demnach sollte sich das emanzipierte Individuum – und dabei war mit großer Selbstverständlichkeit nur an eigentumsbesitzende, zumindest eigentumsfähige Männer gedacht – zum einen als ökonomisch unabhängiger Marktbürger realisieren, der auf einem von absolutistischen Vorgaben befreiten Markt der Waren, Güter und Dienstleistungen eigenverantwortlich agieren und seinen materiellen Interessen ungehindert nachgehen kann. Zum anderen sollte sich dieses Individuum zugleich als politisch partizipierender Aktivbürger erfahren können, der sich nicht mit der halbierten Freiheit einer nur ökonomischen Eigenständigkeit begnügt, sondern über parlamentarische Repräsentationsorgane am politischen Meinungs- und Willensbildungsprozess des Staates mitwirkt. Und nicht zuletzt sollte es sich auch in Fragen von Kunst und Kultur, von Religion, Moral und Weltanschauung als selbstbestimmte und autonom entscheidungsfähige Person erfahren können und entsprechende gesellschaftliche Anerkennung finden.

Statt einer hierarchischen Sozialordnung ständischer Geburtsprivilegien sollte sich dieser Gesellschaftsvision zufolge in naher Zukunft eine egalitäre Privatbürger-Gesellschaft etablieren, die jedem ihrer Mitglieder die Chance einräumt, sich durch individuelle, Eigentum schaffende Arbeit an eigenen Produktionsmitteln, durch Leistung, Fleiß und Anstrengung ökonomische Unabhängigkeit und einen zumindest bescheidenen Wohlstand zu erarbeiten; und zwar im Rahmen einer freiheitlichen Republik, in der nur diejenigen Gesetze Legitimität beanspruchen können, die sich nach den Maßstäben des ›öffentlichen Vernunftgebrauchs‹ als im gemeinsamen Interesse liegend rechtfertigen lassen. Der Vorrang der Selbstbestimmungsrechte der als frei und gleich imaginierten Individuen, ihre politisch-rechtliche Unabhängigkeit, ihre ökonomisch-materielle Selbständigkeit und ihre religiös-kulturelle Freiheit stehen seitdem im Zentrum der politischen Moral der europäischen Moderne. Und dieses Normativitätsprofil sollte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – nach den verheerenden Erfahrungen totalitärer Gewaltherrschaft – in der Bekenntnisformel von der ›unantastbaren Würde des Menschen‹ endgültig zu höchsten politischen Ehren gelangen. Es ist heute für die normativen Grundlagen der europäischen Moderne schlechthin konstitutiv, auch wenn weitere Rückfälle in der Zukunft keineswegs ausgeschlossen sind.

### *Das liberale Programm an seinem historischen Ende*

Das liberale Personenkonzept mit seiner Vorstellung eigenverantwortlicher Individuen, die sich im aufgeklärten Eigeninteresse mit Willen und Bewusstsein zu einer politischen Gemeinschaft vereinen, findet seinen kongenialen Ausdruck in den Theorien des Gesellschaftsvertrags, deren Geschichte mit Hobbes' *Leviathan* in der

Mitte des 17. Jahrhunderts begann und über Locke, Rousseau und Kant bis hin zu seinem ›zweiten Frühling‹ im Gefolge von Rawls' *Theory of Justice* aus den 1970er Jahren reicht. Der methodologische Individualismus des kontraktualistischen Denkens mit seinen streng vordefinierten Theoremen von Naturzustandsfiktion, *hominis oeconomici*-Unterstellungen und den Gedankenexperimenten eines rationalen Vereinigungsvertrags aller mit allen zum wechselseitigen Vorteil jedes Einzelnen kennzeichnet dementsprechend bis heute das zentrale Legitimationsdispositiv der liberalen politischen Theorie, auch wenn unbestritten ist, dass das Ingredienzen-Set der kontraktualistischen Theorien weder den empirischen Realitäten noch den individuellen Selbstbeschreibungen realer Individuen entspricht.

Der gravierende und oftmals angemerkte ›Theorie-Defekt‹ (Niklas Luhmann) dieser Konzeption besteht vor allem darin, dass hier mit der Fiktion einer vorab feststehenden und als im Kern unveränderlich behaupteten »Naturausstattung des Menschen unabhängig von aller Sozialität«<sup>2</sup> gearbeitet wird. Und diese Fiktion ist notwendig, weil ohne sie die gewünschten Theorieergebnisse nicht zu erzielen wären. Denn ähnlich wie der politische Aristotelismus, der jedem Einzelnen an seinem jeweiligen Platz in der Gesellschaft eine ihm sozialmetaphysisch vor- und aufgebene Ziel- und Zweckbestimmung zuspricht, über die er nicht autonom verfügen kann, arbeitet auch der politische Liberalismus mit einem Standard-Set quasi-metaphysischer ›Naturannahmen‹ über Struktur und Charakter des aufgeklärten Individuums. Dazu gehören vor allem die vorrangige Orientierung an kühler Rationalität und privatem Eigeninteresse statt an sozialer Emotionalität und gemeinschaftlichem Wohlergehen, aber auch das vermeintlich unaufhaltsame Streben nach immer mehr Gütern und höherem Wohlstand,<sup>3</sup> die natürliche Neigung zum Tausch, wie sie schon Adam Smith postuliert hatte,<sup>4</sup> und nicht zuletzt das noch von John Rawls für die Legitimität seiner Gerechtigkeitstheorie so nachdrücklich behauptete ›gegenseitige Desinteresse‹ und die ›Neidfreiheit‹.<sup>5</sup> Denn nur auf der Grundlage dieser – em-

2 Niklas Luhmann, Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie, in: Durkheim 1988, 19-38, 26.

3 Vgl. etwa Ludwig von Mises, Liberalismus, Jena: Gustav Fischer 1927, 165: »Es ist wahr, alles Streben und Jagen nach Erhöhung des Wohlstandes macht die Menschen nicht glücklicher. Doch es ist des Menschen Natur, immerfort nach Verbesserung seiner materiellen Lage zu streben.«

4 Adam Smith spricht bekanntlich von »einer natürlichen Neigung des Menschen, zu handeln und Dinge gegeneinander auszutauschen«, die »allen Menschen gemeinsam« sei, während man sie »nirgends in der Tierwelt findet« (Smith 1974, 16).

5 »Die Menschen im Urzustand versuchen, Grundsätze aufzustellen, die ihren Zielen so gut wie möglich dienen. [...] Die Beteiligten versuchen nicht, einander Gutes oder Schlechtes anzutun; sie sind nicht von Liebe oder Haß bewegt. Sie versuchen auch nicht, einander

pirisch vielfach widerlegten – anthropologischen Ausgangsannahmen können die kontraktualistischen Gedankenexperimente des politischen Liberalismus ihr gewünschtes Ergebnis erreichen und den rationalen Gesellschaftsvertrag zum wechselseitigen Vorteil aller als philosophisch konsistent präsentieren. Und nur so können sie mit dem Anspruch auftreten, jenen ›archimedischen Punkt‹ erreicht zu haben, der eine liberal-kontraktualistische Bestimmung der Aufgaben von Staat und Gesellschaft als ›theoretisch zwingend‹ erscheinen lässt und es erlaubt, jeden Widerspruch als ›vormodern‹ und ›philosophisch unbegründet‹ zurückzuweisen.

Dass die normativen Ausgangsunterstellungen des politischen Liberalismus theoretisch und empirisch wenig plausibel sind, blieb zunächst noch weithin unproblematisch. Denn es ging im Zeitalter der liberalen Aufbrüche ja nicht darum, empirisch belastbare Erkenntnisse zu der Frage zu sammeln, ›wie die Menschen denn eigentlich sind und zu dem werden, was sie sind‹. Vielmehr ging es um die emphatische Auszeichnung eines universalistischen Freiheits- und Gleichheitsversprechens, eines neuen Menschen und einer neuen Gesellschaft, die man am Horizont der Zukunft heraufdämmern sah und deren emanzipatorisches Potenzial die ständisch-feudalen Strukturen irreversibel aufsprengen sollte. Und dieses Leitbild erschien solange als aussichtsreich, wie die egalitären Freiheitsmotive mit einer hohen Verheißungskraft verbunden waren und der ›in den Geburtswehen‹ liegenden bürgerlichen Gesellschaft den Weg weisen konnten.

Die in den letzten Jahrzehnten wieder zu neuer Prominenz gelangten Gesellschaftswahrnehmungen des liberalen Kontraktualismus hatten sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts jedoch als historisch obsolet erwiesen. Dass man unter den Herrschafts- und Vermachtungsbedingungen komplexer industriekapitalistischer Gesellschaften mit dem liberalen Dispositiv von Selbständigkeit, Eigeninteresse und individueller Planungsrationalität, von Eigenverantwortung und persönlicher Haftung im Rahmen freiwillig eingegangener Verträge – seien es bilaterale Privatverträge oder ein ›verfassungskonstituierender‹ Vereinigungsvertrag aller mit allen – gesellschaftstheoretisch nicht weit kommt, rückte in dieser Zeit allmählich ins allgemeine Bewusstsein. Denn das frühliberale Leitbild einer ›klassenlosen Bürgergesellschaft mittlerer Existenzen‹ (Lothar Gall), das zugeschnitten war auf die – ohnehin nicht wenig idealisierten – Lebensverhältnisse einer vorindustriellen, dörflich-agrarischen, von freien Bauern, Handwerkern und kleinen Kaufleuten bevölkerten Lebenswelt, in der die sozioökonomischen Grundlagen für eine sozial einigermaßen homogene Gemeinschaft selbstverantwortlicher Kleinwarenproduzenten noch hinreichend gegeben schienen, begann nun nicht nur jede empirische Triftigkeit, sondern zunehmend auch jede normative Verheißungskraft zu verlieren.

---

auszustechen, sie sind nicht neidisch.« (Rawls 1975, 168) Rawls bezeichnet dies als »Voraussetzung der desinteressierten Vernünftigkeit« (ebd.).

Die Vision einer früher oder später alle Gesellschaftsmitglieder umfassenden Privatrechtsgesellschaft autonomer Wirtschaftsbürger wurde im Industrialisierungsprozess des 19. Jahrhunderts endgültig unglaubwürdig. Mit der Trennung von Kapital und Arbeit und dem Aufkommen der ›großen Industrie‹ war der Weg, der über individuelle Tugenden von Leistung, Fleiß und Tüchtigkeit zu Wohlstand und Sicherheit hätte führen sollen, für immer größere Mehrheiten der Bevölkerung schon sozialstrukturell versperrt. Eine allein über Tauschprozesse am Markt und insofern im Kern ›unpolitisch‹ integrierte Gesellschaft von Kleineigentümern war damit unmöglich geworden. In dieser Zeit begann denn auch die moralische Krise des politischen Liberalismus, der nun bei vielen seiner Protagonisten eine Degeneration zur ängstlichen Defensivideologie der besitzenden Klassen erlebte, mit der die einstigen Inklusionsversprechen von ›Besitz und Bildung‹ zu schroffen Exklusionskriterien umdefiniert wurden. Im liberalen Theoriemilieu traf man nun vermehrt auf kulturpessimistische Ängste vor der drohenden Massengesellschaft und der kollektiven Irrationalität der Menge, in denen sich tiefsitzende Aversionen gegenüber der Realität einer nachbürgerlichen Massendemokratie artikulierten, die nicht als Konsequenz des republikanischen Verfassungsideals und als universale Einlösung seiner egalitären Partizipationsversprechungen begrüßt, sondern immer häufiger als schwerwiegende Bedrohung für ›echte Autonomie‹ und ›wahrhafte Individualität‹ des bürgerlichen Individuums wahrgenommen wurde. Dem von der moralischen Dignität und den Vernunftfähigkeiten des Einzelindividuums begeisterten 18. Jahrhundert folgten im wissenschaftsgläubigen 19. und 20. Jahrhundert auf breiter Front normativ ernüchterte, von einem ›wertfreien‹ Szientismus geprägte Erkenntnisideale, in denen für das anspruchsvolle Leitbild einer an der Freiheit und Gleichheit aller Gesellschaftsmitglieder orientierten demokratischen Republik kaum noch Raum verblieb. Wollte die politische Moderne ihre universalistischen Ambitionen – und damit sich selbst – nicht endgültig preisgeben, so stand sie nun vor der Aufgabe, sich philosophisch in den normativ desillusionierten postaufklärerischen Kontexten und soziologisch in den postliberalen Komplexitäten der großen Industrie- und Massengesellschaften neu zu entwerfen; eine Aufgabe, die mit dem Methoden- und Theorienarsenal des klassischen politischen Liberalismus allein nicht mehr zu lösen war.

*›Progressive Autonomie‹: Individualistische Moral aus der Gesellschaft*

Die historische Krise der liberalen politischen Philosophie wurde im Verlauf des 19. Jahrhunderts gerade auch im postrevolutionären Frankreich mit seiner permanenten politisch-moralischen Krisenträchtigkeit deutlich wahrgenommen. Und es war vor allem Auguste Comte, der sich – unter dem Vorzeichen einer aller Revolutionsemphase abholden szientistisch-positivistischen ›Wissenschaft von den sozia-

len Solidaritäten – an die Aufgabe einer soziologischen Ernüchterung machte und die Freiheits- und Autonomiefiktionen, die Veränderungs- und Umgestaltungsambitionen des 18. Jahrhunderts, ganz in der Tradition der frühen Restaurationsphilosophie, genüsslich dekonstruierte. Von dieser ›kalten‹, strikt antihumanistisch angelegten Linie, die auch weite Teile von Durkheims frühem Arbeitsteilungsbuch kennzeichnet, distanzierte sich der französische *solidarisme* dann jedoch durch das Doppelinteresse, Aufklärungsphilosophie und Solidaritätssoziologie, das philosophische Pathos des autonomen Individuums und die soziologischen Einsichten in die sozialen Solidaritäten – wenn man so will: Kant und Comte – miteinander ins Gespräch zu bringen. Und damit sollte der *solidarisme* für die in der industriekapitalistischen Moderne anstehenden politisch-moralischen Selbstverständigungsdisurse wertvolle Theorieinnovationen zur Verfügung stellen.

Die solidaristischen Theorieaufbrüche an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert richteten sich dabei – auch in ihrer mitunter scharf formulierten antiliberalen Polemik – niemals gegen das Freiheitsprojekt der europäischen Aufklärung selbst; es ging vielmehr um eine postliberale Neuinterpretation dieser Errungenschaften, die der *solidarisme* nicht mehr mit dem Methodenarsenal des kontraktualistischen Denkens, sondern mit historisch-konkreten Einsichten in die sozialen Konstitutions- und Entwicklungsbedingungen menschlicher Existenz ›im Zeitalter der großen Industrie‹ plausibel machen wollte. In diesem Sinne kann er gewissermaßen als die erste systematische Selbstreflexion des politischen Liberalismus im postliberalen Kontext gelten. Denn er stellt eine sich über die sozialstrukturellen Transformationen von den ständisch-feudalen über die vorindustriell-frühliberalen bis zu den industriegesellschaftlichen Lebenswelten und Sozialformen der Gegenwart sozial-ethisch aufklärende Denkbewegung dar, die die republikanischen Leitideen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit unter den Bedingungen industriekapitalistischer Massengesellschaften neu zu buchstabieren versucht, statt sie in einer soziologisch informierten Vernunft- und Aufklärungskritik normativ zu relativieren oder gar aufzukündigen.

Dies wird vor allem in den Ansätzen einer postliberalen Moralsoziologie moderner Gesellschaften deutlich, die bereits von Alfred Fouillée in den Blick genommen und dann insbesondere von Émile Durkheim systematisch ausgearbeitet wurden. Sie sind getragen von der Suche nach einer sich von ›metaphysisch-abstrakter‹ auf ›soziologisch-konkrete‹ Philosophie umstellenden Perspektive auf die Entfaltungsbedingungen individueller Freiheit, mit der die Vorstellung eines geschichts- und gesellschaftslosen Individuums zwar jede Plausibilität verliert, die moralische Autonomie und die Selbstbestimmungsrechte der Einzelnen als sozial situierter Mitglieder ihrer Gesellschaften aber nicht nur normativ verteidigt, sondern auch sozialwissenschaftlich in neuer Weise plausibilisiert werden kann. Die solidaristische Ausgangsüberzeugung, dass man die Gesellschaft nicht auf das simple Bild eines ›Archipels von robinsonschen Inseln‹ (Alfred Fouillée) reduzieren kön-

ne, der seinen sozialen Zusammenhang, seine ›Solidarität‹, allein aus wechselseitig eingegangenen Verträgen bezieht, fällt dem Interesse an der Auszeichnung der Freiheit und Autonomie des Einzelnen ja keineswegs in den Rücken. Vielmehr wird im solidaristischen Diskurs – gerade auch bei Durkheim – deutlich, wie sehr dieses Leitbild seine historische Entstehung, seine moralische Motivationskraft und seine hohen sozialen Verpflichtungspotenziale spezifischen Entwicklungstendenzen der modernen Gesellschaft selbst verdankt. So moniert Durkheim – explizit gegen Kant – die durch und durch ahistorische Vorstellung, dass Vernunft, Moral und Autonomie dem ›Wesen des Menschen‹ inhärente Entitäten seien, die nur darauf warteten, durch Bildung und Erziehung freigesetzt und zur Vollendung gebracht zu werden. Denn schon die Tatsache, dass sich in der Moderne allenthalben ein wachsendes Bedürfnis nach moralischer Freiheit und Selbstbestimmung, eine ›progressive Autonomie‹<sup>6</sup> geltend mache, verweise darauf, dass die Individuen diese nicht »fertig von der Natur bekommen« (Durkheim 1984, 163). Vielmehr entstehe sie – wie die modernen Individuen selbst – erst im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung. Demnach durchdringe die arbeitsteilig ausdifferenzierte Gesellschaft ihre Mitglieder zwar von allen Seiten und schaffe auf diese Weise – und nur auf diese Weise – hochgradig individualisierte Persönlichkeiten; aber gerade dieses *fait social* eröffnet für Durkheim erst die Möglichkeit, dass »wir uns durch die Wissenschaft sowohl der Dinge, die auf uns wirken, als auch der Wirkung selbst bewußt werden. Und damit werden wir wieder unsere Herren.« (ebd., 164)

In diesem Sinne ist für Durkheim der »Liberalismus des 18. Jahrhunderts« (Durkheim 1986, 57) als historisches Phänomen längst selbst zu einer der wichtigsten Triebkräfte der modernen Moral- und Gesellschaftsentwicklung geworden. Er ist nämlich, wie Durkheim insbesondere in seiner Verteidigung des moralischen Individualismus im Rahmen der Dreyfus-Affäre pointiert ausführte, »nicht einfach eine Kabinetts-theorie, eine philosophische Konstruktion; er ist eingeflossen in die Fakten, er hat unsere Institutionen und unsere Sitten durchdrungen, er ist mit unserem ganzen Leben verwoben« (ebd.). Und deshalb gelte, dass man »unwidersprochen Individualist sein und zugleich sagen kann, daß das Individuum eher Produkt der Gesellschaft als dessen Ursache ist«. Denn »das Individuum erhält von der Gesellschaft selbst die moralischen Anschauungen, die es heiligen. Das ist es, was Kant und Rousseau nicht verstanden haben. Sie haben ihre individualistische Moral nicht aus der Gesellschaft, sondern aus dem Begriff des isolierten Individuums ableiten wollen.« (ebd., 70; Anm. 4)

---

6 Vgl. *Émile Durkheim*, Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903. Mit einer Einleitung von Paul Fauconnet, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984 [im Folgenden: *Durkheim* 1984], 159.

*Soziale de facto-Solidaritäten und individuelle Moralität*

Eine solidaristische Sozialtheorie, die heute diskursfähig sein will, kann also mit einem postliberal und postmetaphysisch angelegten freiheitlich-individuellen Personenkonzept arbeiten. Dieses wartet nicht mit erst- oder letztphilosophischen Wenssaussagen auf, sondern setzt allein am *common sense* an und erhebt insofern grundsätzlich nur historisch kontingente Geltungsansprüche mittlerer Reichweite, ohne damit die in der europäischen Moderne historisch entstandene Überzeugung von der Unhintergebarkeit der Einzelnen in ihrer politisch-moralischen Würde und Autonomie in irgendeiner Weise zu relativieren. Vielmehr wird diese hier radikal ernst genommen und zum alleinigen Ausgangspunkt des Projekts einer normativen Theorie der modernen Gesellschaft erhoben.

Wollen sich die Individuen in den westeuropäischen Gegenwartsgesellschaften – nach einer über 200-jährigen, oft schmerzlichen, nicht selten verheerenden Lerngeschichte – in ihren Selbstentwürfen in diesem Sinne als reflektierte moralische Individuen, als philosophisch wie soziologisch aufgeklärte Personen in ihrem sozialen Kontext entwerfen und verstehen, dann werden sie ihre Persönlichkeit vor diesem Hintergrund nicht gegen, sondern mit und in ihren gesellschaftlichen Umwelten gewinnen und entfalten wollen; dann werden sie ein Leben führen wollen, dessen moralische Maximen sich an eigener Persönlichkeitsentfaltung ebenso wie an sozialen Verantwortlichkeiten für ihre gesellschaftliche Um- und Mitwelt orientieren. Und dann spricht vieles dafür, dass sie ›aus freien Stücken‹ und ›mit innerer Zustimmung‹ anerkennen werden, dass sie sich in ihren Entwicklungsmöglichkeiten und Entfaltungschancen zwar nicht ausschließlich, aber doch in weit überwiegender und als solchen nicht näher bestimmbarer Ausmaßen nicht einer ›Lotterie der Natur‹ (John Rawls), sondern den gesellschaftlichen Solidaritäten verdanken, in denen sie sozialisiert worden sind.

Wenn es stimmt, dass alle Individuen allein aufgrund der Tatsache, dass sie gar nicht anders können, als in Gesellschaft zu leben, ihren Mitmenschen komplex vermittelte und nur in seltenen Fällen individuell exakt zurechenbare *goods and evils, benefits and harms* zufügen, dann verdanken gerade die Mitglieder komplexer Gegenwartsgesellschaften den unüberschaubar dichten Solidaritäten, in denen sie leben, zwar nicht einfachhin alles, aber doch den weitaus größten Teil dessen, was sie sind und was sie haben, was aus ihnen geworden ist oder hätte werden können. An diesen Solidaritäten leiden sie, und ihnen verdanken sie sich; und zwar in individuell sehr ungleicher Weise, ohne die Anfänge und Ausmaße, die Dimensionen und Tragweiten dieser Solidaritäten, in die sie sich nicht nur lokal, regional und national, sondern zunehmend auch international und global verstrickt sehen, auch nur ansatzhaft überblicken oder gar taxieren und berechnen zu können.

Von diesen Solidaritäten profitieren in den hocharbeitsteiligen Gesellschaften mit ihren gehobenen materiellen Wohlstandsniveaus zunächst einmal alle Mitglie-

der; und zwar nicht nur in ihrer Ressourcenausstattung, die klassisch schon von Adam Smith thematisiert wurde. Sie profitieren davon noch deutlich intensiver – und dies hat erstmals Auguste Comte mit Nachdruck betont – im Blick auf ihre Chancen zur Persönlichkeitsentwicklung und individuellen Selbstentfaltung. Denn die Individuen moderner Gesellschaften hätten ohne diese Solidaritäten nicht diejenigen differenzierten Persönlichkeiten werden können, als die sie sich heute vorfinden und als die sie sich wechselseitig kennen und erfahren, wertschätzen und würdigen – oder auch verachten und ignorieren. Von daher müssen sich die Mitglieder moderner Gesellschaften, die überproportional Bevorteilten und Benachteiligten gleichermaßen, zunächst einmal allesamt als Schuldner dieser Solidaritäten und ihrer jahrhundertelangen Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte begreifen, auch wenn die aktuellen Solidaritäten der industriekapitalistischen Gesellschaften viele von ihnen – wie Léon Bourgeois in seinen Überlegungen zur ungleichen Verteilung der *dette sociale* so nachdrücklich betonte – zugleich auch zu Gläubigern ihrer Gesellschaft machen dürften. In diesem Sinne kann jedenfalls niemand frei von den Solidaritäten seiner Gesellschaft und ihrer Geschichte sein; und es gibt auch für die Profiteure dieser Solidaritäten keine Möglichkeit, sich von den völlig unkalkulierbaren und in ihren Ausmaßen immensen geschichtlich-gesellschaftlichen Vorleistungen irgendwie ›freizukaufen‹, um danach dann doch ein von dieser *dette sociale* vermeintlich freies Leben führen zu können. Denn in dem Moment, in dem jemand einen solchen vermeintlichen ›Freikauf‹ getätigt hätte, beginnen die Solidaritäten erneut und unerbittlich, ihr ungleiches soziales Werk an ihm und allen anderen zu verrichten; und sofort laufen – wenn man so will – neue soziale ›Schulden‹ und ›Guthaben‹ auf.

Wenn die Solidaristen die republikanische Trias von ›Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit‹ also durch die solidaristische Trias von ›Solidarität, Gleichheit und Freiheit‹ ersetzen und die Parole *Solidarité d'abord* ausgeben, dann geht es hier nicht um die Frage der angemessenen Reihung politischer Prinzipien oder Grundwerte. Die Solidarität wird hier nach wie vor – ganz im Sinne ihrer ursprünglichen Bedeutung – als eine soziologische Beschreibungskategorie, als *solidarité de fait* gefasst, deren Existenz und Relevanz völlig unabhängig von der Frage ist, ob die Individuen sie anerkennen und bejahen oder als politisch und moralisch irrelevant oder gar als inexistent zu behaupten versuchen. Wenn die Mitglieder moderner Gesellschaften aber nicht umhin können, die Faktizität dieser Solidaritäten anzuerkennen, wenn sie nicht umhin können einzusehen, dass sie ihre Lebensbedingungen positiv wie negativ diesen Solidaritäten verdanken, dann werden sie, sofern sie sich in ihren Selbstwahrnehmungen nicht auf das reduzierte Bild von *homo oeconomicus*-Monaden oder gar von ›trittbrettfahrenden *free-ridern*‹ bringen lassen wollen, aus moralischer Einsicht und Entscheidung heraus bereit sein, im Rahmen einer demokratischen Republik kollektive Verantwortlichkeiten für die politische Gestaltung dieser gesellschaftlichen Solidaritäten zu übernehmen.

*Solidarität als ›Grundwert‹? Rechts- und moralphilosophische Bescheidenheit*

Der Begriff der Solidarität, auch wenn man ihn – gut solidaristisch – als *de facto*-Solidarität fasst, steht dabei in einer bleibenden semantischen Spannung von Empirie und Normativität. Er fungiert in seiner Geschichte, spätestens seit den Aufbrüchen des Jahres 1848, nie einfach als moralentleertes Synonym für Interdependenz oder Verstrickung, allein als ›kaltes‹ Konzept soziologischer Deskription und Analyse. Denn auch die Rede von der *de facto*-Solidarität trägt eine eigentümliche emotionale Aufladung, transportiert moralisch gehaltvolle Empfindungen und Intuitionen gemeinsamer Verbundenheit. Sie erinnert daran, dass die sozialen Kontexte und Zusammenhänge, denen sich die Individuen verdanken, von ihnen offensichtlich nicht einfach versachlicht und distanziert werden können, so als seien ihnen diese Entitäten letztlich fremd und äußerlich. Von daher ginge etwas verloren, wenn man die Rede von der *de facto*-Solidarität einfach aufgeben und durch die neutrale, allein technisch-sachlich konnotierte Begrifflichkeit der Interdependenz ersetzen würde. Zu kurz käme dann nämlich das, was unser Selbstverständnis als freie und gleiche Personen konstituiert und zu den unaufhebbaren Quellgründen unserer Vorstellungen eines menschenwürdigen Lebens in sozialer Gemeinschaft gehört, zu unseren fundamentalen Intuitionen und Selbstkonzepten, zu unserem Wissen darum, dass wir letztlich nicht anders als in solidarischen Verhältnissen leben können und leben wollen, und dass wir unter den Bedingungen demokratischer Gesellschaften für die *Governance* dieser Solidaritäten gemeinsam verantwortlich sind.

Dennoch dürfte es ratsam sein, auf die heute so beliebte moralische Aufladung der Rede von der Solidarität möglichst weitgehend zu verzichten. Denn die zahlreichen moralischen Einstellungsmuster, Handlungsweisen und Verhaltenserwartungen, die wir heute mit dem Etikett des Solidarischen belegen, dürften sich zumeist ebenso gut und wohl auch genauer durch soziologiefreie Begriffe aus der Sprache der Moral bezeichnen lassen.

Zwar klingt ›Solidarität‹ in vielen Ohren heute charmanter und moderner als etwa Mitmenschlichkeit und Hilfsbereitschaft oder die als paternalistisch in Verruf geratene Mildtätigkeit und Barmherzigkeit; allerdings ist die Reichweite der Solidaritätssemantik – anders als die der gängigen Begriffe der Moral und auch des Rechts – von vornherein deutlich begrenzt. Die Rede von der Solidarität zielt moraltheoretisch nämlich konstitutiv auf egalitär-reziproke Sozialbeziehungen ›auf Augenhöhe‹ und hat dabei keinen universalistischen, sondern einen dezidiert partikularen Charakter, denn es geht ihr um konkret identifizierbare Menschen, die gemeinsame Interessen haben und von den gleichen Gefahren bedroht sind. Von Solidarität sollte in moralischen Kontexten von daher nur dann gesprochen werden, wenn im Rahmen gemeinsamer Kämpfe gegen gemeinsame Gegner, gegen gemeinsame Bedrohungen, gegen – real oder potenziell – gemeinsam erlebtes Leid und Unrecht starke Empfindungen von Zusammengehörigkeit und Verbundenheit ent-

stehen, die in ihrer Struktur mit den moralischen Gefühlslagen, die sich in sozialen Nähebeziehungen und konkreten Gemeinschaften entwickeln, nicht zu vergleichen sind.

Für alle anderen Fälle von moralisch-emotionaler und praktisch-tätiger Teilhabe an der Not der anderen steht ein breites moralisches Begriffsarsenal zur Verfügung, das das Empfindungsspektrum von Zugehörigkeit und Zusammenhalt, von Hilfe und Anteilnahme, von Empörung und Protest, von Gemeinsinn und Verantwortung hinreichend abdecken dürfte. Und den gegenwärtig zu Unrecht in Misskredit geratenen Konzepten des Mitleids und der Barmherzigkeit könnte eine solche moral-theoretische Bescheidenheit der Solidaritätssemantik wieder Räume öffnen, in denen ihnen erneut eine spezifische und unersetzbare Dignität zuwachsen könnte. Denn schließlich wird niemand bezweifeln, dass auch die modernen Gesellschaften starke Traditionen und Mentalitäten gelebter Barmherzigkeit und echten Mitleids brauchen, wenn sie elementare Standards sozialer Humanität und moralischen Mitgefühls aufrechterhalten und verteidigen oder ausbauen und intensivieren wollen.

Eine ähnliche Bescheidenheit bietet sich auch für die oft gutgemeinten, in der Sache aber wenig überzeugenden Versuche an, Solidarität als ›Grundwert‹ zu identifizieren, sie in einem Atemzug mit Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit zu nennen und in diesem Sinne eine ›solidarische Gesellschaft‹ einzufordern. Im solidaristischen Verständnis sind moderne Gesellschaften ohnehin immer schon *de facto*-solidarische Gesellschaften, von deren Mitgliedern man erwarten darf, dass sie sich nicht nur moralisch, sondern auch prudentiell motiviert, nicht nur aus Verpflichtungs-, sondern auch aus Klugheitsgründen für die politische Gestaltung ›ihrer‹ gesellschaftlichen Solidaritäten verantwortlich zeigen. Das Ansinnen jedoch, die Gesellschaft solle sich politisch und moralisch nicht nur an Prinzipien wie Freiheit und Gleichheit, Verantwortung und Gemeinsinn, Fairness und Gerechtigkeit, Klugheit, Effizienz und Nachhaltigkeit, sondern darüber hinaus noch an einem wie auch immer gearteten ›Grundwert Solidarität‹ orientieren, erscheint dabei eigentümlich redundant und in der Sache wenig orientierend. Im Gegenteil: Im Rekurs auf die Solidarität wurde in ihrer politischen Geschichte immer wieder – von den frühen französischen Restaurationsphilosophen bis hin zu heutigen rechtsextremistischen Strömungen in verschiedenen europäischen Ländern – versucht, individuelle Freiheits- und Selbstbestimmungsrechte zugunsten vermeintlich vorrangiger Solidarinteressen einer höher stehenden Gemeinschaft aufzukündigen. Und dies veranlasst zu deutlichen Warnungen vor dem moralisch aufgeladenen Ruf nach einer staatlich zu organisierenden ›solidarischen Gesellschaft‹, wenn diese mehr und anderes umfassen soll als das, was Recht und Freiheit, soziale Gerechtigkeit und politische Klugheit ohnehin einfordern.

*Unterwegs zu einer postliberalen Wohlfahrtsstaatstheorie*

Allerdings haben es die großen Industriegesellschaften seit dem späten 19. Jahrhundert mit Problemlagen zu tun bekommen, die sich ohne den Rekurs auf die Solidaritätssemantik nicht mehr angemessen bearbeiten lassen. Sie verlangen über das liberale Dispositiv des reinen Rechtsstaates, des bürgerlichen Vertrags- und Haftungsrechts und der strikten Trennung von Staat und Gesellschaft hinaus nach der postliberalen Logik eines neu zu schaffenden Sozialrechts auf der Grundlage einer wohlfahrtsstaatlichen ›Politik der Solidaritäten‹. Und dies gilt für die durch die Entdeckung ansteckender Krankheiten nötig gewordene öffentliche Gesundheitspflege über die Einführung einer progressiven Einkommensbesteuerung und einer kostenlosen Schulbildung bis hin zur Frage des Umgangs mit der neuen Realität der industriellen Fabrikunfälle und der sogenannten ›Standardrisiken des industriellen Erwerbslebens‹.

In diesem Rahmen wurde mit der Zeit zugleich deutlich, dass das liberale Leitbild einer von eigenverantwortlichen Gesellschaftsmitgliedern auf der Grundlage individueller Vorteilskalküle konstituierten ›vertragsgerechten‹ Gesellschaft durch eine ›kybernetische‹ Vorstellung zu ersetzen ist, die zur Kenntnis nimmt, dass sich moderne Gesellschaften weitgehend systemisch organisieren und hochgradige Komplexitäten ausbilden, die für die Individuen in hohem Maße unüberschaubar geworden sind. Und damit wurde auch immer deutlicher, dass die individuelle wie kollektive Bewältigung der Herausforderungen dieser Gesellschaften ihren Mitgliedern, wenn sie sich ihnen offensiv, mit Gestaltungs- und Regulierungsambitionen stellen wollen, deutlich mehr und anderes abverlangt als aufgeklärtes Selbstinteresse und weitsichtige Eigennutzstrategien bzw. kluge Kooperation und Zusammenarbeit zum wechselseitigen Vorteil.

Das seit dem späten 19. Jahrhundert entstehende postliberale Sozialrecht des modernen Wohlfahrtsstaates bricht dabei keineswegs 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 zu führen. Es liegt insofern ganz auf der Linie der universalistischen Ambitionen der politischen Moderne, auch wenn es bei den dezidiert liberalen Strömungen des politischen Denkens damals wie heute eher Abwehr und Befremden, jedenfalls kaum produktive Rezeptionsbemühungen auslöst. Während also das liberale Dispositiv von Recht und Moral an den Komplexitätsslagen der Industriegesellschaftlichen Moderne scheiterte, konnten die solidaritätstheoretischen Bemühungen des französischen *solidarisme*, in Deutschland aber auch der katholische Solidarismus im Gefolge Heinrich Peschs, hier gewissermaßen in die Bresche springen, auch wenn ihnen nur ein partieller politischer Erfolg beschieden war. Sie eröffneten aber immerhin die Möglichkeit, ein postliberales Programm politischer Modernität in den Blick zu nehmen und eine normative Theorie

des modernen Wohlfahrtsstaates auf den Weg zu bringen, die die freiheitsrechtlichen Errungenschaften des liberalen Zeitalters auf dem Problemniveau komplexer Industriegesellschaften zu reformulieren vermag.

Ein solches Programm war unter den vermachteten industriekapitalistischen Verhältnissen des späten 19. Jahrhunderts vor allem auf der Basis eines obligatorischen Sozialversicherungssystems möglich; und dies haben die gewerkschafts- und wohlfahrtsstaatsfreundlichen katholischen Solidaristen im Deutschland der Weimarer Republik deutlich klarer gesehen als der noch stark an kleinbürgerlichen Selbstständigkeitsidealen und einem staatsfreien Selbsthilfe-Mutualismus orientierte französische *solidarisme* der Jahrhundertwende. Es ging um ein spezifisch postliberal verfasstes Versicherungssystem, mit dessen Hilfe den eigentumslosen und sozial ungesicherten, auf fremdbestimmte Lohnarbeit verwiesenen Massen des Industriezeitalters nicht nur elementare Hilfeleistungen gegen Not und Elend, sondern auch ein verlässliches funktionales Äquivalent für die ihnen unzugänglichen Grundlagen bürgerlicher Autonomie und Unabhängigkeit in Aussicht gestellt werden konnte. Damit verband sich das neue Leitbild einer ›Sozialversicherungsgesellschaft der Ähnlichen‹ (Léon Bourgeois), die die industriekapitalistische Moderne in die Lage versetzen sollte, die breiten Mehrheiten der Bevölkerung in ein ihre Lebens- und Arbeitswelten begleitendes System sozialer Sicherung einzubinden. Denn erst dies würde dem Projekt der Moderne ermöglichen, das universalistische Freiheits- und Gleichheitsversprechen nicht nur normativ und ideell zu verteidigen, sondern auch *in praxi* so weit umzusetzen, dass es tendenziell alle Gesellschaftsmitglieder erreichen kann – wenn auch nicht mehr, wie ursprünglich gedacht, im eigenverantwortlich-individuellen Modus privaten Eigentums auf der Grundlage bürgerlicher Arbeit, sondern nun im neuen gemeinschaftlich-kollektiven Modus eines industriegesellschaftlich formierten ›sozialen Eigentums‹, das Alfred Fouillée bereits in den 1880er Jahren in den Blick genommen hatte. Auf dieser Grundlage kann sich dann, so das zumindest latente Projekt der Solidaristen, ein neues, spezifisch postliberal konfiguriertes Ideal demokratischer Wohlfahrtsstaatlichkeit entwickeln, das auf verlässlichen Rechtsansprüchen aufruht, die sich die Mitglieder moderner Industriegesellschaften wechselseitig zusprechen. Sie gewähren sich damit gleiche Zugangschancen zu einem vielfältigen ›sozialen Eigentum‹, das von kollektiven Sozialversicherungen über einen breiten Sektor der Daseinsvorsorge und der öffentlichen Güter bis hin zu genossenschaftlichen Wirtschaftsunternehmen und sozialem Wohnungsbau etc. reichen kann.

Dieses postliberale Kompensations- und Nachfolgeangebot zum historisch gescheiterten Freiheits- und Gleichheitsprojekt des frühen Liberalismus sollte im 20. Jahrhundert – in unterschiedlichen Ausprägungen und Intensitäten – enorm erfolgreich werden und entscheidend zur politischen und sozialen Integration der industriekapitalistischen Klassengesellschaften beitragen. Und in dem Maße, wie sich der Wohlfahrtsstaat nicht allein auf die Gestaltungskompetenzen einer autoritären Ob-

rigkeit verlässt, sondern – wie etwa in Frankreich und in Deutschland – auch auf neokorporatistische Arrangements setzt und die großen gesellschaftlichen Verbände und Interessengruppen in die *Governance* der Solidaritäten einbezieht, schafft er zugleich neuartige Gelegenheitsstrukturen für ein anspruchsvolles Projekt demokratischer Selbstregierung. Denn dieses kann nun nicht länger nur auf periodische Parlamentswahlen der Staatsbürger setzen, sondern auch die Kräfte gesellschaftlicher Selbstorganisation planvoll in die politische Regulierung der gemeinsamen Angelegenheiten einbinden. In diesem Sinne hatte schon Émile Durkheim mit seinen Überlegungen zu einer *réforme corporative* Perspektiven einer nachhaltigen Umgestaltung der privatkapitalistischen Wirtschafts- und Sozialordnung entwickelt; und in Deutschland waren es vor allem die katholischen Solidaristen, die sich in der Weimarer Republik für eine demokratisch-korporativ verfasste Wirtschafts- und Sozialordnung ›jenseits von Markt und Staat‹ stark gemacht hatten.

Dem modernen Wohlfahrtsstaat ging es von seinen Ursprüngen her also keineswegs primär um die Bekämpfung sozialer Ungleichheit und die ›gerechte‹ Verteilung des gesellschaftlich produzierten Reichtums; es ging ihm auch nicht um die – für das liberale Dispositiv so konstitutive – Frage nach der Förderung individueller Chancengleichheit, einer kompensatorischen Ausgleichspolitik für benachteiligte Bevölkerungsgruppen oder gar – wie in einem breiten Strang der gegenwärtigen deliberativen Demokratietheorie – um eine nachholende ›Staatsbürgerqualifikationspolitik‹ (Ulrich K. Preuß), die allen Gesellschaftsmitgliedern zunächst einmal die materiellen Voraussetzungen zur Wahrnehmung einer aktiven Staatsbürgerrolle und zur Ausbildung entsprechender ›kommunikativer Kompetenz‹ gewährleisten will. Das Anforderungsprofil wohlfahrtsstaatlicher Sozialpolitik und des sie begleitenden Sozialrechts lag vielmehr von Anfang an – verursacht durch die neuartigen sozialstrukturellen Herausforderungen der industriekapitalistischen Moderne – jenseits des politischen Liberalismus. Es löste das liberale Dispositiv individueller Verantwortung durch ein postliberales Dispositiv kollektiver Regulierungs- und Gestaltungsverantwortung ab, für das in der europäischen Ideengeschichte keinerlei sozialphilosophische Anschublegitimation zur Verfügung stand. Und bis heute ist eine normative Theorie des modernen Wohlfahrtsstaates, die es ihm erlauben würde, seine Legitimationsgrundlagen jenseits des Normativitätsprofils des politischen Liberalismus zu entfalten, in den Diskursen der politischen Philosophie nicht in Sicht; ein ebenso erstaunlicher wie befremdlicher Befund, denn mit den Theoremen des französischen Solidarismus steht seit dem späten 19. Jahrhundert ein aussichtsreiches Angebot zur Entfaltung einer postliberal und solidaritätstheoretisch ansetzenden Theorie des demokratischen Wohlfahrtsstaates durchaus zur Verfügung.

*Solidarität – Verantwortung – Gerechtigkeit*

Der Rekurs auf das Solidaritätsmotiv könnte dem in seinen Legitimationsgrundlagen ungesicherten Wohlfahrtsstaat heute auch aus den Sackgassen heraushelfen, in die ihn die langjährigen Debatten um ein angemessenes Verständnis von politischer und sozialer Gerechtigkeit mittlerweile geführt haben. Denn die vernünftige Verständigung auf unhintergehbare, gemeinsam geteilte Solidaritäten des gesellschaftlichen Lebens, die als solche nicht nur simple Faktizitäten darstellen, sondern immer auch mit normativen Verpflichtungen verbunden sind, dürfte im Blick auf die Verteidigung wohlfahrtsstaatlicher Politiken größere Erfolgsaussichten haben als der Rekurs auf die höchst unterschiedlich formatierten Gerechtigkeitssemantiken. Denn die zahlreichen Gerechtigkeitsdiskurse, die auf dem Markt der politischen Philosophie anzutreffen sind und zwischen Befähigungs-, Beteiligungs-, Chancen-, Familien-, Generationen-, Leistungs-, Tausch-, Verdienst-, Verteilungs- und sonstiger Gerechtigkeit changieren, können heute zwar für jede partikulare Interessenlage ein passendes Theorieangebot zur Verfügung stellen; sie dürften damit gesellschaftliche Interessengegensätze, Spannungen und Friktionen allerdings eher abbilden und befördern, als dass sie in der Lage wären, in überzeugender Weise wechselseitige Gemeinsamkeiten und soziale Verpflichtungen zwischen den Mitgliedern moderner Gesellschaften plausibel zu machen.

Zudem spricht vieles dafür, die spezifische Eigenart des Wohlfahrtsstaates von vornherein nicht primär mit der Gerechtigkeits-, sondern vor allem mit der Solidaritätssemantik in Beziehung zu setzen. Denn mit dem Übergang zum solidaristischen Moraldispositiv des modernen Wohlfahrtsstaates verbinden sich – im Blick auf die Fragen politischer Gerechtigkeit – deutliche Verabschiedungen ›unterkomplexer‹ Moralkonzepte wie etwa Verdienst-, Tausch- und Leistungsgerechtigkeit oder Eigenverantwortung und individuelle Haftung. Damit wird die eigentliche ›Verantwortung‹ der Staatsbürger für sich und ihre Gesellschaft jedoch keineswegs abgeschafft. Sie wird angesichts der realen Komplexitätsslagen vielmehr ausgeweitet und auf ein deutlich höheres Anspruchsniveau gehoben, auf dem nicht mehr ›jeder für sich‹, sondern ›alle für alle‹ verantwortlich werden. Die staatsbürgerliche Verantwortung emanzipiert sich damit aus einer privatisierenden Engführung auf Eigenverantwortung und expandiert in den breiten und allemal unbehaglichen Raum politischer Mitgestaltungsverantwortung für die – längst auch global ausgreifenden – gesellschaftlichen Solidarzusammenhänge insgesamt. Und nur weil die modernen Gesellschaften, solange sie am Demokratieprojekt festhalten, eine solche Verantwortungsexpansion gewissermaßen verlangen, kann sich auch ein anspruchsvolles demokratisches Projekt gesellschaftlicher Selbstregierung entwickeln, in dem die Staatsbürger nicht nur ihre jeweiligen Einzelinteressen im Blick haben, sondern auch die gemeinsamen Interessenlagen ihrer Republik beratschlagen und ihre sozialen Solidaritäten kollektiv zu ›regieren‹ versuchen.

Die Gesellschaft begegnet ihren Mitgliedern dabei als eine ihnen zwar nicht fremde, aber übermächtige und hochgradig ausdifferenzierte, von unübersichtlichen Komplexitätslagen geprägte Entität, die sich ihren Willensbekundungen und politischen Absichten gegenüber in hohem Maße indifferent verhält, weil sie sich weitgehend – wenn auch nicht vollständig – von Sozial- auf Systemintegration umgestellt hat, durch funktional ausdifferenzierte und weithin ›moralfreie‹ Steuerungsmedien gekennzeichnet ist und sich von Staat und Politik nicht planvoll ›durchgreifen‹ lässt. Der besondere Charme eines postliberalen solidaristischen Demokratieprojekts besteht vor diesem Hintergrund aber darin, vor diesen Komplexitäten nicht zu kapitulieren, sondern sie zum Ausgangspunkt einer deliberativen Beratungs- und Beschlussfassungspraxis zu machen, die nur noch vorläufige, permanent zu überprüfende und stets nur bis auf Weiteres geltende Regulierungen in Kraft setzen kann und will; Regulierungen allerdings, die sich vor der ›öffentlichen Vernunft‹ einer ›ihre Solidaritäten diskutierenden‹ Gesellschaft als *for the time being* aussichtsreich und überzeugend erweisen lassen müssen.