

Hermann-Josef
Große Kracht

»SOLIDARITÄT ZUERST«

Zur Neuentdeckung
einer politischen Idee

Hermann-Josef Große Kracht
»Solidarität zuerst«

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Politikwissenschaft POLLUX



und einem Netzwerk wissenschaftlicher Bibliotheken zur Förderung von Open Access in den Sozial- und Geisteswissenschaften (transcript, Politikwissenschaft 2021)

Die Publikation beachtet die Qualitätsstandards für die Open-Access-Publikation von Büchern (Nationaler Open-Access-Kontaktpunkt et al. 2018), Phase 1
https://oa2020-de.org/blog/2018/07/31/empfehlungen_qualitaetsstandards_oabucher/

Hauptsponsor: Staats- und Universitätsbibliothek Bremen (POLLUX – Informationsdienst Politikwissenschaft)

Vollsponsoren: Universitätsbibliothek Bayreuth | Universitätsbibliothek der Humboldt-Universität zu Berlin | Freie Universität Berlin - Universitätsbibliothek | Staatsbibliothek zu Berlin | Universitätsbibliothek Bielefeld | Universitätsbibliothek der Ruhr-Universität Bochum (RUB) | Universitäts- und Landesbibliothek Bonn | Vorarlberger Landesbibliothek | Universitätsbibliothek der Technischen Universität Chemnitz | Universitäts- und Landesbibliothek Darmstadt | Sächsische Landesbibliothek Staats- und Universitätsbibliothek Dresden (SLUB) | Universitätsbibliothek Duisburg-Essen | Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf | Universitätsbibliothek Erlangen-Nürnberg | Universitätsbibliothek Frankfurt/M. | Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen | Universitätsbibliothek Greifswald | Universitätsbibliothek der FernUniversität in Hagen | Staats- und Universitätsbibliothek Carl von Ossietzky, Hamburg | TIB – Leibniz-Informationszentrum Technik und Naturwissenschaften und Universitätsbiblio-

thek | Gottfried Wilhelm Leibniz Bibliothek - Niedersächsische Landesbibliothek | Universitätsbibliothek Heidelberg | Universitätsbibliothek Kassel | Universitätsbibliothek Kiel (CAU) | Universitätsbibliothek Koblenz | Landau | Universitäts- und Stadtbibliothek Köln | Universitätsbibliothek Leipzig | Zentral- und Hochschulbibliothek Luzern | Universitätsbibliothek Otto-von-Guericke-Universität Magdeburg | Universitätsbibliothek Marburg | Max Planck Digital Library (MPDL) | Universitäts- und Landesbibliothek Münster | Universitätsbibliothek der Carl von Ossietzky-Universität Oldenburg | Universitätsbibliothek Osnabrück | Universitätsbibliothek Passau | Universitätsbibliothek St. Gallen | Universitätsbibliothek Vechta | Universitätsbibliothek Wien | Universitätsbibliothek Wuppertal | Zentralbibliothek Zürich

Sponsoring Light: Bundesministerium der Verteidigung | Landesbibliothek Oldenburg

Mikrosponsoring: Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) - Deutsches Institut für Internationale Politik und Sicherheit | Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Mainz

Hermann-Josef Große Kracht (apl. Prof. Dr. phil., theolog. habil., M.A.), geb. 1962, ist Akademischer Oberrat am Institut für Theologie und Sozialethik der Technischen Universität Darmstadt.

Hermann-Josef Große Kracht
»Solidarität zuerst«
Zur Neuentdeckung einer politischen Idee

[transcript]

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnetet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2021 im transcript Verlag, Bielefeld

© Hermann-Josef Große Kracht

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-5837-8

PDF-ISBN 978-3-8394-5837-2

EPUB-ISBN 978-3-7328-5837-8

<https://doi.org/10.14361/9783839458372>

Buchreihen-ISSN: 2702-9050

Buchreihen-eISSN: 2702-9069

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Vorwort	9
1. Solidarität – das unverstandene Lieblingskind der Moderne	13
Konjunkturen der Solidarität.....	14
Ein »kaltes, stahlhartes Wort«	17
Die Solidarität als »grand fait«	21
2. Noch immer »Bürgergesellschaft mittlerer Existenzen«?	
Der versäumte Abschied von der liberalen Gesellschaftsillusion	25
Autonome Persönlichkeit und egalitäre Bürgergesellschaft	26
Bürgerliche Freiheit und privates Produktiveigentum.....	28
Jeder seines eigenen Glückes Schmied?	30
Noch immer Unabhängigkeit? Eine sozialethische Grundsatzdebatte.....	33
»Die Arbeiter als lauter Unternehmer«?	35
Im Glücksspiel der gesellschaftlichen Zusammenhänge	37
Das Ende der Kategorien von Leistung und Verdienst.....	39
Gerechtigkeitsambitionen und die Logik des Marktes	42
Nur noch Äquivalententausch-Gerechtigkeit?	44
Fabrikunfälle: Das postliberale Moralprofil des Wohlfahrtsstaates	47
Der Wohlfahrtsstaat und die Krise des Liberalismus	50
Das Normativitätsprofil der neuen Sozialversicherungsgesellschaft.....	53
Der Wohlfahrtsstaat auf der Suche nach einer postliberalen Moral	55
3. Normative Ernüchterungen.	
Ungeliebte Einsichten postliberaler Solidaritätssoziologie	59
Soziologie als Naturwissenschaft der Gesellschaft	60
Auguste Comte und die »Reorganisation der Gesellschaft«	62
Solidarität und Arbeitsteilung.....	66

Ein neues gouvernement spirituel?	69
An der Schwelle zu einer modernen Solidaritätstheorie	70
Der frühe Durkheim und die Moralwissenschaften in Deutschland.....	71
»Ein dunkles Phänomen«	73
Von der Ähnlichkeits- zur Abhängigkeitssolidarität	75
Das Scheitern einer szientistisch überakzentuierten Moralsoziologie	79
Soziale Evolution oder öffentlicher Diskurs?	81
 4. »Solidarität zuerst«.	
Programm und Profil des Solidarismus	83
Léon Bourgeois und der Linkspublikanismus	83
Ein sozialpolitischer Siegeszug	87
Solidarité de fait und solidarité devoir	90
Alfred Fouillée und die Anfänge solidaristischer Sozialphilosophie	92
Eine demokratische Moral jenseits von Idealismus und Naturalismus	95
Charles Gide und die »Schule der Solidarität«	97
Tuberkulosebazillen, Börsenturbulenzen und die solidarité fatale	100
Auf dem Weg zur letzten Stufe der Solidarität	104
 5. Relative und progressive Autonomie.	
Solidaristische Solidarität und individuelle Freiheit	107
Gleichzeitiges Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens	109
Soziale Evolution und individuelle Persönlichkeit	112
»Zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer«	115
Die Dreyfus-Affäre und der Kult des Individuums.....	118
Uneingelöste Hoffnungen und ein »Wind der Traurigkeit«	122
Moralische Autonomie als Produkt der Gesellschaft	125
Relative und progressive Autonomie zugleich	127
 6. Soziale Hypothesen und rückwirkender Quasi-Vertrag.	
Solidaristische Solidarität und soziale Gerechtigkeit	131
Quasi-Vertrag und reparierende Gerechtigkeit	131
Nicht individuelle Tugend, sondern soziales Recht	135
»Als Schuldner der menschlichen Assoziation geboren«	139
Der rückwirkende Quasi-Vertrag der sozialen Gerechtigkeit	142
Ziel der Natur und Ziel der Gesellschaft	144
Soziale Schuldner und soziale Gläubiger	147
Ein Restbereich privater Verfügungsfreiheit?	150

Auf dem Weg zur Sozialversicherungs-Gesellschaft	152
7. Ein Neustart solidaristischer Vernunft?.....	155
Historisches Ende und merkwürdiges Überleben des Liberalismus	156
Anywheres, somewherees und ihre verschiedenen Solidaritäten	159
Soziale Dankspflichten jenseits von Glück und Pech	161
Die Vielfalt solidaristischer de facto-Solidaritäten.....	165
Globale Ansteckungs-Solidaritäten	168
Die notwendige Ent-Emotionalisierung der Solidarität	171
Solidarität und die öffentliche Moral der Gesellschaft	176
Öffentliche Selbstverständigungen im Rahmen eines sozialen Quasi-Vertrags	181
Literaturverzeichnis.....	185

Vorwort

›Solidarität zuerst! – Mit der Covid 19-Pandemie ist dieser Imperativ omnipräsent geworden. Er wird von den Regierenden immer wieder eingeschärft, um Ausgangsbeschränkungen, Quarantänemaßnahmen und Lockdowns unterschiedlicher Intensität zu legitimieren. Zunächst traf er auf eine breite Folgebereitschaft, nicht zuletzt aus Angst vor der unbekannten Gefahr, die man durch eine gemeinsame Kraftanstrengung schnell zu überwinden hoffte. Mittlerweile aber wachsen Unmut und Vorbehalte, Zweifel und Unsicherheiten. Die Tragfähigkeit der immer wieder emphatisch angerufenen Solidarität scheint langsam aufgebraucht zu sein. Viele können das Wort schlicht nicht mehr hören. Und doch scheint der Rekurs auf die Solidarität in den Zeiten der Pandemie unvermeidlich zu sein.

›Solidarität zuerst! – das ist aber nicht erst heute ein sozialer Imperativ. Schon im Paris der Jahrhundertwende (19./20. Jhdt.) erklang überall die Parole ›solidarité d'abord‹. Und schon damals bewegte sie sich – nicht nur, aber auch – im Rahmen einer bedrohlichen Epidemie. Denn in dem Moment, in dem die immer wieder ausbrechende Tuberkulose als gefährliche Infektionskrankheit erkannt worden war, wurde den Zeitgenossen schlagartig klar, dass ihre persönliche Gesundheit in massiver Weise von ihrer gesellschaftlichen Umwelt, von der zunehmenden sozialen Dichte ihrer Lebensverhältnisse und der Leistungskraft einer nachhaltigen Hygiene- und Gesundheitspolitik des Staates abhing. Aber nicht nur das: Längst war deutlich geworden, dass sich die moderne Industrie- und Massengesellschaft insgesamt – weit über Fragen der Bekämpfung von Epidemien hinaus – mit dem sozialphilosophischen Design des politischen Liberalismus nicht mehr angemessen erfassen lässt. Sie benötigte für ihr normatives Selbstverständnis grundlegend neue Antworten auf grundlegend neue Herausforderungen. Sie stand vor der dringenden Aufgabe, den liberalen Rechtsstaat zu einem postliberalen Wohlfahrtsstaat auszubauen; und sie brauchte dazu nicht weniger als eine neue Sozialtheorie von

Person und Gesellschaft, von individueller Freiheit und sozialer Gerechtigkeit.

In diesem Rahmen entstand die um die Jahrhundertwende sehr erfolgreiche sozialpolitische Reformbewegung des *solidarisme*, die nach einem Dritten Weg jenseits von Individualismus und Kollektivismus suchte und unter dem Programmwort der *solidarité* sozialethische Grundlagen für den gerade erst entstehenden Wohlfahrtsstaat entwickeln wollte. Statt an den geschichts- und gesellschaftslosen Prinzipien der Aufklärungsphilosophie orientierte sie sich an den Einsichten der französischen Solidaritätssoziologie und verband damit die ambitionierte Hoffnung, der aus den Kinderschuhen des Liberalismus herausgewachsenen Gesellschaft auf diese Weise eine neue soziale Idee, eine neue Vision gesellschaftlicher Freiheit und Gerechtigkeit zur Verfügung stellen zu können.

Dieser Essay will in pointierter Form an die Aufbrüche des französischen *solidarisme* erinnern und dessen bis heute nicht ausgeschöpfte Potenziale für die sozialmoralischen Debatten um das normative Selbstverständnis der westeuropäischen Gegenwartsgesellschaften freilegen. Er will dabei nicht zuletzt die noch immer bestehende Dominanz der liberalen Wahrnehmungsmuster und Theoriearsenale sozialphilosophisch irritieren. Und er sucht durchaus den öffentlichen Streit. Dazu greift er in vielfacher Form auf Anliegen, Themen und Motive zurück, die sich bereits in meiner in diesem Verlag erschienenen Studie zur Begriffs- und Theoriegeschichte der Solidarität aus dem Jahr 2017 finden (*Solidarität und Solidarismus. Postliberale Suchbewegungen zur normativen Selbstverständigung moderner Gesellschaften*; Große Kracht 2017). Schon hier nahm der französische Solidarismus einen breiten Raum ein. Von daher sind zahlreiche Originalzitate und viele weitere Inhalte und Ausführungen dieses Buches – oft auch in wörtlichen Übernahmen – in diesen Essay eingegangen. Sie finden sich über den gesamten Text verstreut. Vor allem die Kapitel 3, 4 und 6 gehen inhaltlich kaum über die entsprechenden Abschnitte dieses Bandes hinaus. Breite Teile dieses Essays lesen sich deshalb wie eine Wiederholung bzw. ›Neuabmischung‹ des Textes von 2017 und können keine Originalität beanspruchen. Die vielen Übernahmen und Selbstzitationen sind in der Sache aber nicht zu vermeiden, wenn es darum geht, den französischen Solidarismus hinreichend ausführlich vorzustellen, um eine sozialethische Grundsatzdebatte zwischen liberalen und solidaristischen Perspektiven der Gesellschaftstheorie anzuregen. Dennoch hoffe ich, dass der hier vorgelegte Text auch denjenigen Leserinnen und Lesern, die das Buch von 2017 kennen, neue Anregungen und Impulse vermitteln kann.

Danken möchte ich an dieser Stelle wieder einmal Jonas Hagedorn für seine wertvolle und verlässliche Hilfe, dem transcript Verlag für die bewährte Zusammenarbeit und dem Bistum Mainz für die finanzielle Unterstützung. Die Übersetzungen aus dem Französischen stammen von mir. Für Mithilfe danke ich, wie schon 2017, dem *native speaker* Pierre Schweitzer. Offensichtliche Fehler in den Zitaten wurden stillschweigend korrigiert. Aus Gründen der Lesbarkeit verwendet der Text das generische Maskulinum; wo es Sinn ergibt, ist die weibliche Form aber immer mit gemeint.

Darmstadt, im Januar 2021

Hermann-J. Große Kracht

1. Solidarität – das unverstandene Lieblingskind der Moderne

Es ist eines der großen Sehnsuchtwörter unserer Zeit: die Solidarität. Sie kann es mit den anderen großen Wörtern der Gegenwart locker aufnehmen, mit Freiheit und Gleichheit, mit Demokratie und Gerechtigkeit, vielleicht auch mit Respekt, Achtung und Anerkennung, ganz sicher aber mit Nächstenliebe, Mitleid und Barmherzigkeit. Die alten christlichen Tugenden der Hilfe und der Mildtätigkeit haben in der säkularen Moderne noch nie einen guten Klang gehabt. Sie dürfen sich in der politischen Öffentlichkeit heute kaum noch sehen lassen. Der Ruf nach Achtung und Respekt ist dagegen in aller Munde. Er fokussiert aber auf die Würde der Einzelnen in ihrer jeweiligen Eigenart und schafft kaum sozialen Zusammenhalt. Ähnlich gelten auch Freiheit und Gleichheit vielen Zeitgenossen als allzu abstrakte, allzu kalte Rechtsprinzipien, die keine Gefühle moralischer Verbundenheit wachzurufen vermögen. Auch die Gerechtigkeit scheint in eine semantische Krise geraten zu sein. Schließlich gibt es auf dem Markt der politischen Philosophie heute eine Vielfalt von mehr oder weniger elaborierten Theorien der Tausch-, Leistungs- und Verteilungsgerechtigkeit, d.h. für jede Interessenslage und jeden Geldbeutel ein passendes Gerechtigkeitsangebot. Und so ist kaum zu erwarten, dass der Rekurs auf Gerechtigkeit das soziale Band der Gesellschaft festigen kann. Auch das Wort von der Demokratie scheint kaum noch in der Lage zu sein, den Zusammenhalt der Gesellschaft zu fördern. Jedenfalls sind die Phänomene von Politik- und Demokratieverdrossenheit unübersehbar; und die Rede von der ›Krise der Demokratie‹ ist längst ein fester Bestandteil unserer Zeitdiagnose.

Die Solidarität dagegen scheint krisenfest zu sein. An ihr entzünden sich immer wieder Wünsche nach sozialer Verbundenheit, nach wechselseitiger Verantwortung, nach intensiven Gefühlen von Zusammenhalt und Zugehörigkeit über unsere Familien und Freundeskreise hinweg. An ihr entzünden

sich aber auch Hoffnungen auf eine moralische Kultur wechselseitiger Achtsamkeit und Anteilnahme, sozialer Sensibilität und gemeinschaftlichen Handelns in Politik und Gesellschaft weltweit, ohne die wir nicht leben können und nicht leben wollen. In der Bundesrepublik gehört die Solidarität zu den zentralen Grundwerten. In den Programmen der großen politischen Parteien ist sie fest verankert; und gerade in Krisenzeiten darf sie in keiner erbaulichen Sonntagsrede, in keiner staatstragenden Ansprache, in keinem Beitrag zur politisch-moralischen Selbstverständigung der Gesellschaft fehlen. Wir alle scheinen sie mehr oder weniger schmerzlich zu vermissen. Die Klage über Solidaritätserosionen ist dementsprechend allgegenwärtig. Und es gibt schlicht niemanden, der auf die Idee käme, sich irgendwie abfällig über die Solidarität zu äußern. Streit gibt es höchstens in der Frage, was denn nun die ›richtige‹ Form der Solidarität ist und wie wir sie am besten schützen und sichern, fördern und ausbauen können.

Konjunkturen der Solidarität

Darüber wird leicht vergessen, dass im 20. Jahrhundert im Namen der Solidarität grausamste Massenverbrechen begangen wurden, dass Nationalsozialismus, Faschismus und Stalinismus den Wert und die Würde des Einzelnen auf dem Altar der vermeintlich übergeordneten Kollektivinteressen der Solidargemeinschaft – des Volkes oder der Nation, der Rasse oder der Klasse – opfern konnten, ohne mit der Wimper zu zucken. Die Solidarität hat offensichtlich keine interne Sperrklinke, die sie daran hindert, wieder hinter die in der europäischen Moderne erreichten Standards individueller Freiheit und moralischer Selbstbestimmung zurückzufallen. Offensichtlich ändert dies aber nichts daran, dass kein anderer Begriff der politischen Moderne heute einen ähnlich intensiven emotionalen Wärmestrom auszulösen vermag wie eben die Solidarität.

Nur während der neoliberalen Welle, die vor allem in den 2000er-Jahren über uns hinwegflutete, erlebte die Solidarität einen nennenswerten Sympathieeinbruch. Hier wurde nun plötzlich – mit einem erstaunlichen öffentlichen Erfolg – die Eigenverantwortung zum moralischen *hot spot*, während die Solidarität unter Verdacht geriet, dem liberalen Tugendkatalog von Selbstbestimmung, Flexibilität und Effizienz, von individueller Tatkraft und Tüchtigkeit in falscher Sozialromantik in den Rücken zu fallen. Seit der Finanzmarktkrise 2008/09 ist die Solidarität dagegen wieder auf

dem Vormarsch. Nun beobachtete man nämlich kollektiv, dass nicht die anonymen Kräfte des Marktes, sondern nur eine planvolle, mit enormen Finanzmitteln aufwartende Rettungspolitik des Staates in enger Abstimmung mit den großen gesellschaftlichen Interessengruppen, den Gewerkschaften und Arbeitgeberverbänden, in der Lage war, das Land durch die Krise zu steuern und Wohlstand, Sicherheit und Zusammenhalt der Gesellschaft einigermaßen zu gewährleisten. Seitdem ist der Staat wieder zurück; und die Gesellschaft scheint heilfroh zu sein, dass sie ihn hat, dass er vorangeht und wieder die Initiative ergreift – eine Entwicklung freilich, die auch Gefahren birgt. Denn gerade in den Zeiten der Krise scheint sich der Staat im Gestus einer souveränen Selbstermächtigung nur allzu gerne und allzu selbstverständlich Herrschaftskompetenzen anzumaßen, die die politischen Errungenschaften der europäischen Freiheits- und Demokratiegeschichte nicht wenig bedrohen. Hier entstehen jedenfalls neue Herausforderungen für eine den Prinzipien von Demokratie und Gewaltenteilung verpflichtete Rechtsprechung, für eine sensible politische Öffentlichkeit und vor allem für eine lebendige – und als solche allemal staatskritisch formierte, gegen leichtfertige Rufe nach dem ›starken Staat‹ hinreichend gefeite – demokratische Zivilgesellschaft. Sehr wahrscheinlich brauchen wir einen starken Staat; wir dürfen ihn aber nicht einfach laufen lassen. Gerade ein starker Staat braucht um der Demokratie willen eine noch stärkere Zivilgesellschaft.

Zu Beginn der im Frühjahr 2020 ausgebrochenen Corona-Krise erfuhr die Rede von der Solidarität erneut einen massiven Aufschwung. Dabei wurde aber nicht immer klar, worin denn nun eigentlich das Solidarische dieser Krise besteht und bestehen soll. Besteht das Solidarische darin, dass wir abrupt lernen mussten, wie notwendig es ist, dass wirklich die gesamte Bevölkerung ›mitzieht‹, dass wirklich alle bereit sind, schwerwiegende Einschränkungen ihrer elementaren Freiheitsrechte, ihrer Rechte auf Bewegungs- und Begegnungsfreiheit hinzunehmen und tiefgreifende, mit staatlichen Zwangsmaßnahmen sanktionierte Beschränkungen mitzutragen? Besteht das Solidarische darin, dass etwa Solo-Selbständige auf ihr Recht, ungehindert zu arbeiten, Geld zu verdienen und ihr Glück zu machen, auf unbestimmte Zeit klaglos verzichten, ohne zu wissen, ob dies nicht schon bald existenzgefährdende Ausmaße annimmt; und ohne zu wissen, ob staatliche Hilfen, Darlehen und Kreditabsicherungen ausreichen, um über die Runden zu kommen? Meint Solidarität hier ›nur‹ die Bereitschaft, für die Gesundheit aller eine hohe Verantwortung zu übernehmen und erhebliche Belastungen bis hin zu wirtschaftlicher Verarmung mehr oder weniger klaglos in Kauf zu neh-

men? Oder meint Solidarität hier auch, dass wir froh und dankbar sind, in einem staatlich organisierten Solidarerverband zu leben, in dem nicht alles nur von der Eigenverantwortung und Selbstinitiative der Menschen abhängt; dass wir froh und dankbar sind, dass der Staat – wenn man so will: die Staatssolidarität, allen Ambivalenzen staatlicher Herrschaftsansprüche zum Trotz – hier mit Zwangsmitteln aufwartet, damit wirklich eine flächendeckende Solidarität des *Stay at home* Zustandes kommt; eine Solidarität, die mit noch so flammenden politischen Appellen allein nicht realisierbar ist? Oder liegt die Solidarität, die hier so massiv auf die Agenda tritt, am Ende nicht auch – und vor allem – in der sozialen Tatsache, dass wir alle auf Gedeih und Verderb miteinander verbunden sind, weil jede und jeder von uns ein potenzieller oder auch reeller Vireenträger und damit eine potenzielle oder auch reelle Gefahr für viele ist? Liegt die Solidarität also darin, dass niemand mit guten Gründen sagen kann, die Corona-Krise gehe ihn nichts an oder er würde die Angelegenheit im Infektionsfall privat mit seinen Ärzten klären; oder falls er jemanden anstecke, käme wohl irgendwie seine Privathaftpflicht-Versicherung für den Schaden auf?

Das Corona-Virus erinnert uns in denkbarer Massivität daran, dass die Solidarität jedenfalls nicht einfach eine Frage der persönlichen Moral, der individuellen Bereitschaft zu Rücksichtnahme, Gemeinsinn und Opferbereitschaft ist. In den Zeiten der Pandemie wird vielmehr in ganz besonderer Weise deutlich, dass die Solidarität zunächst einmal ein gesellschaftliches Faktum ist. Denn in der Pandemie sind wir alle, ob wir wollen oder nicht, ob wir darum wissen oder nicht, ob wir dies akzeptieren oder nicht, in einer unentrinnbaren Infektions-Solidarität miteinander verbunden.

Daran hatten an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert schon die französischen Solidaristen erinnert, um die es in diesem Buch gehen soll. So schrieb etwa Charles Gide, einer ihrer Wortführer, angesichts der damaligen Tuberkulose-Ausbrüche in Paris, dass die gerade erst entdeckten mikroorganischen Krankheitserreger »den Gedanken der Solidarität« mit einer überwältigenden Evidenz »nicht nur in den Verstand, sondern auch in die heimlichen Tagessorgen jedes einzelnen von uns« katapultiert hätten:

»Jeder weiß nun, daß seine Gesundheit und sein Leben in hohem Maße nicht allein von der Gesundheit seiner Nachbarn und Mitbürger abhängt, sondern sogar von dieser oder jener ihrer unbedachten Handlungen, wie etwa das Ausspeien auf die Erde und das dadurch verursachte Ausstreuen von Tuberkulosebazillen. Bedeutet nicht die kürzlich (10. Juli 1893) erlassene Verord-

nung der Pariser Polizeipräfektur, die das ›Ausspeien in den Straßenbahnwagen und im Omnibus‹ untersagt, ein merkwürdiges Auftreten der Solidarität im Gesetz? « (Gide 1929, 52f.)

Aber nicht nur Charles Gide, sondern auch Léon Bourgeois, die eigentliche Frontfigur des *solidarisme* – seine Frau und seine Tochter starben im Jahr 1904 an der Tuberkulose – sah in der Politik der öffentlichen Gesundheit »die dringendste soziale Verpflichtung, die aus dem Faktum der Solidarität erwächst« (Bourgeois 1904, VII).

In den Zeiten der Pandemie wird uns schlagartig klar, dass im Ernstfall nicht weniger als unser aller Leben vom Tun und Unterlassen der anderen abhängt. Uns wird klar, dass wir in unseren sozial immer dichteren Gesellschaften, in denen wir uns nicht aus dem Weg gehen können, auf Leben und Tod miteinander verbunden sind. Solidarität ist deshalb nicht allein – und nicht einmal in erster Linie – eine Frage von Tugend und Moral, von Anstand und Verantwortung, von Rücksichtnahme und Gemeinsinn. Sie ist auch nicht primär eine Frage staatlich verordneter Zwangssolidarität. Die Solidarität ist vielmehr schlicht ein unerbittliches Faktum des sozialen Lebens, dem sich niemand entziehen kann. Bei der Solidarität geht es – entgegen unseren eingelebten Wahrnehmungsroutinen – gerade nicht um Gefühle und Tugenden, sondern um etwas ganz anderes: Es geht um den Begriff einer *de facto*-Solidarität, die uns zum Guten oder zum Bösen unausweichlich miteinander verbindet, ob wir wollen oder nicht. Und genau hier röhren wir an die eigentliche Wortbedeutung der Solidarität (dicht, fest, solide), die schon etymologisch nichts mit Mitleid und Moral zu tun hat. Es geht vielmehr um unentrinnbar gegebene und nicht einfach zu unserer Disposition stehende Bindungen, um feste soziale Legierungen, in denen wir uns immer schon vorfinden und die unabhängig von unserem Willen und unserer Zustimmung existieren.

Ein »kaltes, stahlhartes Wort«

Über diesen ursprünglichen, nicht moralisch-normativ, sondern soziologisch-deskriptiv gefassten Solidaritätsbegriff haben wir uns in unseren gesellschaftlichen Selbstverständigungsdebatten aber nur wenig Rechenschaft gegeben. Er erscheint vielen als fremd und irritierend; und er löst nicht wenige Abwehrreflexe aus. Und doch: Ein Blick in die Begriffsgeschichte

der Solidarität macht deutlich, dass dieses Wort in der Tat auf das unausweichliche soziale Faktum zunehmender wechselseitiger Abhängigkeit und Verstrickung verweist, durch das sich der soziale Zusammenhang moderner, hocharbeitsteiliger organisierter Gesellschaften kennzeichnet. Vor diesem Hintergrund dürften die zahlreichen Verwirrungen und Missverständnisse um den Solidaritätsbegriff vor allem daher röhren, dass dieses Wort in der Philosophie, den Politikwissenschaften und der politischen Publizistik zwar oft und gerne bemüht, aber nur überraschend wenig historisch-systematisch reflektiert wird. Herfried Münkler, einer der Grandseigneurs der politischen Ideengeschichte, hat in diesem Zusammenhang mit einigem Recht konstatiert, dass die Solidarität »das Stiefkind der Moralphilosophie, aber auch der Gesellschaftstheorie« ist:

»Während über Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit in jüngster Zeit buchstäblich ganze Bibliotheken geschrieben worden sind, finden sich zur Solidarität nur ein paar Bücher und Aufsätze. Offenbar ist Solidarität nicht sonderlich theoriefähig; jedenfalls kann von einer *Theorie* der Solidarität, die mit den Theorien über Freiheit und Gerechtigkeit vergleichbar wäre, nicht die Rede sein.« (Münkler 2004, 15; Herv. i.O.)

Angesichts der enormen Beliebtheit der Rede von der Solidarität ist das Bild vom Stiefkind aber wohl unpassend. Oft werden Stiefkinder ja wenig geliebt, und sie sind auch nicht omnipräsent. Die Solidarität wäre wohl besser als das Lieblingskind der Moderne zu bezeichnen, das immer und überall vorgezeigt wird. Sie ist aber wohl auch ein illegitimes Findelkind. Dem freiheitsrechtlichen Liberalismus jedenfalls, dem eigentlichen Vater des normativen Projekts der 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 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, was man von ihr genau zu halten hat und ob und wie sie zur politischen Moderne gehören kann und soll.

Die Solidarität ist jedenfalls das jüngste Kind der politischen Moderne; und sie ist ein weithin unverstandenes Kind, in das bis heute alle möglichen und unmöglichen Hoffnungen, Wünsche und Erwartungen hineinprojiziert werden. Man fragt sich aber kaum, woher dieses Kind eigentlich kommt, welche Geschichte es hat, wie es sich selbst verstehen will und wie es sein Verhältnis zur Moderne zu bestimmen versucht. Kurt Eisner, der einem demokrati-

schen Sozialismus verpflichtete Berliner Journalist, der im November 1918 die bayerische Republik als Freistaat ausgerufen hatte und im Februar 1919 von einem völkisch-reaktionären Leutnant auf offener Straße erschossen wurde, hat in diesem Zusammenhang eine der schönsten Beschreibungen der Solidarität verfasst, über die wir verfügen. Er schrieb im Jahr 1908 in einem privaten Brief an eine Freundin, dass man die Solidarität nicht mit Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit verwechseln dürfe:

»Das kalte, stahlharte Wort Solidarität aber ist in dem Ofen wissenschaftlichen Denkens geglüht. [...] Die Solidarität hat ihre Wiege im Kopfe der Menschheit, nicht im Gefühl. Wissenschaft hat sie gesäugt, und in der großen Stadt, zwischen Schlöten und Straßenbahnen, ist sie zur Schule gegangen. Noch hat sie ihre Lehrzeit nicht abgeschlossen. Ist sie aber reif geworden und allmächtig, dann wirst Du erkennen, wie in diesem harten Begriff das heiße Herz einer Welt von neuen Gefühlen und das Gefühl einer neuen Welt leidenschaftlich klopft.« (Eisner 1919, 56)

Wie auch immer es heute – einhundert Jahre später – um diese »neue Welt« bestellt sein mag; Tatsache ist jedenfalls, dass die Solidarität in ihrem Ursprung wirklich ein »kaltes, stahlhartes Wort« ist, das dem »wissenschaftlichen Denken« des 19. Jahrhunderts entstammt und seine Wurzeln nicht in menschlicher Empfindsamkeit, sondern »zwischen Schlöten und Straßenbahnen« hat. Sie erblickte erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts das Licht der Welt und hat mit den aus dem 18. Jahrhundert stammenden Ideen des politischen Liberalismus, mit individueller Freiheit und Gleichheit, mit Aufklärung, Bildung und Vernunft nichts zu tun. Bei den Klassikern der modernen politischen Philosophie ist der Begriff noch nicht zu finden. Weder Hobbes noch Locke, weder Rousseau noch Kant haben ihn verwendet; und auch im Umfeld der Französischen Revolution von 1789 scheint er kaum eine Rolle gespielt zu haben. Erst in der Februar-Revolution des Jahres 1848 wurde *solidarité* zu einem Grundbegriff der politisch-sozialen Sprache, der sich dann bald zu einem programmatischen Leitbegriff der entstehenden Arbeiterbewegungen entwickelte und über Frankreich hinaus in ganz Europa prominent wurde.

Ursprünglich fungierte *solidarité* – als Synonym für *solidité* (Festigkeit, Stabilität) – ausschließlich als juristischer Fachbegriff für die aus dem römischen Recht stammende *obligatio in solidum*, die wechselseitige Solidarhaftung, bei der sich mehrere Vertragspartner gegenüber einem Gläubiger verpflichteten, für Zahlungspflichten eines Einzelnen in Gänze, *in solidum*, einzustehen. Erste Spuren einer darüber hinausgehenden Verwendungsweise der Solidari-

tätsvokabel finden sich in einigen wenigen Texten der französischen Restaurationsphilosophie, die sich gegen den Voluntarismus von Aufklärung und Revolution richten und die vermeintlich unveränderlichen, der Verfügungsmacht der Individuen entzogenen Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung von Geschichte und Gesellschaft betonen. Besonders nachdrücklich wird dieses Wahrnehmungsmuster dann im Jahr 1851 noch einmal von dem spanischen Adligen Juan Donoso Cortés artikuliert, der von einem »Dogma der Solidarität« sprach, das er scharf gegen die liberalen und sozialistischen Strömungen seiner Zeit in Stellung brachte. Dieses Dogma markiere die Grenzen der Ideen von individueller Freiheit und Gleichheit und erinnere daran, dass der Mensch »das ist, was seine Familie ist, in der er geboren wurde; und das ist, was die Gesellschaft ist, in der er lebt und in der er atmet« (Donoso Cortés 2007, 160). Wer dagegen die an Blut und Abstammung, an Herkommen und gottgewollter Ungleichheit der Menschen gebundene Solidarität bestreite, zerstöre sämtliche Formen familialen und nationalen Zusammenhalts und betreibe den Untergang jeglicher Form sozialer Ordnung.

Im Umfeld der 1848er-Revolution sollte die Rede von der Solidarität aber nicht nur in reaktionären Theoriemilieus, sondern auch bei einem begeisterten Anhänger der liberalen Freihandelslehre reüssieren. Der seinerzeit sehr bekannte Pariser Ökonom und Publizist Claude Frédéric Bastiat, der sein Lebenswerk dem Kampf gegen Schutzzöllner und Sozialisten gewidmet hatte, sprach in seinem unvollendet gebliebenen Hauptwerk *Harmonies économiques* (1850) emphatisch von einem »Gesetz der Solidarität«, da die Gesellschaft insgesamt nichts anderes sei als »ein Ensemble sich kreuzender Solidaritäten«:

»Dieser ganze Austausch von Gedanken, Produkten, Diensten und Arbeiten, von Übeln und Gütern, von Tugenden und Lastern, der aus der menschlichen Familie eine große Einheit und aus den Milliarden vergänglicher Existenzien ein gemeinsames, universelles und kontinuierliches Leben macht; all das ist die Solidarität.« (Bastiat 1982, 538f.; Herv. i.O.)

Diese Solidarität werde sich, so Bastiat, der die heilsamen Wirkungen des freien Marktes und der freien Konkurrenz hymnisch feierte, früher oder später von selbst zu einer natürlichen Harmonie des Fortschritts und des Wohlstands entwickeln, wenn man sie nur sich selbst überlässt und nicht künstlich in sie eingreift. Deshalb komme es entscheidend darauf an, die sichtbaren und unsichtbaren Gesetzmäßigkeiten des freien Marktes zu erkennen und ihnen zu vertrauen, denn nur so könne sich die ökonomische *solidarité naturelle* – gegen »den großen Missbrauch, den gewisse sozialistische Schulen

mit dem Wort Solidarität betreiben« (ebd., 541) – ungehindert entfalten und vollziehen.

Die Solidarität als »grand fait«

Donoso Cortés und Bastiat reagierten gleichermaßen auf den enormen Siegeszug, den die Formel der Solidarität in den politischen Aufbrüchen der Revolution von 1848 erlebt hatte. Nachdem der Solidaritätsbegriff in den 1840er-Jahren schon im frühsozialistischen Umfeld Charles Fouriers, vor allem aber beim vom Christentum beeinflussten demokratischen Sozialisten Pierre Leroux prominente Verwendung fand, avancierte er 1848 zum leidenschaftlichen Programmabstrakt sozialistisch-demokratischer Gesellschaftsgestaltung. Hier erfuhr die Solidarität – als *solidarité humaine* – erstmals ihre hohen moralischen Aufladungen, aus denen sich egalitäre Vorstellungen mitmenschlicher Verbundenheit und wechselseitiger Verpflichtung entwickelten. Anders als mit der Anrufung der Brüderlichkeit verbanden sich mit der Rede von der Solidarität aber weiterhin nicht primär normativ-appellative, sondern vor allem analytisch-deskriptive Bedeutungsgehalte. So erklärte etwa der sozialistische Ökonom Constantin Pecqueur im Jahr 1850 begeistert:

»Was ist die Solidarität? Sie ist die natürliche, notwendige, intime, kontinuierliche, uneingeschränkte und unbegrenzte Abhängigkeit der einen von den anderen, der menschlichen Wesen im Allgemeinen, [als Bedingung, HJCK] für ihre intellektuelle, moralische und physische Entwicklung, ihr Wohlergehen, ihre Freiheit, ihre Vollendung und ihr Glück. [...] Die große Tatsache (*le grand fait*), die die Sozialwissenschaft festgestellt hat, ist eben diese: das konstante Bedürfnis, das wir aneinander haben, ein Bedürfnis, das so absolut ist, dass aus allen Mitgliedern der Gesellschaft ein unteilbares Ganzes wird. Diese große Tatsache [...] ist zugleich die Grundlage und das Licht der Sozialwissenschaft [...]. Die Organisation der Solidarität ist das einzige Mittel, um wirkliche Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu erreichen.« (zit.n. Borgetto 1993, 353)

Auch in der enthusiastisch aufgeladenen Ausnahmesituation der 1848er-Aufbrüche blieb also der dominante Bedeutungssinn der *solidarité* die soziologische Beschreibung gesellschaftlicher Interdependenz- und Abhängigkeitsverhältnisse. Die Solidarität will sich als *grand fait*, als hartes Faktum sozialwissenschaftlicher Erkenntnis verstehen – und war weit davon ent-

fernt, lediglich als Synonym für Brüderlichkeit zu fungieren. In diesem Sinne wird die Solidarität auch in der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts entstehenden französischen Solidaritätssoziologie verstanden und entworfen. Bei Auguste Comte und Émile Durkheim avancierte sie zum zentralen Grundbegriff der neuen ›Wissenschaft von der Gesellschaft‹. Der Begriff der de facto-Solidarität bezeichnet hier nicht weniger als den auf sozialstrukturellen Prozessen wachsender »Arbeitsteilung und Kräftevereinigung« (Auguste Comte), auf zunehmender »sozialer Dichte und Differenzierung« (Émile Durkheim) beruhenden sozialen Zusammenhalt moderner Gesellschaften. Denn dieser basiere, so die neue Soziologie, nicht länger auf Religion und Überlieferung; und schon gar nicht gründe er in einem künstlichen Gesellschaftsvertrag und der bewussten Zustimmung der Gesellschaftsmitglieder. In diesem Sinne bricht das soziologische Konzept der Solidarität fundamental mit den aus dem 18. Jahrhundert stammenden Wahrnehmungsmustern der Aufklärungsphilosophie und des politischen Liberalismus.

Dieser deskriptiv-nüchterne Solidaritätsbegriff sollte dann auch im Zentrum des republikanischen *solidarisme* um Léon Bourgeois, Alfred Fouillée und Charles Gide stehen, der im Frankreich der Dritten Republik eine neue postliberale Sozialdoktrin jenseits von Individualismus und Kollektivismus auf den Weg brachte; eine Sozialdoktrin, die vor allem für den in dieser Zeit entstehenden Wohlfahrtsstaat der Industriegesellschaft eine moderne republikanische Legitimationstheorie zur Verfügung stellen wollte. Dem *solidarisme* ging es um das anspruchsvolle Projekt, die für das liberale Denken so grundlegende Antithese von Individuum und Gemeinschaft zu überwinden und auf das »gleichzeitige Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens« (Alfred Fouillée) hinzuweisen, um auf dieser Grundlage die Freiheits- und Gleichheitslektionen der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts mit den solidaritätssoziologischen Einsichten des 19. Jahrhunderts in Einklang zu bringen. Der *solidarisme* verabschiedete damit die allzu simplen ökonomisch-sozialen Ausgangsnahmen des liberalen Moraldispositivs von Freiheit und Unabhängigkeit, von Eigenstand und Eigenverantwortung, die sich am vorindustriellen Leitbild einer egalitären »Bürgergesellschaft mittlerer Existenz« (Lothar Gall) orientieren und mit dem Aufkommen der großen Industrie historisch obsolet zu werden begannen. Ohne die Prinzipien von Freiheit und Gleichheit zu gefährden, eröffnete der soziologische Begriff der de facto-Solidarität dem *solidarisme* die Möglichkeit, die Theorie des liberalen Rechtsstaates zu einer Theorie des postliberalen Wohlfahrtsstaates auf republikanischer Grundlage weiterzuentwickeln und auf diesem Weg die Ideale der Fran-

zösischen Revolution für die gesellschaftlichen Realitäten des beginnenden 20. Jahrhunderts auf einem transformierten Normativitätsniveau neu fruchtbar zu machen. In diesem Sinne forderten die Solidaristen, die Revolutions-Trias von ›Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‹ durch die solidaristische Trias von ›Solidarität, Gleichheit, Freiheit‹ zu ersetzen, denn:

»Die Solidarität ist das erste Faktum, vorgängig zu jeder sozialen Organisation; sie ist zur gleichen Zeit der objektive Seinsgrund der Brüderlichkeit. Mit ihr muss man anfangen. Solidarität zuerst, dann Gleichheit oder Gerechtigkeit, die in Wahrheit identisch sind, schließlich: Freiheit. Dies ist die notwendige Ordnung der drei Ideen, mit denen die Revolution die soziale Wahrheit auf den Punkt bringt.« (Bourgeois 2008b, 122f.)

Dieser Essay will an die vergessenen Aufbrüche des französischen Solidarismus erinnern und die Frage aufwerfen, ob sie in der Lage sind, eine neue solidaristische Idee des Sozialen für heute zu inspirieren und die vorherrschenden Plausibilitäten des politischen Liberalismus in ihrer kulturellen Hegemonie nachhaltig zu erschüttern.

2. Noch immer »Bürgergesellschaft mittlerer Existenzen«?

Der versäumte Abschied von der liberalen Gesellschaftsillusion

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

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

Autonome Persönlichkeit und egalitäre Bürgergesellschaft

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

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

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

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

Bürgerliche Freiheit und privates Produktiveigentum

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

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

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

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

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

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

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

Jeder seines eigenen Glückes Schmied?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Noch immer Unabhängigkeit? Eine sozialethische Grundsatzdebatte

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

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

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

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

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

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

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

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

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

»Die Arbeiter als lauter Unternehmer«?

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

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

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

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

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

Im Glücksspiel der gesellschaftlichen Zusammenhänge

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Das Ende der Kategorien von Leistung und Verdienst

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

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

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

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

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

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

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

Gerechtigkeitsambitionen und die Logik des Marktes

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

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

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

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

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

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

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

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

Nur noch Äquivalententausch-Gerechtigkeit?

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

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

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

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

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

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

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

Fabrikunfälle: Das postliberale Moralprofil des Wohlfahrtsstaates

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

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

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

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

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

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

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

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

Der Wohlfahrtsstaat und die Krise des Liberalismus

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Das Normativitätsprofil der neuen Sozialversicherungsgesellschaft

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

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

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

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

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

Der Wohlfahrtsstaat auf der Suche nach einer postliberalen Moral

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Normative Ernüchterungen

Ungeliebte Einsichten

postliberaler Solidaritätssoziologie

Die Aufklärungsphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts hatte die autonome Einzelpersönlichkeit – das ökonomisch unabhängige, politisch partizipierende und kulturell selbstbestimmte Individuum – kraftvoll und energisch zum Leitbild der europäischen Moderne erhoben. Der freie, vernunftbegabte, mit Willen und Bewusstsein ausgestattete – und dabei nur männlich gedachte – Mensch wurde nicht nur zum Herren seines individuellen Geschicks ausgerufen, sondern auch zum Herren von Welt und Geschichte erklärt, der von nun an auch Staat und Gesellschaft durch einen rationalen Gesellschaftsvertrag ins Leben ruft und mit normativer Anerkennung ausstattet. Dieses Wahrnehmungsmuster schmeichelte dem neu erwachten Selbstbewusstsein der Individuen; und es ist uns über die Jahrhunderte nicht nur vertraut, sondern auch lieb und teuer geworden. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts setzte ihm aber die entstehende Soziologie irritierende antiindividualistische Einsichten und Vorstellungen entgegen, mit denen sich das autonome Individuum bis heute schwer tut.

Die in Frankreich entstehende ›Wissenschaft von der Gesellschaft‹, für die Auguste Comte schon im Jahr 1824 den Neologismus *sociologie* erfunden hatte, war ein völlig neuartiges Phänomen. Sie erteilte den Staats- und Gesellschaftslehren des 17. und 18. Jahrhunderts eine energische Absage und verabschiedete sich programmatisch von den fortschrittsoptimistischen Hoffnungen des Aufklärungszeitalters. Stattdessen setzte sie – nach den ambivalenten Erfahrungen mit der Französischen Revolution und ihren Folgen – auf politisch-moralische Ernüchterung und eine abgeklärte Skepsis, die von der rationalistischen Selbstsicherheit und der philosophischen Schwärmerie des Aufklärungszeitalters nichts mehr wissen wollte. Statt um Vernunft und

Aufklärung ging es ihr um die Autorität wissenschaftlich-objektiver Erkenntnisse. Man wollte sich nicht länger an Philosophie und Spekulation, sondern streng am Erkenntnisideal der modernen Naturwissenschaften orientieren, und zwar gerade auch auf dem Feld der Moral, der Politik und der Gesellschaft. Einzig noch auf dieser Grundlage sei es legitim, über gesellschaftliche Leitbilder und politische Ordnungsmodelle nachzudenken. Die Soziologie ist insofern eine epochentypische Hervorbringung ihrer Zeit, denn dem »vernunftseligen 18. Jahrhundert« folgte das »wissenschaftsgläubige 19. Jahrhundert«; und dieses ließ für die Ideen von Freiheit und Gleichheit, für individuelle und politische Selbstbestimmung, für freie Meinungsbildung und »öffentlichen Vernunftgebrauch« (Immanuel Kant) kaum noch Entfaltungsräume. Das so emphatisch gestartete Projekt der Moderne hatte seinen Charme verloren. Und wenn es sich nicht gleich vollständig aufgeben wollte, hatte es zumindest eine Pause einzulegen und über seine Grundlagen neu – und zwar szientistisch-nüchtern – nachzudenken.

Soziologie als Naturwissenschaft der Gesellschaft

Dabei wird der neuen Wissenschaft von der Gesellschaft gerne attestiert, dass sie dem »Geist der Restauration« entsprungen sei (vgl. Spaemann 1959). Und in der Tat: Bei den französischen Gegenrevolutionären um Louis de Bonald und Joseph de Maistre artikulierte sich erstmals jene leidenschaftliche Rückweisung der Ideen von Vernunft und Aufklärung, die sich in ähnlicher Form auch in der späteren Soziologie finden sollte. Unter dem Schock der gewaltsmalen Revolution, die ihnen als *satanique dans son essence* (Joseph de Maistre) galt, riefen die katholischen Restaurationsphilosophen in den 1790er-Jahren, zumeist aus dem Exil heraus, zum unerbittlichen Kampf gegen den abstrakten Individualismus der Aufklärungsphilosophie. Einzig in der unverzüglichen Rückkehr zum *Ancien Régime* sahen sie noch eine Chance, die in Unordnung geratene Welt vor dem Chaos der Anarchie zu retten und den politisch-moralischen Wirrnissen der Gegenwart ein Ende zu bereiten.

Gegen das hoffärtige Vertrauen in die künstliche Herstellbarkeit gesellschaftlicher Verfassungen setzten sie die Überzeugung von der historischen Überlegenheit der Kategorien von Kontinuität und Dauer, von Erfahrung und Tradition, von organisch gewachsenen Institutionen und Verhältnissen. Der Willkür einer rationalistischen Philosophie, die sich selbst an die Stelle Gottes setze und in blinder Selbstüberschätzung zur souveränen Herrin über die

Geschichte aufschwinge, stellten sie die Unveränderlichkeit der gottgegebenen sozialen Ordnung der Welt entgegen, deren Gesetze die Menschheit nicht ungestraft durchbrechen könne. Die göttlich vorgegebenen Gesetzmäßigkeiten von Geschichte und Gesellschaft waren für die Philosophen der Restauration jeder Verfügungsmacht des Menschen entzogen. Der soziale Lebenszusammenhang könne deshalb nicht von den Menschen planvoll konstruiert und beliebig neu geschaffen werden. Vielmehr gelte, wie de Bonald betonte: »Die Gesellschaft macht sich selbst und macht den Menschen.« (Zit.n. ebd., 63) Und deshalb ist die ‚künstliche‘ Revolutionsverfassung von 1791 für ihn im Gegensatz zur geschichtlich gewordenen ›echten‹ Konstitution der Gesellschaft »die wahnsinnigste Ambition, von der Menschen ergriffen sein können« (zit.n. ebd., 156).

Der kalte, antihumanistische Grundzug der Restaurationsphilosophie sollte auch die seit Mitte des Jahrhunderts entstehenden Sozialwissenschaften prägen. Diese orientierten sich an der einige Jahrzehnte zuvor aufgekommenen evolutionistischen Biologie der höheren Lebewesen, die nicht länger von der Existenz unveränderlicher, einer ewigen Schöpfungsordnung angehörender Arten ausging, sondern begann, die komplexen Strukturen und Funktionen dieser Lebewesen gerade in ihrer organischen Entwicklung zu betrachten. Die neue Evolutionsbiologie galt den frühen Soziologen – im Unterschied zur mechanisch, monokausal und statisch denkenden newtonschen Physik – als theoretisch und methodisch überlegene Sperrspitze der modernen Naturwissenschaften. Und so, wie die Biologie die organische Komplexität hochentwickelter Lebewesen analysiert, so sollte die Soziologie den ›Gesellschaftskörper‹ analysieren. Sie sollte die organischen Bewegungsgesetze und Funktionsabläufe des sozialen Lebens in seiner historischen Entwicklung und seiner gegenwärtigen Komplexität erforschen und diese dabei vor allem in ihrem – von den Individuen und ihren Ambitionen unabhängigen – Eigengewicht, ihrer Prägekraft und Unentrinnbarkeit in den Blick nehmen.

Die neue Sozialwissenschaft wollte sich aber nicht einfach als eine an den sozialen und moralischen Fragen ihrer Zeit desinteressierte ›Naturwissenschaft der Gesellschaft‹ verstehen. Vielmehr wollte sie zugleich – und hier zeigt sich eine für das Selbstverständnis des Faches bis heute spezifische Ambivalenz von Empirie und Normativität – eine zeitdiagnostische politische Krisenwissenschaft sein. Sie suchte nicht nur nach wissenschaftlichen Einsichten in die Funktionsweisen des gesellschaftlichen Lebens; es ging ihr auch und vor allem um Antworten auf die drängende Frage, ob und wie sich die per-

manente Konflikträchtigkeit der französischen Nation, die nach der Revolution von 1789 politisch und moralisch nicht zur Ruhe kam, überwinden lassen und wie das zwischen restaurativen und revolutionären Tendenzen heillos zerstrittene Land zu verlässlichen sozialmoralischen Fundamenten gelangen könnte. Um die Nation politisch und moralisch zu stabilisieren, schien den verschiedenen Protagonisten der neuen Sozialwissenschaft – unabhängig von ihren eigenen, nicht selten gegensätzlichen politischen Orientierungen – jeder weitere Rückgriff auf die Philosophie der Aufklärung mit ihren Leitprinzipien von individueller Zustimmung und rationalem Konsens ohne Aussicht auf Erfolg zu sein. Stattdessen – davon war man nun zunehmend überzeugt – könnten nur noch die Objektivitätsstandards unbestreitbarer wissenschaftlicher Erkenntnis, der Aufweis unverrückbarer Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens weiterhelfen. Denn wenn nachgewiesen werden könnte, dass komplexe Gesellschaften ebenso wie komplexe Lebewesen ein von den einzelnen Individuen bzw. den einzelnen Organen unabhängiges Eigenleben haben, das sich wissenschaftlich erkennen und auf einigermaßen stabile ›soziale Gesetze‹ bringen lässt, dann würde sich, so hoffte man zumindest, der leidenschaftliche politisch-ideologische Kampf zwischen Monarchie und Republik als überflüssig erweisen. Er könnte dann durch das nüchterne Bemühen um die Einsicht in unbestreitbare sozialwissenschaftliche Tatsachen ersetzt werden, d.h. durch die ruhige und kühle Erforschung der von den Individuen nur wenig beeinflussbaren Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens. Und der Soziologie wäre es dann gelungen, die überindividuellen Entstehungs- und Entfaltungsbedingungen sozialer Ordnung aufzuweisen und diese vor allen soziologisch naiven Versuchen eines willkürlichen Umsturzes, sei er revolutionärer oder restaurativer Art, zu bewahren.

Auguste Comte und die »Reorganisation der Gesellschaft«

In diesem Sinne war es vor allem Auguste Comte (1798-1857), der etwas verschrobene Außenseiter der französischen Universitätsgelehrsamkeit, der seit den 1830er-Jahren eine szientistische Wissenschaft von der Gesellschaft auf den Weg brachte.¹ Dabei rückte er, wie er programmatisch erklärte, einen

¹ Die folgenden Ausführungen zu Auguste Comte lehnen sich – oft auch mit wörtlichen Übernahmen – sehr eng an die entsprechenden Abschnitte in Große Kracht 2017, 77-98 an.

»wissenschaftlichen Begriff der Solidarität« (Comte 1923a, 255) ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Diesen damals noch wenig gebräuchlichen Begriff verwendete er zur rein deskriptiven, völlig moralfreien Beschreibung des sozialen Zusammenhalts menschlicher Gesellschaften, d.h. als Synonym für unabhängig von den Einsichten und Empfindungen der Individuen bestehende soziale Verflechtungs- und Interdependenzverhältnisse. Es ging ihm unter der Maxime von »Ordnung und Fortschritt« darum, verlässliche Grundlagen für ein neues soziales System zu legen, das »in dem gründlich verwirrten System unserer verschiedenen sozialen Ideen endlich wieder eine wirkliche und dauerhafte Harmonie« (ebd., 15) herstellen könne. Und eine solche »Reorganisation der Gesellschaft« (ebd.) lasse sich nur durch den modernen Geist der Naturwissenschaft bewerkstelligen, da nur dieser in der Lage sei, den Kampf mit den beiden mächtigen, zur Überwindung der Krise aber gleichermaßen unfähigen geistigen Tendenzen der Gegenwart aufzunehmen: der »reaktionären Schule« der Restauration und der »revolutionären Schule« der Aufklärung.

Die »reaktionäre Schule« betone zwar, so Comte, mit Recht die Notwendigkeit einer sozialen Ordnung, sei mit dem veralteten Gedanken des Gottesgnadentums der Bourbonen-Könige den Herausforderungen der Gegenwart aber nicht mehr gewachsen. Die »revolutionäre Schule« verschärfe dagegen die Krise, denn sie stelle die Regierung so dar, »als sei sie ihrer Natur nach notwendig der Feind der Gesellschaft«, gegen den man sich »in einen dauernen Zustand des Argwohns und der Wachsamkeit versetzen« müsse (ebd., 33). Zudem unterliege sie dem Irrglauben, »die menschliche Gesellschaft bewege sich ohne eigene Richtung nur unter dem willkürlichen Antrieb des Gesetzgebers« (ebd., 226), als wenn dieser die gesellschaftlichen Verhältnisse jederzeit beliebig steuern und gestalten könnte. Mit ihrem Kampf gegen das theologisch-feudale System habe diese Schule zwar eine wichtige Aufgabe für den gesellschaftlichen Fortschritt übernommen; mit ihrem Sieg in der Revolution sei ihre Zeit aber abgelaufen, auch wenn sie sich hartnäckig weigere, dies zur Kenntnis zu nehmen. »Die Zeit der Kritik und der Diskussion« (Comte 1973, 123) sei an ihr historisches Ende gekommen, da »das Dogma von der unbegrenzten Freiheit des Gewissens« (ebd., 42) ebenso wie »das Dogma von der Souveränität des Volkes« (ebd., 43) heute nur noch sozial verheerend wirken könnten. Sie würden jede feste Grundlage des gesellschaftlichen Lebens zerstören. Zudem seien Gewissensfreiheit und Volkssouveränität auch aus naturwissenschaftlicher Sicht schlechterdings sinnlos: »Innerhalb der Astronomie, der Physik, der Chemie, der Physiologie gibt es keine Freiheit des Gewissens. Denn jeder würde es absurd finden, nicht an die Prinzipien zu glau-

ben, welche in diesen Wissenschaften durch kompetente Männer aufgestellt worden sind.« (Ebd.) In diesem Sinne ging es Comte um ein kommendes ›positives‹ Zeitalter, das sich allein an sozialwissenschaftlichen Einsichten in die Bewegungsgesetze des gesellschaftlichen Lebens orientiert. Denn nur wenn man anerkenne, dass die Menschheit einem durch Beobachtung erkennbaren »Naturgesetz der Entwicklung unterworfen« ist, das angibt, »welche politische Tätigkeit ausgeübt werden soll«, werde es möglich, dass »in der Politik wirkliche Gesetze zur Geltung kommen« (ebd., 110).

Comte, der sich streng positivistisch, d.h. naturwissenschaftlich kühl und ausschließlich tatsachenorientiert positionieren wollte, verstand sich als ingenier der Begründer einer neuen »Wissenschaft der sozialen Entwicklung«, die sich zwischen Biologie und Geschichte positioniert und »die schwere und wichtigste von allen« (Comte 1923b, XXXII u. XXV) sei. Ähnlich wie die Biologie habe diese Wissenschaft nicht mechanisch, sondern organisch vorzugehen und nicht das Einzelne, sondern das Ganze zum Ausgangspunkt ihrer Beobachtungen zu nehmen. Und wie die Biologie habe sie davon auszugehen, dass das Ganze mehr sei als die Summe seiner Teile, dass es eine eigenständige Existenz *sui generis* habe. Der organische Vorrang des Ganzen vor seinen Teilen gelte schließlich auch für das Leben einer Gesellschaft, denn die sozialen Organismen würden sich, so Comte, durchaus ähnlich wie biologische Organismen entwickeln und entfalten.

Zur Bezeichnung dessen, was diese Organismen strukturiert und zusammenhält, griff Comte mit großer Selbstverständlichkeit auf den Begriff der Solidarität zurück, der ursprünglich die vertragliche Bürgschaft *in solidum*, die verbindliche, wechselseitige Zahlungsverpflichtung zweier oder mehrerer Rechtspersonen meinte. Dieser Begriff fungiert bei ihm schlicht zur Bezeichnung der festen Verbundenheit verschiedener Einzelteile. Mit einem gewissen definitorischen Einschlag notierte er in diesem Sinne: »Man kann in der Tat sagen, daß überall, wo irgend ein System besteht, hinfällig auch eine gewisse Solidarität bestehen muß.« (Comte 1923a, 254) Dies werde schon in der Astronomie deutlich, die den Nachweis erbringe, dass »gewisse Strömungen eines Gestirnes [...] auf dem Wege modifizierter Gravitation manchmal auf ein anderes fühlbar hinüberwirken« (ebd., 254f.). Wenn man also die Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens ausfindig machen wolle, müsse es in diesem Sinne um das »Studium der sozialen Solidarität und der menschlichen Evolution« (ebd., 287) gehen.

In der Tat könne die Sozialwissenschaft, so Comte, wie keine andere Wissenschaft aufzeigen, »wie die Masse des Menschengeschlechtes, in der Ge-

genwart, in der Vergangenheit und selbst in der Zukunft, in jeder Hinsicht und immer mehr, sei es örtlich oder zeitlich, eine ungeheure und ewige soziale Einheit bildet«, deren einzelne Elemente »unaufhörlich durch eine innige und allumfassende Solidarität« verbunden seien, wobei jedes dieser Elemente »auf seine Art und in einem bestimmten Maße zur fundamentalen Entwicklung der Menschheit« in geradezu unvermeidlicher Weise beitrage (ebd., 297). Damit offenbare sich der soziale Organismus zugleich in »seiner notwendigen Überlegenheit über jeden individuellen Organismus« (ebd., 427). Und geradezu begeistert konnte Comte seine Leserinnen und Leser in diesem Zusammenhang fragen, ob man irgendwo »ein wunderbareres Schauspiel sehen« könne

»als diese regelmäßige und fortgesetzte Konvergenz einer unzähligen Menge von Individuen, von denen jedes einzelne eine ganz bestimmte und bis zu einem gewissen Grade unabhängige Existenz besitzt, und die gleichwohl alle, trotz der größeren oder geringeren, zwiespältigen Verschiedenheiten ihrer Talente und insbesondere ihrer Charaktere, unaufhörlich geneigt sind, durch eine Unzahl verschiedener Mittel zu ein und derselben allgemeinen Entwicklung beizutragen, ohne sich für gewöhnlich darüber verständigt zu haben, ja meist ohne daß die Mehrzahl von ihnen es weiß, die nur ihren persönlichen Trieben zu gehorchen meinen« (ebd., 427f.)?

Trotz seiner starken Orientierung an der Biologie distanzierte sich Comte jedoch deutlich von den »biologischen Philosophen« (ebd., 355) seiner Zeit, die keinerlei substanzelle Unterschiede zwischen sozialen und biologischen Organismen erkennen und die Soziologie vollständig auf Biologie, die sozialen Phänomene gänzlich auf organisch-physiologische Zusammenhänge reduzieren wollten. Ihnen warf er vor, »jeder historischen Beobachtung im eigentlichen Sinne« (ebd., 352) ihre Bedeutung zu nehmen. Die Soziologie habe den sozialen Organismus nämlich immer auch in seinen intellektuellen und moralischen Dimensionen zu erfassen, die durch eine lange Entwicklung von Kultur und Geschichte entstanden seien. Und da schon in einem frühen Entwicklungsstadium menschlicher Gesellschaften »der successive und zunehmende Einfluß der früheren Generationen alsbald die hauptsächliche Ursache der allmählichen Veränderungen« bilde, müsse in der Soziologie »die historische Analyse [...] mit Notwendigkeit auf immer vorherrschen« (ebd., 353f.). Comte erkannte den irreduziblen Eigenwert des Sozialen also durchaus an. Soziale Tendenzen und Gesetze wurden von ihm nicht einfach mit biologischen Gesetzmäßigkeiten gleichgesetzt, sodass hier durchaus Raum

für individuellen Eigensinn und eine selbstbestimmte soziale Praxis der Individuen verbleibt, die als solche in der Lage seien, auch ihrerseits auf die historisch-sozialen Entwicklungsprozesse der Gesellschaft einzuwirken.

Solidarität und Arbeitsteilung

Im Blick auf die treibenden Kräfte, die in den modernen Gesellschaften den sozialen Zusammenhalt, die Solidarität stiften und aufrechterhalten, sprach Comte »der Arbeitsteilung und der Kräftevereinigung« (Comte 1923a, 428) eine zentrale Rolle zu. Diese Phänomene würden nämlich gerade in den modernen Gesellschaften zunehmend spürbar, sodass hier ein deutliches Bewusstsein wechselseitiger Abhängigkeit und gegenseitiger Verpflichtung hervorgebracht werde. In den hocharbeitsteilig organisierten Gesellschaften der Gegenwart sei es nämlich so, dass »Tag für Tag jeder von uns in notwendiger Folge der großen, immer erneuten Teilung der menschlichen Arbeit in vieler Hinsicht selbst den Unterhalt seines eigenen Lebens auf der Tüchtigkeit und Sittlichkeit einer Unmenge von beinahe unbekannten Kräften beruhen lässt« (ebd., 445), sodass jeder einzelne immer mehr von den Arbeitsleistungen seiner Mitmenschen und der Mitglieder früherer Generationen abhängig werde, ob er darum wisse oder nicht.

Die Arbeitsteilung hat ihre Ursache für Comte, anders als für Adam Smith und die klassische Nationalökonomie, nicht in einer mit der Menschennatur vermeintlich schon immer gegebenen »Neigung zum Tausch« (Smith 1974, 16), sondern in der historischen Entwicklungsdynamik des sozialen Lebens. Sie werde dabei, wie er betonte, »um so bewundernswerter«, je mehr sich die Gesellschaft »kompliziert und ausdehnt« (ebd., 428). Ein über die Sozialform der Familie hinausgehender dauerhafter sozialer Zusammenhang entstehe nämlich erst im Rahmen arbeitsteiliger Begegnung und Kommunikation. Und erst in dem Maße, wie sich mit der Zeit die gewohnheitsmäßige Praxis eines solchen arbeitsteilig vermittelten Zusammenwirkens entfalte, komme es zur »eigentlichen Vergesellschaftung« (ebd., 429). Deshalb sei »die Spezialisierung der Arbeiten [...] das elementare Prinzip der Gesellschaft« (ebd.), da sie allmählich eine »Gewohnheit dieses teilweisen Zusammenwirkens« (ebd., 437) schaffe. Und erst diese Gewohnheit sei in der Lage,

»auf dem Wege der intellektuellen Reaktion den sozialen Instinkt zu entwickeln, indem sie jeder Familie spontan ein dauerndes richtiges Gefühl ihrer

engen Abhängigkeit gegenüber allen anderen, und zugleich ihrer eigenen persönlichen Wichtigkeit einflößt, insofern sich dann jede so ansehen kann, als erfüllte sie bis zu einem gewissen Grade eine wahrhafte, öffentliche Funktion, die für die Gesamtökonomie mehr oder weniger unentbehrlich, aber vom Gesamtsystem unzertrennlich ist« (ebd.).

Comtes Konzept arbeitsteilig induzierter sozialer Solidarität bleibt also keineswegs bei den materiellen Effekten der Arbeitsteilung stehen. Es unterscheidet sich damit von den nationalökonomischen Theorien, die dieses fundamentale soziologische Phänomen nur auf bewusste Tauschakte eigennutzorientierter Wirtschaftsakteure zurückführen. Den biologisch-physiologischen Erkenntnissen der modernen Biologie und Anthropologie sei dagegen zu entnehmen, dass »der wesentlich spontane Vergesellschaftungstrieb der menschlichen Gattung« vor allem »einer instinktiven Neigung zum Gemeinschaftsleben« entspringe; und diese sei »ganz unabhängig von jeder persönlichen Berechnung« und stehe »oft im Widerspruch zu den stärksten individuellen Interessen« (ebd., 394). Und damit werde, so Comte, schon vor aller abstrakten Spekulation der Philosophie die »außerordentliche Unvernunft der sonderbaren Lehren« deutlich,

»die den sozialen Zustand einzig und allein von dem wesentlichen Nutzen herleiten [...], den der Mensch aus ihm für die vollkommenste Befriedigung seiner verschiedenen persönlichen Bedürfnisse zieht. Denn dieser unbestreitbare Nutzen [...] hat tatsächlich erst nach einer langen vorherigen Entwicklung der Gesellschaft, deren Entstehung man ihm so zuschreibt, zutage treten können.« (Ebd., 393f.)

Comte war vor allem an der Bedeutung der Arbeitsteilung für die soziale Integration der Gesellschaft interessiert, die für ihn letztlich nur eine geistig-moralische sein konnte. So fragte er sich, inwiefern ausgerechnet die Prozesse der Arbeitsteilung in der Lage sein sollten, den so dringend benötigten »auf das Ganze gerichteten Geist« (ebd., 439) zu entwickeln. Aus der Arbeitsteilung resultiere ja zunächst einmal eine erhebliche »Zersplitterung« (ebd.). Zwar werde der Einzelne durch seine spezialisierte Tätigkeit *de facto* »in eine enge Abhängigkeit von der Masse gebracht«; allerdings würden seine Gefühle von der Wahrnehmung dieses neuen Abhängigkeitszusammenhangs erst einmal »abgelenkt«, da ihn seine Arbeit »beständig an sein Privatinteresse erinnert, dessen wahren Zusammenhang mit dem öffentlichen Interesse er nur sehr undeutlich wahrnimmt« (ebd., 439f.). Dennoch folge aus den Phä-

nomenen von Arbeitsteilung und Kräftevereinigung, dass man »nicht allein die Individuen und die Klassen, sondern in vielen Beziehungen auch die verschiedenen Völker so anzusehen« habe,

»als wenn sie gleichzeitig [...] an einem ungeheuren und gemeinsamen Werk teilnehmen, dessen unvermeidliche, allmähliche Entwicklung überdies auch die gegenwärtigen Mitarbeiter mit der Reihe ihrer etwaigen Vorgänger und selbst mit derjenigen ihrer verschiedenen Nachfolger verknüpft. Es ist also die fortgesetzte Verteilung der menschlichen Arbeiten, welche vornehmlich die soziale Solidarität ausmacht [...].« (Ebd., 436)

Hier sah Comte eine unaufhörliche historische Solidaritätskontinuität am Werk, eine permanente Akkumulation von Kenntnissen, Fähigkeiten und Resourcen aller Art, die die Menschheit im Laufe ihrer Geschichte ansammle und von Generation zu Generation weitergebe. Diese Ressourcenakkumulation beziehe sich auf die Gesamtheit des kulturellen und moralischen Erbes der Menschheit. Insofern arbeite nie jemand für sich allein, für seinen *profit personnel*. Vielmehr arbeite jeder, ob er es weiß oder nicht, immer für den anderen (*pour autrui*). Allerdings erhebe sich der Arbeiter »nur allzu selten zum kontinuierlichen Gefühl seiner wahren sozialen Würde und verharrt lange Zeit, seine Aufgabe als eine einfache Quelle von persönlichen Profiten anzusehen« (Comte 2008, 169). Doch dies könne, so Comte, nur eine vorübergehende Phase darstellen, denn die Tatsache, dass »jeder effektiv für den anderen arbeitet«, beginne spätestens dann »allgemein gefühlt zu werden, wenn der Positivismus überall eine exakte Würdigung der Realität vorherrschend gemacht haben wird« (ebd.).

In diesem Sinne insistierte Comte in seinem erstmals 1852 erschienenen *Catéchisme positiviste* mit Nachdruck darauf, dass jeder Mensch von Geburt an einer überwältigenden Pflicht zur grenzenlosen sozialen Dankbarkeit unterliege; einer Pflicht, vor der alle individuellen Rechts- und Selbstbehauptungsansprüche der Einzelnen, die ihm seit der Aufklärung so lieb und teuer geworden sind, zum Scheitern verurteilt seien:

»Der Positivismus gestattet immer nur Pflichten Aller gegen Alle. Denn sein jederzeit sozialer Standpunkt kann niemals irgend welchen Rechtsbegriff zulassen, der stets den Einzelmenschen zur Voraussetzung hat. Wir werden geboren, belastet mit Verbindlichkeiten jeder Art gegen unsere Vorgänger, unsere Nachfolger und unsere Zeitgenossen. Später entwickeln und vergrößern sie sich nur, bevor wir im Stande sind, irgend eine Dienstleis-

tung zurückzuerstatten. Auf welche menschliche Grundlage könnte man also den Gedanken des *Rechts* stützen, der vernünftigerweise eine vorgängige Wirksamkeit einschließen würde? Wären auch unsere Anstrengungen noch so groß, so wird uns das längste wohlangewandte Leben niemals erlauben, mehr als einen unmerklichen Theil dessen zurückzugeben, was wir erhalten. Gleichwohl würde uns nur eine völlige Rückerstattung gehörig berechtigen, den Ausgleich der ferneren Dienste zu beanspruchen. Alles menschliche Recht ist daher ebenso ungereimt, wie unsittlich.« (Comte 1891, 315f.; Herv. i.O.)

Ein neues gouvernement spirituel?

Um die moralische Krise der Nation zu überwinden, sind die rechtsstaatlichen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit für Comte also völlig ungeeignet. Es braucht stattdessen, wie er energisch einforderte, ein neues *gouvernement spirituel*, das in der Lage sei, die überall in der Gesellschaft anzutreffende Zersplitterungstendenz »hinlänglich zu zügeln und ihr soviel als möglich vorzubeugen« (Comte 1923a, 441). Diese neue Regierung habe deshalb »unaufhörlich den Gedanken an das Ganze und das Bewußtsein der gemeinsamen Solidarität darin wachzuhalten« (ebd., 442). Und die Frage, mit welchen Maßnahmen dies geschehen könne, nahm Comtes publizistisches Schaffen seit Mitte des 19. Jahrhunderts voll und ganz in Anspruch. Seine unerfüllte Liebe zu der 17 Jahre jüngeren, tuberkulosekranken Clothilde de Vaux, die er im Herbst 1844 kennengelernt hatte und die im Frühjahr 1846 verstarb, hatte Comte in erhebliche seelische Erschütterungen gestürzt, in deren Folge er eine Unzahl von schwärmerisch-sentimentalen Ausführungen zu einer die gesamte Menschheit in ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassenden *Religion de l'Humanité* verfasste. Er formulierte in diesem Zusammenhang zahlreiche konkrete Vorschläge zu einer regierungsamtlich, mit obrigkeitlicher Autorität durchzusetzenden Religions- und Ideologiepolitik zur geistig-moralischen Erziehung der Menschheit des abendländischen Kulturreiches. Dabei schwebte ihm eine nach dem Vorbild der mittelalterlichen Einheit von *regnum* und *sacerdotium* aufzubauende *sociocratie* vor, die die restaurative Aristokratie ebenso wie die anarchistische Demokratie endgültig überwindet und durch die bedingungslose und feierliche Verehrung des *Grand-Être* der *Humanité* ersetzt. Denn dieses Große Wesen der Menschheit, dieser die gesamte Menschheitsgeschichte umgreifende soziale Organismus, sei der Ursprung

und die letzte Lebensquelle, der sich jede individuelle und kollektive Existenz verdanke.

Sämtliche Erziehungseinrichtungen dieser *sociocratie* hätten dafür zu sorgen, dass jeder »von Kindheit an zur wirksamen Entwicklung des sozialen Instinktes und des Pflichtgefühles« (Comte 1923b, 449) angehalten wird. Die individualistischen Mentalitätslagen des Aufklärungszeitalters würden dann der Vergangenheit angehören und durch ein organisches Bewusstsein von der Allgegenwart sozialer Pflichten ersetzt, in dem sich das Gefühl für die umfassende historisch-soziale Solidarität der Menschheit angemessen zum Ausdruck bringe. Der einzelne Bürger verstehe sich dann nicht länger als individueller Träger unantastbarer Rechte, sondern, wie es seiner Rolle im Prozess der Arbeitsteilung entspreche, als »ein wirklicher öffentlicher Funktioniär« (ebd., 468f.), der sich ganz in den Dienst der Gesellschaft stellen wolle. Denn schließlich hätten die Menschen, wie Comte mit Nachdruck betonte, eine wahre und tiefe Empfindung davon, »wie süß es ist zu gehorchen, wenn wir das in unseren Tagen fast unmögliche Glück verwirklichen können, durch weise und würdige Führer von der drückenden Verantwortlichkeit einer allgemeinen Leitung unseres Handelns angemessen befreit zu werden« (Comte 1923a, 450).

An der Schwelle zu einer modernen Solidaritätstheorie

Die aus heutiger Sicht nur als hoffnungslos totalitär zu bezeichnenden Konsequenzen, die Comte in seinen Spätschriften aus seiner Konzeption sozialer Solidarität zog, ändern nichts daran, dass er als derjenige Autor gelten kann und muss, der die ersten Ansätze zu einer Solidaritätstheorie der modernen Gesellschaft geliefert hat. Comte steht damit gewissermaßen an der Schwelle zu einem neuen, spezifisch postliberalen Niveau gesellschaftlicher Selbstverständigung, das eine über den neuzeitlichen Liberalismus hinausweisende Perspektive für eine politische Philosophie der arbeitsteilig organisierten Industriegesellschaften eröffnen könnte. Allerdings hinderten ihn seine fundamentalen Aversionen gegen die Freiheitrechte der Einzelnen, die die Französische Revolution seiner Ansicht nach ebenso selbstüberschätzend wie geschichts- und gesellschaftsvergessen verkündet hatte, daran, sich auf die Suche nach einer tragfähigen Balance von individuellen Rechten und sozialen Pflichten, von persönlicher Freiheit und gesellschaftlicher Solidarität, von frei übernommenen Verantwortlichkeiten einerseits und historisch-sozialen

Vorgaben andererseits zu begeben. Stattdessen hat er das an den moralischen Ambitionen von individueller Freiheit und Gleichheit orientierte Projekt der politischen Moderne frontal aufgekündigt.

Comte hat auch nicht ansatzweise darauf gesetzt, dass sich mündige Staatsbürger mit der Motivationskraft kognitiver Einsichten und kritischer Reflexion selbst über die sozialen Bedingungen ihrer Existenz aufklären und auf dieser – nicht regierungsmäßig verordneten, sondern moralisch selbstbestimmten – Grundlage starke Solidaritätsbereitschaften ausbilden könnten. Ihm blieb deshalb nur die maßlos übersteigerte Option für Gefühl und Gewöhnung, für Affekt und Emotionalität, die den Rationalitätsstandards des politischen Projekts der Moderne keinen Raum lassen konnte. Damit hat er jedes Bemühen um eine solidaritätstheoretisch ansetzende Sozialethik moderner Gesellschaften schwer in Verruf gebracht. Denn fortan sollte stets der Verdacht im Raum stehen, dass mit dem Stichwort der sozialen Solidarität am Ende doch immer freiheitsfeindliche Inhalte transportiert werden, die den in der Moderne erreichten Graden individueller Autonomie und Selbstbestimmung in den Rücken fallen.

Dennoch steht seit Comte die Aufgabe, die Freiheitsaufbrüche des 18. Jahrhunderts mit den Solidaritätseinsichten des 19. Jahrhunderts sozialphilosophisch in Einklang zu bringen, auf der normativen Agenda der politischen Moderne. Und auch wenn Comte an dieser Aufgabe grandios scheiterte, ist und bleibt seine *sociologie* der Ausgangspunkt für alle weiteren Versuche, eine postliberale Solidaritätstheorie moderner demokratischer Gesellschaften auf den Weg zu bringen.

Der frühe Durkheim und die Moralwissenschaften in Deutschland

Dass sich im Frankreich des ausgehenden 19. Jahrhunderts eine einflussreiche postliberale Solidaritätsssoziologie entfalten konnte, ist denn auch weniger dem Pariser Privatgelehrten Auguste Comte als dem umtriebigen Gründer der französischen Universitätssoziologie, dem seit 1887 zunächst in Bordeaux, seit 1902 dann an der Pariser *Sorbonne* lehrenden Émile Durkheim (1858-1917) zu verdanken.² Comte blieb dagegen der kauzige Sonderling, des-

² Die folgenden Ausführungen zu Durkheims Moral- und Solidaritätsssoziologie lehnen sich – oft auch mit wörtlichen Übernahmen – sehr eng an die entsprechenden Abschnitte in Große Kracht 2017, 99-126 an.

sen Rezeption und Gefolgschaft von Anfang an sektiererische Züge trug, auch wenn sein flammendes Bekenntnis zum Positivismus, d.h. zu Technik und Naturwissenschaften als Grundlagen einer modernen politischen Kultur, im späten 19. Jahrhundert eine ganze Reihe von eifrigen und mitunter sehr wirkmächtigen Schülern – innerhalb und außerhalb Frankreichs – hervorbringen sollte, die im Namen von ›Ordnung und Fortschritt‹ vielerorts deutliche Spuren hinterließen.

Durkheim wurde 1858 als Sohn eines mittellosen Rabbiners in dem kleinen Städtchen Épinal in den Vogesen geboren. Er gehört zu den anerkannten Klassikern der Soziologie und genießt allenthalben hohe Wertschätzung, auch wenn er in den Disziplinen der politischen Philosophie und der Soziologie heute nur selten als Ideengeber und Gesprächspartner präsent ist. In seiner Studienzeit brach er mit der jüdischen Glaubenstradition seiner Familie und entwickelte sich zu einem leidenschaftlichen Freund der Republik, deren Freiheits- und Gleichheitsprinzipien er zeitlebens verteidigte. Insbesondere in seinen frühen Jahren war Durkheim aber zugleich in hohem Maße fasziniert vom ganz und gar unrepublikanischen Geist der Rechts- und Moralwissenschaften in Deutschland, den er im Jahr 1886 während eines halbjährigen Forschungsaufenthalts in Leipzig, Berlin und Marburg kennenlernen und schätzen gelernt hat. So erklärte er im Jahr 1902 rückblickend, er habe als junger Soziologe nicht weniger als »das Licht der Erkenntnis von Deutschland« (Durkheim 1995d, 237) erwartet. Und er ergänzte dankbar: »Persönlich schulde ich den Deutschen viel. Den Sinn für die soziale Realität, für ihre organische Komplexität und Entwicklung habe ich zum Teil über Ihre gute Stube erworben.« (ebd.)

In den deutschen Staats- und Moralwissenschaften erscheine die Moral, wie der junge Durkheim in seinen Berichten zu dieser Forschungsreise begeistert schrieb, »nicht mehr als etwas Abstraktes, Inertes und Totes, das von einer überpersönlichen Vernunft betrachtet wird« (Durkheim 1995a, 58). Sie erscheine hier vielmehr als ein »Faktor des kollektiven Lebens«, der geprägt werde durch »unsere Vorlieben, unsere Sitten, unsere besondere Mentalität und die Geschichte der Gesellschaft, deren Glieder wird sind« (ebd.). In Frankreich dagegen sei man davon überzeugt, dass sich die Grundfragen von Recht und Moral »mit einem Federstrich oder einer abstrakten Formel entscheiden« (ebd., 55) lassen, weil hier das autonome Individuum als »der einzige Akteur und das einzige Ziel der gesellschaftlichen Entwicklung« (ebd., 58) betrachtet werde. In Deutschland sei »dieser Individualismus, der an Kant anknüpft« (ebd., 59), jedoch längst auf dem Rückzug. Die Geschichte zeige

nämlich nur allzu deutlich, dass die Menschen keineswegs überall »exakt die gleichen« seien, als wenn es »auf der Welt weder Nationen noch Staaten gegeben hätte« (Durkheim 1995b, 91). Die deutsche Moralwissenschaft habe in diesem Rahmen ein ausgeprägtes »Gefühl für die Komplexität lebendiger Dinge« (Durkheim 1995a, 60) entwickelt, denn »der reale und konkrete Mensch ändert sich mit dem physischen und sozialen Milieu, das ihn umgibt, und mit den Menschen ändert sich natürlich auch die Moral« (ebd., 58).

Viele deutsche Autoren setzen deshalb, so Durkheim, an die Stelle einer »mechanischen Konzeption der Gesellschaft [...] immer mehr eine organische Konzeption«, in der das Individuum als »ein integraler Bestandteil der Gesellschaft« erscheine, »in die es hineingeboren ist. Es ist von ihr vollkommen durchdrungen.« (ebd., 59) Auch der Staat stelle hier nicht »wie für uns eine gewaltige Maschine dar, die dazu bestimmt ist, jene Menge an ungeselligen Wesen zusammenzuzwingen, die Rousseau sich vorgestellt hat und an die wir zu unserem Unglück weiter glauben« (ebd., Anm. 34). Er gelte vielmehr als »ein spontanes Produkt des sozialen Lebens« (ebd.); und seine politischen, rechtlichen und moralischen Dimensionen würden als »Fakten *sui generis*« (Durkheim 1995b, 107, Anm. 19; Herv. i.O.) betrachtet, über die wir nicht beliebig verfügen könnten. Politische und soziale Veränderungen ließen sich deshalb auch »nicht durch ein magisches Wort des Gesetzgebers« (ebd., 102) herbeiführen. Vielmehr sei es »fast immer unmöglich, ihnen systematisch und gezielt den Weg zu bahnen« (ebd.). Dem Konstruktions- und Gestaltungsoptimismus der Aufklärungsphilosophie erteilte Durkheim hier also eine deutliche Absage. Stattdessen notierte er im Blick auf das Individuum und sein Verhältnis zur Gesellschaft melancholisch und mit durchaus restorationsphilosophischen Anklängen: »Was bedeuten der Welt seine Leiden und seine Freuden? Sie sind wie Wassertropfen im Meer des Lebens. Als vergängliches Wesen lebt es nur im Augenblick. Die Gesellschaften dagegen wurzeln in der Vergangenheit und erstrecken sich in die Zukunft: Sie sind deshalb ein würdigeres Objekt unserer Liebe und unserer Hingabe.« (Ebd., 146)

»Ein dunkles Phänomen«

Vor diesem Hintergrund erklärte Durkheim in seiner ersten Vorlesung an der Universität Bordeaux im Jahr 1887, dass es zu den vornehmsten Aufgaben der neuen Sozialwissenschaft gehören müsse, eine wissenschaftliche Skepsis

gegenüber den aufklärerischen Idealen freier Selbstbestimmung und unabhängiger Lebensgestaltung zu entwickeln. Denn keine andere Wissenschaft könne »dem Individuum verständlich machen, was die Gesellschaft bedeutet, wie sie den Einzelnen vervollständigt, wie wenige Dinge er auf seine eigene Kraft zurückführen kann«, auch wenn jeder von uns »ein derart übertriebenes Gefühl von seinem Ich« habe, »daß er die Grenzen, die ihn von allen Seiten einschließen, nicht mehr wahrnimmt« (Durkheim 1981a, 51). Die Soziologie habe deshalb jedem Einzelnen klarzumachen, dass er vor allem »ein Organ im Organismus« sei und dass es »für ihn keine Verminderung bedeutet, mit anderen solidarisch zu sein, von anderen abzuhängen und sich nicht vollständig selbst zu gehören« (ebd., 51f.).

Durkheim war davon überzeugt, dass man die moralischen Phänomene als eine empirische Realität *sui generis* betrachten müsse, d.h. als vom Willen und Bewusstsein der Einzelnen unabhängige, ihnen vorgängige und von ihnen weitgehend unbeeinflussbare soziale Tatsachen. Die Moralwissenschaft habe »ihren eigenen Gegenstand, den sie untersuchen muß, wie die Physiker physikalische Phänomene und die Biologen biologische Phänomene, und zwar in Anwendung der gleichen Methode. Ihr Gegenstandsbereich sind Sitten, Gebräuche, positive Rechtsvorschriften und wirtschaftliche Phänomene.« (Durkheim 1995b, 166) Dabei seien die moralischen Tatsachen, wie Durkheim im Einklang mit Comte betonte, »das Komplexeste, was es auf der Welt gibt« (ebd., 165), weshalb man sie auch nicht einfach als quasibiologische Phänomene verstehen könne. Auch wenn die bei den Biosoziologen so beliebten Analogien zwischen Individuen und Zellen, zwischen Verkehrswegen und Nervenbahnen, zwischen menschlichen Handlungsvollzügen und biologischen Prozessen, d.h. zwischen Gesellschaft und Organismus, durchaus hilfreich seien, um den *sui generis*-Charakter sozialer Phänomene zu verdeutlichen, müsse man doch, so Durkheim, unbedingt daran festhalten, dass die Soziologie »keine bloße Verlängerung und so etwas wie das letzte Kapitel der Biologie« (Durkheim 1995c, 192) sein könne. »Zwischen beiden Wissenschaften besteht ein Bruch, wie auch zwischen ihren Gegenstandsbereichen.« (Ebd.)

Dennoch orientierte sich Durkheim an der Vorstellung einer engen Parallelität der Lebens- und Entwicklungsbedingungen von biologischen und sozialen Organismen. So wie sich höhere Lebewesen durch »ein komplizierteres Nervensystem« (Durkheim 1995b, 114) auszeichnen, so seien auch die modernen Gesellschaften durch eine höhere Dichte und Komplexität gekennzeichnet, die die Individuen eng miteinander verbinden. Aus dieser wachsenden

Dichte resultiere aber auch – und dies sollte das zentrale Theoriemotiv seiner Solidaritätssoziologie werden – eine wachsende Individualisierung der Gesellschaftsmitglieder. Denn

»mit zunehmendem Fortschritt unterscheidet sich die menschliche Person immer mehr von dem sie umgebenden natürlichen und sozialen Milieu und entwickelt ein Gefühl ihrer selbst: Die Freiheit, die sie genießt, wächst zur gleichen Zeit wie ihre sozialen Verpflichtungen. Wir haben es hier mit einem dunklen und scheinbar widersprüchlichen Phänomen zu tun, für das es unseres Wissens noch keine Erklärung gibt.« (Ebd., 114f.)

Dieses »dunkle Phänomen« sollte Durkheim in den nächsten Jahren nicht zur Ruhe kommen lassen und zum Ausgangspunkt seiner berühmten Dissertationsschrift über die *division du travail social* aus dem Jahr 1893 werden, in der er das Konzept einer durch Arbeitsteilung und soziale Dichte verursachten Abhängigkeitssolidarität entwickelte. Demnach kommt der soziale Zusammenschnitt moderner Gesellschaften nicht länger über gemeinsam geteilte kollektive Überzeugungen, also sozialkulturell, sondern über berufsspezifische Differenzierungen, d.h. sozialstrukturell, zustande. Er resultiere aus Prozessen zunehmender Arbeitsteilung, die ihrerseits ein gleichzeitiges Wachstum von Individualität und Abhängigkeit, von Selbstentfaltung und Sozialverstrickung mit sich bringen.

Von der Ähnlichkeits- zur Abhängigkeitssolidarität

In diesem Zusammenhang ist Durkheim vor allem bekannt für seine – für unsere Ohren eher ungewöhnlich klingende – Unterscheidung von ›mechanischer‹ und ›organischer‹ Solidarität. Die erste, historisch ältere Solidarität beruhe »auf der Ähnlichkeit des Bewußtseins, auf der Gemeinsamkeit von Ideen und Gefühlen«, die sich vor allem in der Form einer die gesamte Gesellschaft integrierenden und alle Mitglieder erfassenden gemeinsamen Religion artikulierte, während die zweite, jüngere Solidarität »ein Produkt der Differenzierung von Funktionen und von Arbeitsteilung« sei (Durkheim 1981b, 54). Und weil »diese letzte Solidarität uns mehr daran erinnert, wie sich bei höheren Tierarten die Teile verbinden, haben wir sie ›organisch‹ genannt« (ebd., 54f.). Wenn die Gesellschaften nämlich größer und dichter werden, können die Einzelnen, so Durkheim, ihre Existenz nur sichern, indem sie sich voneinander unterscheiden und jeder »eine eigene Aufgabe und Lebensweise«

(ebd., 55) entwickelt. Und in dem Maße, wie dies geschieht, werde dann »die Arbeitsteilung zur Hauptbedingung des sozialen Gleichgewichts« (ebd.). Damit greift Durkheims Studie zur Arbeitsteilung das oben erwähnte »dunkle und scheinbar widersprüchliche Phänomen« wieder auf und formuliert als zentrale Fragestellung: »Wie geht es zu, daß das Individuum, obgleich es immer autonomer wird, immer mehr von der Gesellschaft abhängt? Wie kann es zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer sein? Denn es ist unwiderlegbar, daß diese beiden Bewegungen, wie gegensätzlich sie auch erscheinen, parallel laufen.« (Durkheim 1992, 82)

In den modernen Gesellschaften entwickelt sich Durkheim zufolge also eine neuartige, auf Verschiedenheit und Differenz beruhende Abhängigkeitssolidarität als funktionales Äquivalent zur erodierenden Ähnlichkeitssolidarität vormoderner Gesellschaften. So könne sich heute niemand mehr »über die Tendenzen unserer modernen Industrie täuschen. Sie verschreibt sich immer mehr den großen Maschinen, den großen Kraft- und Kapitalballungen und folglich der äußersten Arbeitsteilung« (ebd., 83). Diese sei aber »nicht nur der ökonomischen Welt eigentümlich« (ebd., 84), sondern ein Phänomen, das sich bei allen lebenden Organismen beobachten lasse. Sie sei somit keine »soziale Institution, die ihre Wurzeln in der Intelligenz und im Willen des Menschen hat« (ebd., 85), sondern ein allgemeines Phänomen, das bei biologischen Organismen ebenso anzutreffen ist wie bei menschlichen Gesellschaften. Während dies bei den höheren Lebewesen, die in diesem Zusammenhang das zentrale Nervensystem entwickelt hätten, schon lange der Fall sei, habe sich in den höheren Gesellschaften jedoch noch keine verlässliche und belastbare Form organischer Solidarität ausgebildet. Und dieser Entwicklungsrückstand sei für die vielen sozialen Krisen und Unsicherheiten der modernen Arbeitsgesellschaft verantwortlich.

Ähnlich wie Comte verwendete also auch Durkheim den Begriff der sozialen Solidarität in strikter Analogie zur biologischen Solidarität völlig malfrei und rein deskriptiv. So sprach er etwa von den mehr oder weniger engen Solidaritäten zwischen den verschiedenen Organen des Frosches, der – anders als andere Lebewesen – nicht regelmäßig atmen müsse, um seine Lebensfunktionen aufrechtzuerhalten. Deshalb bestehe hier »eine große Unabhängigkeit und folglich eine nur unvollkommene Solidarität zwischen den Atmungsfunktionen des Frosches und den anderen Funktionen des Organismus« (ebd., 460). In der Regel existiere bei den höheren Lebewesen aber eine wesentlich engere Verbundenheit zwischen ihren verschiedenen Organen. Ähnliche Solidaritäten sah Durkheim auch zwischen den verschiedenen

Teilen komplizierter Maschinen oder bei den Abläufen in einer Verwaltung oder einem Unternehmen am Werk.

Vor diesem Hintergrund war Durkheim davon überzeugt, dass die Arbeitsteilung in den modernen Gesellschaften »wenn nicht die einzige, so doch die hauptsächlichste Quelle der sozialen Solidarität ist« (ebd., 109); und er betonte, dass Comte der erste Soziologe gewesen sei, der dies erkannt habe (vgl. ebd.). Die Ursache für den Umbruch von der mechanischen zur organischen Solidarität, von den kulturellen Ähnlichkeiten zu den strukturellen Abhängigkeiten sah auch Durkheim nicht im vermeintlich unaufhaltsamen Siegeszug von Bildung und Vernunft, sondern im Phänomen zunehmender sozialer Dichte, in der »Verdichtung der Gesellschaften im Laufe der historischen Entwicklung« (ebd., 315). Ähnlich wie es bei Tieren und Pflanzen, die auf engstem Raum zusammenleben, nicht nur den vielbeschworenen ›Kampf ums Dasein‹, sondern – wie er in Anlehnung an Beobachtungen von Charles Darwin und dessen deutschen Adepts Ernst Haeckel betonte – viel eher die Tendenz gebe, diesem Kampf durch Spezialisierung und Differenzierung zu entgehen, verhalte es sich auch mit dem sozialen Zusammenleben der Menschen (vgl. ebd., 326). So schreite die Arbeitsteilung hier »um so mehr fort, je mehr Individuen es gibt, die in genügend nahem Kontakt zueinander stehen, um wechselseitig aufeinander wirken zu können« (ebd., 315). Und so könnten dann bei entsprechender beruflicher Spezialisierung in einer und derselben Stadt »die verschiedensten Berufe nebeneinander leben«, sodass hier jeder in der Lage sei, sein Ziel zu erreichen, »ohne die anderen daran zu hindern, das Ihre zu erreichen« (ebd., 326).

Ob aber soziale Dichte und Differenzierung gleichsam naturwüchsigt eine tief empfundene organische Solidarität zwischen den Gesellschaftsmitgliedern stiften, war auch für Durkheim durchaus fraglich. Die von vielen Beobachtern, u.a. auch von Comte, geäußerte Befürchtung, dass sich »das Individuum, gebeugt über seine Aufgabe, in seiner speziellen Tätigkeit isoliere; daß es die Mitarbeiter, die an seiner Seite am selben Werk arbeiten, nicht mehr beachte; und daß ihm nicht einmal mehr der Gedanke komme, daß sein Werk ein gemeinsames sei« (ebd., 425), teilte Durkheim allerdings nicht. Er vermutete vielmehr, dass die Phänomene von Differenzierung und Konkurrenz in einer Art Doppelbewegung nicht nur trennend, sondern immer auch verbindend wirken, denn schließlich lasse die Arbeitsteilung »die Tätigkeiten zusammenfließen, die sie differenziert; sie nähert diejenigen an, die sie trennt« (ebd., 335). Sie schaffe zwischen den Individuen nämlich neuartige Beziehungen, die das soziale Leben bereichern. Und sie fördere ten-

denziell ein Bewusstsein wechselseitiger Verbundenheit, auch wenn dies den Einzelnen in vielen Fällen nicht unmittelbar deutlich werde. Dennoch würden sich, so Durkheims hoffnungsvolle Prognose, mit der Zeit von selbst Beziehungen und Verhaltensregeln etablieren, die das Bewusstsein wechselseitiger Abhängigkeit und die Gefühle sozialer Verpflichtung und Verantwortung im gesellschaftlichen Leben immer intensiver werden lassen.

Mit der Zeit werde die arbeitsteilige Gesellschaft nämlich, davon war Durkheim überzeugt, ihre eigene Moralität hervorbringen, auch wenn diese zurzeit »noch nicht so weit entwickelt ist, wie es jetzt schon nötig wäre« (ebd., 285). Diese neue Moralität werde sich dabei jenseits der bisherigen individualistisch-liberalen Vertragssolidarität ansiedeln. Zwar sei unbestreitbar, dass heute »die meisten unserer Beziehungen mit anderen [...] Vertragsbeziehungen« (ebd., 270) sind, die »ihren Ursprung im Willen der Individuen« (ebd., 450) haben, sodass diese in der Tat als spezifisch modern und angemessen gelten können. Aber ein allein auf individuellen Willensbekundungen basierender Vertrag werde seinen Zweck nicht erfüllen, denn um wirksam werden zu können, sei er »einer Regelung unterworfen, die das Werk der Gesellschaft ist« (ebd., 267f.). Jeder private Vertrag müsse nämlich eingebunden sein in ein öffentliches Vertragsrecht, das uns soziale Verpflichtungen auferlegt, die »wir nicht im strengen Wortsinn vertraglich eingegangen sind« (ebd., 271). Und nur in diesem Rahmen könne ein privater Vertrag öffentliche Geltung und Autorität beanspruchen. Öffentliche Regeln und Regulierungen weit über private Vereinbarungen auf der Basis individueller Verträge hinaus sind für Durkheim deshalb nicht nur eine faktische Realität, sondern auch eine unverzichtbare Notwendigkeit des gesellschaftlichen Lebens; und ihr Umfang werde mit zunehmender sozialer Dichte immer größer. Die liberalen Hoffnungen auf eine moralisch hinreichend tragfähige Vertragssolidarität, die allein aus sich heraus die soziale Integration moderner Gesellschaften gewährleisten soll, erweisen sich für Durkheim damit als unterkomplex und aussichtslos. Von daher müsse sich die gesuchte neue organische Solidarität wesentlich tiefer verankern können als liberale Vertragssolidaritäten. Und die Frage, wie diese neue Solidarität entsteht und wie sie in der Lage sein kann, die Einzelnen auch gefühlsmäßig ebenso stark an die Gesellschaft zu binden wie das religiöse Kollektivbewusstsein früherer Zeiten, bildete dann das zentrale Thema, an dem sich Durkheims Arbeitsteilungsbuch empirisch und theoretisch – wenn auch nur mit begrenztem Erfolg – abarbeitete.

Das Scheitern einer szientistisch überakzentuierten Moralsoziologie

Durkheim ging es also um die Frage, ob sich in der modernen Gesellschaft eine von den Individuen intensiv gefühlte postliberale Arbeitsteilungssolidarität ausbilden wird, die sich verlässlich in den Köpfen und Herzen der Menschen verankert. Denn nur, wenn sich starke Indizien für einen solchen, bereits im Gang befindlichen Formierungsprozess identifizieren lassen, wird die Idee einer allmählichen Umstellung von mechanischer auf organische Solidarität nachvollziehbar. Dabei setzte Durkheim hier einen deutlich anderen Akzent als Comte, denn die gesuchte neue Solidarität soll sich gleichsam von alleine aus den Prozessen arbeitsteiliger Differenzierung entwickeln, sodass man im Blick auf den sozialen Zusammenhalt der Gesellschaft nicht auf regierungsamtlich zu organisierende gemeinschaftsstiftende Ähnlichkeitsgefühle zurückgreifen muss.

Freilich war Durkheim weit davon entfernt, ein harmonisches Bild der modernen Industriegesellschaft zu zeichnen. Er bestritt die Konflikte und Verwerfungen der hocharbeitsteiligen Gesellschaften keineswegs. Dass sich die erhoffte organische Solidarität noch nicht eingestellt hat, lag für den Durkheim des Arbeitsteilungsbuches aber vor allem an vorübergehenden Störungen im Prozess der arbeitsteiligen Differenzierung, da dieser nun einmal, »wie alle sozialen Tatsachen, oder allgemeiner, wie alle biologischen Tatsachen, auch pathologische Formen« (Durkheim 1992, 421) aufweise. Auf dem gegenwärtigen Stand dieses Prozesses gebe es noch »anomische Formen« (ebd.) der Arbeitsteilung, die in der Gegenwartsgesellschaft mit ihrer regellosen Marktwirtschaft und ihrer permanenten ökonomischen Krisenträgigkeit ungehindert zum Ausdruck kämen. Durkheim sprach hier – allerdings nur knapp und oberflächlich – von der mit der modernen Industrie aufgekommenen »Feindschaft zwischen Arbeit und Kapital« und den in den letzten Jahren zunehmenden »industriellen und kommerziellen Krisen«, die er als »Teilzusammenbrüche der organischen Solidarität« bezeichnete (ebd., 422).

Konkret diagnostizierte er in seinen gesellschaftsanalytisch merkwürdig schlichten Beobachtungen einen »Mangel an Reglementierung«, der bis auf Weiteres »die geordnete Harmonie der Funktionen nicht zuläßt« (ebd., 436). Dieser Mangel gelte etwa für »die Verschmelzung der Märkte zu einem einzigen Markt« und die dadurch entstehende »große Industrie«, in deren Folge »der Produktion jeder Zügel und jede Regel« fehle (ebd., 439). Deshalb komme

es zu jenen Krisen, »die die Wirtschaftsfunktionen periodisch stören« (ebd.). Hier mache sich, wie Durkheim in Anlehnung an eine Formulierung Herbert Spencers betonte, schmerzlich bemerkbar, dass dem sozialen Leben so etwas wie die »Nervenknoten des großen Sympathikus« fehlen, denn der regelnde Einfluss sei heute entweder »diffus, oder er stammt direkt vom Staat« (ebd., 275). Dass dieser »große soziale Sympathikus« (ebd.) nicht vorhanden sei, erkenne man auch an den Beziehungen von Kapital und Arbeit, die sich »bis jetzt im selben Zustand rechtlicher Unbestimmtheit« (ebd., 436) befänden. Weil die industriegesellschaftlichen Umbrüche, so Durkheim, »mit einer außerordentlichen Geschwindigkeit vor sich gegangen sind, haben die konfliktierenden Interessen noch keine Zeit gehabt, sich auszugleichen« (ebd., 439). In einer Fußnote merkte er allerdings an, dass diese »Feindschaft« wohl nicht »zur Gänze der Geschwindigkeit dieser Umwandlung zur Last gelegt werden darf, sondern zum guten Teil der noch zu großen Ungleichheit der äußeren Bedingungen des Kampfes« geschuldet sei (ebd., Anm. 26). Als deren Ursache identifizierte Durkheim vor allem »die vererbte Übertragung des Reichtums« (ebd., 447); ein Faktor, auf den »die Zeit keinen Einfluß« habe (ebd., 439, Anm. 26). Zur Frage, ob sich diese Störung mit der Zeit allein durch die immanente Dynamik der sozialen Evolution, also ohne Interventionsmaßnahmen des Staates, überwinden lasse und wie sich hier von selbst ein gesundes Gleichgewicht einpendeln könne, finden sich im Arbeitsteilungsbuch allerdings keine näheren Hinweise.

Dennoch war Durkheim davon überzeugt, dass diese Pathologien lediglich »Ausnahmefälle« darstellen, in denen die Arbeitsteilung vorerst »von ihrer natürlichen Richtung« (ebd., 421) abgelenkt werde. Die jeweils notwendigen, den veränderten sozialen Verhältnissen entsprechenden Regeln, die sich bis jetzt noch nicht hinreichend ausgebildet hätten, könnten den Prozessen gesellschaftlicher Arbeitsteilung aber nicht von außen vorgegeben werden. Sie müssten sich aus diesen Verhältnissen selbst entwickeln, auch wenn dies oft nur mit erheblichen zeitlichen Verzögerungen geschehen könne. Soziale Konfliktlagen der modernen Gesellschaften wie Klassenspaltung und zunehmende soziale Ungleichheit sind für Durkheims organologisch überakzentuierte Soziologie also nicht etwa bleibende Folgeschäden des sozialstrukturellen Gegensatzes von Kapital und Arbeit, von Bourgeoisie und Proletariat. Sie sind für ihn vielmehr nur vorübergehende Fehlentwicklungen, die sich mit der Zeit von selbst erledigen werden, denn schließlich könne man auch im biologischen Leben organischer Körper stets nur ein sich allmählich einpendelndes Gleichgewicht und keine dauerhaften Störungen beobachten.

Durkheims Arbeitsteilungsbuch bleibt also sehr weitgehend den Denkmustern der zeitgenössischen Evolutionsbiologie verhaftet; und man fragt sich immer wieder, welche im Entstehen befindlichen, aber noch nicht hinreichend ausgebildeten ›sozialen Organe‹ wohl in der Lage sein könnten, die ›Anomalien‹ der gegenwärtigen Industrie- und Arbeitsgesellschaften auszugleichen und einen irgendwie stabilen und belastbaren organischen Gleichgewichtszustand für die regellose Marktwirtschaft, den Antagonismus von Kapital und Arbeit, die sich verfestigenden Ungleichheiten zwischen vererbtem Reichtum und vererbter Vermögenslosigkeit etc. herzustellen. Die Ausführungen bleiben hier unscharf und wenig erhellend. Dass sich aus sozialstrukturellen Prozessen zunehmender Arbeitsteilung von selbst neue, intensiv gefühlte soziale Zusammengehörigkeits- und Verpflichtungsgefühle ergeben, ist denn auch in der Tat nicht einsichtig. Und dies wird bis heute immer wieder als zentrales Defizit von Durkheims Arbeitsteilungsbuch moniert. Durkheims frühe Hoffnungen auf vermeintlich naturwüchsige und anonym entstehende Solidaritätsgefühle sind jedenfalls auf ganzer Linie enttäuscht worden. Durkheim selbst scheint dies früh eingesehen zu haben, denn seinen programmatischen Leitbegriff der organischen Solidarität sollte er in seinen späteren Schriften nicht mehr verwenden. Es scheint fast so, dass er diese Idee nun bewusst vermeiden wollte. Er hat allerdings nie Auskunft darüber gegeben, was ihn zur Aufgabe dieses für sein Projekt einer Moralsoziologie der hocharbeitsteiligen Gesellschaften so zentralen Begriffs veranlasst hatte.

Soziale Evolution oder öffentlicher Diskurs?

So ist abschließend festzuhalten, dass der sozialbiologische Evolutionoptimismus der Durkheimschen Theorie der organischen Solidarität dem normativen Selbstverständnis republikanischer Politik erheblich im Wege steht. Mit ihrer Vorliebe für biologische Analogiebildungen kann Durkheims szientistisch überakzentuierte Moralsoziologie – entgegen den republikanischen Überzeugungen ihres Autors – dem Normativitätsprofil der politischen Moderne kaum gerecht werden. Durkheims Hoffnungen auf die sozialintegrative Kraft zunehmender beruflicher Arbeitsteilung werden ihre Fallhöhe zur Realität wohl nur in dem Maße verlieren, wie zu erwarten ist, dass sich die Gesellschaftsmitglieder nicht in irgendwelchen anonymen sozialen Entwicklungsdynamiken, sondern in bewussten Reflexionsdiskursen, im Medium der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung wechselseitig darüber klarwerden,

dass sie ihre mittlerweile erreichten Grade an persönlicher Freiheit in entscheidender Weise eben diesen Arbeitsteilungsprozessen verdanken, durch die sie ›zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer‹ werden konnten. Darüber hinaus wird man auch erwarten müssen, dass sich mit einer solchen sozialwissenschaftlich vermittelten Einsicht in das gleichzeitige Wachstum von Freiheit und Abhängigkeit auch eine von den Individuen bejahte und frei übernommene moralische Verpflichtung zur sozialen Verantwortung für andere verbindet. Solche Einsichten und Verpflichtungsbereitschaften dürfen sich aber weit eher einer bewussten moralphilosophischen Reflexion als diffus wirkenden systemischen Kräften verdanken.

Von daher wäre zu fragen, ob es nicht doch aussichtsreicher ist, das ›soziale Band‹, das die Gesellschaft zusammenhalten soll, im Rahmen einer nun freilich nicht länger geschichts- und gesellschaftslos formatierten Vernunftphilosophie, sondern im Rahmen einer soziologisch informierten Gesellschaftstheorie erneut mit den Mitteln politischer Philosophie und Ethik zu knüpfen. Und genau dieses Anliegen steht im Zentrum der Bemühungen der solidaristischen Bewegung, der es im Frankreich der Dritten Republik an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erstmals gelang, die republikanischen Überzeugungen von Freiheit und Gleichheit, von Autonomie und Selbstbestimmung mit den soziologischen Einsichten in die komplexen Abhängigkeitssolidaritäten moderner Gesellschaften zu verbinden und für spezifisch postliberal formatierte Konzeptionen sozialer Gerechtigkeit und politischer Wohlfahrtsstaatlichkeit fruchtbar zu machen.

4. »Solidarität zuerst«. Programm und Profil des Solidarismus

Das Stichwort »Solidarismus« sucht man in den Handbüchern der politischen Ideengeschichte zumeist vergebens. Auch in Darstellungen zur neueren Geschichte Frankreichs spielt es nur eine geringe Rolle. Dabei prägte der republikanische *solidarisme* das politisch-moralische Selbstverständnis der französischen Nation insbesondere in den eineinhalb Jahrzehnten vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs in zentraler Weise. Der Solidarismus fungierte in dieser Zeit gleichsam als »offizielle Sozialphilosophie der Dritten Republik« (Bouglé 1907, 1). Er wollte die republikanischen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit mit den sozialwissenschaftlichen Einsichten in die wachsende soziale Dichte und die zunehmenden sozialen Solidaritäten sozialphilosophisch versöhnen und die alte Revolutionsdevise von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit durch das neue Motto »Solidarität zuerst« ersetzen. Dabei ging es ihm vor allem um den Ausbau des liberalen Rechtsstaates zu einem demokratischen Wohlfahrtsstaat. Denn angesichts der sozialen Probleme der Zeit wollte er der Dritten Republik auf der Grundlage der sozialen Solidarität einen Dritten Weg jenseits des sozial unsensiblen orthodoxen Wirtschaftsliberalismus und des als umstürzlerisch gefürchteten marxistischen Sozialismus eröffnen.

Léon Bourgeois und der Linksrepublikanismus

Nach der blutigen Niederschlagung der Pariser Kommune stand die 1870 gegründete *Troisième République française* zunächst unter der Vorherrschaft monarchistischer Kreise, bevor mit dem Wahlsieg der gemäßigten Republikaner im Jahr 1877 die Zeit der sogenannten opportunistischen Republik begann (vgl. Winkler 2009, 906-913). Die liberale Republik, die vor allem von städ-

tischen kleinbürgerlichen Schichten getragen wurde, orientierte sich an den Leitprinzipien von Freiheit und Gleichheit, von Fortschritt und Wissenschaft. Sie erhob den Laizismus und die ›eine und unteilbare‹ französische Nation zu ihren zentralen Werten. Ihre Führer, vor allem Léon Gambetta und Jules Ferry, bemühten sich dabei um Kompromisse mit den antirepublikanischen Kräften der Nation. So behielten Adel und Großbürgertum ihre bisherigen Schlüsselpositionen in der Wirtschaft und im Militär bei; und auch die traditionell katholisch-konservative Landbevölkerung – Frankreich war zu dieser Zeit nur wenig industrialisiert – versuchte man im Namen der Nation für die Republik zu gewinnen. Gegenüber der sozialen Frage und der entstehenden Arbeiterbewegung verhielt man sich dagegen weitgehend indifferent.

Im Rahmen der Dreyfus-Affäre, die Ende der 1890er-Jahre ihren Höhepunkt erlebte, kam es dann jedoch zu einer veritablen Spaltung zwischen den gemäßigten liberalen und den sogenannten radikalen Republikanern. Denn während sich breite Teile der liberalen Anhänger der Republik zu den *Antidreyfusards* bekannten und mit konservativen Monarchisten und Bonapartisten zu paktieren begannen, schlügen sich die radikalen Republikaner im Namen von Freiheit und Gleichheit auf die Seite des zu Unrecht verurteilten jüdischen Armeehauptmanns Alfred Dreyfus, sodass die Bruchlinien der Republik fortan zwischen eher rechten und eher linken Republikanern, zwischen opportunistischer und radikaler Republik verliefen. Die Linksrepublikaner sollten dann im Juni 1901 den *parti républicain, radical et radical-socialiste* gründen und sich in dieser politischen Vereinigung landesweit mit eigenen Wahlkomitees, Vereinen und Zeitschriften organisieren. Nach ihrem Wahlsieg im Jahr 1902 stellten die im kleinbürgerlichen Milieu beheimateten, sich vor allem aus Rechtsanwälten, Journalisten, Ärzten, Ingenieuren und Professoren rekrutierenden ›Radikalsozialisten‹ bis zum Beginn des Ersten Weltkriegs die politischen Mehrheiten der Dritten Republik; das Adjektiv *socialiste* meinte hier freilich nicht revolutionären Umsturz, sondern vor allem ›Fürsorge für die kleinen Leute in der Tradition der Jakobiner‹ (ebd., 1082). Die Radikalsozialisten betrieben eine konsequent laizistische Schul- und Bildungspolitik, entwickelten aber auch breite sozialpolitische Reformperspektiven, zu deren Finanzierung – gegen »das sakrosanke Prinzip der Steuerproportionalität« (Piketty 2020, 189) – vor allem eine progressive Besteuerung von Erbschaf-ten dienen sollte. Das republikanische Frankreich, das vermeintliche »Land der ›kleinen Eigentümer‹, von dem man dachte, dass es ›auf ewig durch die Französische Revolution egalitär geworden sei‹ (ebd., 185), kennzeichne-te sich in der Zeit der *Belle Époque* vor dem Krieg nämlich – wie Thomas Piketty

und sein Forscherteam durch ihre Recherche in verschiedenen Erbschaftsarchiven jüngst nachweisen konnten – durch enorme und tendenziell zunehmende soziale Ungleichheiten. Und dabei war gerade Paris die »Hauptstadt der Ungleichheit« (ebd., 176), »in der 70 % der Bevölkerung ohne Eigentum sterben und 1 % der Verstorbenen 79 % des gesamten Eigentums innehaben« (ebd., 185). Progressivsteuern auf Erbschaften wurden in Frankreich erstmals 1901 eingeführt und auf 2,5 % begrenzt. Eine progressive Einkommenssteuer konnte nach heftigen Auseinandersetzungen allerdings erst 1914 durchgesetzt werden, als es um die Finanzierung der Militärausgaben des Krieges ging.

Neben dem langjährigen Ministerpräsidenten Georges Clemenceau war der Pariser Jurist und Politiker Léon Bourgeois (1851-1925) der wichtigste Vertreter der linksrepublikanischen Kräfte in der Zeit der Jahrhundertwende.¹ Mit seiner im Oktober 1896 erschienenen Schrift *Solidarité* (Bourgeois 2020, 7-54) legte er das zentrale sozialpolitische Manifest der radikalsozialistischen Bewegung vor und verhalf damit der Sozialdoktrin des *solidarisme* – als sozialphilosophischer Alternative zu *individualisme* und *collectivisme* – zu enormer Prominenz. Die französischen Solidaristen haben sich nie zu einer geschlossenen Gruppierung mit einer einheitlichen Sozialtheorie formiert; es ist aber unbestreitbar, dass das Programm und Profil, vor allem aber der politische Erfolg dieser Reformbewegung aufs Engste mit Léon Bourgeois verbunden war. Allerdings beschränken sich dessen Beiträge zur solidaristischen Theoriebildung neben dieser kleinen Programmschrift aus dem Jahr 1896 nahezu ausschließlich auf verschiedene Reden und Statements bei wissenschaftlichen Konferenzen und politischen Kongressen der Jahrhundertwende.²

Bourgeois wuchs als Sohn eines jüdischen Uhrmachers in Paris im handwerklichen Milieu auf, dem er Zeit seines Lebens politisch verbunden blieb. Er studierte Rechtswissenschaften und nahm freiwillig am deutsch-französischen Krieg teil. Nach dem Studium trat er in den öffentlichen Verwaltungsdienst ein und übernahm in mehreren französischen Departements Ämter

- 1 Die folgenden Ausführungen zum Solidarismus und zu Léon Bourgeois lehnen sich – oft auch mit wörtlichen Übernahmen – sehr eng an entsprechende Abschnitte in Große Kracht 2017, 221-225, 259-264 u. 268 an.
- 2 Hier sind neben dem Pariser Kongress zur Sozialerziehung aus dem Jahr 1900 (Bourgeois 2008, 103-158) die Vorträge und Diskussionsbeiträge auf den drei Solidarismuskonferenzen der *École des hautes études sociales* im Herbst 1901 zu nennen, die zugänglich sind in dem Band *Essai d'une Philosophie de la Solidarité. Conférences et discussions. Présidés par M.M. Léon Bourgeois et Alfred Croiset (1901-1902)*, 2. Aufl., Paris : Alcan 1907. Zu weiteren Texten Bourgois' vgl. die Hinweise in Große Kracht 2017, 223f.

als Subpräfekt und Präfekt. Im Jahr 1887 wurde er Polizeipräfekt in Paris; und ein Jahr später wurde er erstmals in die Abgeordnetenkammer gewählt, wo er sich dem linken Flügel der Republikaner anschloss. Nach dem durch den Panamaskandal bedingten Rückzug Clemenceaus (1893) avancierte er zur charismatischen Leitfigur dieser Gruppierung, aus der dann im Jahr 1901 der erwähnte *parti radical* hervorgehen sollte.

Im November 1895 wurde Bourgeois, der Freimaurer war, für ein knappes halbes Jahr Ministerpräsident der ersten rein radikal-republikanischen, von den Reformsozialisten tolerierten Regierung der Dritten Republik. Er besetzte sein Kabinett nahezu vollständig mit Freimauern und wollte u.a. ein Gesetz zur Progressivbesteuerung von Einkommen durchbringen, das jedoch am Widerstand des mehrheitlich konservativ besetzten Senats scheiterte. Daraufhin trat er im April 1896 zum Leidwesen seiner politischen Freunde zurück. Später übernahm Bourgeois weitere Ministerämter, bis hin zur Präsidentschaft des Abgeordnetenhauses (1902-1904) und des Senats (1920-1923); unterbrochen nur durch den zwischenzeitlichen Rückzug aus der Politik nach dem Tuberkulose-Tod seiner Frau und seiner Tochter im Jahr 1904. Neben seinen politischen Ämtern war Bourgeois als aktiver republikanischer Sozialreformer in zahlreichen Initiativen und Vereinigungen engagiert, etwa als Präsident der 1866 von Jean Macé gegründeten *Ligue de l'enseignement*, als Leiter der von ihm ins Leben gerufenen Parlamentskommission *d'Assurance et de prévoyance sociales*, als Gründer der *Association internationale pour la lutte contre le chômage* und weiterer ähnlicher Organisationen.

Neben den solidaristischen Kernanliegen der Bildungs- und der Sozialpolitik ging es Bourgeois seit den späten 1890er-Jahren zudem um Fragen der Kriegsprävention und der internationalen Sicherheit. Diese führten ihn als Leiter der französischen Delegationen zu den Friedenskonferenzen von Den Haag (1899 und 1907), wo er eigene Vorstellungen zu einer europäischen Friedensordnung auf der Grundlage einer – über Woodrow Wilsons ›14-Punkte-Programm‹ von 1918 deutlich hinausgehenden – *Société des Nations* mit dem Recht zu international verbindlichen Schiedssprüchen vorlegte (vgl. Bourgeois 2020, 59-95). Allerdings konnte er sich mit seinen politischen Ideen dort kaum durchsetzen. Dennoch wurde er 1919 der erste Präsident des Völkerbundes und erhielt ein Jahr später für seine langanhaltenden friedenspolitischen Bemühungen den Friedensnobelpreis.

Ein sozialpolitischer Siegeszug

Mit seiner frühen Programmschrift *Solidarité* verhalf Bourgeois dem republikanischen Solidarismus zu enormer öffentlicher Resonanz. Dieses nur wenige Monate nach seinem Amtsverzicht erschienene, ca. 50 Druckseiten umfassende Büchlein gilt als das zentrale Dokument der solidaristischen Bewegung. Bourgeois konstatierte hier, dass in den letzten Jahren eine »neue Idee« (Bourgeois 2020, 8) entstanden sei, die »die Resultante zweier einander lange Zeit fremder Kräfte« bilde, die sich heute »angenähert und miteinander kombiniert haben: die wissenschaftliche Methode und die moralische Idee« (ebd., 10). Diese neue Gemeinsamkeit kennzeichne »das, was man mancherorts bereits die solidaristische Bewegung nennt« (ebd., 10f.). Für die im Jahr 1902 erschienene dritte Auflage ergänzte Bourgeois den Text um drei Vorträge, die er im Jahr 1900 auf einem Pariser Kongress zur Sozialerziehung gehalten hat. Die so entstandene Textsammlung kann als das klassische Dokument des französischen Solidarismus gelten. 1912 erschien bereits eine siebte, um weitere Vorträge aus den Jahren 1901 bis 1909 ergänzte Auflage, der bis zum Jahr 1931 weitere, ebenfalls ergänzte Auflagen folgten. Mit *Solidarité* waren die von den Solidaritätssoziologen entwickelten Motive der *solidarité sociale* in der französischen Politik angekommen.

Der *solidarisme* war zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Frankreich omnipräsent. Er prägte viele Botschaften der großen Pariser Weltausstellung des Jahres 1900 und wurde in unzähligen Ansprachen und in einer Vielzahl von populären Schriften landesweit propagiert. Auch diesseits des Rheins wurde notiert, dass der Solidarismus in Frankreich nicht nur in vielfacher Form »in Lesebüchern, Darstellungen der weltlichen Moral und populären Büchern über Sozialpolitik« (Feilbogen 1915, 69) präsentiert wurde,³ sondern auch »dem Moralunterricht in den staatlichen Schulen« als Fundament diente und damit gleichsam zur säkularen »Staatsreligion« avancierte, »da bekanntlich der Moralunterricht in allen staatlichen Schulen der Republik an die Stelle des Religionsunterrichts getreten ist« (ebd., 62). In der Tat war in dieser Zeit

³ Zu nennen ist hier nicht zuletzt die von Augustine Tuillerie, der späteren Ehefrau Alfred Fouillées, unter dem Pseudonym G. Bruno im Jahr 1877 veröffentlichte Kindergeschichte *Le tour de la France par deux enfants*, die bis 1914 über 7 Millionen Mal verkauft wurde und als »das emblematische Schulbuch der Dritten Republik« gelten kann; vgl. dazu Waechter 2019, 33.

die *solidarité sociale* die schlechthin zentrale Referenzgröße des sozial erwartenden französischen Republikanismus, der sich in dieser Zeit auf den Weg machte, die Republik zu einem modernen Wohlfahrtsstaat auszubauen.

So entstanden in der Zeit um die Jahrhundertwende zahlreiche Gesetze zur Sozialpolitik – vom kostenlosen Zugang zu medizinischen Leistungen (1893) über die Regulierung von Arbeitsunfällen (1898), der öffentlichen Hygiene (1902), der Unterstützung für Alte, Schwache, Waisenkinder und Wöchnerinnen (1905/1906) bis hin zur Einführung erster Ansätze einer obligatorischen Rentenversicherung (1910). Alle diese Initiativen standen im Zeichen solidaristischer Einsichten in die zunehmenden sozialen Verflechtungsphänomene moderner Gesellschaften und den damit verbundenen politisch-moralischen Verpflichtungs- und Verantwortungsverhältnissen (vgl. Ruby 1971, 62–79). Das gegen die Ausbreitung der Tuberkulose gerichtete Gesetz zum Schutz der öffentlichen Gesundheit und der sozialen Hygiene aus dem Jahr 1902 – zwei Jahre später sollten Léon Bourgeois' 24-jährige Tochter Hélène und seine 52-jährige Ehefrau Virginie an dieser Krankheit versterben – wurde denn auch allgemein als *Loi Léon Bourgeois* bezeichnet (vgl. ebd., 77).

Auch das Gesetz zur Altersrente (April 1910), das gegen den Widerstand konservativer, liberaler und syndikalischer Kräfte von den Linksrepublikanern um Léon Bourgeois und den Reformsozialisten um Jean Jaurès durchgesetzt werden konnte, stand im Zeichen der *solidarité sociale*, denn die zur Finanzierung dieser Renten auf 6,5 % erhöhten Progressivsteuern auf Erbschaften wurden explizit mit dem Argument der »Teilhabe der ganzen Nation am Dienst der Altersrenten mithilfe der Einrichtung einer neuen und distinkten Steuer, einer Steuer der Solidarität« (ebd., 76; vgl. Piketty 2020, 190), legitimiert. Allerdings dominierten nach wie vor die alten Aversionen gegen ein – etwa am deutschen Beispiel angelehntes – System staatlich garantierter sozialer Sicherheit, das den überlieferten Traditionen der *mutuelles*, der Hilfsvereine auf Gegenseitigkeit und des selbstorganisierten Hilfskassenwesens, in die Quere kommen könnte. Bis heute wirkt in der vielschichtigen Landschaft der französischen Alterssicherung denn auch nach, dass »die französische Arbeiter- und Handwerkerbewegung der Inkorporierung ihrer Organisationen in das Institutionengefüge der Republik grundsätzlich skeptisch gegenüberstand und eine Übernahme des Bismarckschen Modells der sozialen Zwangsversicherung ablehnte« (Bode 1999, 81).

Nach dem Krieg war die solidaristische Reformstimmung allerdings aufgebraucht, und nach dem Tod Léon Bourgeois' im Jahr 1925 geriet der *solidarisme* allmählich in Vergessenheit. In der Zwischenkriegszeit konnte das

solidaristische Solidaritätsmotiv den Auf- und Ausbau der französischen Sozialpolitik nicht mehr entscheidend prägen. Der *parti radical*, der sich mit der Gewerkschaftsbewegung schon immer schwer getan hatte, Streikmaßnahmen ablehnte und vor allem auf Bildung, Parlamentarismus und politische Debatte setzte, entwickelte sich nun zunehmend zu einer reinen Klientelpartei des Kleinbürgertums. Denn er hatte vor allem schwere Sympathie- und Gefolgschaftsverluste in der Arbeiterschaft hinzunehmen, die sich nach der Revolution in Russland zunehmend den marxistisch-syndikalistischen Kräften zugewandt hatte. Und diese vermochten sich mit der ›versöhnlerischen‹ Programmatik des *solidarisme* noch nie anzufreunden. So merkte etwa Georges Sorel im Jahr 1908 bissig an, dass diese »Theoretiker des sozialen Friedens« nur darauf zielten, »die Kurse und Vorträge zu häufen«, um auf diese Weise »den revolutionären Syndikalismus im Speichel der Herren Professoren zu ersäufen« (Sorel 1969, 248 u. 55).

Die französischen Debatten um die Sozialpolitik liefen seit den 1930er-Jahren zumeist nur noch unter der Chiffre der *securité sociale*; nicht zuletzt auch deshalb, weil nun immer stärker auch die Kräfte der französischen Rechten den Solidaritätsbegriff zur Propagierung einer *solidarité française* gegen die Bedrohungen des internationalen Judentums und des Bolschewismus in Anspruch nahmen. Allerdings gehörte auch in der Nachkriegszeit ein positiv aufgeladener Begriff republikanischer Solidarität zum politisch-moralischen Selbstverständnis der französischen Nation. Ihre Sozialpolitik kommt bis heute ohne den – im Kontext der *résistance* in den 1940er-Jahren formulierten – Begriff einer *solidarité nationale* nicht aus. Dafür stehen nicht zuletzt die – freilich häufig wechselnden – Bezeichnungen der französischen Arbeits- und Sozialministerien, in denen dem Topos der *solidarité* bzw. der *solidarités* bis heute eine tragende Bedeutung zukommt.

Solidarité de fait und solidarité devoir

Wie die Vertreter des *solidarisme* insgesamt,⁴ so war auch Léon Bourgeois ein überzeugter Anhänger der Revolution von 1789 und ihrer Trias von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Allerdings war er davon überzeugt, dass die politischen Leitbegriffe des späten 18. Jahrhunderts nach über einhundert Jahren historisch-politischer Lernerfahrungen einer neuen Interpretation bedürfen. So schrieb er im Jahr 1902:

»Gegen den Missbrauch der Macht und der Autorität hat 1789 gesagt: Freiheit!, und es war nötig, es zu sagen; aber 1789 konnte nicht daran denken, die Freiheit gegen die damals unbekannten Gefahren zu garantieren, gegen die außergewöhnliche Macht akkumulierter Kapitalien, noch multipliziert durch den unaufhörlichen Fortschritt der Wissenschaft. Freiheit, wie sie die Theoretiker der reinen politischen Ökonomie definieren, ist schlicht und einfach das, was unsere Vorgänger Macht genannt haben. Sie ist das, was einem Milliardär erlaubt, die Bedingungen der Produktion und des Verkaufs eines bestimmten Objekts in einem ganzen Land in seinen Händen zu halten, so dass jeder Konsument gezwungen ist, dessen drakonische Forderungen zu erfüllen. Worin besteht die Freiheit der armen Leute angesichts dieser Freiheit, die der Chef eines Trusts beansprucht?« (Bourgeois 1907, 58)

Deshalb sei die Menschenrechtserklärung der Revolution durch eine Erklärung der Menschenpflichten zu erweitern; und zwar in der Form, dass diese *devoirs* das liberale Privatrecht durch ein gleichrangiges Sozialrecht – durch eine »Theorie von der sozialen Pflicht« (Bourgeois 2020, 48) – ergänzen und vervollständigen. Die sozialen Pflichten habe die Revolution nämlich noch vernachlässigt. So habe sie zwar »die Freiheit und Gleichheit geregelt und organisiert, aber sie hat die Brüderlichkeit wie ein höheres Gefühl betrachtet, das dadurch der Intervention durch positives Recht entging« (Bourgeois 2008c, 148). Die als solche nicht sanktionsbewehrte Idee der *fraternité républicaine* sei deshalb durch »eine neue Regel des Sozialrechts« (Bourgeois 2008a,

⁴ Zu den Solidaristen sind neben Bourgeois vor allem Charles Gide und Alfred Fouillée zu rechnen. In einem weiteren Sinne lassen sich aber auch so unterschiedliche Persönlichkeiten wie Alfred Croiset, Frédéric Rauh, Émile Boutroux, Alphonse Darlu, Ferdinand Buisson und nicht zuletzt der Jurist Léon Duguit sowie der Durkheim-Schüler Célestin Bouglé zu den Sympathisanten des *solidarisme* zählen.

105; Herv. i.O.) zu ersetzen. Nur so nämlich könne man ein rechtlich verbindliches Fundament legen, das die Prinzipien individueller Freiheit und Gleichheit wirklich für alle Gesellschaftsmitglieder zugänglich macht. In diesem Sinne sei auf die soziologische Tatsache der unentrinnbaren *solidarité de fait* mit einer politisch-rechtlichen *solidarité devoir*, d.h. der Pflicht des Staates zu einer sozialpolitisch planvollen Intervention in die herrschenden sozialen Verhältnisse, zu reagieren.

Dabei machte Bourgeois aus seiner Distanz zu sozialistischen Ideen keinen Hehl. Es ging ihm nicht um eine möglichst weitgehende Gleichverteilung des gesellschaftlichen Reichtums. Vielmehr wollte er – deutlich stärker als die anderen Solidaristen – nicht nur politisch-praktisch, sondern auch sozialetisch eine tragfähige Brücke zum politischen Liberalismus bauen. Zu diesem Zweck entwickelte er eine eigenständige vertragstheoretische Konzeption sozialer Gerechtigkeit, in deren Zentrum die Ideen einer der Gesellschaft zurückzuerstattenden ›sozialen Schuld‹ (*dette sociale*) jedes Individuums und eines von allen Gesellschaftsmitgliedern rückwirkend abzuschließenden ›Quasi-Vertrags der menschlichen Assoziation‹ (*quasi contrat d'association humaine*) stehen; ein Theoriekonzept, mit dem Bourgeois im solidaristischen Diskurs Neuland betrat (vgl. Kapitel 6). Bourgeois' ambitionierter Versuch, liberale und soziale Theoriemotive miteinander ins Gespräch zu bringen, brachte ihm zwar viel Zustimmung, aber auch scharfe anti-solidaristische Attacken ein. Von katholisch-konservativer Seite warf ihm etwa der einflussreiche Pariser Publizist Ferdinand Brunetière vor, dass der *solidarisme* nichts anderes sei als ein schlichter Utilitarismus (vgl. Bouglé 1907, 23). Dagegen wurde von wirtschaftsliberaler Seite, namentlich von Vilfredo Pareto und Yves Guyot, konstatiert, dass der *solidarisme* ein sozialistisches Enteignungs- und Ausplünderungsprogramm verfolge. So hatte Pareto im Jahr 1900 im wirtschaftsliberalen *Journal des économistes* geschrieben, dass die Rede von der Solidarität »ein Vorwand für Leute« sei, »die von den Früchten der Arbeit anderer profitieren wollen, und für Politiker, die das Bedürfnis empfinden, Anhänger auf Kosten der Steuerzahler zu rekrutieren« (Pareto 1900, 173f.). Und schon zwei Jahre zuvor hatte er in derselben Zeitschrift gegen die Schwärmerei für das neue Modewort der *solidarité sociale* polemisiert, gegen jene »süße Solidarität«, die heute allenthalben gegen die »grausame Konkurrenz« in Stellung gebracht und als »Allheilmittel« für alle sozialen und politischen Probleme angerufen werde. Dagegen sei, so Pareto, schlicht festzuhalten: »Die Theoreme der Politischen Ökonomie sind noch immer jene, die wir durch die Sozialwissenschaften mit der höchsten Gewissheit erkennen; sie zu leugnen

und durch vage und nebulöse ethische Konzeptionen zu ersetzen, heißt, sich von der Realität verabschieden zu wollen.« (Pareto 1898, 171)

Alfred Fouillée und die Anfänge solidaristischer Sozialphilosophie

Léon Bourgeois wird in der Literatur oft als ›Vater des Solidarismus‹ bezeichnet. Dieser Titel gebührt allerdings viel eher dem republikanischen Sozialphilosophen Alfred Fouillée (1838-1912), der schon in den 1880er-Jahren zentrale Theoriemotive des späteren Solidarismus entwickelt und begründet hatte – und auf den sich auch Bourgeois immer wieder berief. Wie niemand sonst hatte sich Fouillée schon früh der Aufgabe verschrieben, eine produktive Versöhnung zwischen der philosophisch-kritizistischen und der naturalistisch-scientistischen Tradition des politischen Denkens seiner Zeit in Angriff zu nehmen. Diesem Ziel widmete er sein gesamtes Lebenswerk.⁵ Fouillée kann deshalb als der wichtigste sozialphilosophische Inspirator der solidaristischen Bewegung gelten, obwohl er selbst an den vor allem im Paris der Jahrhundertwende abgehaltenen Kongressen und Konsultationen ihrer Hauptakteure nie direkt beteiligt war.

Der 1838 geborene Fouillée stammt aus dem westfranzösischen La Pouëze (Maine-et-Loire) und wuchs nach dem frühen Tod seines Vaters, der einen kleinen Schiefer-Steinbruch betrieb, in prekären Verhältnissen auf. Er hat als einziger seiner neun Geschwister überlebt. Von Kindheit an litt er an Lungenproblemen, später auch an einer schweren Netzhautschädigung, die ihm fast das Augenlicht gekostet hätte. Im Jahr 1871 legte er in Paris seine Dissertationsschrift *La liberté et le déterminisme* vor, die für erhebliches Aufsehen sorgte. Fouillées energisches Plädoyer für die Freiheit und seine emphatische Verteidigung des Republikanismus, vor allem aber die Präsenz von Léon Gambetta bei der Disputation, der Fouillée anschließend eine große politische Karriere in Aussicht gestellt hatte, löste in der rechtsgerichteten Presse scharfe Angriffe gegen den jungen Philosophen aus. Fouillée verzichtete jedoch auf die Politik und wurde stattdessen *maitre de conférence* für Philosophie an der *École normale supérieure*; eine Position, die er wegen seines schlechten Gesundheitszustandes einige Jahre später wieder aufgeben musste. Mit 41 Jahren zog er mit

5 Die folgenden Ausführungen zu Alfred Fouillée lehnen sich – oft auch in wörtlichen Übernahmen – sehr eng an entsprechende Abschnitte in Große Kracht 2017, 149-165 an.

Augustine Tuillerie, seiner langjährigen Lebensgefährtin und späteren Ehefrau, in das mildere Klima der Riviera. Dort verfasste er nahezu jährlich ein neues Buch. 34 Monografien und zahlreiche Artikel in Fach- und Publikumszeitschriften zeugen von der enormen Schaffenskraft eines republikanischen Rechts-, Moral- und Sozialphilosophen, der inmitten der weltanschaulichen Konfliktlagen seiner Zeit nach einer zukunftsfähigen Sozialphilosophie suchte, die sich jenseits von Individualismus und Kollektivismus positionieren ließ und auf dieser Grundlage dazu beitragen wollte, den alten und unproduktiven Grundsatzstreit zwischen Liberalen und Sozialisten zu überwinden.

Insbesondere Fouillées große Schrift *La science sociale contemporaine* (Fouillée 1880) brachte bereits zahlreiche Anliegen und Theoriemotive auf den sozialphilosophischen Begriff, die später zu den *essentials* des französischen Solidarismus gehören sollten. Schon die Eröffnungssätze dieses Buches greifen das große Thema Fouillées auf: die Versöhnung von Naturalismus und Idealismus, die er gleichermaßen auf dem Problemniveau des naturwissenschaftlichen Denkens wie auf dem Normativitätsniveau der politischen Demokratie erreichen wollte. So erklärte er hier programmatisch: »Die Grundlegung der Sozialwissenschaft auf positiver Basis scheint die wichtigste Aufgabe unseres Jahrhunderts zu sein. Einst Gegenstand reiner Kuriosität und Luxus weniger Denker, wird das Studium der Gesellschaft und ihrer Gesetze in unseren demokratischen Nationen für alle zu einer Angelegenheit höchster Notwendigkeit.« (Ebd., V)

In Anschluss an Comte verortete sich Fouillée unmittelbar in den Kontext des soziologischen Solidaritätsdiskurses. Gleich zu Beginn verabschiedete er sich von den rechtspolitischen Standardwahrnehmungen des 18. Jahrhunderts mit ihrer Entgegensetzung von Gesellschaft und Individuum. Die Dynamik der menschlichen Zivilisationsgeschichte verweise nämlich nicht auf eine solche Gegensätzlichkeit, sondern viel eher auf eine gleichläufige Entwicklung von Individuum und Gesellschaft, auf ein gleichzeitiges »Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens«. So notierte er in einer klassisch gewordenen Formulierung, auf die sich die späteren Solidaristen immer wieder beziehen sollten:

»Der Fortschritt hat zwei simultane Auswirkungen, die man zunächst für gegensätzlich hielt, die aber tatsächlich untrennbar sind: das Wachstum des individuellen Lebens und das Wachstum des sozialen Lebens. Lange Zeit war das Individuum davon überzeugt, dass es alles das, was es der Gesellschaft gab, für sich selbst verloren hatte; lange Zeit hat auch die Gesellschaft ge-

glaubt, dass sie alles das, was sie dem Individuum gewährte, sich selbst wegnahm, wie ein Körper, der sich davor fürchtet, seine Gliedmaßen sich entwickeln zu lassen und sie einsperrt, um seine eigene Kraft zu vermehren. Daher stammt die alte Antithese zwischen der Gesellschaft und dem Individuum, die den alten Geist kennzeichnet, von dem sich der moderne Geist befreit, indem er die Harmonie aufzeigt in dem, was man als Gegensatz wahrzunehmen gewohnt ist. So groß ist die Solidarität zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, dass in der Praxis das eine nicht wirklich ohne das andere existieren kann.« (Ebd., Vf.)

Aufgrund dieser von der Sozialwissenschaft aufgezeigten Solidarität müsse nun endlich auch in der Sozialphilosophie anerkannt werden, dass sich »jede philosophische und moralische Frage«, wie Fouillée betonte, »letztlich als eine soziale Frage« darstelle (ebd., VI).

Für Frankreich als *nation démocratique* sah Fouillée die besondere historische Mission, den bisherigen Moraltheorien theologischer, utilitaristischer oder aristokratischer Provenienz das *idéal démocratique* entgegenzustellen. Er bekannte sich dabei zur methodischen Haltung des skeptischen Zweifels und orientierte sich am »Prinzip der Relativität der Wissenschaft, über das sich alle wahrhaft wissenschaftlichen Systeme der Philosophie einig sind« (Fouillée 1899, 389). Die bisherigen Moralkonzeptionen hielt er für grundsätzlich obsolet, denn sie hätten ihre normativen Ideale nicht aus wissenschaftlicher Erkenntnis und dem Ethos der Demokratie bezogen, sondern aus einer Metaphysik, die den heutigen Wissenschaftsstandards nicht zu entsprechen vermöge. So resümierte er zur »traditionellen Philosophie« des 18. Jahrhunderts: »Sie sprach endlos vom *Naturrecht*, und dabei wäre es notwendig gewesen, vom *Idealrecht* zu sprechen, denn die Natur kennt das Recht nicht; das Recht erscheint nur in den Gedanken der Menschen.« (Fouillée 1883, 385; Herv. i.O.)

Gegen den »intellektuellen Stolz« (Fouillée 1899, 395) idealistischer und naturalistischer Moralsysteme – Fouillée bezog sich hier vor allem auf die *moral kantienne* und die *moral de l'évolution et du darwinisme*, die vorgeben, einen vermeintlich letzten Grund moralischer Geltung und Verpflichtung ausfindig machen zu können –, plädierte er für eine Haltung moraltheoretischer Bescheidenheit, denn »weil wir den Grund von allem nicht *kennen*, und folglich auch nicht den Grund des Guten an sich, ist es irrational, so zu handeln, als hätten wir diesen Grund durchdrungen, als hätten wir wissenschaftliche Ge-wissheit, dass etwa das Vergnügen, das Interesse oder die Macht irgendwie

absolute Dinge wären, die letzte essenzielle Realität, das letzte Wort und das Geheimnis der Existenz« (ebd., 391; Herv. i.O.).

Eine demokratische Moral jenseits von Idealismus und Naturalismus

Diese Absage an ethische Dogmatismen verband Fouillée mit der Einladung zu einer neuen, demokratisch-egalitär orientierten Moral auf säkularer Grundlage. Denn nur auf dieser Basis sei es möglich, sich auch in den Fragen der Moral und des Rechts an Erfahrung und Immanenz, an der Tatsache unserer je eigenen Moralität, unseres je eigenen moralischen Bewusstseins zu orientieren. Gegen den abstrakten kantischen Dualismus von denkendem Subjekt und äußerer Welt betonte er, dass moralische Ideale nicht länger als reine Verstandestatsachen gelten könnten. Sie seien vielmehr das Produkt historisch und sozial vermittelter menschlicher Empfindungen, Emotionen und Wünsche. Fouillée sprach hier von *idées-forces*, realen Bewusstseinskräften, die unser Denken, Fühlen und Handeln motivieren und sich weder vollständig aus biologisch-physiologischen Phänomenen ableiten, wie die *école naturaliste* behauptete, noch als rational einsehbare Entitäten einer übernatürlichen Welt darstellen, wie die *école idéaliste* glaube. Zu diesen *idées-forces* gehören für Fouillée das Streben nach Freiheit und Würde, aber auch der Wunsch nach Gleichheit und Gerechtigkeit, die Suche nach dem Guten, der Sinn für das Wohlergehen seiner Mitmenschen und die damit verbundene moralische Verpflichtung gegenüber anderen. All dies seien treibende Ideen, die jeder Mensch in sich verspüre und die auf existenziellen, dabei aber stets historisch und sozial vermittelten Gefühlen von Sympathie und Mitleid aufruhten. Weil sie sich als Faktum menschlicher Selbsterfahrung, als Erfahrungstatsache unserer Lebensvollzüge erschließen, könne man ihnen keinen transzendenten Ursprung zuschreiben. Sie entstammen, so Fouillée, ausschließlich den biologisch-physiologischen und den historisch-sozialen Gesetzmäßigkeiten der Evolutionsgeschichte der Menschheit, ohne die sie sich nicht entfalten können und ohne die sie nicht ihre heutigen Ausformungen angenommen hätten.

Fouillée distanzierte sich also gleichermaßen von der abstrakt-idealistischen Tradition der Aufklärung wie von einem »mechanistischen Evolutionismus« (Fouillée 1907, 3), der den Bereich des Geistigen zu einem rein physiologischen Epiphänomen erklärt. Eine demokratisch-laizistische Moral kön-

ne und müsse sich deshalb von den natur- und vernunftrechtlich angelegten Moralentwürfen der idealistischen Schule des 18. Jahrhunderts ebenso verabschieden wie vom szientistischen Naturalismus jener Positivisten, die das soziale Phänomen menschlicher Moralität vollständig in Biologie und Physiologie aufzulösen versuchen. Beide Traditionen unterschätzen nämlich, so Fouillée, das Potenzial des *sentiment moral* und der *idées-forces* als moralsoziologischen Tatsachen, die sich in der menschlichen Selbsterfahrung zum Ausdruck bringen und weder in rein idealistisch-rationalistischer noch in rein szientifisch-naturalistischer Diktion angemessen artikuliert werden können.

Das kreative Potenzial der *idées-forces* sah Fouillée gewissermaßen bestätigt durch die historischen Gesetzmäßigkeiten der sozialen Evolution selbst. Diese laufe nämlich gerade nicht darauf hinaus, dass »der Mensch von der Menschheit, das persönliche Bewusstsein vom Kollektivbewusstsein« (Fouillée 1880, 249) absorbiert werde. Vielmehr schaffe sie eine in den modernen Gesellschaften schon seit einiger Zeit zu beobachtende »zunehmende Autonomie des Individuums«, denn »wir entwickeln uns genauso zur Vielfalt und zur Dezentralisation wie zur Einheit und zur Zentralisation« (ebd.). Von daher stehe die Evolutionsgeschichte der Menschheit in ihrer naturhaft-organischen Entwicklung durchaus im Einklang mit der Freiheits- und Autonomiekonzeption der Aufklärungsphilosophie, die ja auch erst von der Dynamik dieser Entwicklung hervorgebracht und ermöglicht worden sei. Die unverzichtbaren Wahrheitskerne beider, sich scheinbar so fremd und feindlich gegenüberstehender Theorietraditionen der *école idéaliste* und der *école naturaliste* lassen sich Fouillée zufolge in diesem Sinne gleichermaßen anerkennen und verteidigen: »Wir akzeptieren also völlig den *Realismus* der naturalistischen, positivistischen und evolutionistischen Schulen, und zugleich den *Idealismus* der anderen Schulen, ohne allerdings den metaphysischen Dogmatismus der letzteren zu akzeptieren.« (Fouillée 1899, X; Herv. i.O.) Naturalismus und Idealismus, soziologische Erkenntnis und moralische Reflexion sind demnach für eine moderne, den heutigen Ansprüchen in Sachen Normativität und Wissenschaftlichkeit gerecht werdende Rechts- und Moralphilosophie gleichermaßen notwendig und zielführend. Und beide widersprechen sich demzufolge keineswegs.

Fouillée bestand also darauf, von konkreten, historisch und sozial konstituierten Menschen und ihren realen Wünschen und Idealen auszugehen. Philosophie sei in diesem Sinne immer zugleich als Soziologie zu betreiben. So erklärte er im Jahr 1896: »Wir glauben, dass die Soziologie, die neueste und komplexeste der Wissenschaften, die die Psychologie beinhaltet, den besten

Typus und die wichtigsten Gesetze der universellen Synthese liefern wird.« (Fouillée 1896, 4) Für Fouillée war die Soziologie – ähnlich wie für Comte und später auch für Durkheim – insofern nicht allein empirische Sozialwissenschaft, sondern immer auch normative politische Theorie, der es um eine moderne republikanische Konzeption öffentlicher Moral zu gehen hat und die sich nicht in theoretischen Spekulationen verlieren oder in einen szientistischen Naturalismus auflösen dürfe. Viel eher müsse sie die Fundamente einer erst noch zu entwickelnden »Philosophie der Hoffnung« (Fouillée 1899, XV) legen, denn, so erklärte er emphatisch: »Die intelligenten Wesen, die das Universum geschaffen hat [...], können durch die Vermittlung des Denkens, das auch eine immanente Kraft der Natur ist, darauf hoffen, die Unterordnung der Natur unter ihr moralisches und soziales Ideal und damit den Fortschritt vom Niederen zum Höheren immer weiter voranzutreiben.« (Ebd.)

Charles Gide und die »Schule der Solidarität«

Während Alfred Fouillée als der wichtigste Inspirator und Wegbereiter der solidaristischen Bewegung gelten darf, kann man – neben Léon Bourgeois – den wortgewaltigen Juristen und Ökonomen Charles Gide (1847-1932) als den erfolgreichsten Protagonisten des französischen Solidarismus bezeichnen.⁶ Seine Bibliografie weist über 20 Bücher und über 3000 Artikel auf, von denen einige auch in deutscher Übersetzung zugänglich sind. Aufgrund seiner enormen politisch-publizistischen Schaffenskraft hat er dieser Bewegung über Jahrzehnte wertvolle Anregungen gegeben und ihr zu einer erheblichen öffentlichen Präsenz verholfen. Ohne die eindringliche und geistsprühende, ebenso populäre wie pointenreiche Sprache seiner zahlreichen, viel gelesenen Schriften und Reden wäre der enorme Siegeszug der Solidaritätsidee im Frankreich des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts nicht möglich gewesen.

Gide, der im Jahr 1847 in Uzès (Department Gard) in Südfrankreich als Sohn eines protestantischen Juristen geboren wurde, war zeitlebens gläubiger Christ und überzeugter Anhänger seiner Kirche. Er entwickelte sich schon früh zum scharfen Gegenspieler der orthodoxen Nationalökonomie,

⁶ Die folgenden Ausführungen zu Charles Gide lehnen sich – oft auch in wörtlichen Übernahmen – sehr eng an die entsprechenden Abschnitte in Große Kracht 2017, 185-200 u. 210f. an.

die er, wie er selbst sagte, »aufzutauen« (Gide 1925, 34) versuchte. Schon in den 1880er-Jahren begann er, eine eigenständige sozialökonomische Doktrin – zunächst unter dem Namen *économie sociale*, später dann unter dem Namen *école de la solidarité* – zu entwerfen und gegen die Dominanz der liberalen Ökonomie seiner Zeit in Stellung zu bringen. Zu diesem Zweck veröffentlichte er im Jahr 1884 die erste Auflage seines von Anfang an sehr erfolgreichen Lehrbuchs *Principes d'économie politique*, dem drei Jahre später die Gründung der Zeitschrift *Revue d'économie politique* folgte. Mit ihr wollte Gide die Dominanz der liberalen Wirtschaftstheorie brechen und ein offenes Diskussionsorgan für alle Lehrmeinungen errichten. Zugleich schloss er sich mit Eifer dem seit den 1848er-Aufbrüchen in die Defensive geratenen *mouvement coopérative* an und wurde schon bald zum führenden Theoretiker der französischen Genossenschaftsbewegung. Manchen gilt Gide zudem als Erfinder des Wortes *solidarisme*. Dies ist jedoch unzutreffend, denn das Wort lässt sich bereits im Kontext der 1848er-Revolution nachweisen, etwa als Name einer kurzlebigen sozialistischen Zeitschrift aus dieser Zeit (vgl. Audier 2010, 30). Unterstützt von Léon Bourgeois, wurde Gide im Jahr 1905 schließlich Professor für politische Ökonomie – allerdings ohne Prüfungsrecht – an der rechtswissenschaftlichen Fakultät der *Sorbonne*, bevor er im Jahr 1921 aus seinem Ruhestand heraus zum Professor am *Collège de France* berufen wurde und dort bis zu seinem Tod einen von den französischen Konsumgenossenschaften gestifteten Lehrstuhl für Genossenschaftswesen leitete.

Charles Gide – Celestin Bouglé nannte ihn »den menschlichsten unserer Ökonomen« (Bouglé 1903, 480) – war jedoch nicht nur ein umtriebiger Gelehrter. Er war vor allem ein Mann des öffentlichen Lebens, der sich in zahlreichen Organisationen und Initiativen engagierte. So gehörte er zu den führenden Vertretern u.a. der *Ligue des droits de l'homme*, der *Association internationale pour le lutte contre le chômage* und der *Association protestante pour l'étude pratique des questions sociales*. Zudem engagierte er sich in vielfältiger Weise in weiteren Vereinigungen, etwa zur Beförderung der öffentlichen Hygiene oder zur Bekämpfung unzüchtiger Presse und Literatur. In all diesen Bemühungen, vor allem aber in seinen zahlreichen populären Vortragsveranstaltungen, die er bis ins hohe Alter abhielt, stritt Gide im Vertrauen auf die aufklärende Kraft von sozialer Bildung und Vernunft für die solidaristische Idee der Solidarität, um der französischen Republik einen Weg jenseits von *libéralisme individualiste* und *étatisme collectiviste* zu eröffnen.

Schon im Jahr 1890 erklärte Gide in einer später klassisch gewordenen Formulierung des französischen Solidarismus:

»Die Solidarität ist nicht, wie die Freiheit, die Gleichheit oder wie selbst die Brüderlichkeit, ein volltonendes Wort oder, wenn Sie wollen, ein reines Ideal: sie ist eine Tatsache; – eine der von der Wissenschaft und der Geschichte am besten nachgewiesenen Tatsachen. Der Aufweis der Solidarität durch die Arbeitsteilung, wie sie gleichermaßen in der internen Organisation der Gesellschaften und der Lebewesen auftritt, ist, wie Edgar Quinet gesagt hat, die bedeutendste Entdeckung unserer Zeit. Und diese Tatsache der Solidarität [...] wird von Tag zu Tag bedeutsamer.« (Gide 1890, 56)⁷

Noch vor 25 Jahren, so führte Gide in einem Vortrag aus dem Jahr 1893 aus, habe der Begriff der Freiheit im Mittelpunkt sämtlicher Debatten und Diskurse gestanden. Heute gebe es jedoch ein neues Programmwort, »das nun die Luft mit immer größeren und häufigeren Schwingungen anfüllt und schließlich ohrenbetäubend wird, nämlich das Wort *Solidarität*«, welches heute »in allen Reden, Kundgebungen und Rundschreiben zum Schlusswort« werde (Gide 1929, 49; Herv. i.O.). Und er ergänzte: »Wenn der republikanische Wahlspruch ›Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‹ noch einmal zu prägen wäre, würde unser Wort an die Stelle eines dieser drei treten, ja vielleicht sogar allein alle drei ersetzen.« (ebd., 50)

Ähnlich wie Fouillée und Bourgeois verband auch Gide mit dem Terminus der Solidarität den ambitionierten Anspruch, die in die Jahre gekommene Trias der Französischen Revolution neu zu beleben. Die Revolution von 1789 habe nämlich »einen wenn nicht anarchischen, so doch sehr instabilen politischen und sozialen Zustand« (Gide 1889, 334) hervorgebracht. Indem sie den Menschen damals aber »die Freiheit und Gleichheit im Zustand theoretischer Rechte« gegeben habe, habe sie ihnen zugleich »den unbedingten Wunsch nach echter Freiheit und Unabhängigkeit« ins Herz gepflanzt (ebd., 335). Und dies sei der Grund, warum heute unter der Fahne der Solidarität die soziale Frage »zum Thema Nummer eins geworden ist und sich den Sorgen der leitenden und herrschenden Klassen aufdrängt« – und warum man sagen könne, dass für unsere »herrschenden Klassen die Furcht vor dem Volk der Beginn der Weisheit ist« (ebd., 336). Das Motiv der Solidarität markierte für

⁷ Gide bezog sich hier auf den Schriftsteller und Historiker Edgar Quinet und seine im Januar 1870 erschienene Schrift *La Création*. Quinet gehörte zu den bekanntesten republikanischen Autoren im Frankreich der dynastischen Zeit vor 1870. Gide verwendete dieses Zitat mehrfach, an dieser Stelle jedoch ungenau, denn Quinet hatte hier von »Ereignis«, nicht von »Entdeckung« gesprochen; vgl. Große Kracht 2017, 191f.

Gide also schlechterdings die politisch-moralische Zentralkategorie der Gegenwart; und zwar in einer Weise, die gerade auch dem wissenschaftsorientierten Selbstverständnis der Zeit in vollem Umfang zu entsprechen vermag:

»Die Naturwissenschaften glauben kaum an die *Freiheit*, überlassen der Metaphysik den Streit über den freien Willen und kennen jedenfalls auf ihrem Gebiete nur den Determinismus. Noch weniger glauben sie an die *Gleichheit*, denn im Darwinismus bilden gerade die natürlichen oder erworbenen Verschiedenheiten den Ausgangspunkt der Auswahl und des Fortschrittes. Die *Brüderlichkeit* – jenes alte Wort vom Jahre 1848 – hat weder in der Wissenschaft noch im gewöhnlichen Leben noch Geltung. Ganz allgemein sind alle jene Naturrechte, an denen sich unsere Väter berauschten, sogar die Gerechtigkeit, durch die Wissenschaft aus dem Bereiche der Wirklichkeit besiegt. Anders ist es mit der Solidarität! Sie ist in den Naturwissenschaften eine Tatsache von wesentlichster Bedeutung, denn sie kennzeichnet das Leben. Wenn man das Lebewesen, das ›Individuum‹, definieren will, so kann man dies nicht besser tun als durch die *Solidarität* der Funktionen, die die verschiedenen Teile verbindet.« (Gide 1929, 51; Herv. i.O.)

Tuberkulosebazillen, Börsenturbulenzen und die solidarité fatale

Aber nicht nur die moderne Biologie, sondern auch die politische Ökonomie habe, so Gide, das Thema der *solidarité naturelle* und der *dépendance mutuelle* als wissenschaftliche Tatsache mit gebieterischer Macht auf die Tagesordnung gesetzt. Während die politische Ökonomie schon zu Zeiten Adam Smiths die Bedeutung der Arbeitsteilung hervorgehoben habe, sei die *solidarité naturelle* als biologisch-physiologische Tatsache aber noch vor kurzer Zeit unbekannt gewesen. Erst die Entdeckung mikroorganischer Krankheitserreger habe »den Gedanken der Solidarität« mit einer dramatischen Evidenz

»nicht nur in den Verstand, sondern auch in die heimlichen Tagessorgen jedes einzelnen von uns eindringen lassen. Jeder weiß nun, daß seine Gesundheit und sein Leben in hohem Maße nicht allein von der Gesundheit seiner Nachbarn und Mitbürger abhängt, sondern sogar von dieser oder jener ihrer unbedachten Handlungen, wie etwa das Ausspeien auf die Erde und das dadurch verursachte Ausstreuen von Tuberkulosebazillen. Bedeutet nicht die kürzlich (10. Juli 1893) erlassene Verordnung der Pariser Polizeipräfektur, die

»das Ausspeien in den Straßenbahnwagen und im Omnibus untersagt, ein merkwürdiges Auftreten der Solidarität im Gesetz?« (Gide 1929, 52f.)

Dieses Wissen um eine rasant zunehmende und jedes Individuum existenziell gefährdende Ansteckungssolidarität sei, wie Gide im Rückblick schrieb, zwar keine Neuentdeckung der Jahrhundertwende gewesen; aber erst zu dieser Zeit sei es durch »eine Menge überall neu auftauchender Tatsachen in einer Art von Anschauungsunterricht« (Gide 1913, 669) zu einer überwältigenden Erkenntnis für alle geworden:

»Diejenige dieser Tatsachen, die vielleicht am lebhaftesten die Gemüter erregte, und von allen solidaristischen Rednern zu einer wirkungsvollen Illustration benutzt wurde, zu einer Reklame in feurigen Buchstaben, war die Mikrobiologie. [...] Man hörte mit Entsetzen, daß der Schwindsüchtige, früher der sympathische Held vieler sentimental Romane, jeden Tag Milliarden von tödlichen Keimen aushustet, deren Menge genügen würde, eine Stadt zu entvölkern, oder daß eines der Kinder der königlichen Familie Englands gestorben sei, weil es einen Anzug getragen habe, der von einem Schneider, dessen Kind an Scharlachfieber krank lag, in Hausarbeit angefertigt worden war. Zu erwähnen ist noch, daß diese pathologische Solidarität jeden Tag durch die Vermehrung und größere Schnelligkeit des Verkehrs verstärkt wird.« (Ebd., 669f.)

Die Solidarität als Tatsache gelte aber, so Gide, nicht nur für gefährliche Epidemien. Sie gelte für alle Lebensbereiche der modernen Industriegesellschaft, für alle »jene Erfindungen, die der Stolz unseres Jahrhunderts sind, Eisenbahn, Telegraph, Telephon, das elektrische Licht, eiserne Brücken, die Meeresarme überspannen, Alpentunnel«, denn sie alle trügen dazu bei, »die Bande nationaler und internationaler Solidarität zwischen den Menschen enger zu knüpfen [...] und der Menschheit das Bewußtsein ihrer Einheit zu verschaffen« (Gide 1929, 53). Zur Veranschaulichung verwies Gide u.a. auf die Tatsache, dass »ein Krach in New York, oder eine schlechte Reisernte in Indien genügen, um die Banken in Paris oder in London zu erschüttern und die Arbeiter der Diamanten- oder der Automobilindustrie zur Arbeitslosigkeit zu verdammen«; und Ähnliches gelte für »die Handbewegung eines Sekretärs einer Gewerkschaft von Elektrizitätsarbeitern«, die ausreiche, »um Dunkelheit auf eine ganze Stadt herab sinken zu lassen« (Gide 1913, 671f.). So gebe es heute Tatsachen in Mengen, die allesamt nachweisen, »dass das ›Einer für Alle, und Alle für Einen‹ nicht nur eine Maxime, sondern Wirklichkeit ist, daß das

Wohl oder Wehe des anderen mehr oder weniger unser eigenes Wohl oder Wehe ausmacht, und daß, wie man richtig gesagt hat, das Ich ein soziales Produkt ist« (ebd., 672).

Auf diese modernen Entwicklungen habe vor allem, wie Gide rückblickend schrieb, die organologische Lehre der Soziologie auf bemerkenswerte Weise reagiert. Die Anhänger dieser Lehre – Gide nannte u.a. Albert Schäffle und Herbert Spencer – hätten geglaubt, »dass jede Gesellschaft einen ›Organismus‹ darstelle, und zwar genau im Sinne dieses Wortes und infolgedessen auch mit der gleichen engen Solidarität aller Teile, wie sie zwischen den Organen desselben Körpers besteht« (ebd., 670). Diese Analogien seien von den Vertretern dieser Lehre oft »mit ernsthaftester Genauigkeit oder mit höchst unterhaltsamer Phantasie« bis ins Kleinste ausgemalt und dabei nicht wenig übertrieben worden. Dennoch seien aus den Bemühungen der biologischen Soziologie aber »einige Feststellungen übriggeblieben, deren Richtigkeit endgültig erwiesen scheint« (ebd., 671). Dies gelte vor allem für die Tatsache, dass Solidarität als »die gegenseitige Abhängigkeit aller Teile desselben Körpers [...] das Charakteristikum des Lebens« sei, welches allen anorganischen Körpern fehle; es gelte ferner für die Tatsache, dass diese Solidarität »um so vollkommener und um so stärker« sei, »je höher das Niveau in der biologischen Stufenleiter ist, auf dem sich das Wesen befindet«; und schließlich gelte es für die Tatsache, dass diese Solidarität »mit der Differenzierung der Teile im gleichen Verhältnis« stehe, denn »dort, wo alle Teile homogen sind, kann sich jeder selbst genügen, aber dort, wo sie alle verschieden sind, ergänzt einer den anderen und kann daher weder allein handeln, noch allein leben« (ebd.; Herv. i.O.). Und auch wenn die Menschen durch die rasanten Fortschritte von Technik und Industrie, so Gide, vielleicht nicht glücklicher geworden sind, so seien sie heute doch wesentlich abhängiger voneinander als in früheren Zeiten – und nicht nur das: Sie entwickelten in diesem Rahmen auch »ein immer klareres Bewusstsein dieser Solidarität« (Gide 1890, 57).

Ähnlich wie den anderen Solidaristen ging es aber auch Gide nicht darum, lediglich die überwältigende Faktizität der durch die Natur bzw. die Gesellschaft verursachten Solidarität aufzuweisen. Auch bei ihm kam vor allem jener moralische Impuls ins Spiel, der die solidaristische Bewegung insgesamt kennzeichnet. Er wollte nicht die *solidarité fatale* konstatieren, sondern deutlich machen, dass Mensch und Gesellschaft heute vor der politisch-moralischen Aufgabe stehen, auf die Herausforderung dieser schicksalhaften Solidarität mit der Ausbildung einer sittlichen Solidarität zu reagieren, die in freier Selbstbestimmung übernommen und insofern »unabhängig und frei-

willig wird« (Gide 1929, 57). Dabei war er davon überzeugt, dass schon die *solidarité fatale* selbst die Menschen über ihren Egoismus hinaustreibt und sie zur Entfaltung einer frei gewollten und politisch organisierten Solidarität aller mit allen anhält.

Die Solidarität begegne uns allerdings zunächst vor allem als schicksalhafte Macht, die uns je nachdem gerecht oder ungerecht – »ja sogar häufiger ungerecht als gerecht« (Gide 1929, 55) – erscheint. Und dies gelte nicht nur für »jene Seuchen, durch die ein ganzes Volk infolge des Schmutzes und der Fahrlässigkeit einiger weniger hinweggerafft werden kann« (ebd.); es gelte nicht zuletzt auch für »jenes berühmte volkswirtschaftliche Gesetz des *unearned increment* (des unverdienten Wertzuwachses), kraft dessen ein fauler Gutsbesitzer oder ein pfeifenrauchender Rentner in Form des Wertzuwachses seines Bodens oder seiner Häuser aus all der Mühe und Arbeit von Tausenden von tätigen und fleißigen Erzeugern den Nutzen ziehen kann« – kurz: für all »jene zahllosen Äußerungen der Solidarität, wo die Guten für die Bösen bezahlen und die Bösen von den Taten der Guten den Vorteil haben« (ebd., 55f.; Herv. i.O.). Von daher entspreche die *solidarité fatale* keinerlei sittlichem Ideal. Als schlichte Faktizität könne sie auch kein Prinzip des moralischen Handelns liefern, »da sie nur eine natürliche Tatsache und als solche durchaus amoralisch« (Gide 1913, 694) sei. Dennoch bringe schon diese *solidarité fatale* auch etwas Gutes hervor, denn sie würde uns gewissermaßen »zwingen, an unseren Mitmenschen oder an »unseren Nächsten«, wie das Evangelium noch besser sagt, zu denken« – und zwar schon deshalb, weil »die Bazillen aus den Armenvierteln die Wohnungen der Reichen verseuchen« (Gide 1929, 56). Denn seitdem dieser soziale Infektionszusammenhang bekannt sei, »sind die Reichen um die gesundheitliche Besserung jener Viertel, um die Beaufsichtigung der unsauberen Wohnungen und um den Bau von Arbeiterhäusern unendlich besorgter geworden, als sie es sonst waren« (ebd.).

Der Impuls zur vorsorgenden Suche nach Mitteln, den Ausbruch einer Epidemie zu verhindern, sei insofern bereits eine erste Reaktion auf das Faktum dieser Abhängigkeitssolidarität. Und diese Reaktion werde sich, so Gides Hoffnung, in dem Maße als Normalität einstellen, wie sich unter den Mitgliedern der Gesellschaft ein klares Bewusstsein von dieser Infektionssolidarität entwickelt. In diesem Sinne hielt Gide zur *solidarité fatale* abschließend fest: »Sie lehrt uns, daß jedes Gute, das einem anderen zufällt, zu unserem eigenen Wohl beträgt, und daß alles Übel, das einem anderen zustößt, unser eigenes Übel werden kann; daß wir daher das Eine wollen und das Andere hassen müssen. Ein feiges Beiseitestehen ist dann nicht mehr möglich.« (Gide 1913,

694) Und er ergänzte: »Auch wenn wir zugeben, daß in dieser Morallehre ein guter Teil Utilitarismus enthalten ist, so ist es immer etwas, den Egoisten dazu zu zwingen, aus sich herauszugehen und sich um andere zu sorgen. Das Herz, das einmal für andere geschlagen hat, sei es auch nur aus egoistischer Furcht, ist doch etwas weiter geworden.« (Ebd.)

Auf dem Weg zur letzten Stufe der Solidarität

Bei diesem Motiv einer eigennutzorientierten Furcht blieb Gide freilich nicht stehen. Vielmehr war er davon überzeugt, dass die Solidarität längst auf dem Weg sei, ihre höchste sittliche Form als freiwillig gewollte und politisch organisierte Solidarität zu erreichen. Aus der wachsenden wissenschaftlichen Kenntnis der immer engeren Verbundenheitsverhältnisse entspringe nämlich unmittelbar die moralische Einsicht, dass der *solidarité de fait* immer mehr eine *solidarité devoir* zur Seite treten müsse. Schon die *solidarité fatale* lehre uns nämlich,

»daß unsere Handlungen sich um uns bis ins Unendliche in Wellen der Freude oder des Leidens fortpflanzen, und drückt so auch der geringsten unter ihnen einen ernsten, fast majestätischen Charakter auf, der eine hohe moralische Erziehung begünstigt. Sie gibt uns auf, Seelen zu hüten. Und ebenso, wie wir auf Grund des vorhergehenden das Recht verloren haben, zu sagen: ›das geht mich nichts an, so müssen wir jetzt einen anderen, nicht weniger hassenswerten Ausspruch verbannen: ›das geht nur mich an. Daher schwächt die Solidarität nicht, wie man ihr vorwirft, unser Verantwortlichkeitsgefühl, sondern erweitert es im Gegenteil ins Unendliche.« (Gide 1913, 694f.)

Ähnlich wie Fouillée war also auch Gide davon überzeugt, dass der Zivilisationsprozess der Menschheitsgeschichte einer Evolutionsdynamik unterliegt, an deren Ende sich eine »Idealgesellschaft« abzuzeichnen beginnt, in der – einer Formulierung Fouillées entsprechend – »alle völlig frei und doch vollkommen vereint« wären (Gide 1929, 58). Denn wenn die Menschen »sich des einigenden Bandes voll bewußt werden« und die Gesetze der Solidarität nicht nur als zwanghaft auferlegt, sondern »als notwendig und gleichzeitig auch als gut anerkennen«, dann seien auf dem Wege zur Realisierung dieser vollendeten Form einer freiwillig gewollten Solidarität schon viele Schritte getan (ebd., 57). Diese Form der Solidarität sei »in unserer heutigen Gesellschaft«

bei jenen Arten der Solidarität bereits anfänglich verwirklicht, »die unter den Namen Heeresdienst, Steuerzahlung und in bestimmten Ländern Beitrag der Allgemeinheit oder des Arbeitgebers zur Versicherung der Arbeiter gegen Unfall, Krankheit und Alter bekannt sind« (ebd., 57f.). Die »letzte Stufe der Solidarität« werde aber, so Gide, erst dann erreicht sein, wenn »jeder Zwang verschwindet und nur noch die Zusammenarbeit übrig bleibt, die sich aus dem Wetteifer der freien Willen ergibt, jene, die so auffallend in den überall auftretenden unzähligen Formen der Vergesellschaftung in Erscheinung tritt, von denen jedoch die Gewerkschaften und Genossenschaften die charakteristischsten Typen sind« (ebd., 58).

Der flammende Genossenschaftstheoretiker Gide begnügte sich jedoch nicht damit, einzig die Kräfte gesellschaftlicher Selbstorganisation in den Blick zu nehmen. Er nahm explizit auch den Staat in die Pflicht, denn dieser sei »selbst der älteste und großartigste Ausdruck der Solidarität der Menschen« (Gide 1905, 23). Zudem habe sich der Staat in der Geschichte immer wieder als »einer der wirksamsten Förderer des wirtschaftlichen Fortschritts« (ebd., 19f.) erwiesen. Dies dürfe aber nicht dazu führen, nun allein den Staat in die sozialpolitische Verantwortung zu nehmen. Vielmehr müsse die individuelle Freiheit der Bürger möglichst weitgehend erhalten und verteidigt werden. Insofern wolle der Solidarismus, so Gide, »die Grundlagen der heutigen Wirtschaftsordnung, Eigentum, Erbschaft, Vertragsfreiheit« durchaus verteidigen und »die Ungleichheiten, die daraus entstehen«, zwar deutlich abschwächen, aber keineswegs vollständig abschaffen (ebd.). In diesem Sinne lasse er »die Intervention des Staates zu, überall dort, wo bei der Regelung der Arbeit, bei Abschaffung der ungesunden Wohnungen, beim Kampfe gegen die Verfälschung der Lebensmittel, das Gesetz das Herabsinken der Massen verhindern kann, außerdem dort, wo das Gesetz den verschiedenen Klassen der Nation den Begriff der Solidarität einimpfen kann« (ebd.).

Denn auch wenn die Solidarität nur in dem Maße moralischen Wert erhalte, wie sie von den Menschen freiwillig gewollt und bewusst bejaht werde, kann – wie Gide in der 25. Auflage seiner *Principes* betonte – »die durch das Gesetz auferlegte Solidarität [...] unerlässlich sein, um den Boden vorzubereiten, auf dem sich später ein freies Zusammenwirken entfalten wird« (Gide 1928, 37f.). Gide proklamierte deshalb grundsätzlich: »Die Schule der Solidaristen verlangt, dass die Solidarität, welche bisher nur eine nackte Tatsache war, eine Grundregel für das Verhalten, eine Pflicht werde.« (Gide 1905, 23) Und dementsprechend gelte: »Man muß daher die menschliche Gesellschaft in eine Art große Unterstützungsgesellschaft auf Gegenseitigkeit umwandeln,

in der die natürliche Solidarität, berichtigt und veredelt durch den guten Willen jedes Einzelnen, in seiner Ermangelung aber durch gesetzlichen Zwang, Gerechtigkeit wird und in der jeder berufen ist, an der Last, aber auch an dem Vorteil des andern teilzunehmen.« (Gide 1928, 37) Hinsichtlich der Zukunftschancen einer solchen Solidarität war Gide schon früh sehr zuversichtlich, denn bereits im Jahr 1890 rief er in einer emphatischen Zukunftsprognose aus:

»Die Solidarität ist schon ziemlich groß; aber sie ist noch nicht groß genug. Sie wird eines Tages so groß sein [...], dass es für die Glücklichen nicht eine Minute des Friedens geben kann, solange noch einer armselig ist. [...] Wir sind wirklich ein einziger Körper: Herbert Spencer und Schäffle haben dies in umfangreichen Büchern gezeigt, und schon viel früher und viel einfacher hat es der Apostel Paulus gesagt. Ja, wir sind ein einziger Körper und unsere Bestimmung ist es, ihn jeden Tag voranzubringen. Dies zu wissen, ist die ganze Wissenschaft; und dies zu wollen, ist das ganze Leben.« (Gide 1890, 57f.)

5. Relative und progressive Autonomie

Solidaristische Solidarität und individuelle Freiheit

Die französische Solidaritätssoziologie und der von ihr geprägte Solidarismus sind schon früh unter einen schwerwiegenden Fundamentalverdacht geraten: Wenn man so stark die historisch-sozialen Bedingtheiten menschlicher Identität betont, muss man dann nicht immer die Gemeinschaft über den Einzelnen stellen? Wenn man nicht mit den persönlichen Freiheitsrechten, sondern mit den sozialen Solidaritäten beginnt, kann man dann den normativen Vorrang des Individuums vor dem Kollektiv wirklich anerkennen und verteidigen? Muss man sich dann nicht prinzipiell skeptisch zum Freiheitsprojekt der politischen Moderne verhalten? Und muss man dann am Ende nicht geradezu zwangsläufig der Überzeugung von der unantastbaren Würde der Menschen in den Rücken fallen?

Die Vorstellung, dass die menschliche Person nicht einfach als Produkt ihrer sozialen Verhältnisse erscheinen darf, sondern über eine ursprüngliche Freiheit und Autonomie verfügen sollte, die man allen diesen Kontexten politisch und moralisch vorordnen muss, scheint dem Solidarismus Probleme zu bereiten. Dass das Individuum wirklich frei und selbstbestimmt sein soll, dass es sich keiner sozialen Macht, keiner historischen Tradition und keiner gesellschaftlichen Autorität blind und untätig unterwerfen darf, wird im Theorierahmen der Solidaritätssoziologie jedenfalls nicht ohne Weiteres deutlich. Wenn aber das Individuum – vorgängig zu allem seinen sozialen Prägungen – nicht allein in sich selbst die Grundlage seiner unantastbaren Würde findet, dann ist diese normative Fundamentalüberzeugung der europäischen Moderne scheinbar nicht zu halten.

Von daher wurde nicht nur Comte, sondern auch Durkheim regelmäßig des Kollektivismus und der Missachtung der menschlichen Person verdächtigt; ein Verdacht, der gerne mit dem Begriff des ‚Soziologismus‘ verbunden wurde. Schon in einer der ersten deutschsprachigen Monografien zum Werk

Émile Durkheims heißt es in diesem Sinne, dass der Mensch dem »Durkheimismus« (Marica 1932, 168) zufolge »erst in der unbedingten Hingabe und Unterordnung« unter die Gemeinschaft »zur geist- und werttragenden Persönlichkeit« werde (ebd., 163). Deshalb stelle sich dieser Soziologismus letztlich als eine für die Freiheitsambitionen der Individuen gefährliche »Sozialphilosophie der Autorität« dar, der es vor allem um »die Berechtigung und Notwendigkeit der Gemeinschaftsverherrlichung« gehe (ebd., 166f.). Auch Theodor W. Adorno hat in einem seiner letzten Texte eine scharfe Verurteilung des vermeintlich reaktionären Charakters der Durkheimschen Soziologie vorgenommen. Sie sei »alles andere als politisch neutral oder gar kritisch« (Adorno 1970, 13). Vielmehr zeichne Durkheim, so Adorno, »den Zwangscharakter der Gesellschaft fasziniert auf und erniedrigt sich zu dessen Lobredner« (ebd., 35). Denn bei ihm würden »die Individuen auf den Status bloßer Atome herabgedrückt, über deren Kopf hinweg das von ihm verherrlichte Ganze sich durchsetzt, ohne dass sie dagegen etwas vermöchten« (ebd., 43). Insofern mobilisiere Durkheim, so Adorno, »die Lehre vom Vorrang des Ganzen vor den Teilen für restaurative Politik« (ebd., 19).

In der Tat lassen sich bei Durkheim zahlreiche Zitate finden, die zumindest auf den ersten Blick eine deutliche Nähe zu Antiindividualismus und Gemeinschaftsschwärmerei aufweisen. Dabei wird mitunter übersehen, dass es Durkheim – ähnlich wie den Solidaristen – vor allem darum ging, ein soziologisch anspruchsvolles Konzept moralischer Autonomie und individueller Freiheit zu entwerfen, das von allen Tendenzen einer restaurativen Modernitätsskepsis denkbar weit entfernt ist. Deutlich stärker noch als die Solidaritätssoziologie Durkheims, die sich ja dezidiert als nüchterne Wissenschaft inszenierte und normative Fragen zumindest nicht direkt angehen wollte, war aber der Solidarismus als normative politische Theorie daran interessiert, ein modernes republikanisches Personenkonzept vorzulegen. Er wollte die »alte Antithese« (Alfred Fouillée) von Individuum und Gesellschaft, die die Wahrnehmungsmuster der neuzeitlichen Philosophie in so grundlegender Weise prägt, sozialphilosophisch überwinden und sich jenseits von Individualismus und Kollektivismus positionieren. Und auch wenn systematische Reflexionen zu einer soziologisch-philosophischen Anthropologie nicht zu den zentralen Themen der solidaristischen Autoren gehörten, so kann kein Zweifel bestehen, dass bei ihnen antimodernistische Ressentiments und freiheitsfeindliche Aversionen keine Rolle spielten. Und nicht nur die politischen Theoretiker des republikanischen Solidarismus, sondern auch die »wissenschaftlich« auftretenden Soziologen Comte und Durkheim bemühten sich –

im Unterschied zu den Vertretern der organistischen Sozialwissenschaften – mit Nachdruck darum, das Individuum nicht einfach als willensloses Produkt der Gesellschaft erscheinen und vollständig in seinen sozialen Kontexten aufgehen zu lassen.

Gleichzeitiges Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens

Schon Comte, der seine fundamentalen Ressentiments gegen die abstrakten Freiheits- und Gleichheitsprinzipien der Revolution nie verhehlte, hatte für seine *sociologie* vehement reklamiert, dass sie es gegenüber der organischen Biologie mit einem wesentlich komplexeren Gegenstandsbereich zu tun habe (vgl. Große Kracht 2017, 84f.). Im Unterschied zu den Organismen der Biologie seien die sozialen Organismen, mit denen sich die Soziologie beschäftige, nämlich immer auch in ihren intellektuellen und moralischen Dimensionen zu erfassen, die sich einer langen Entwicklung von Kultur und Geschichte verdanken. In den sozialen Organismen sei deshalb viel stärker als in biologischen Organismen mit permanenten sozialen Modifikationen zu rechnen. Comte sah hier für die Gesellschaftsmitglieder zahlreiche Möglichkeiten, bewusst in die Gesetzmäßigkeiten von Geschichte und Gesellschaft zu intervenieren. Die Individuen sind für Comte in ihren Wahrnehmungen und Selbstvollzügen also keineswegs vollständig von ihrer Gesellschaft determiniert. Sie galten ihm nicht einfach als blinde und passive Funktionen sozialer Abläufe und Gesetzmäßigkeiten. Vielmehr traute er ihnen zu, auf diese auch gestaltend einzuwirken. Allerdings änderte dies nichts daran, dass die Entwicklung der Menschheit umso stärker sozialen Gesetzmäßigkeiten – Comte sprach von »gebieterischen Naturgesetzen« (Comte 1923, 274) – unterworfen sei, je komplexer und umfangreicher die Gesellschaft werde, da auf diese Weise zwangsläufig »die von irgendwelchen individuellen Einflüssen herrührenden Unregelmäßigkeiten mehr zurücktreten müssen« (ebd.). Auch wenn Comte in diesem Sinne immer wieder »das Prinzip der allgemeinen Grenzen jedwedes politischen Handelns« betonte, so sah er also durchaus Möglichkeiten »des lebhaftesten menschlichen Eingreifens« (ebd., 284) in die gesellschaftlichen Verhältnisse. Von einem jede freie Individualität gefährdenden Soziologismus kann deshalb keine Rede sein.

Unter den Solidaristen bemühte sich vor allem Alfred Fouillée darum, die revolutionären Freiheitserrungenschaften des 18. Jahrhunderts mit den soziologischen Abhängigkeitseinsichten des 19. Jahrhunderts in Einklang zu

bringen.¹ Schon in seiner Schrift *La Science sociale contemporaine* aus dem Jahr 1880 hatte er eine der späteren Fundamentalformeln des Solidarismus vorgelegt, als er die These vom gleichzeitigen Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens in der historischen Entwicklungsdynamik der Menschheit formulierte (vgl. Fouillée 1880, V). Die Ideen von Freiheit und Gleichheit waren für Fouillée in diesem Sinne nicht abstrakte, immer schon bestehende Prinzipien, die in einer geschichts- und gesellschaftsunabhängig existierenden Wesensnatur des Menschen gründen, sondern selbst eine historisch kontingente Hervorbringung der Menschheitsgeschichte.

Diese Prinzipien, die das moralische Denken und Empfinden der demokratischen Nationen so intensiv prägen, seien deshalb, so Fouillée, nicht nur aus freiheitsphilosophischer, sondern auch aus sozialwissenschaftlicher Sicht unbedingt zu verteidigen. Allerdings dürfe dies nicht dazu führen, in die Vereinfachungen der *école idéaliste* zurückzufallen und die vorgängige Realität der gesellschaftlichen Solidarverhältnisse zu leugnen, um eine immer schon bestehende ›Natur des Menschen an sich‹ zu behaupten, von der sich die Gesellschaft allererst herleite und begründe. Die Gesellschaft könne nämlich nicht, wie in den individualistischen Sozialtheorien, als eine Ansammlung von lauter robinsonschen Inseln betrachtet werden. So schrieb Fouillée im Jahr 1884:

»Die Gesellschaft ist keine Aneinanderreihung voneinander durch ein Vakuum getrennter Egoismen; sie ist nicht wie ein Archipel, der aus einer Vielzahl von Inseln mit je ihrem eigenen Robinson gebildet wird. Selbst auf der Insel aus der Legende hatten es Robinson und Freitag leichter als Robinson allein, und ihre zwanzig oder dreißig Nachfolger hatten es noch leichter als Robinson und Freitag. Von daher vervollständigt die Idee der Solidarität in jeder Hinsicht die der individuellen Freiheit.« (Fouillée 1884, 24)

Fouillée distanzierte sich aber auch vehement von den Individualitätsgefährdenden Verabsolutierungen der *école naturaliste*. Der soziale Organismus der Gesellschaft könne schlechterdings nicht mit der Funktionsweise biologischer Organismen gleichgesetzt werden, auch wenn dies die zahlreichen organistischen Sozialtheorien des 19. Jahrhunderts noch so nachdrücklich insinuierten. Hier sei schlicht ein soziologisch unzureichendes Verständnis von Mensch und Gesellschaft an Werke, das sich nicht auf veranschaulichende

¹ Die folgenden Abschnitte zu Fouilleés Personenkonzept lehnen sich – auch in wörtlichen Übernahmen – sehr eng an die entsprechenden Abschnitte in Große Kracht 2017, 166–169 u. 172f. an.

Analogien beschränken, sondern die Gesellschaft tatsächlich im strengen Sinne als einen biologischen Organismus beschreiben wolle. Im biologischen Organismus gehöre, so Fouillée, das Bewusstsein nämlich zum Ganzen, d.h. zum zentralen Nervensystem oder zum Gehirn, während es im gesellschaftlichen Leben ausschließlich in den Individuen existiere. Der soziale Organismus als solcher verfüge nicht über Willen und Bewusstsein; und deshalb seien auch die Beziehungen zwischen den einzelnen Zellen im biologischen Organismus nicht einfach mit ebensolchen Relationen im sozialen Organismus gleichzusetzen. In der Gesellschaft habe man es vielmehr mit mehr oder weniger bewussten, der moralischen Entscheidung der Individuen zugänglichen Beziehungen zwischen den Bürgern zu tun, die auf – stets historisch und sozial vermittelten – Gewohnheiten, auf gemeinsamen Vorstellungen und Wertmustern und nicht zuletzt auf gegenseitigen Versprechungen beruhten. Insofern gebe es hier keine organische Unmittelbarkeit, sondern eine »freiwillige Solidarität; statt eines mechanischen Bandes zwischen den Zellen gibt es ein moralisches Band zwischen den Bürgern, dasjenige wechselseitiger Übereinkünfte und Versprechen« (Fouillée 1880, 129).

Fouillée veranschaulichte seine These vom gleichzeitigen Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens mit dem Bild eines ›vertraglichen Organismus‹ (*organisme contractuel*), der das naturalistische Motiv der organischen Abhängigkeit mit dem idealistischen Motiv der individuellen Reflexion und Freiwilligkeit verbindet (vgl. ebd., 420). Auch wenn die Menschen, ob sie wollen oder nicht, organisch miteinander verbunden seien und wechselseitig aufeinander einwirken, könnten sie sich nur absichtsvoll, mit Willen und Bewusstsein, durch ihre freie Zustimmung politisch miteinander verbinden; und erst dies mache den sozialen Zusammenhang in einem demokratisch-normativen Sinne wertvoll. Der soziale Organismus, wie er sich in demokratischen Gesellschaften darstelle, lasse sich demnach verstehen als »eine verstandene und gewollte Solidarität« (ebd., 250). Erst Konsens und Vertrag, bewusste Zustimmung und reflektiertes Einverständnis stiften Fouillée zufolge also den moralischen Wert der sozialen Gemeinschaft, und erst auf dieser Grundlage könnten die real immer schon bestehenden Solidaritäten des sozialen Lebens ihren Charakter reiner Faktizität und Fatalität verlieren. Erst so könnten sie zum Fundament einer von den autonom und selbstbewusst gewordenen Individuen der Moderne frei akzeptierten Solidarität werden. In diesem Sinne konnte Fouillée als sozialphilosophisches Fazit seiner Überlegungen festhalten:

»Die Lehre vom vertraglichen Organismus ist ein auf sein höchstes Niveau erhobener *Liberalismus*, denn sie hat als Ideal, von den Individuen nichts zu erwarten, was sie nicht frei und mit Bewusstsein akzeptieren; andererseits ist sie, im wahren Sinne des Wortes, ein wohlverstandener und vernünftiger *Sozialismus*, denn das Ziel, das sie durch die Freiheit selbst verfolgt, ist eine soziale Organisation, in der alle Teile solidarisch sind, einig untereinander und mit allen, belebt durch ein und dasselbe Denken, wie ein lebendiger Körper, der ein und denselben inneren Geist zu nähren scheint [...]. Mit einem Wort, es ist an der Menschheit, in der sozialen Ordnung die Synthese zweier im Universum anzutreffender Prinzipien herzustellen: Leben und Bewusstsein, oder, wenn man es vorzieht, Bewegung und Gedanke.« (Ebd., 420f.; Herv. i.O.)

Schon zu Beginn der 1880er-Jahre hatte Alfred Fouillée also mit Nachdruck deutlich gemacht, dass die sozialwissenschaftlich aufgewiesenen Interdependenzverhältnisse die moralischen Ambitionen menschlicher Selbstbestimmung und individueller Handlungsfreiheit in keiner Weise einschränken, sondern diese gerade erst hervorbringen, ermöglichen, absichern und stabilisieren. Von einer Gefährdung individueller Freiheit und Autonomie durch die solidaristischen Theorien von Solidarität und Gemeinschaft kann also keine Rede sein. Der Vorwurf, die Solidaristen hätten ein Problem mit der Anerkennung der Freiheits- und Selbstbestimmungsambitionen des modernen Individuums und bewegten sich unterhalb des Normativitätsprofils der politischen Moderne, ist insofern schon von Fouillée als gegenstandslos erwiesen worden. Und auch den anderen Solidaristen ging es stets um die gewollte, d.h. die freiwillige und reflektierte Solidarität, niemals aber darum, die Individuen im Namen vermeintlich vorgegebener Gemeinschaftsbelange und Solidaritätspflichten zu Einstellungen und Handlungen zu nötigen, die sie nicht aus eigener Einsicht, aus individueller Reflexion und eigener moralischer Überzeugung für richtig und zustimmungsfähig erachten.

Soziale Evolution und individuelle Persönlichkeit

Ähnlich wie für Fouillée gilt auch für die anderen Solidaristen, dass sie die historische Errungenschaft von Freiheit und Gleichheit energisch verteidigen, ohne sich dabei auf die Seite der *école idéaliste* zu schlagen. So war auch für Charles Gide das »alte Argument« (Gide 1929, 52), dass sich die Freiheit

und Individualität eines Menschen am Grad seiner Unabhängigkeit erweise, längst obsolet geworden (vgl. Große Kracht 2017, 194–196). Denn schon Adam Smith und die klassische politische Ökonomie hätten diese Vorstellung mit ihrer Entdeckung der Arbeitsteilung, »die es jedem Individuum unmöglich macht, sich selbst zu genügen« (ebd.), aus den Angeln gehoben. In der Tat hatte der schottische Moralphilosoph Adam Smith, der Gründer der liberalen Nationalökonomie, in seinem berühmten *Wealth of Nations* (1776) erstmals prominent das moderne Arbeitsteilungs- und Abhängigkeitsmotiv formuliert. Durch die Arbeitsteilung komme es, wie es bei Smith heißt,

»in einem gut regierten Staat zu allgemeinem Wohlstand, der selbst in den untersten Schichten der Bevölkerung spürbar wird. [...]. Man braucht nur die Ausstattung eines ganz gewöhnlichen Handwerkers oder Tagelöhners in einem entwickelten und aufstrebenden Land anzusehen, um sofort zu erkennen, daß die Zahl derer, die an seiner Versorgung beteiligt sind, wie klein auch immer ihr Beitrag sein mag, alle Schätzungen übertrifft. [...] Zu denken ist auch an alle Küchengeräte, den Tisch, die Messer und Gabeln, die irdenen Teller oder das Geschirr aus Zinn, auf denen er seine Speisen aufträgt und zerteilt, ferner an alle, die mitgearbeitet haben, um sein Brot zu backen und sein Bier zu brauen. Wieviel Kenntnis und Fertigkeit waren nötig, um das Glasfenster herzustellen, das Wärme und Licht einläßt und Regen und Wind abhält. [...] Wenn wir uns alle diese Gegenstände vor Augen halten und bedenken, welch eine Vielfalt von Arbeit auf jeden einzelnen von ihnen verwandt wird, wird uns bewußt, daß ohne Mithilfe und Zusammenwirken Tausender von Menschen in einem zivilisierten Land nicht einmal der allereinfachste Mann selbst mit jenen Gütern versorgt werden könnte, die wir gewöhnlich, fälschlicherweise, grob und anspruchslos nennen.« (Smith 1974, 14f.)

Während Smith die Arbeitsteilung aber nur in ihrer Funktion für die gesellschaftliche Wohlstandsmehrung betrachtete, betonte Gide zugleich ihre Bedeutung für die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit. So notierte er:

»Der Grad der Unabhängigkeit ist keineswegs der Maßstab, mit dem man den Grad der Persönlichkeit messen kann; ganz im Gegenteil! Der Wilde, der auf dem Baum sitzt, ist unabhängig; vielleicht ist es auch der Held Ibsen's, der sich gegen die Gesellschaft auflehnt, während der König auf dem Thron, der nur im Pluralis majesticus sprechen kann, höchst abhängig ist: der erste ist aber gerade auf Grund seiner Unabhängigkeit ganz ohnmächtig.«

tig, während der zweite gerade infolge seiner Abhängigkeit sehr mächtig ist.

Daher vermindert die Solidarität die Individualität in Nichts – nicht, wenn sie natürlich ist, und noch weniger, wenn sie auf freier Übereinkunft beruht.« (Gide 1913, 695)

Von daher sei es dringend notwendig, wie Gide schon 1890 formuliert hatte, die Individualität, also die in den modernen Gesellschaften wachsende Freiheit und Selbstbestimmung der Individuen, nicht länger mit dem Individualismus, d.h. der alle sozialen Vorgaben und Abhängigkeiten bestreitenden philosophischen Lehre von der Ungebundenheit des Individuums, zu wechseln, denn die »Entwicklung der Individualität ist nicht dasselbe wie die Entwicklung des Individualismus: sie ist vielmehr das genaue Gegenteil« (Gide 1890, 45). Dabei betonte aber auch Gide, ganz im Einklang mit Fouillée und den Einsichten der Solidaritätssoziologie, dass sich die Entwicklung der individuellen Persönlichkeit nur im Kontext der gleichzeitigen Entwicklung der Gesellschaft vollziehen könne, da erst »die Evolution in der Tat zu diesem Resultat, zur Entfaltung der Individualität führt« (Gide 1890, 44). Zugleich müsse man sich von den »Theorien Darwins« aber auch distanzieren, denn schließlich gelte, dass »die Triebfeder dieser Evolution nicht die Konkurrenz, sondern die Kooperation ist, dass sie nicht auf den Krieg, sondern auf die Liebe zielt« (ebd.).

Auch Léon Bourgeois ließ keinerlei Zweifel daran, dass im Zentrum seiner solidaristischen Überlegungen nicht eine den Individuen in irgendeiner Weise übergeordnete Instanz ›Gesellschaft‹, sondern einzig und allein das freie, zu vernünftiger Reflexion und moralischer Selbstbestimmung berufene Individuum steht (vgl. Große Kracht 2017, 227-231). Er beschrieb die menschliche Person in diesem Sinne als ein Wesen »von Leidenschaft, Vernunft und Bewusstsein, das weder abstrakt ist noch auf einmal geschaffen wurde, sondern aus einer Folge von Vorfahren hervorgegangen und deren Erbe unterworfen ist und in einem Milieu lebt, mit welchem es sich in der Beziehung beständigen Austausches befindet, letztlich in unaufhörlicher Evolution in Richtung eines höheren Typus der physischen, intellektuellen und moralischen Persönlichkeit« (Bourgeois 2020, 15f.). Dabei weise aber nicht die Philosophie, sondern die Wissenschaft dem Menschen »seinen Platz unter den Wesen« zu; und diese kenne »nicht länger den abstrakten Menschen, der plötzlich – im Vollbesitz seiner Intelligenz und seines Willens – auf der Erde erschienen ist« (ebd., 19). Vielmehr müsse man heute anerkennen, dass der Mensch »nicht länger Ziel und Zweck des Weltsystems« (ebd.) sei. Er sei nämlich bis in den Kern

seiner Identität in biologische, physiologische und historisch-soziale Zusammenhänge verstrickt, aus denen er nicht entkommen könne:

»Er lebt, und seine Gesundheit ist unablässig bedroht durch die Krankheiten der anderen Menschen, deren Leben wiederum durch die Krankheiten bedroht ist, die er sich selber zuzieht. Er arbeitet, und durch die notwendige Teilung der Arbeit kommen die Produkte seiner Tätigkeit anderen zugute, so wie die Produkte der Arbeit anderer unumgänglich sind zur Befriedigung seiner Bedürfnisse. Er denkt, und jeder seiner Gedanken reflektiert das Denken seiner Mitmenschen, in deren Hirn dieser sich seinerseits reflektieren und reproduzieren wird. Er ist glücklich oder er leidet, er hasst oder er liebt, und alle diese Gefühle sind die Effekte oder die Ursachen gleichartiger oder gegensätzlicher Gefühle, die zur selben Zeit all die anderen Menschen bewegen, mit denen er im Verhältnis beständigen Austausches steht. Auf diese Weise ist jeder Zustand seines Ichs in jedem Moment der Zeit die Resultante der unzähligen Bewegungen der ihn umgebenden Welt, der Zustände des universellen Lebens.« (Ebd., 20)

Diese zahlreichen Abhängigkeitsverhältnisse stellen für die Freiheit des Menschen aber, wie Bourgeois mit Nachdruck betonte, keinerlei Einschränkung dar. Vielmehr ermöglichen sie erst eine umfassende Entfaltung der Persönlichkeit, denn wie für die Zellen im biologischen Organismus gelte auch für die Individuen in der Gesellschaft: »Weit davon entfernt, ihre Aktivität zu behindern, und ihr Wachstum anzuhalten, erhöht die sie verbindende Solidarität ihre Kräfte und beschleunigt ihre Entwicklung.« (Ebd., 22) Von daher fungiere sie in Blick auf das individuelle ebenso wie das soziale Leben auch nicht »als Ursache von Lähmung, sondern als eine Bedingung von Entwicklung« – »nicht als Knechtung, sondern als Mittel der Befreiung« (ebd., 25).

»Zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer«

Aber nicht nur in der politischen Theorie der Solidaristen, sondern auch in der Soziologie Émile Durkheims finden sich zentrale Aussagen zu einem freiheitlichen solidaristischen Personenkonzept auf sozialwissenschaftlicher Grundlage, deren systematischer Gehalt bis heute nur selten ausgeschöpft wird. Wenn es also darum geht, Perspektiven eines postliberalen Verständnisses vom autonomen Individuum in den Blick zu nehmen, das die geschichts- und gesellschaftslosen Abstraktionen der Aufklärungsphilosophie überwin-

den kann, ohne die freiheitlichen Aufbrüche dieser Zeit in Gefahr zu bringen, dann kann hier auch die so oft verdächtigte Soziologie Durkheims weiterhelfen. Sie ist jedenfalls, entgegen immer wieder formulierten Befürchtungen, weit davon entfernt, sich als ein irgendwie freiheitsgefährdender ›Soziologismus‹ zu präsentieren.

Schon in seinem Arbeitsteilungsbuch hatte sich Durkheim ganz im Sinne Fouillées zum gesellschaftlichen Phänomen des gleichzeitigen Wachstums des individuellen und des sozialen Lebens positioniert, auch wenn er diese These nicht explizit erwähnte (vgl. Große Kracht 2017, 115–119). Er hatte hier ganz im Einklang mit den Solidaristen erklärt: »Die Freiheit steht dem sozialen Handeln nicht etwa antagonistisch gegenüber, sondern ist dessen Resultat. Sie ist nicht nur keine dem Naturzustand innenwohnende Eigenschaft, sondern im Gegenteil eine Errungenschaft der Gesellschaft gegenüber der Natur.« (Durkheim 1992, 456)

Bekanntlich werden Individuen in den modernen Gesellschaften Durkheim zufolge durch die Prozesse der Arbeitsteilung »zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer« (ebd., 82), d.h. zugleich individuell differenzierter und voneinander abhängiger. Jeder habe sich nun nämlich zu spezialisieren und von den anderen zu unterscheiden, wodurch er seine individuellen Anlagen besser entfalten und eine unverwechselbare Persönlichkeit ausbilden könne und müsse. Zugleich sei er aber immer weniger in der Lage, seine elementaren Bedürfnisse unabhängig von den Arbeiten und Leistungen anderer zu erfüllen. Durkheim fiel den in der Moderne erreichten Standards individueller Autonomie und Selbstbestimmung also gerade nicht in den Rücken. Im Gegenteil: Er war darum bemüht, für diese individuellen Freiheits- und Persönlichkeitsgewinne keine philosophisch abstrakte, sondern eine soziologisch konkrete Erklärung anzubieten, die er für tragfähiger und deutlich weniger kritikfällig hielt. Das Leitbild des modernen Individuums mit seinen hohen Ansprüchen an Freiheit, Autonomie und Selbstbestimmung sei schließlich nicht plötzlich und unvermittelt auf der Agenda der Menschheitsgeschichte erschienen. Es ist für Durkheim vielmehr eine historisch kontingente Hervorbringung der Evolutionsgeschichte, ohne dass die Kontingenz seiner Entstehung den moralischen Wert des modernen Individuums in irgendeiner Weise schwächen oder beschädigen würde. Auch wenn die Überzeugung von der unabdingten Würde des freien Individuums über keinerlei transzendentale, metaphysisch verankerte, in einer vermeintlich unveränderlichen Vernunftnatur des Menschen wurzelnde und den Entwicklungstendenzen von Geschichte und Gesellschaft enthobene Autorität verfügt und im weiteren Evolutions-

prozess der Menschheit womöglich wieder verlorengehen könnte, so stellt sie in der Perspektive Durkheims für die gegenwärtige Geschichtsepoke doch eine unbedingte Verpflichtung dar. Und als solche könne und müsse sie von den Mitgliedern der Gesellschaften dieser Geschichtsepoke auch energisch verteidigt und geschützt werden.

Zeigte der junge Durkheim, insbesondere in seinen beiden Forschungsberichten aus dem Jahr 1887 zur Lage der Staats- und Moralwissenschaften in Deutschland (Durkheim 1887a, Durkheim 1887b), noch deutliche Affinitäten zu einer antiindividualistischen, volksromantisch aufgeladenen Anthropologie, so spielen diese Motive in seinem Arbeitsteilungsbuch von 1893 eine deutlich geringere Rolle. Nun betonte er viel stärker die gesellschaftlichen Differenzierungsprozesse, in deren Folge sich frühere soziale Kollektivvorstellungen immer stärker auflösen. In den traditionalen Gesellschaften habe der soziale Zusammenhalt vor allem auf starken, von allen Gesellschaftsmitgliedern gleichermaßen geteilten religiösen Überzeugungen beruht, die nicht nur die gemeinschaftlichen Belange, sondern auch »die Einzelheiten des privaten Lebens« (ebd., 187) regelten. Hier habe eine Solidarität aus Ähnlichkeit bestanden, in der das individuelle Bewusstsein vollständig vom Kollektivbewusstsein beherrscht worden sei. In diesen Gesellschaften, so Durkheim, »gehört sich das Individuum nicht selbst« (ebd., 182). Es sei vielmehr »eine Sache, über die die Gesellschaft verfügt« (ebd.). Hier gelte: »Das Bewußtsein aller vibriert im Einklang«, denn »je deutlicher die Glaubensüberzeugungen und die Praktiken in der Tat sind, um so weniger Platz lassen sie den individuellen Verschiedenheiten« (ebd., 205). Diese Ähnlichkeitssolidarität erreiche dann »ihr Maximum, wenn das Kollektivbewußtsein unser ganzes Bewußtsein genau deckt und in allen Punkten mit ihm übereinstimmt; aber genau in diesem Augenblick ist unsere Individualität gleich Null« (ebd., 181f.; Herv. i.O.).

Während die traditionalen Gesellschaften noch in der Lage gewesen seien, die Einzelnen in vorgegebene soziale Gruppen und Gemeinschaften absorptiv einzufügen und sie ihre mögliche individuelle Einmaligkeit gar nicht erst fühlen zu lassen, so würden diese Kollektivvorstellungen und Gemeinschaftsgefühle in den modernen Gesellschaften zusehends brüchig. Denn mit zunehmender Arbeitsteilung und beruflicher Differenzierung »verliert das Kollektivbewußtsein an Autorität und vergrößert sich die individuelle Variabilität« (ebd., 363). Im Verlauf der sozialen Evolution lockern sich nämlich, so Durkheim, »die Bande, die das Individuum an die Familie, an die Heimat, an die überkommenen Traditionen und an das kollektive Brauchtum der Gruppe binden. Der Mensch wird beweglicher, wechselt leichter sein Milieu, verlässt

die Seinen, um anderswo ein autonomeres Leben zu führen, und entfaltet immer mehr eigene Ideen und eigene Gefühle.« (Ebd., 470) In diesem Rahmen können dann, so Durkheim, in der Gesellschaft nur diejenigen kollektiven Gefühle wachsen, »die nicht auf soziale Dinge hinzielen, sondern auf das Individuum« (ebd., 222). Das alte religiöse Kollektivbewusstsein werde deshalb zunehmend abgelöst durch einen neuartigen religiösen Kult, in dem nicht mehr göttliche Mächte, sondern »das Individuum der Gegenstand einer Art von Religion« (ebd., 228) zu werden beginnt. Aber auch wenn dieser neue Kult wie alle Religionen »den Willen aller auf ein gleiches Ziel richtet«, so sei dies, wie Durkheim zu bedenken gibt, nun aber kein soziales Ziel mehr, denn dieser Kult binde uns nicht an die Gesellschaft, »sondern an uns selbst. Folglich bildet er kein echtes soziales Band.« (Ebd.) Und deshalb habe man auch, wie Durkheim hier resümierte, »den Theoretikern, die aus diesem Gefühl die ausschließliche Basis ihrer Moraldoktrin gemacht haben, mit Recht vorwerfen können, daß sie die Gesellschaft auflösen« (ebd.).

Die moderne Orientierung an der Würde des Menschen reiche also bei weitem nicht aus, um der arbeitsteiligen Gesellschaft ein festes moralisches Band zu geben. Dennoch mache der entstehende »Kult des Individuums« (ebd., 478) deutlich, dass die Moral der hocharbeitsteiligen Gesellschaft im Vergleich zum religiösen Kollektivbewusstsein früherer Zeiten »durch etwas Menschlicheres und daher Rationaleres charakterisiert« (ebd.) sei. Er wolle nämlich »aus uns keine Diener idealer Mächte« machen und auch nicht »jede freie Überprüfung ersticken« (ebd.). Er ziele vielmehr darauf, »unsere Nächsten zu lieben und gerecht zu sein, unsere Aufgabe gut zu erfüllen, darauf hinzuwirken, daß jeder in die Funktion berufen wird, die ihm am besten liegt, und daß er den gerechten Lohn für seine Mühe bekommt« (ebd.). In diesem Sinne existiere heute, wie Durkheim in seinem Arbeitsteilungsbuch resümierte, »im gesunden Bewußtsein eines jeden einzelnen das sehr lebhafte Gefühl des Respekts für die menschliche Würde« – und dies sei der Grund, »warum wir, nach der Kantschen Formel, die menschliche Persönlichkeit überall respektieren müssen, wo man sie antrifft, d.h. bei uns wie bei unserergleichen« (ebd., 470).

Die Dreyfus-Affäre und der Kult des Individuums

War das Motiv vom Kult des Individuums im Arbeitsteilungsbuch noch negativ gefasst und als Gefahr für den gesellschaftlichen Zusammenhalt wahrgenommen worden, so wurde es in der Dreyfus-Affäre zu einem Verteidigungsmittel.

nommen worden, so sollte Durkheim diese Einschätzung wenige Jahre später – im Kontext der Dreyfus-Affäre – grundlegend revidieren (vgl. Große Kracht 2014, 224–229). Der öffentliche Streit um den 1894 zu Unrecht wegen angeblicher Spionage für das Deutsche Reich verurteilten und auf die Teufelsinsel vor Französisch-Guayana verbannten jüdisch-elsässischen Artillerie-Hauptmann Alfred Dreyfus hatte die Dritte Republik seit den späten 1890er-Jahren zunehmend erschüttert und zutiefst gespalten. Der Konflikt eskalierte, als Émile Zola, der berühmteste französische Schriftsteller der Zeit, im Januar 1898 einen 34-seitigen öffentlichen Protestbrief an den französischen Staatspräsidenten schickte, in dem er die skandalösen Hintergründe der Verurteilung offenlegte und im Namen der Menschenrechte Gerechtigkeit für Alfred Dreyfus einforderte. In anschließenden Prozess wegen Beleidigung der Ehre des Pariser Militärgouverneurs wurde er zu einer einjährigen Gefängnisstrafe verurteilt und verließ daraufhin das Land. Als schließlich im September ein Major des Nachrichtendienstes wegen Dokumentenfälschung angeklagt wurde und sich in der Zelle mit einem Rasiermesser das Leben nahm, erreichte die Dreyfus-Affäre, die erst im Juli 1906 mit der vollständigen Rehabilitierung des Hauptmanns endete, ihren politischen Höhepunkt; mit einer enormen öffentlichen Erregung, mit unzähligen Pressekommentaren, Versammlungen und Stellungnahmen, mit zahlreichen hitzigen Verleumdungskampagnen, mit breiter Hass- und Hetzpropaganda bis hin zu militärischen Krawallen und Schlägereien auf der Straße.

Auch Émile Durkheim griff mit einem eigenen Aufsatz, der im Juli 1898 in der linksrepublikanischen *Revue bleue* erschien, in diesen Streit ein und schlug sich mit Verve auf die Seite derer, denen »die Rechte des Individiums unantastbar erscheinen« (Durkheim 1986, 54). Diese publizistische Intervention war für Durkheim ungewöhnlich, denn grundsätzlich wollte er sich als ein distanzierter, allein der Wissenschaft verpflichteter Forscher verstehen, der sich aus den schwankenden Aufgeregtheiten des politischen Alltags heraushält; ein Selbstverständnis, von dem er nur zweimal in seinem Leben abwich: in der Dreyfus-Affäre und während des Ersten Weltkriegs.²

2 So veröffentlichte Durkheim, der sich in der Kriegszeit in zahllosen Komitees und Initiativen engagierte, im Jahr 1915 zum einen eine zugleich auch in deutscher Sprache erschienene Schrift über den »krankhaften Charakter« der deutschen, zwischen Obrigkeitsstaatlichkeit und Militarismus changierenden Mentalität (Durkheim 1995e). Zum anderen erschien in diesem Jahr, ebenfalls in beiden Sprachen, eine gemeinsam mit dem Historiker Ernest Denis verfasste Schrift zur Kriegsschuldfrage (Durkheim/Denis 1915). Durkheims politisch-publizistisches Engagement dürfte damit zusammen-

Die Unterstützer des verbannten Hauptmanns Dreyfus hatten sich in der *Ligue des droits de l'homme et du citoyen* organisiert. Sie forderten eine Neuaufnahme des Prozesses und sahen sich vehementen Angriffen aus Militär und Politik, aus Adel und Klerus ausgesetzt, für die die Autorität der französischen Nation allemal höher stand als vermeintliche Menschenrechtsverletzungen an einem einzelnen jüdischen Armeeangehörigen. Die sogenannten *Antidreyfusards* schürten antisemitische, klerikale und nationalistische Stimmungslagen, um die Ehre und das Ansehen der Nation und ihres Militärs zu verteidigen und eine Rehabilitation Dreyfus' zu verhindern. Sie schlossen sich im Dezember 1898 in der *Ligue de la patrie française* zusammen, um nicht zuletzt den »zersetzenden Individualismus« zu verurteilen, durch den sie die Einheit der französischen Nation bis in ihre Fundamente bedroht sahen. In diesem Sinne hatte der katholische Publizistik Ferdinand Brunetière, der später zu den ersten Mitgliedern der Vaterlandsliga gehören sollte, den modernen Individualismus schon im März 1898 in einem bissigen Artikel in der von ihm herausgegebenen *Revue des Deux Mondes* als »die große Krankheit unserer Zeit« bezeichnet, deren Folgen noch schlimmer seien als die von Parlamentarismus, Sozialismus und Kollektivismus (Brunetière 1898, 445).

Durch diesen Artikel veranlasst, sah sich Durkheim, der die Sektion Bordeaux der Menschenrechtsliga leitete, zu einer vehementen Verteidigung des modernen Individualismus herausgefordert. Er plädierte in seinem Aufsatz vom Juli 1898 dafür, zwei gegenläufige Ausprägungen des Individualismus zu unterscheiden, um den »utilitaristischen Egoismus von Spencer und den Ökonomen³ nicht mit dem moralischen Individualismus eines Kant und Rousseau zu verwechseln, der »mehr oder weniger glücklich in der Erklärung der Menschenrechte formuliert« worden sei und den man »gemeinhin in unseren Schulen lehrt« (Durkheim 1986, 55). Dieser habe nämlich mit einem »egoistischen Kult des Ichs« (ebd., 56) nichts zu tun. Vielmehr artikuliere sich im öffentlichen Protest gegen das Alfred Dreyfus angetane Unrecht – so Durkheims These – der neue Kult des Individuums, das moralische Ideal der

hängen, dass man ihn gelegentlich deutscher Abstammung verdächtigte. Später kam dann der Schmerz über den Tod seines Sohnes André hinzu, der im April 1916 als »gefallen« gemeldet wurde. Dieser Verlust dürfte für den frühen Tod Durkheims mitverantwortlich gewesen sein.

³ Durkheim spricht hier von *les économistes*, also von den Ökonomen. Die nur im Deutschen gebräuchliche kritische Zuspiitung zu »Ökonomen«, die sich in der deutschen Übersetzung findet, ist irreführend.

Freiheit und Gleichheit aller, das nun auf dem Wege sei, sich zur neuen Basismoral der Französischen Republik zu entwickeln. Dieses neue Ideal, das sich an der Heiligkeit der Person festmache, gehe – wie die klassische Formulierung Durkheims lautet,

»soweit über die Ebene der utilitaristischen Ziele hinaus, daß es den gewissenhaften Menschen, die es erreichen wollen, vorkommt, als sei es völlig von Religiosität geprägt. Diese menschliche Person [...] wird als heilig betrachtet, sozusagen in der rituellen Bedeutung des Wortes. Sie hat etwas von der transzendenten Majestät, welche die Kirchen zu allen Zeiten ihren Göttern verliehen; man betrachtet sie so, als wäre sie mit dieser mysteriösen Eigenschaft ausgestattet, die um die heiligen Dinge herum eine Leere schafft, die sie dem gewöhnlichen Kontakt und dem allgemeinen Umgang entzieht. Und genau daher kommt der Respekt, der der menschlichen Person entgegengebracht wird. Wer auch immer einem Menschen nach dem Leben trachtet, die Freiheit eines Menschen oder seine Ehre angreift, erfüllt uns mit einem Gefühl der Abscheu, in jedem Punkt analog zu demjenigen Gefühl, das der Gläubige zeigt, der sein Idol profanisiert sieht. Eine solche Moral ist also [...] eine Religion, in der der Mensch zugleich Gläubiger und Gott ist.« (Ebd., 56f.)

Hatte Durkheim im Arbeitsteilungsbuch noch bedauert, dass der Kult des Individuums kein soziales Band stiften könne, so feierte er nun gerade den individualistischen Kern dieses Kults und zeichnete ihn in besonderer Weise aus. Diese neue Religion sei zutiefst

»individualistisch, da ja ihr Gegenstand der Mensch und der Mensch seiner Definition nach ein Individuum ist. Mehr noch: es gibt kein System, in dem der Individualismus unbeugsamer wäre. Nirgendwo werden die Rechte des Individuums mit größerem Nachdruck bekräftigt, denn hier wird das Individuum in den Stand der sakrosankten, unantastbaren Dinge erhoben. Nirgendwo wird es eifersüchtiger geschützt gegen Übergriffe von außen, woher sie auch kommen.« (Ebd., 57)

Und diese Religion der Menschheit habe, so Durkheim, »alles, was nötig ist, um zu ihren Gläubigen in einem nicht minder imperativen Ton zu sprechen wie die Religionen, die sie ersetzt« (ebd., 59).

Der Kult des Individuums ziele dabei, so Durkheim, auf die »Glorifizierung nicht des Ichs, sondern des Individuums im allgemeinen. Seine Triebfeder ist nicht der Egoismus, sondern die Sympathie für alles, was Mensch ist,

ein größeres Mitleid für alle Schmerzen, für alle menschlichen Tragödien, ein heftigeres Verlangen, sie zu bekämpfen und sie zu mildern, ein größerer Durst nach Gerechtigkeit« (ebd., 60). Dieser Kult kenne »als oberstes Dogma die Autonomie der Vernunft und als obersten Ritus die freie Prüfung«; dennoch führe er keineswegs in die »intellektuelle und moralische Anarchie« (ebd.). Im arbeitsteiligen Differenzierungsprozess moderner Gesellschaften werden die Individuen nämlich, so Durkheim, schon bald »nichts Gemeinsames mehr haben [...] außer ihrer Eigenschaft als Mensch« – und die kollektiven Gefühle, die diese Eigenschaft in den modernen Gesellschaften erwecke, seien dann noch »die einzigen, die sich annähernd in allen Herzen wiederfinden« (ebd., 63). Von daher sei in Zukunft – dies war zumindest Durkheims im Kontext der Dreyfus-Affäre aufkeimende Hoffnung – ein unaufhaltsamer Siegeszug dieses Individualitätskultes zu erwarten, »denn um dessen Aufschwung anzuhalten, müßte man die Menschen daran hindern, sich zunehmend voneinander zu differenzieren« (ebd., 63f.).

In der moralischen Empörung, die das Alfred Dreyfus angetane Unrecht in linksrepublikanischen Kreisen des gebildeten Bürgertums in Paris und einigen weiteren Großstädten auslöste – viel mehr war es wohl nicht; die Gegenreaktionen waren jedenfalls landesweit wesentlich intensiver und fanden in der französischen Bevölkerung deutlich größere Resonanz (vgl. Waechter 2019, 101f.) –, sah Durkheim also den Glutkern eines neuartigen, das Herz und die Gefühle der Menschen erobernden religiösen Kultes, der das Motiv der Heiligkeit der Person mit starken Ehrfurchtsgefühlen ausstattete. Und er verband damit die Erwartung, dieser neue Kult könne eines Tages vielleicht ganz Frankreich mit starken moralisch-emotionalen Verpflichtungsbereitschaften unter das Banner von Freiheit und Gleichheit zusammenführen. Schließlich sei Frankreich, wie er feierlich erklärte, das einzige Land, »in dem die Sache des Individuums wirklich Sache der Nation ist, [...] denn es gibt kein anderes, das sein Schicksal so eng mit dem Schicksal dieser Ideen verknüpft hat« (ebd., 65f.).

Uneingelöste Hoffnungen und ein »Wind der Traurigkeit«

Mit dieser religionssoziologischen Interpretation der wachsenden Achtsamkeit moderner Gesellschaften gegenüber individuellen Menschenrechtsverletzungen hat Durkheim möglicherweise eine aussichtsreiche Fährte aufgenommen. Es sprechen nämlich viele Argumente dafür, dass das Bekenntnis zur

Unantastbarkeit der Menschenwürde in der Tat weniger in abstrakten Einsichten rationalistischer Aufklärungsphilosophie als in konkreten Unrechts erfahrungen gründet. Ob moderne Gesellschaften aber tatsächlich in der Lage sind, die ambitionierten Anforderungen an eine solche Integrationsreligion – sie muss ja schließlich so gegenläufige Gehalte wie ›transzendenten Majestät‹, ›freie Prüfung‹ und ›Autonomie der Vernunft‹ gleichermaßen befeuern – dauerhaft und stabil zu erfüllen, ist in hohem Maße fraglich. Im 19. und 20. Jahrhundert waren zwar intensive öffentliche Erregungspotenziale großformatig inszenierter faschistischer und stalinistischer Nationalreligionen zu beobachten; hier wurde dem ›Glauben an die Menschenwürde‹ aber bekanntlich keinerlei Ehrfurcht, sondern nur Hohn und Spott entgegengebracht. Vergleichbare kollektive Rituale eines intensiv erlebten Individualitätskultes mit seinen Dogmen von der ›Autonomie der Vernunft‹ haben sich dagegen nicht entwickelt; und man kann sich in der Tat fragen, wie sie überhaupt möglich sein sollten. Auch Durkheim selbst scheint von seiner Intuition aus dem Jahr 1898 später wieder abgerückt zu sein. Zum mindesten hat er das Motiv vom Kult des Individuums in seinen späteren Schriften kaum noch aufgegriffen. Die Aporie, dass dieser Kult zwar ohne »Symbole und Riten im eigentlichen Sinne, Tempel und Priester« auskommen könne, sehr wohl aber auf »kollektiven Praktiken von besonderer Autorität« aufruhen müsse (Durkheim 1986, 62), konnte er jedenfalls nicht auflösen. Und auch die Dreyfus-Affäre selbst ist im historischen Rückblick wohl eher als Beginn der Formierung eines modernen, antisemitisch und xenophob aufgeladenen französischen Nationalismus denn als Beginn einer nachhaltigen universalistischen Menschheitsreligion zu bewerten.

Wie auch immer: Mit der These vom Kult des Individuums zielte Durkheim auf einen nicht philosophisch, sondern soziologisch gefassten Zugang zum Motiv der Unantastbarkeit der Menschenwürde. Damit verband er die Hoffnung, diese Basisüberzeugung der politischen Moderne auf eine wesentlich breitere Grundlage stellen zu können als die einzig mit den Kategorien einer immer schon existierenden Vernunftnatur des Menschen argumentierenden Moralphilosophen des 18. Jahrhunderts. Die »Würde des Individuums« (ebd., 59) ruhte für ihn also einzig auf der moralsoziologischen Entwicklungs dynamik der Gesellschaft, nicht aber auf wie auch immer gearteten philosophischen Einsichten einer im Individuum angelegten Vernunft. Sie werde in diesem Sinne hervorgebracht von der arbeitsteiligen Gesellschaft selbst, denn in einer Gesellschaft, in der, wie Durkheim pointiert formulierte, »jeder Kopf auf einen anderen Punkt des Horizonts gerichtet« sei, hätten die

Individuen am Ende nichts Gemeinsames mehr »außer ihrer Eigenschaft als Mensch, außer den für die menschliche Person im allgemeinen konstitutiven Merkmalen« (ebd., 63). Dann bleibe »nichts mehr übrig, was die Menschen gemeinsam lieben und ehren können, abgesehen vom Menschen selbst«; dann blieben nur noch jene sozialen Gefühle, die sich in der »Idee der menschlichen Person« artikulieren, »deren rationaler Ausdruck die individualistische Moral ist« (ebd.). Und so konnte Durkheim in der Zeit der Dreyfus-Affäre als Fazit seiner Überlegungen erklären: »Der Individualismus bedeutet nicht nur keine Anarchie, sondern stellt fortan das einzige Glaubenssystem dar, das die moralische Einheit des Landes sicherstellen kann.« (Ebd., 62)

Durkheim verteidigte in diesem Zusammenhang explizit auch den »Liberalismus des 18. Jahrhunderts« (ebd., 57). Dieser sei nämlich »nicht einfach eine Kabinettskonstruktion, eine philosophische Konstruktion«; vielmehr sei er »eingeflossen in die Fakten, er hat unsere Institutionen und unsere Sitten durchdrungen, er ist mit unserem ganzen Leben verwoben« (ebd.). Allerdings müsse man ihn auf unsere heutigen Verhältnisse übertragen, denn damals sei es ihm ausschließlich darum gegangen, »das Individuum von den politischen Fesseln zu befreien, die seine Entwicklung behinderten« (ebd., 67). Nachdem dieses Ziel mit dem Durchbruch zur Republik erreicht worden sei, habe sich aber »ein Wind der Traurigkeit und Entmutigung über das Land« erhoben, da man nun »nicht wußte, was man mit dieser so mühsam erworbenen Freiheit anfangen sollte« (ebd.). Deshalb müsse es gegenwärtig darum gehen, »den Individualismus zu vervollständigen, zu erweitern und zu organisieren, nicht ihn zu beschränken und zu bekämpfen« (ebd., 68). Durkheim erklärte dabei mit Nachdruck, allerdings leider nur in einer Fußnote, dass man in diesem Sinne »unwidersprochen Individualist sein und zugleich sagen kann, dass das Individuum eher Produkt der Gesellschaft als dessen Ursache ist. Und zwar deshalb, weil der Individualismus wie alle Moralen und Religionen selbst ein gesellschaftliches Produkt ist. Das Individuum erhält von der Gesellschaft selbst die moralischen Anschauungen, die es heiligen« (ebd., 70; Anm. 4). In diesem Zusammenhang formulierte Durkheim trotz seiner inhaltlichen Sympathien mit dem menschenrechtlichen Individualismus aber zugleich eine denkbar scharfe Kritik an Kant und Rousseau, die in seinen späteren Schriften häufiger auftauchen sollte, indem er lakonisch ergänzte: »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. Das Unterfangen war undurchführbar.« (Ebd.)

Moralische Autonomie als Produkt der Gesellschaft

Die moralsoziologische Auseinandersetzung mit den philosophischen Moralisten des 18. Jahrhunderts sollte Durkheim auch in späteren Jahren fortführen, etwa in seiner im Studienjahr 1902/03 an der Pariser *Sorbonne* gehaltenen Vorlesung über die Aufgaben einer säkularen Moralerziehung (Durkheim 1984). Die Moralphilosophen gingen, so notierte er hier, von der Vorstellung aus, »daß jeder von uns das Wesentliche der Moral in sich trägt« und dass man nur »mit genügender Aufmerksamkeit in sich selber forschen muß, um es dort mit einem Blick zu entdecken« (ebd., 76). »Man nahm an, daß es *eine* menschliche Natur gibt, deren Formen und Eigenschaften ein für allemal bestimmbar wären.« (Ebd., 38; Herv. i.O.) Dementsprechend müsse sich die Pädagogik nur fragen, »auf welche Weise die erzieherische Tätigkeit auf diese derart definierte menschliche Natur zu wirken habe« (ebd., 39), damit sie sich voll und ungehindert entfalten kann. Die autonome Persönlichkeit erscheine hier nicht als »ein Ergebnis der Umwelt«; vielmehr meine man, dass sie gleichsam »aus dem Nichts geboren ist, daß sie seit Ewigkeit existiert, ungeteilt und unteilbar, ein wahres psychisches Atom, das uns, man weiß nicht wie, in den Körper gefallen ist« (ebd., 154).

Für Kant etwa sei die moralische Autonomie in diesem Sinne allein »das Werk des vernünftigen Willens« (ebd., 155f.). Dabei werde aber ignoriert, dass unsere Vernunft »keine transzendentale Fähigkeit« darstelle; sie sei vielmehr »ein Teil der Welt und folglich steht sie unter dem Gesetz der Welt« (ebd. 156). Für die Idee der Autonomie der Person gelte deshalb, so Durkheim, dass wir sie »nicht fertig von der Natur bekommen« oder sie »bei der Geburt unter unseren Grundeigenschaften vorfinden« (ebd., 163). Denn allein die Tatsache, dass wir im Blick auf die Anforderungen einer echten moralischen Autonomie immer anspruchsvoller werden, dass wir im Vergleich zu früheren Zeiten immer stärker nach Freiheit und Selbstbestimmung streben, beweise bereits, dass es sich bei diesem Phänomen nicht »um eine immer gleich wahre Möglichkeit einer ganz abstrakten Wahrheit handelt, sondern um etwas, das wächst, das ständig wird, das sich in der Geschichte entwickelt« (ebd., 159). In diesem Sinne sei die Autonomie, wie Durkheim betonte, ideal und real zugleich, »denn das Ideal, das sie uns vorschlägt, liegt nicht außerhalb der Zeit und des Raumes; es nimmt an der Wirklichkeit teil, es ist ein Teil von ihr und belebt diesen konkreten und lebenden Körper, den wir sehen und den wir so-zusagen berühren, an dessen Leben wir selbst beteiligt sind: die Gesellschaft« (ebd., 167f.).

Damit sich eine individuelle Autonomie des Menschen entwickeln kann, müssen wir uns Durkheim zufolge also »in möglichst enge Beziehung mit der Urquelle des geistigen und moralischen Lebens setzen« (ebd., 122). Und diese Quelle »liegt nicht in uns; sie liegt in der Gesellschaft. Die Gesellschaft erzeugt und bewahrt jene Reichtümer der Zivilisation, ohne die der Mensch auf den Stand der Tiere zurückfiele.« (Ebd.) Deshalb müssten wir uns dem Einfluss der Gesellschaft möglichst weit öffnen und uns nicht »eifersüchtig auf uns selbst zurückziehen, um unsere Autonomie zu verteidigen« (ebd.). Insofern gelte, wie Durkheim im Einklang mit den Solidaristen seiner Zeit hier nachdrücklich betonte: »Der Antagonismus zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, den so viele Theoretiker leichtfertig angenommen haben, besteht also gar nicht«, denn so, »wie sich unser physischer Organismus mit Nahrungsmitteln ernährt, die er sich von außen holt, so nährt sich unser geistiger Organismus mit Ideen, Gefühlen und Praktiken, die uns von der Gesellschaft kommen. Von ihr haben wir den größten Teil unserer selbst.« (Ebd., 121)

Die politischen und moralischen Vorstellungen der Moralisten seien dagegen, so Durkheim, »wesentlich atomistisch« (ebd., 293). Für Rousseau etwa, »den man als den überragenden Theoretiker dieser Zeit ansehen kann, gibt es nichts Wirkliches in der Gesellschaft als das Individuum« (ebd.). Für ihn sei »die soziale Ordnung nicht das Ergebnis einer historischen Evolution«, sondern »ein Akt individueller Willensäußerungen, die untereinander durch einen Kontrakt verbunden sind«, wobei die Individuen für die Entstehung und den Bestand dieser Ordnung »nur ihrer selbst bewußt und in ihren Entschlüssen fest« sein müssten (ebd.). Heute aber beginne man zu lernen, dass die Gesellschaft keineswegs ein willentliches Produkt der Individuen und ihrer Entscheidungen sei; dass sie, »obwohl sie nur von Individuen gebildet wird, trotzdem eine eigene Wirklichkeit ist« (ebd., 295). Für Durkheim war sie nämlich wie für die Solidaristen »das Ergebnis von unzähligen Kräften – unsere ist dabei nur ein winziges Teilchen – von Kräften, die sich nach Gesetzen und Formen verbinden, die wir nicht kennen, die wir schon gar nicht gewollt und vorbereitet haben; im übrigen erhalten wir sie zum größten Teil bereits fertig von der Vergangenheit« (ebd., 164). In diesem Sinne sei die Gesellschaft anzusehen als »die Quelle jenes intellektuellen und moralischen Lebens, an dem wir unsere Mentalität und unsere Moralität speisen« (ebd., 136). Sie sei »die Bewahrerin aller dieser Reichtümer der Zivilisation« (ebd.), die sie von Zeitalter zu Zeitalter, von Generation zu Generation anhäufe und an ihre Individuen weitergebe.

Wenn man also zu einem angemessenes Verständnis von Individuum und Gesellschaft, von individueller Autonomie einerseits und historisch-sozialer Einbindung andererseits gelangen wolle, dann müsse man, so forderte Durkheim hier energisch, das für die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts so prägende »simplistische Joch abschütteln«, den sozialwissenschaftlichen Blick auf Geschichte und Gesellschaft richten und dem seit den Zeiten des cartesianischen Denkens des 17. Jahrhunderts in der Philosophie vorherrschenden »Glaubensbekenntnis an die abstrakte Vernunft, an die vernünftelnde Vernunft«, eine finale Absage erteilen (ebd., 295). Denn ob wir wollen oder nicht: Wir sind nun einmal, wie Durkheim gegen den Voluntarismus der Aufklärungsphilosophie betonte, »viel eher passiv als aktiv. Wir werden viel mehr gehandelt als wir selber handeln« (ebd., 153). Und »wenn unser Ge-wissen spricht, spricht die Gesellschaft in uns« (ebd., 138). Heute verlange die moderne Gesellschaft von ihren Individuen aber stärker als je zuvor »eine wirkliche und wahre Autonomie« (ebd., 159). Wenn diese aber keine immer schon mit der Natur des Menschen an sich gegebene Instanz sein könne, dann müsse man festhalten: »Wir machen sie uns selbst, in dem Maß, wie wir die Dinge nach und nach besser begreifen.« (ebd., 163) Durkheim bezeichnete sie deshalb als eine »progressive Autonomie« (ebd., 159), die vom sozialen Evolutionsprozess hervorgebracht werde und in den modernen Gesellschaften beständig zunehme.

Relative und progressive Autonomie zugleich

Auch wenn der Siegeszug der modernen »progressiven Autonomie« im Kern nicht von den durch Bildung und Aufklärung bewusst gewordenen Vernunftbegabungen der Individuen, sondern von den historisch-sozialen Differenzierungsprozessen der gesellschaftlichen Entwicklungsdynamik gespeist werde, so bedeute dies keineswegs, dass die modernen Individuen diesen Prozessen nur ohnmächtig zusehen könnten, dass sie nur ihre macht- und willenlosen Funktionen seien. Für Durkheim galt vielmehr, dass die Mitglieder der modernen Gesellschaft durch die Erkenntnisse der Moral- und Sozialwissenschaften eine neue und eigenständige Handlungsmacht gewinnen. Denn »nur wenn wir in einem gewissen Maß das Ergebnis der Dinge sind, können 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.« (Durkheim 1984, 164) Von daher gelte:

»Wir können die Moralwelt nur so erobern, wie wir die physische Welt erobern: indem wir die Moraldinge wissenschaftlich erforschen.« (Ebd.) Auch wenn Durkheim sich gerne als Protagonist reiner Wissenschaftlichkeit inszenierte und bis auf wenige Ausnahmen Abstand hielt zu den heftig tobenden politisch-moralischen Selbstverständigungsdebatten der Dritten Republik, so ist doch unübersehbar, wie sehr er sich als Sozialwissenschaftler um die Grundlegung eines modernen freiheitlichen Personenkonzepts bemühte. Er wollte der Französischen Republik Argumente an die Hand geben, mit denen sie ihren ideologischen Gegnern aus den antirepublikanischen Milieus »auf wissenschaftlicher Grundlage« entgegentreten konnte. Und diese Grundlegung durfte natürlich nicht einfach philosophisch-abstrakter Art sein; sie musste im Rahmen der szientistischen Wissenschaftsgläubigkeit ihrer Zeit soziologisch und konkret sein, wenn es ihr gelingen sollte, den seit Jahrzehnten anhängenden ideologischen Grundsatzstreit zwischen Republik und Restauration endgültig zu überwinden.

Die solidaristische Ausgangsüberzeugung vom »gleichzeitigen Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens«, wie sie von Fouillée und Durkheim – einmal sozialphilosophisch und einmal soziologisch, beide Male aber auf einem postliberalen Theorieniveau – entfaltet wurde,⁴ fällt den normativen Errungenschaften des freiheitsrechtlichen Denkens also keineswegs in den Rücken. Vielmehr macht sie deutlich, wie sehr dieses Leitbild nicht einfach ein philosophisches Kunstprodukt ist, sondern seine historische Entstehung, seine moralische Motivationskraft und seine hohen sozialen Verpflichtungspotenziale spezifischen Entwicklungstendenzen der modernen Gesellschaft selbst verdankt. Es kann deshalb für Durkheim auch nicht einfach aufgekündigt und überwunden werden, schon gar nicht im Namen der Gesellschaft und ihrer den Individuen vermeintlich übergeordneten Sinn- und Zweckbestimmungen, wie dies von konservativ-reaktionären Kreisen in immer wieder neuen Anläufen versucht wurde. Vielmehr sei festzuhalten, dass die Idee der individuellen Einzelpersönlichkeit, die in den modernen Gesellschaften ständig wächst und »für die Person eine immer größere Autonomie fordert«, keineswegs als »irgendein Ergebnis einer Wahnvorstellung des öffentlichen Be-

⁴ Es hat offensichtlich keine persönlichen Kontakte zwischen Durkheim und den Solidaristen gegeben. Zwar wird Fouillée in Durkheims Arbeitsteilungsbuch mehrfach zitiert; über persönliche Bekanntschaften Durkheims mit Fouillée, Bourgeois oder Gide ist aber nichts bekannt. Und auch an den solidaristischen Kongressen der Jahrhundertwende scheint Durkheim nicht teilgenommen zu haben.

wußtseins«, als Produkt fehlgeleiteter und irgendwie aus dem Gleichgewicht geratener Literaten und Philosophen abgetan werden könne (ebd., 154). Sie sei vielmehr, wie Durkheim immer wieder hervorhob, »selbst eine Tatsache, und statt sie abzuleugnen und ihr die Daseinsberechtigung abzusprechen, muß man sie, da sie existiert, erklären« (ebd., 154f.).

Wenn die modernen Gesellschaften ihren Individuen also hohe Grade an individueller Autonomie und persönlichen Rechten einräumen, dann liege dies nicht am abstrakten Begriff des Individuums, sondern – wie Durkheim in seiner Vorlesungsreihe zur Soziologie der Moral ausführte – an der Art und Weise, wie sich die Gesellschaft zum Individuum verhält: »Wenn der einzelne mehr oder weniger Rechte hat, wenn er bestimmte Rechte besitzt und bestimmte andere nicht, so nicht, weil er in einer bestimmten Weise beschaffen ist, sondern weil die Gesellschaft ihm einen bestimmten Wert zumißt, weil sie dem, was den einzelnen betrifft, einen mehr oder weniger hohen Wert beilegt.« (Durkheim 1999, 98) Von daher könne es »eine absolute Autonomie [...] nicht geben« (ebd., 100). Stattdessen sei festzuhalten: »Die Person ist Teil der physikalischen und sozialen Umwelt, sie ist engstens darin gebunden; deshalb kann sie nur eine relative Autonomie besitzen.« (Ebd.) Diese relative Autonomie sei aber zugleich eine progressive Autonomie, da die Rechte des Individuums »in ständiger Entwicklung begriffen« seien, denn »was gestern noch als Luxus erschien, ist morgen schon ein streng zu beachtendes Recht« (ebd.). Schließlich habe es, wie Durkheim anmerkte, früher Zeiten gegeben, in denen materielle Knechtschaft moralisch durchaus akzeptabel war. Heute dagegen frage man sich: »Kann man von einem Menschen, der nichts zum Leben hat, sagen, er sei autonom; er sei Herr seines Handelns? Welche Abhängigkeiten sind legitim, und welche sind illegitim? Auf diese Fragen läßt sich keine Antwort geben, die für alle Zeiten gültig wäre.« (Ebd.)

Die Quintessenz seiner Überlegungen zur Idee der autonomen Einzelpersonlichkeit hat Durkheim dann im Jahr 1906 noch einmal knapp reformuliert, als er im Blick auf den »moralischen Individualismus« programmatisch festhielt:

»Er ist die Art und Weise, in der die Gesellschaft den Menschen denkt, die nach außen projizierte und objektivierte Hochachtung, die sie ihm gegenwärtig entgegenbringt. So besteht zwischen Gesellschaft und Individuum keineswegs ein Antagonismus, wie so oft behauptet wurde; der moralische Individualismus ist in Wahrheit das Werk der Gesellschaft. Sie ist es, die den

Menschen zu einem Gott erhoben hat, dessen Dienerin sie geworden ist.«
(Durkheim 1976, 113)

6. Soziale Hypothesen und rückwirkender Quasi-Vertrag

Solidaristische Solidarität und soziale Gerechtigkeit

Das eigentliche Herzensthema der Solidaristen war jedoch nicht die Frage individueller Freiheit und persönlicher Autonomie. Ihr Kernanliegen war die soziale Gerechtigkeit in einer hocharbeitsteilig organisierten Gesellschaft, in der das liberale Moraldispositiv von individueller Arbeit an eigenen Produktionsmitteln, von Leistungsgerechtigkeit und ökonomischer Eigenverantwortung, von klar zurechenbaren Haftungs- und Regresspflichten zunehmend gegenstandslos wurde. Die soziale Frage des 19. Jahrhunderts und die neuen Herausforderungen der entstehenden Industriegesellschaft verwiesen auf die gebieterische Notwendigkeit, den normativen Rahmen des staatlichen Rechts auszubauen; und zwar so, dass das bürgerliche Privatrecht des politischen Liberalismus im Namen der sozialen Gerechtigkeit um ein neues Sozialrecht erweitert wird, mit dessen Hilfe der liberale Rechtsstaat zum postliberalen Wohlfahrtsstaat ausgebaut werden kann. Die Suche nach modernen sozialphilosophischen Grundlagen eines solchen Wohlfahrtsstaates war das zentrale Interesse der solidaristischen Bewegung im Frankreich der Dritten Republik.

Quasi-Vertrag und reparierende Gerechtigkeit

Die ersten Ansätze einer solidaristischen Theorie sozialer Gerechtigkeit finden sich bereits bei Alfred Fouillée, und auch hier kommt wieder seinem 1880 erschienenen Buch *La science sociale contemporaine* eine besondere Rolle zu. Er entwickelte hier nämlich zum einen das Konzept einer über die liberalen Gerechtigkeitsvorstellungen hinausgehenden »reparierenden und vor-

sorgenden Gerechtigkeit« (*justice réparative et préventive*) als Basis eines neuen Sozialrechts. Und zum anderen formulierte er hier die Idee eines gesellschaftlichen Quasi-Vertrags als normative Grundlage einer nicht nur auf individueller Freiheit, sondern auch auf sozialer Gerechtigkeit beruhenden Republik der Freien und Gleichen.¹

Für den überzeugten Republikaner Fouillée konnte die moderne Gesellschaft, die sich für ihn sozialwissenschaftlich als ein komplexer sozialer Organismus darstellte, nur dann eine politische und moralische Legitimität gewinnen, wenn sie von den Gesellschaftsmitgliedern nicht einfach als blinde Fatalität hingenommen werden muss, sondern mit guten Gründen akzeptiert und mitgetragen werden kann. Ganz im Einklang mit der liberalen Tradition des politischen Denkens bestand Fouillée darauf, dass das reflektierte Einverständnis die höchste und wertvollste Form des sozialen Zusammenschlusses zwischen den autonom und selbstbewusst gewordenen Individuen der Moderne darstellen müsse. Denn nur diese bewusste Form der Zustimmung könne den Ansprüchen einer wahrhaft demokratischen Nation gerecht werden.

In diesem Sinne nehmen in den modernen demokratischen Gesellschaften, wie Fouillée betonte, die Beziehungen der Menschen untereinander »in der bürgerlichen, ökonomischen, kommerziellen und industriellen Ordnung ebenso wie in der politischen Ordnung mehr und mehr die Form einer intelligenten und freiwilligen Kooperation« an, während sich »der Organismus der Pflanzen oder der Tiere in seinem Wachstumsprozess auf dem Weg der verunftlosen und schicksalhaften Kooperation entwickelt« (Fouillée 1880, 147f.). Vor diesem Hintergrund legte Fouillée einflammendes Bekenntnis zum vertragstheoretischen Denken ab und erklärte »die wechselseitige Übereinkunft oder den Vertrag« zum »höchsten und reflektiertesten Ausdruck des Willens in seinem Umgang mit anderen« (ebd., 3). Auf dieser Basis schließen die Individuen für ihn – auf dem Wege stillschweigender oder ausdrücklicher Zustimmung – miteinander einen *contrat social* ab, der die moralische Legitimität der sozialen Ordnung auf den freien Willen der Menschen gründet und den Staat zu einer »mehr oder weniger expliziten und bewussten, aber wesentlich freiwilligen Assoziation« (ebd.) macht. So erklärte er im Namen einer modernen, quasi-vertraglichen Begründung des demokratischen Verfassungsstaates:

¹ Der folgenden Ausführungen zu Fouillées Konzeption sozialer Gerechtigkeit lehnen sich – oft auch in wörtlichen Übernahmen – sehr eng an die entsprechenden Abschnitte in Große Kracht 2017, 168-180 an.

»Wir werden also in eine bestimmte Gesellschaft hineingeboren, ob wir wollen oder nicht. – Ohne Zweifel, aber wir akzeptieren dann die vollendete Tatsache, und wenn wir das Erwachsenenalter erreicht haben, treten wir durch unsere Taten dem Gesellschaftsvertrag bei, indem wir im Staat und unter seinen Gesetzen leben. Nicht nur hier sprechen die Juristen von einem *Quasi-Vertrag*, als wenn jemand irrtümlich die fällige Summe eines anderen bezahlt; es ist ein reeller Vertrag, dessen ›rechtliches Zeichen‹ die Handlung anstelle einer Unterschrift ist.« (Ebd., 10f.; Herv. i.O.)²

Jede politische Verfassung sei deshalb, zumal unter den Bedingungen eines allgemeinen Wahlrechts, »nichts anderes als eine Erneuerung des Gesellschaftsvertrags, und diesmal eine feierliche Erneuerung, schriftlich und vor Zeugen« (ebd., 11). Der demokratische Verfassungsstaat lasse sich demnach als ein Organismus verstehen, »der aus Wahl und nicht mehr aus Notwendigkeit« (ebd., 250) entsteht und seine Legitimität aus den bewussten, politisch reflektierten Willensbekundungen der Gesellschaftsmitglieder bezieht. Zwar sei festzuhalten, dass die Idee eines ursprünglichen Gesellschaftsvertrags nichts anderes als eine voluntaristische Fiktion darstellt; dennoch aber könne und dürfe man, so betonte Fouillée mit Nachdruck, geschriebene Verfassungen als angemessene politische Artikulation dieses Sozialkontrakts interpretieren. In diesem Sinne wies er energisch den vor allem in Deutschland – namentlich nannte er den Heidelberger Staatsjuristen Johann Caspar Bluntschli – verbreiteten Verdacht zurück, die Vertragstheorie sei in der politischen Philosophie nur deshalb so beliebt, weil sie »der Selbstliebe der Individuen schmeichle, indem sie sie glauben mache, selbst Gründer des Staates zu sein« (ebd., 12). Dagegen erklärte er mit republikanischer Verve: »Nein, es ist dies keine Frage der Selbstliebe, es ist eine Frage der Würde und der Freiheit: denn wenn wir durch das Wahlrecht alle schon Gesetzgeber sind, warum wollen wir dann nicht für uns selbst Gründer eines Staates der Vernunft und des Rechts sein?« (Ebd.) Fouillée stellte dieses liberale Zustimmungs- und Vertragsmotiv nun aber konsequent in den Zusammenhang der postliberalen Komplexitätslagen der modernen Gesellschaft mit ihren unübersichtlichen Solidaritäten und hielt fest:

² Mit dem Begriff des Quasi-Vertrags griff Fouillée zurück auf Abschnitte des *Code civil*, die privatrechtliche Verbindlichkeiten regeln, die ohne expliziten Vertragsschluss bestehen und auf einer Art stillschweigendem Übereinkommen beruhen, etwa bei der treuhänderischen Vermögensverwaltung u.Ä. (Art. 1370–1381).

»Die Solidarität lässt ohne Zweifel das Übel der einen auf die anderen zurückfallen, aber sie erweitert auch das Gute des einen auf alle oder von allen auf jeden. Sie verpflichtet von daher die Gesellschaft, ein Heilmittel für jedes Übel zu finden, das das Individuum betrifft, da dieses Übel dazu tendiert, sozial zu werden. Die Solidarität stellt unsere modernen Gesellschaften vor die Alternative: Fortschritt oder Untergang.« (Fouillée 1884, 152)

Dementsprechend forderte er planvolle wirtschafts- und sozialpolitische Initiativen der Regierung, um in die sozialen Solidaritäten einzugreifen und ihre Auswirkungen möglichst gerecht zu gestalten. Der von der liberalen Ökonomie so selbstbewusst und wortgewaltig propagierte Glaube an die Selbstheilungskräfte des Marktes habe nämlich zu einer »exzessiven Akkumulation des Kapitals bei den einen und zu einem Mangel des Notwendigen bei den anderen« (Fouillée 1880, 406) geführt, sodass heute eine »gewisse Intervention des Staates bei diesen Fragen, die man par excellence *soziale Fragen* nennt« (ebd.; Herv. i.O.), unverzichtbar sei. Näherhin sprach Fouillée von einer »reparierenden und vorsorgenden Gerechtigkeit« (Fouillée 1884, 129; vgl. auch Fouillée 1880, 357-378), die sich nicht – wie im bürgerlichen Strafrecht – auf ein Fehlverhalten Einzelner, sondern auf kollektive Verfehlungen der Gesellschaft zu beziehen habe. Denn wie der Einzelne in der Pflicht stehe, sein individuell begangenes Unrecht privatrechtlich zu kompensieren, so gebe es auch für die Gesellschaft eine Rechtpflicht zu einer entsprechenden Wiedergutmachung. Und so wie der Staat die ›Reparatur-Pflicht‹ für individuelles Unrecht längst verbindlich festgelegt habe und durch sein Rechtswesen sanktionsbewehrt gewährleiste, so habe er sie auch im Bereich des sozialen Unrechts wahrzunehmen. Das Rechtssystem sei deshalb so zu reformieren, dass es künftig nicht nur das Privatrecht, sondern auch das neue Feld des Sozialrechts angemessen bearbeiten kann.

Die sozialrechtliche *justice réparative et préventive* müsse diejenigen Ungerechtigkeiten ausgleichen, »die sich aus der fatalen Wirkung der Gesetze der Natur oder des sozialen Lebens selbst ergeben« (Fouillée 1884, 129f.). Schließlich gebe es zahlreiche »Ungerechtigkeiten, die von der ganzen Gesellschaft begangen werden und deren Auswirkungen durch die Jahrhunderte fortbestehen: Die Solidarität der Generationen untereinander fordert, dass die Folgen dieser Ungerechtigkeit annulliert und kompensiert werden.« (Fouillée 1880, 408) Dazu brauche es eine komplexe Idee sozialer Gerechtigkeit, die über die abstrakte Tauschgerechtigkeit der wirtschaftsliberalen Lehren deutlich hinausgeht. Denn schon jeder lebende Organismus kennzeichne sich, wie

Fouillée ausführte, nicht durch egalitär-reziproke Tauschbeziehungen zwischen den einzelnen Organen, sondern durch eine proportional-distributive Gerechtigkeit. Hier erhalte nämlich jede einzelne Zelle ihre Nährstoffe nach ihrer je eigenen Funktion und ihren je eigenen Bedürfnissen. Und dieses Prinzip müsse, so Fouillée, auch für die menschliche Gesellschaft gelten, in der sich die Zuteilungsprozesse nicht unbewusst und anonym, sondern »unter dem Einfluss der Ideen und mithilfe freier Übereinkünfte« (ebd., 405) herstellen und sich insofern durch ihre vertraglich-freiwillige Dimension kennzeichnen. Diese Freiwilligkeitsdimension dürfe aber nicht so verstanden werden wie in den wirtschaftsliberalen Interpretationen des Sozialvertrags, die auf dieser Grundlage für ein »machen lassen, geschehen lassen, sterben lassen« (*laisser faire, laisser passer, laisser mourir*) plädierten (vgl. ebd., 405). Fouillée wirft den liberalen Ökonomen deshalb vor, dass sie sich »bis zum Exzess auf die Idee des Sozialvertrags« berufen, »während sie zur gleichen Zeit diejenige des sozialen Organismus missachten« (ebd.).

Nicht individuelle Tugend, sondern soziales Recht

Fouillée zufolge müsse es den modernen demokratischen Gesellschaften um die möglichst weitgehende Herstellung jener – nicht etwa empirisch bestehenden, sondern normativ einzufordernden – Normalitätsbedingungen von egalitärer Freiheit und Gleichheit zwischen den Individuen gehen, auf denen die Idee des Sozialvertrags konstitutiv beruht. »Diese normalen Bedingungen bestehen darin, dass die Vertragspartner bzw. die Assoziierten wirklich frei und mündig sein sollen.« (Fouillée 1884, 129) Deshalb müsse man auf die zahlreichen gesellschaftlichen Einschränkungen dieser Normalitätsbedingungen, die sich im Laufe der Geschichte durch die Fatalität der sozialen Solidaritäten entwickelt haben und stets weiterentwickeln, so reagieren, dass sie »nach Maßgabe des Möglichen abgeschafft oder verringert werden. Dies ist die allgemeine Regel, die zunächst aufgestellt werden muss« (ebd., 129f.). Fouillée sympathisierte also vorbehaltlos mit der egalitären Idee des bewussten Vertrags, bestand aber darauf, dass ein solches Vertrag nur dann in einer freien und gerechten Weise geschlossen werden könne, wenn alle Vertragspartner über ein hinreichendes Maß an ökonomischer und politischer Freiheit verfügen. Diese Vorbedingung sei jedoch in keiner Weise erfüllt:

»Die jahrhundertelang unterworfenen Klassen, die nicht die gleichen Rechte wie die anderen genossen haben, konnten sich nicht in der gleichen Freiheit entfalten und befinden sich mit den anderen nicht in wirklich gleichen Bedingungen; sie konnten nicht wie diese ihre Vernunft aufklären; sie konnten nicht einmal wie diese von allen Früchten ihrer Arbeit profitieren; schlussendlich sind sie festgelegt auf das Elend von Entbehrungen, die eine Art von Schicksal von Generation zu Generation weitergibt.« (Fouillée 1880, 367)

Deshalb müsse z.B. derjenige, der einen Kriminellen verurteilen will, »alle Einflüsse, alle begleitenden Verantwortlichkeiten, alle Solidaritäten in Rechnung stellen« und

»auch das Milieu anklagen; die Familie des Kriminellen, die ihm wahrscheinlich weder eine gute Erziehung noch hinreichend unwiderstehliche Beispiele der Tugend gegeben hat; die Gemeinde, in der er gelebt und in der er ohne Zweifel weder genug Hilfe noch ausreichenden Schutz gefunden hat; die Nation, zu der er gehört und die sich immer noch zu wenig um die Erziehung des Volkes, um die Mittel zur Sicherung der Arbeiter und um passende Gesetze kümmert, die das Verbrechen verhindern, indem sie das Elend verhindern« (ebd., 305).

Dabei ließ Fouillée keinen Zweifel daran, dass die Idee der *justice réparative* nicht auf moralische Intuitionen menschlicher Verbundenheit, sondern ausschließlich auf die sozialwissenschaftliche Entdeckung der Solidarität zurückgehe: »Sie ist eine allgemeine Pflicht der Gerechtigkeit, sie ist ein Werk der Wissenschaft und nicht des reinen Gefühls.« (Fouillée 1884, 152) Die überlieferten Motive der christlichen Barmherzigkeit wollte er deshalb durch eine moderne, dem wissenschaftlichen Geist der Zeit entsprechende *philanthropie éclairée*, eine aufgeklärte Menschenfreundlichkeit ersetzen, die sich von der reinen Gefühligkeit der Liebe und der Brüderlichkeit deutlich emanzipiert. Schließlich gelte: »Derjenige, der geliebt wird, will er nicht auch respektiert, d.h. als würdig anerkannt werden? Die Liebe ist vor allem ein Gefühl, während das Recht eine Idee ist; die Liebe ohne das Recht ist wie ein Blinder, der euch bei dem Versuch, euch zu umarmen, stößt und verletzt. Die aufgeklärte Liebe (*l'amour éclairée*) ist selbst schon eine Gerechtigkeit.« (Fouillée 1880, 342)

Die Idee der Brüderlichkeit der Menschen wollte Fouillée allerdings keineswegs aufzukündigen. Vielmehr wollte er sie auf eine ethisch und empirisch deutlich modernere Grundlage stellen. So notierte er:

»Wir sind Brüder, weil wir beim Eintritt in die Gesellschaft freiwillig ein gleiches Ideal akzeptieren und weil wir uns verpflichten, in ihr ein und dieselbe Familie zu bilden; wir sind auch deshalb Brüder, weil wir natürlicherweise Mitglieder ein und desselben Organismus sind, weil wir ohne einander nicht leben und uns entfalten können, weil unsere Moralität selbst an den sozialen Zustand und die Moralität der Gemeinschaft gebunden ist.« (Ebd., 410)

Aber nicht diese Brüderlichkeit, sondern erst das Faktum der sozialen Solidarität fordere, so Fouillée, autoritativ als Rechtspflicht des Staates, was die alten Ideale der Wohltätigkeit und der Nächstenliebe nur als freiwillige, rechtlich nicht geschuldete Hilfe betrachteten. Von daher formulierte er denkbar scharf: »Die Freiwilligkeit der Nächstenliebe ist ein religiöses und moralisches Vorurteil, das aus einer unzureichenden Analyse des Rechts entsteht.« (Fouillée 1884, 133)

Je mehr aber die Zivilisationsgeschichte der Menschheit voranschreite, umso mehr werde eine *justice réparative et préventive* an die Stelle von Almosen und Mildtätigkeit treten. Ein Findelkind zu unterstützen, sei in diesem Sinne kein Akt der Nächstenliebe, sondern eine Pflicht der Gerechtigkeit, denn eine Gesellschaft habe nicht das Recht, Findelkinder einfach sterben zu lassen, da die Sorge für die Kinder angeblich die Pflicht der Eltern sei. Vielmehr sei hier die Gesellschaft selbst zur Hilfe verpflichtet: »Sie schuldet ihnen die Lebensmittel, mit der allgemeinen und beruflichen Bildung, und indem sie ihnen diese gibt, tut sie nichts anderes als eine allgemeine Schuld der reparierenden Gerechtigkeit zu begleichen.« (Ebd., 132) Schließlich hatte schon die Revolutionsverfassung vom Juli 1793, an die Fouillée in diesem Zusammenhang erinnerte, feierlich dekretiert: »Die öffentliche Unterstützung ist eine heilige Schuld. Die Gesellschaft schuldet ihren unglücklichen Mitbürgern den Unterhalt, indem sie ihnen entweder Arbeit verschafft oder denen, die außerstande sind zu arbeiten, die Mittel für ihr Dasein sichert.« (Art. 21) Allerdings sollte die Verfassung von 1795 auf diesen Rechtsanspruch bereits wieder verzichten, denn man beschränkte sich nun darauf, als Rechte der Menschen lediglich Freiheit, Gleichheit, Sicherheit und Eigentum festzuschreiben (vgl. Gauchet 1991, 109-116).

Zahlreiche soziale Reformideen, die die Solidaristen seit den 1890er-Jahren politisch zu verwirklichen versuchten, finden sich bereits in den Schriften Alfred Fouilléés angesprochen. So wies er etwa – gegen die gängigen liberalen Eigentumstheorien mit ihrem Theorem eines rechtmäßigen Eigentumserwerbs durch individuelle Arbeit auf freiem und unbearbeitetem

Boden – darauf hin, dass das Land heute vollständig eingezäunt und vergeben sei. Deshalb habe niemand mehr die reelle Chance, auf diese Weise individuelle Eigentumsrechte zu erwerben. Im Gegenzug entstehe für den Einzelnen aber – und dies ist ein auf Auguste Comte zurückgehendes, später klassisch gewordenes solidaristisches Argument – »der Bereich des kollektiven Reichtums, vergrößert durch alle Generationen, die ihm vorausgegangen sind« (Fouillée 1884, VI). Von daher könne man für jeden Einzelnen festhalten: »Es steht also ein sozialer Schatz (*un trésor social*) zu seiner Verfügung; durch die Arbeit kann er daraus schöpfen, was er zum Leben braucht.« (Ebd.) Vor diesem Hintergrund betonte Fouillée – mit dem Programmabegriff einer *propriété sociale* – die gleichermaßen individuellen wie sozialen Dimensionen von Eigentum und Wohlstand. Zugleich sprach er sich aber sehr energisch gegen sozialistische Kollektivierungsprogramme aus. Es ging ihm vielmehr – ganz in der republikanisch-kleinbürgerlichen Tradition der *classes moyennes* – um eine politische Kombination aus Elementen eines individuellen und eines sozialen Eigentums. Konkret sprach er von drei Formen politisch zu gewährleistenden sozialen Eigentums, die sich aus dem allen Menschen zur Verfügung stehenden materiellen, intellektuellen und moralischen Erbe der Gesellschaft ergeben und auf die demokratischen Gesellschaften allen ihren Mitgliedern einen Partizipationsanspruch einräumen müssten: Teilhabe am kollektiven Kapital und an öffentlichen Diensten, Teilhabe an der politischen Macht und Teilhabe an intellektueller und moralischer Bildung (vgl. ebd., VIIIf.). Diese Formen sozialen Eigentums gelte es – neben dem weiterhin bestehenden privaten Eigentum – in Zukunft einzurichten, auszubauen und allen Gesellschaftsmitgliedern in ausreichendem Maße bereitzustellen.

Mit der Formel der *dette générale de justice réparative*, aber auch mit der auf Randbestimmungen des *Code civil* zurückgehenden Rede vom *quasi-contrat* hatte Fouillée, wie man resümierend festhalten kann, schon zu Beginn der 1880er-Jahre zwei ebenso anschauliche wie pathosträchtige Formeln in die politische Philosophie der Dritten Republik eingeführt, die um die Jahrhundertwende, in der eigentlichen Blütezeit der solidaristischen Bewegung, eine kaum zu überschätzende sozialphilosophische Bedeutung erlangen sollten.

»Als Schuldner der menschlichen Assoziation geboren«

Im Anschluss an die Arbeiten von Alfred Fouillée bemühte sich dann vor allem Léon Bourgeois um die Entwicklung einer solidaristischen Theorie sozialer Gerechtigkeit.³ Stärker als die anderen Solidaristen zielte er dabei auf eine vertragstheoretische Konzeption, mit der er auch einen Anschluss an den politischen Liberalismus herstellen wollte. Auch bei ihm stand – wie bei Comte – das Motiv der sozialen Schuld (*dette sociale*) im Mittelpunkt, das er aber nicht nur zur Illustration der unentzerrbaren historisch-sozialen Solidarzusammenhänge verwendete. Vielmehr baute er dieses Motiv systematisch zu einer demokratischen Theorie sozialer Gerechtigkeit auf vertragstheoretischer Grundlage aus – und betrat damit theoretisches Neuland. Bourgeois' solidaristisches Konzept sozialer Gerechtigkeit markiert einen neuen sozialphilosophischen Theorieansatz, der heute zwar weitgehend in Vergessenheit geraten ist, dessen Potenzial aber noch immer relevant und inspirierend sein dürfte.

Bourgeois verband mit Fouillées Idee des Quasi-Vertrags die Hoffnung, eine »präzise Regel« (Bourgeois 2020, 27) für eine vom Staat gesetzlich vorzunehmende monetäre Umverteilung von den wohlhabenden zu den notleidenden Gesellschaftsschichten gewinnen zu können. Während man bisher, wie er in seiner Programmschrift *Solidarité* aus dem Jahr 1896 konstatierte, »als einzigen Schlachtruf die liberale und die sozialistische Lösung des Problems der Verteilung des Reichtums« (ebd., 8) vernahm, habe sich mittlerweile eine »höhere Anschauung« (ebd., 9) herausgebildet: die Anschauung, dass es »zwischen jedem Individuum und allen anderen [...] eine notwendige Beziehung der Solidarität« gebe und dass »allein das genaue Studium« dieser Solidarität »das Maß der Rechte und Pflichten eines jeden gegenüber allen und aller gegenüber jedem angeben« könne (ebd., 10).

So habe die in den letzten Jahrzehnten aufgekommene Sozialwissenschaft deutlich gemacht, dass nicht nur die physikalische, chemische und biologische Welt, sondern auch die Welt des sozialen Lebens »unumgänglichen Gesetzen« (ebd., 13) gehorchen. An ihnen finden, so Bourgeois, noch so ambitionierte politische Versuche einer grundlegenden Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse, wie sie vor allem von den Sozialisten vertreten würden, ihre Grenze. Denn in der Gesellschaft könne nun einmal nichts erreicht

³ Die folgenden Ausführungen zur Gerechtigkeitstheorie Léon Bourgeois' lehnen sich – oft auch in wörtlichen Übernahmen – sehr eng an die entsprechenden Abschnitte in Große Kracht 2017, 234–258 an.

werden, »was außerhalb der Naturgesetze und gegen sie unternommen wird« (ebd.). Diejenigen, die »die soziale Welt nach dem Bild ihres Traumes rekonstruieren« wollen, müssten deshalb einsehen, dass ihre Vorstellungen so unrealistisch sind »wie das Ptolemäische Weltbild« (ebd., 13). Zugleich eröffnen die Wissenschaften dem Menschen jedoch auch, so Bourgeois, bisher ungeahnte Handlungsmöglichkeiten, um »die Oberfläche dieser Welt zu transformieren und aus den Naturkräften – bis dahin verschleierte, mysteriöse und gefürchtete Gestalten – seinem Willen unterworfen Sklaven zu machen«; und dies gelte für die Phänomene der Natur ebenso wie für die Phänomene der Gesellschaft (ebd., 14). Von daher sei es grundsätzlich möglich und an der Zeit, die Gesetzmäßigkeiten des historischen und sozialen Lebens nicht einfach resignativ hinzunehmen. Man könne sie stattdessen auch »der Ordnung der moralischen Idee unterwerfen« (ebd., 15). Schließlich sei der Mensch in der sozialen Welt »nicht bloß Zuschauer, sondern auch Akteur«; er suche »nicht nur die Wahrheit, sondern auch das Gute« und könne deshalb gegenüber »dem sozialen Drama« seiner Zeit »nicht gleichgültig bleiben« (ebd., 14).

Angesichts der enormen Bedeutung der *dette sociale* lautet der Fundamentalsatz von Bourgeois' *Solidarité*: »Der Mensch wird nicht erst im Laufe seines Lebens zum Schuldner seiner Zeitgenossen; er ist Schuldner bereits seit dem Tag seiner Geburt. Der Mensch wird als Schuldner der menschlichen Assoziation geboren.« (Ebd., 41) Vom Beginn seines Lebens an beginne der Mensch, so Bourgeois, »sich eines immensen Kapitals zu erfreuen, welches andere, vorhergehende Generationen angespart haben« (ebd.). Schon das Kind werde »kein Bedürfnis befriedigen, keine seiner sich herausbildenden Fähigkeiten ausüben können, ohne aus dem immensen Reservoir an nützlichen Dingen zu schöpfen, welche die Menschheit angehäuft hat« (ebd., 42):

»Und je mehr es in seinem Leben voranschreitet, desto mehr wird es seine Schuld wachsen sehen, denn jeden Tag wird ihm aus dem von der Menschheit geschaffenen materiellen und geistigen Werkzeug ein neuer Gewinn erwachsen: Schuld in jedem seiner Schritte auf den Straßen, welche die Menschen zum Preis Tausender Qualen, ja zuweilen Tausender Toter, durch Sumpf und Gebirge gebaut haben; Schuld in jeder Umdrehung des Rades von Auto oder Zug, in jeder Umdrehung der Schiffsschraube; Schuld in jeder Konsumierung eines Produkts aus Landwirtschaft, Industrie oder Wissenschaft; Schuld gegenüber all den Toten, die dieses Erbe hinterlassen haben, gegenüber all jenen, deren Arbeit die Erde, dieses zu Unzeiten unwirtliche

und düstere Obdach, in ein weites fruchtbare Feld, in eine schöpferische Fabrik verwandelt hat.« (Ebd., 43)

Bourgeois formulierte hier eine ganze Litanei der unermesslichen sozialen Schuldverhältnisse, denen sich kein in der Gesellschaft lebender Mensch entziehen könne. Statt von einer sozialen Schuld wäre aber wohl besser von einer sozialen Hypothek zu sprechen, denn es geht hier ja nicht um ein persönliches Fehlverhalten oder ein individuelles Vergehen. Es geht ausschließlich um die in modernen Gesellschaften nun einmal vorhandenen Abhängigkeitsverhältnisse, um die vorgängig zu jedem individuellen Handeln immer schon bestehenden historisch-sozialen Vorleistungen der Gesellschaft, denen sich niemand entziehen kann und denen die Individuen ihre heutigen Freiheits- und Wohlstandschancen in fundamentaler Weise verdanken.

Jeder in der Gesellschaft lebende Mensch ist also, wie Bourgeois emphatisch hervorhob, »zu jeder Stunde ein *Schuldner* ihr gegenüber« (ebd., 36; Herv. i.O.). Genau hier liege für jedes Individuum »die Basis seiner Pflichten, die Last seiner Freiheit« (ebd.). Die Verpflichtung jedes Einzelnen gegenüber der Gesellschaft sei »schlicht und einfach das Gegenstück der Vorteile, die ein jeder aus dem Gesellschaftszustand zieht, der Preis der Dienste, welche die Assoziation einem jeden leistet« (ebd., 37). Und diese Verpflichtung beziehe sich nicht nur auf die gegenwärtig lebenden Mitglieder der Gesellschaft, sondern auch auf sämtliche Vorgängergenerationen. Da diese ihr »Kapital an Ideen, Kräften und nützlichen Dingen« für alle nachkommenden Generationen geschaffen haben, so gelte für uns, dass wir unsere soziale Hypothek auch abzutragen haben an denjenigen, »die nach uns kommen werden« (ebd., 44). Die gegenwärtige Generation habe insofern die Pflicht, das unermessliche, von unseren Vorgängern erhaltene Erbe an Gütern, Ressourcen und Fähigkeiten »zu bewahren und treu weiterzugeben«; und zwar »unter der Auflage, es zu vermehren« (ebd.). Denn jeder Mensch gehe, »indem er in den Besitz dieses besseren Zustands der Menschheit eintritt, den ihm seine Vorfahren bereitet haben, nach seiner Geburt die Verpflichtung ein, durch seine eigene Anstrengung nicht nur am Erhalt der Zivilisation mitzuwirken, an der er seinen Anteil nehmen wird, sondern überdies auch an der weiteren Entwicklung dieser Zivilisation« (ebd., 45).

Der rückwirkende Quasi-Vertrag der sozialen Gerechtigkeit

Bourgeois kombinierte das solidaristische Schuld- und Dankbarkeitsmotiv, das schon Comte ähnlich intensiv vertreten hatte, nun explizit mit der von Fouillée inspirierten Idee des Gesellschaftsvertrags. Der Vertrag, d.h. die freie und reflektierte Zustimmung, sei unter den heutigen Bedingungen nämlich die einzige angemessene und legitime Form, in der sich die Individuen miteinander verbinden. Und dies gelte nicht nur für individuell geschlossene Privatverträge, sondern auch für die Idee des Gesellschaftsvertrags, mit dem sie sich als ein demokratisches Gemeinwesen konstituieren. Bourgeois zufolge haben weder der Staat noch die Gesellschaft eine außerhalb der Individuen bestehende »reelle Existenz«, auf deren Grundlage sie sich als »Subjekt besonderer und höherer, den Rechten der Menschen entgegengesetzter Rechte« behaupten könnten (Bourgeois 2020, 33). Man könne in der Moderne nämlich grundsätzlich nur von den Menschen als »den einzigen möglichen Subjekten von Recht und Pflicht« (ebd.) sprechen. Dementsprechend seien in den letzten Jahrzehnten, wie Bourgeois im Anschluss an das berühmte *From status to contract*-Theorem des britischen Rechtshistorikers Henry Sumner Maine betonte, die *arrangements d'autorité* auch durch *arrangements contractuelles* ersetzt worden, was einen elementaren Fortschritt in der Rechtsentwicklung der Menschheit darstelle (vgl. ebd., 46).⁴

Für eine heute tragfähige Theorie sozialer Gerechtigkeit müsse man deshalb auf die Idee des Gesellschaftsvertrags zurückgreifen, wie sie in der Geschichte der jüngeren politischen Philosophie vor allem von Jean-Jacques Rousseau vertreten worden sei. Rousseau gehe aber, so Bourgeois, von einem ursprünglichen Sozialvertrag aus, von einer »ersten Übereinkunft« (ebd., 35, Anm. 20) der Menschen in einem sogenannten Naturzustand, durch die erst der Gesellschaftszustand hervorgerufen worden sei. Zudem unterstelle er einen »am Anfang aller Dinge perfekten, sofort mit absoluten Rechten und Pflichten [...] ausgestatteten Menschen«, der durch »die Laster der Institutionen« schrittweise deformiert werde (ebd.). Dagegen sei aber festzuhalten, dass »am Ausgangspunkt« der gesellschaftlichen Entwicklung der Menschheit »der brutale Kampf um die Existenz« gestanden habe (ebd.). Die »Idee einer freiwilligen Assoziation« sei erst »durch die Evolution der zufällig

4 Die deutsche Ausgabe übersetzt *arrangements* mit »Übereinkünfte« und spricht dementsprechend missverständlich von »Übereinkünften per Vertrag« und »Übereinkünften per Autorität«.

gebildeten Gruppen in Richtung eines höheren Zustands von Intelligenz und Moralität« entstanden (ebd.). Und erst diese Evolution habe »auf den Ruinen des Zustands von Krieg und Autorität, in einem langsamem Werden die Ankunft des friedlichen und vertragsmäßigen Regimes vorbereitet« (ebd.).

Gegenläufig zu den Theorien eines ursprünglichen Gesellschaftsvertrags müsse man deshalb, so Bourgeois, die Idee eines erst rückwirkend geschlossenen *Quasi-contrat d'association humaine* entwickeln. In diesem Sinne gelte dann:

»Dort, wo der Sachzwang die Menschen miteinander in Beziehung bringt, ohne dass ihr vorgängiger Wille die Bedingungen dieses einzuführenden Arrangements hätte aushandeln können, darf das Gesetz, welches diese Bedingungen zwischen ihnen festlegt, nichts anderes sein als eine *Interpretation und Repräsentation des Übereinkommens, welches sich zuvor zwischen ihnen hätte herausbilden müssen, wenn sie frei und gleich hätten beraten können*. Einziges Fundament des Rechts wird also die Annahme der Zustimmung sein, welche ihre freien und gleichen Willen gegeben hätten. Der *Quasi-Vertrag* ist nichts anderes als der rückwirkend gebilligte Vertrag.« (Ebd., 46; Herv. i.O.)

Dieser rückwirkende Quasi-Vertrag bringt Bourgeois zufolge genau diejenigen Regeln eines sozialen Ausgleichs, einer monetären Kompensation zwischen den Bevorteilten und den Benachteiligten des gesellschaftlichen Solidarzusammenhangs hervor, auf die sich die Gesellschaftsmitglieder, »wenn sie zuvor frei und gleich gewesen wären, zwischen sich in gleicher Moralität die Bedingungen ihrer Übereinkünfte zu diskutieren«, vertraglich geeinigt hätten, um »die Nutzen und Lasten gerecht [zu] verteilen« (ebd., 34). Der Vertrag ziele »auf die gerechte Bewertung der ausgetauschten Dienste, das heißt die gerechte Aufteilung der Nutzen und Lasten, der sozialen Aktiva und Passiva« (ebd., 48). In diesem Sinne schaffe er als den eigentlichen »Gegenstand des sozialen Gesetzes« eine neue, konkret formulierbare und »im Recht gründende Verpflichtung« des Individuums zur monetären Kompensation, zur Begleichung seiner sozialen Hypothek gegenüber der Gesellschaft (ebd.). Und genau dies liefere die Grundlage des gesuchten, über die privat-rechtlichen Bestimmungen des bürgerlichen Rechts hinausgehenden Sozialrechts, das zur Lösung der sozialen Frage so dringend benötigt werde. Denn das positive Gesetz könne und dürfe auf dieser Grundlage »durch zwingende Sanktionen das Abtragen der sozialen Schuld sichern« (ebd., 52). Und Bourgeois nannte auch gleich die zahlreichen Felder, auf denen dieses neue So-

zialrecht zum Tragen kommen müsse: »Steuern, Eigentum, Erbe, Fürsorge, Organisation der öffentlichen Dienste« (ebd., 54).

Dieses Konzept einer Vertragstheorie der sozialen Gerechtigkeit wolle aber, wie Bourgeois mit Nachdruck betonte, nicht so weit gehen wie der Gesellschaftsvertrag Rousseaus, der »die völlige Übereignung eines jeden Assoziierten mit allen seinen Rechten an die Gemeinschaft« verlange und deshalb vor allem in der sozialistischen Theorie so beliebt sei, die von dieser Ausgangsannahme »die Gütergemeinschaft abzuleiten« versuche (ebd., 37). Die individuellen Rechte der Einzelnen sollten und dürften aber, so Bourgeois, keineswegs aufgegeben werden. Im Gegenteil: Sei für den Einzelnen die *dette sociale* »einmal gemessen und als natürlich und legitim angesehen, bleibt der Mensch tatsächlich frei, im vollen Genuss seiner Freiheit, denn er bleibt mit seinem gesamten Recht ausgestattet« (ebd., 38).

Ziel der Natur und Ziel der Gesellschaft

Bourgeois' Programmschrift *Solidarité* hatte 1896 noch ganz allgemein von einer sozialen Verpflichtung gesprochen, »die für jeden Menschen aus seinem Zustand eines Schuldners gegenüber allen resultiert« (Bourgeois 2020, 52). Sie hatte in Sachen monetärer Umverteilung eine Gesetzgebung gefordert, die »von jedem assoziierten Menschen die Ausführung dieser vorrangigen Pflicht einfordert« (ebd., 52f.). Die gravierenden sozialen Unterschiede, die erheblichen Einkommens- und Vermögensungleichheiten zwischen den Gesellschaftsmitgliedern kamen dabei merkwürdigerweise nicht näher zur Sprache, sodass keinerlei Differenzierungen bei der Frage vorgenommen wurden, in welcher Höhe die verschiedenen sozialen Gruppen von dieser Rückzahlungspflicht jeweils betroffen seien. Auch blieb die Frage ausgeblendet, ob wirklich allen Gesellschaftsmitgliedern die sozialen Solidaritäten in gleicher Weise zugutekommen oder ob nicht davon auszugehen ist, dass einige Gruppen in besonderer Weise profitieren, während andere die Vorteile ihrer Gesellschaft deutlich weniger nutzen können. *Solidarité* spricht lediglich simplifizierend und eigenartig abstrakt von »der Schuld des Menschen gegenüber den Menschen« (ebd., 54) und davon, dass »der Mensch unaufhörlich von den Vorteilen profitiert, die das soziale Milieu bietet« (ebd., 53). Damit fällt diese Schrift aber ihrer eigenen Überzeugung in den Rücken, dass es nicht *den* Menschen, sondern nur verschiedene Menschen gebe, die

in unterschiedlicher Weise und mit verschiedenartigen Auswirkungen in die sozialen Solidaritäten ihrer Zeit und ihrer Gesellschaften eingebunden seien.

In späteren Reden und Schriften griff Bourgeois diese Fragen dann aber systematisch auf und nahm weiterführende Klärungen vor, ohne die sich kein angemessenes Bild von seiner Konzeption sozialer Gerechtigkeit gewinnen lässt.⁵ In *Solidarité* hatte er mit einer gewissen naturalistischen Schlagseite erklärt: »Die durch die Wissenschaft geleitete Vernunft definiert die unumgänglichen Gesetze des Handelns; der vom moralischen Gefühl angetriebene Wille führt dieses Handeln aus.« (Ebd., 16) So hätten zwar die Sozialisten Recht, wenn sie »die Gleichgültigkeit verurteilen und die Heilung des Übels« anstreben; mehr noch hätten allerdings die Ökonomen Recht, »wenn sie jeden Heilungsversuch den Regeln der Tatsachenwissenschaft unterordnen« (ebd.). Denn letztlich sei der »durch die Wissenschaft geleiteten Vernunft« Vorrang vor dem »moralischen Gefühl« einzuräumen, da sie aufgrund ihrer Einsicht in die nicht hintergehbaren Gesetzmäßigkeiten des sozialen Lebens den Rahmen vorgibt, innerhalb dessen sich die moralischen Bemühungen um das Gute bewegen könnten. Das Thema der Gerechtigkeit und der sozialen Ungleichheit spielte in *Solidarité* insofern nur eine untergeordnete Rolle. Und so blieb unklar, ob und inwiefern den normativen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit ein eigenständiger moralischer Geltungsanspruch gegenüber Natur und Gesellschaft zugesprochen werden kann oder ob am Ende einfach die Übermacht der faktischen Verhältnisse anzuerkennen ist, der man sich mehr oder weniger resignativ beugen muss.

In seinen Beiträgen zu den Solidarismus-Konferenzen der *École des hautes études sociales* im Herbst des Jahres 1901 nahm Bourgeois dann aber eine klare Trennung von Natur und Gesellschaft, von empirischer Wissenschaft und moralischem Gefühl vor und sprach beiden einen je eigenen Wert zu. Damit rückte er den Gegensatz von sozialer Faktizität und moralischer Geltung in den Fokus, sodass die Empörung über gesellschaftlich verursachtes Unrecht – statt als wissenschaftlich ›unaufgeklärt‹ verdächtigt und auf diese Weise politisch entschärft zu werden – nun zum eigentlichen Ausgangspunkt der solidaristischen Theoriebildung werden konnte. Die Natur, so erklärte Bourgeois nun, habe ihre Ziele in sich selbst, und diese Ziele seien »nicht die unsrigen« (Bourgeois 1907, 10). Das Ziel des Menschen in der Gesellschaft sei jedoch die

⁵ Es ist bedauerlich, dass die erste, im Jahr 2020 erschienene deutsche Ausgabe von Texten Bourgeois' (Bourgeois 2020) keinerlei Hinweise auf diese späteren Texte enthält und nahezu ausschließlich friedenspolitische Reden Bourgeois' präsentiert.

Gerechtigkeit, auch wenn sich keine allgemeingültige Definition dieses Prinzips angeben lasse. Ähnlich wie Fouillée verzichtete nämlich auch Bourgeois auf den Anspruch, eine philosophisch-metaphysische Begründung des Gerechtigkeitsprinzips liefern zu wollen. Stattdessen notierte er lakonisch und ganz im Sinne eines moralischen *common sense*-Pragmatismus:

»Niemand hat bestritten, dass das Ziel der Gesellschaft die Gerechtigkeit sein soll. Heute tritt eine metaphysische Sorge zutage: Man fragt nach der Natur, der Herkunft und der philosophischen Definition der Gerechtigkeit. Es ist aber unnütz, sich gegenwärtig solche Fragen zu stellen. Wir stellen eine Tatsache fest: Das Bedürfnis nach Gerechtigkeit existiert in jedem Bewusstsein, und es herrscht unbedingt. Ob der Begriff der Gerechtigkeit eine angeborene Idee, ein innerer Ausdruck eines – ich weiß nicht wie – außerhalb unseres Geistes bestehenden Ideals oder vielleicht eine relativ neue Errungenschaft, das Resultat einer säkularen Evolution ist, interessiert uns wenig. Wir nehmen sie als ein Gegebenes, und das ist unser Ausgangspunkt.« (Ebd., 27)

Während die Ökonomen, so Bourgeois, dazu neigten, den ungehinderten Konkurrenz- und Vernichtungskampf in naturalistischer Manier als »Ziel der Gesellschaft« (vgl. ebd., 10) auszugeben, sei festzuhalten, dass sich die Menschen aufgrund ihrer moralischen Gefühle und Überzeugungen nicht einfach mit einem solchen Gesellschaftsmodell abfinden oder gar anfreunden wollen. Sie würden es vielmehr als ihre Pflicht betrachten, »dem Kampf nicht teilnahmslos zuzusehen, nicht gleichgültige Zuschauer des Sieges der einen und der Niederlage der anderen zu sein« (ebd., 29). Deshalb resultiere aus diesem Gegensatz zwischen naturalistischem Szientismus und moralischer Selbstverständigung die Notwendigkeit eines planvollen politischen Veränderungshandelns, wie es das neue Sozialrecht des Wohlfahrtsstaates ins Auge fasse, um auf die Herausforderungen der *solidarité de fait* mit einer politisch-demokratisch zu entfaltenden *solidarité refléchie et voulue* zu reagieren. Denn »die Gerechtigkeit, die wir in allen unseren Bemühungen voranzutreiben haben, erreichen wir nur durch eine reflektierte und gewollte Solidarität« (ebd., 11).

Soziale Schuldner und soziale Gläubiger

In diesem Zusammenhang rekurrierte Bourgeois erneut auf das Motiv der sozialen Schuld aller Menschen und die daraus resultierenden Rückzahlungspflichten. Anders als in *Solidarité* stellte er nun aber auch Reflexionen zur ungleichen Verteilung und Begleichung dieser Schuld an. Im Blick auf das schon in Comtes *Catéchisme positiviste* formulierte Motiv der Rückerstattung (vgl. Comte 1891, 315) erweiterte er das solidaristische Schuld-Thema damit um fundamentale Differenzierungen, in denen es neben dem Motiv des sozialen Schuldners nun auch um die Idee des sozialen Gläubigers geht, d.h. um die Frage, ob die Gesellschaft nur den vom Sozialzusammenhang besonders profitierenden Mitgliedern eine soziale Rechnung präsentieren darf – oder ob umgekehrt auch die davon besonders benachteiligten Individuen ihrerseits eine entsprechende Rechnung erstellen und von ihrer Gesellschaft so etwas wie eine soziale Wiedergutmachung erwarten können und dürfen.

So sei zwar jeder Mensch Nutznießer der Ergebnisse vergangener und gegenwärtiger Mühen der Menschheit; der Umfang dieser Nutznießung sei aber in hohem Maße ungleich verteilt. Die *solidarité de fait* schaffe nämlich soziale Effekte, »von denen die einen profitieren und unter denen die anderen leiden, und dies in sehr ungleicher Weise« (Bourgeois 1907, 9). Sie produziere, wie Bourgeois schon in seinen Beiträgen zum Pariser Kongress zur Sozialerziehung im September 1900 formuliert hatte,

»auf der einen Seite diejenigen, die im Besitz einer sehr großen Summe sozialer Vorteile sind und die davon profitieren, ohne wirklich ihre Schuld gegenüber allen bezahlt zu haben – und die dabei ihren Teil so verteidigen, als wäre es ihr Recht; sie begehen damit eine Hinterziehung [...]. Auf der anderen Seite [produziert sie, HJGK] jene, die um den größten Teil der sozialen Vorteile beraubt sind und das Gefühl haben, dessen Gläubiger zu sein – sie leiden, sie fühlen sich betrogen, sie beanspruchen ihren Anteil, aber sie können nicht genau das Ausmaß des Schadens ermessen, der ihnen zugefügt wurde, oder die Rechtmäßigkeit ihres Anspruchs kalkulieren; sie sind gereizt und der Gewalt überlassen oder wollen, unter Verkennung der natürlichen Gesetze, gegen die sie nichts ausrichten können, eine Stadt der Gerechtigkeit errichten, wo der einzige Grund, der das Leben für den Menschen lebenswert macht, verschwinden wird: die menschliche Freiheit.« (Bourgeois 2008a, 114)

In der Gesellschaft verfestigen und vergrößern sich Bourgeois zufolge die sozialen Unterschiede permanent, denn derjenige, der über Besitz und Kapital verfügt, könne von der gesellschaftlich angehäuften sozialen Ausstattung (*le outillage social*) in beträchtlichen Ausmaßen profitieren, während derjenige, der diese Voraussetzungen nicht mitbringt, sie kaum zu nutzen vermag: »Der Erste kann fortwährend das Vermögen, das er ererbt hat, dank der sozialen Ausstattung fruchtbringend vermehren. Der Andere, so fleißig und sparsam er auch sein mag, hat nichts anderes als den täglichen Lohn.« (Bourgeois 1907, 33) Das zentrale Problem bestehe deshalb darin, dass nicht alle Individuen die gleichen sozialen Chancen hätten, von den Vorteilen der sozialen Ausstattung zu profitieren, denn:

»Derjenige, der ohne Vorteile und ohne zuvor erworbene Bildung ist und sich allein auf die Kraft seiner Arme verwiesen sieht, arbeitet und sein Glück sucht, hat deutlich schlechtere Voraussetzungen, um von der sozialen Ausstattung zu profitieren als derjenige, der schon ein beträchtliches intellektuelles und materielles Kapital besitzt. Es gibt also eine *Progression* im Nutzen, den wir aus der sozialen Ausstattung ziehen.« (Ebd., 93f.; Herv. i.O.)

Aber nicht nur die sozialen Vorteile seien ungleich verteilt; auch die sozialen Hypothesen würden nur in höchst ungleicher Weise beglichen. Es könnte aber nicht sein, so Bourgeois, dass nur die ohnehin schon Benachteiligten »jeden Tag, ohne Pause, diese Schuld durch ihre Anstrengung, ihre Arbeit, ihr Blut und ihr Leben bezahlen« (Bourgeois 2008c, 144f.). Vielmehr komme es darauf an, »diejenigen bezahlen zu lassen, die keine Anstrengungen unternehmen müssen, um nicht nur das Notwendige, sondern auch den Überfluss des Lebens zu haben und dabei meinen, sie könnten dieses frei genießen, ohne persönlich etwas zu schulden« (ebd.). Zwar sei es grundsätzlich richtig, dass alle Menschen, auch die Ärmsten der Armen, der akkumulierten Arbeit der Menschheit etwas schulden, denn »ohne diese kollektive Anstrengung wäre die Masse der Unglücklichen sicherlich noch sehr viel elender gestellt« (Bourgeois 2008b, 125); Bourgeois betonte aber mit Nachdruck, dass er »nicht von dem Armen seinen Teil der sozialen Schuld« verlangen wolle, denn »ohne Zweifel gibt es im Ensemble der Produkte der menschlichen Arbeit einen Anteil, von dem er profitiert, aber dieser ist unendlich klein, und er erhält womöglich nicht einmal die angemessene Vergütung für das, was seine persönliche Arbeit zu diesem Ensemble beiträgt« (ebd.). Neben den Armen gebe es aber die Wohlhabenden, die »in höchsten Maßen von dieser akkumulierten Arbeit profitieren, die sie zu jeder Stunde auf tausenderlei Ar-

ten genießen, manchmal sogar im reinen Müßiggang«; und diese seien »weit davon entfernt, in diesen gemeinsamen Fonds dasjenige einzuzahlen, was ihnen abzuverlangen wäre« (ebd.). Dabei seien es gerade diese, von denen man »die Begleichung ihrer sozialen Schuld« (ebd.) erwarten könne und müsse. Von den *malheureux* sollte man dagegen, so Bourgeois, eine Bezahlung der Schuld nicht einfordern, denn auch wenn »abstrakt und theoretisch gesehen, alle Menschen Schuldner sind«, so sei als gesellschaftliche Realität festzuhalten: »Einige haben Verbindlichkeiten, andere eine Forderung. Den letzteren, das heißt den Unglücklichen, soll ihre Forderung beglichen werden, denn diejenigen, die von der früheren Solidarität am meisten profitiert haben, sollen für diejenigen zahlen, denen Unrecht getan wurde, die daran gehindert wurden, einen gleichen und legitimen Vorteil zu ziehen.« (Bourgeois 1907, 113) Von daher gelte: »Wir vor allem, die wir Bildung erfahren haben, die wir einen gewissen überlegenen Bildungsstandard erreicht haben, wir haben eine Schuld an die Gesellschaft zurückzuzahlen.« (Ebd., 49)

Bourgeois präsentierte den Profiteuren der gesellschaftlichen Solidaritäten also eine soziale Rechnung, deren Begleichung er für eine unmittelbare Rechtspflicht hielt: »Wenn der freie und starke Mensch die Profite seiner eigenen Aktivität für sich behalten will, als wenn er sie ohne die Solidarität erhalten hätte, dann weigert er sich, die Schuld zu bezahlen, die er kontrahiert hat; dann ist, wir wiederholen es, die Gerechtigkeit verletzt.« (Ebd., 16) Die Höhe dieser Schuld sei allerdings nicht exakt zu ermitteln, denn

»es ist unmöglich zu wissen, in welchem Ausmaß derjenige, der einen höheren Grad an Macht und Vermögen erreicht hat, dies der Gesellschaft verdankt, ebenso wie es unmöglich ist, dasjenige zu bemessen, was die Gesellschaft jenem Armen zu zahlen hat, von dem ich gesprochen habe [...]; jenem, der weder Bildung noch Zugang zu Kapital hat und nicht über die nötige Gesundheit verfügt, um sein Leben selbst zu meistern, jenem also, der sich während seines gesamten Lebens durch die Tatsache der Solidarität zertrampelt vorfindet, ohne von ihr profitiert zu haben. Ich glaube nicht, dass man die Verbindlichkeiten des einen und die Forderungen des anderen bestimmen kann.« (Ebd., 49f.)

Ein Restbereich privater Verfügungsfreiheit?

Wenn aber nicht genau festzustellen ist, bis zu welchem Grad der Einzelne seinen Wohlstand eigener Arbeit und Anstrengung, glücklichen Verteilungszufällen der Natur oder den sozialen Zusammenhängen der *solidarité de fait* verdankt, dann stellt sich die Frage nach der individuellen Zurechenbarkeit von Gewinnen und Verlusten, von Erfolgen und Misserfolgen in neuer Weise. Zwar sei anzuerkennen, so Bourgeois, dass »jeder Mensch in seiner Lebensführung durch unendlich viele Bedingungen determiniert wird, die er nicht beherrscht«, denn »jede seiner Taten, ja er selbst, erscheint uns voll und ganz als die Resultante einer langen Serie von Vorläufern, von Kräften, Taten und Reaktionen, denen er sich nicht entziehen kann, über die er nicht verfügt, die ihm nicht einmal bewusst sind« (Bourgeois 1907, 28); allerdings dürfe man das Individuum deshalb nicht vollständig zum Ensemble der gesellschaftlichen Realitäten erklären, als wenn ihm keinerlei ›individualistische‹ Verfügungsrrechte über sein Eigentum und Vermögen zuständen. So notierte Bourgeois: »Es gibt einen Teil unserer Freiheit, unseres Eigentums, unserer Personalität, die sozialen Ursprungs ist« (ebd., 56), sodass die *dette sociale* (auch nur) für diesen Teil in Anschlag zu bringen sei: »Es ist dieser soziale Teil von uns selbst, der mutualisiert werden muss, darüber hinaus haben wir kein Recht, den Menschen etwas aufzuerlegen.« (ebd.)

Bourgeois' Position bleibt hier allerdings merkwürdig unklar und ambivalent. Zum einen scheint es so zu sein, als ob er – den von ihm vehement verteidigten Erkenntnissen der Sozialwissenschaft und den moralischen Überzeugungen des solidaristischen Denkens entsprechend – die Individuen mit ihren je unterschiedlichen Fähigkeiten vollständig ›sozialisieren‹ bzw. ›mutualisieren‹ will, ohne ihnen deshalb ihre – erst durch die sozialen Solidaritäten ermöglichten – Selbstentfaltungspotenziale und Freiheitsrechte zu bestreiten. Zum anderen erweckt er hier aber den Eindruck, als ob er ihnen – in der Tradition des besitzindividualistischen Liberalismus mit seiner schroffen Gegenüberstellung von Individuum und Gemeinschaft – einen, wenn auch verkleinerten, Bereich gleichsam ›a-sozialer‹ Individualität und ›a-sozialen‹ Eigentums zugestehen will. Offensichtlich lag ihm viel daran, einen solchen Bereich für die wohlhabenden Mitglieder der Gesellschaft theoretisch und abstrakt zu reservieren und gegen sozialistische Zugriffsansprüche abzuschirmen. Dieses Reservierungsinteresse unterscheidet ihn von den anderen Solidaristen, die zwar ebenso an individuellen Rechtsansprüchen der einzelnen festhielten, diese allerdings nicht mit einer Vorstellung vorsozialer An-

teile personaler Individualität zu begründen versuchten. Bourgeois hatte in diesem Sinne schon in *Solidarité* betont, dass das Individuum nach Anerkennung und Begleichung seiner *dette sociale* »tatsächlich frei, im vollen Genuss seiner Freiheit« (Bourgeois 2020, 38) sei. Und auch in seinen Beiträgen zu den Solidarismus-Konferenzen hielt er daran fest, dass eine Rückgewinnung individualistischer Freiheits- und Verfügungsrechte nach Begleichung dieser Schuld prinzipiell möglich sei, wenn er erklärte: »Die Bezahlung dieser Schuld ist die erste Bedingung der Freiheit.« (Bourgeois 1907, 31)

Nachdem der Einzelne seine soziale Rechnung beglichen habe, könne er zumindest theoretisch, so offenbar Bourgeois' Anliegen, eine von jeder Sozialpflichtigkeit entlastete Dispositionsfreiheit über sein privates Eigentum beanspruchen. Über das noch verbleibende Vermögen könne und dürfe er dann nach Belieben verfügen; und genau dieser vermeintlich verbleibende freie Verfügungsanspruch kennzeichnet die starken individualistisch-liberalen Interessen, auf deren Grundlage Bourgeois einen Bogen zu den kleinstadt-bürgerlichen Anhängern des orthodoxen Wirtschaftsliberalismus zu schlagen versuchte. Allerdings betonte er zugleich, dass auch nach einer solchen Zahlung sofort wieder eine neue *dette sociale* zu entstehen beginne, denn »die Befreiung wird nie total und für immer erreicht. Ich habe gesagt, dass niemand endgültig befreit ist; allein dadurch, dass er fortfährt zu leben, wird er von Neuem zum Schuldnern, und täglich muss in ihm das Gefühl wachsen, dass er seinen Mitmenschen gegenüber verpflichtet ist, dass er sie zu Gläubigern hat« (ebd., 77).

Trotz dieser liberal-individualistischen Schlagseite ist Bourgeois' zentrale Aussageintention also unübersehbar: Es ging ihm um eine moderne Gerechtigkeitstheorie des umverteilenden Wohlfahrtsstaates. Bourgeois wollte nicht einfach – wie noch Comte – alle Individuen undifferenziert in eine unendlich dankbare emotionale Anerkennung ihrer *dette sociale* rufen und eine allgemeine Ehrfurcht vor den Mühen und Opfern vergangener Generationen kultivieren. Es ging ihm vielmehr darum, diejenigen, die in besonderem Maße zu den Profiteuren der sozialen Ausstattung der Gesellschaft gehören, auf ihre strenge – und als solche nicht nur moralisch, sondern auch juridisch zu fassende – Pflicht zur Begleichung ihrer sozialen Hypothek aufmerksam zu machen. In diesem Sinne konnte Bourgeois das Motiv der *dette sociale* zur Grundlage und zum Ausgangspunkt einer modernen Theorie sozialer Gerechtigkeit erheben, denn schließlich müsse »jeglichem Nachdenken über die sozialen Arrangements [...], jenseits jeglicher philosophischer Konzeptionen und Systeme, die Idee einer Schuld als Ursache und Maß der natürlichen und moralischen Ver-

pflichtung und hinreichendes und notwendiges Motiv der sozialen Sanktion zugrunde liegen« (Bourgeois 2020, 47f.).

Deshalb müsse jedes einzelne Gesellschaftsmitglied anerkennen, dass Profite, die man durch die soziale Solidarität erhält, mit einer *dette sociale* und entsprechenden Rückzahlungspflichten verbunden sind. Ebenso müsse man anerkennen, dass diejenigen, die durch die soziale Solidarität Nachteile erleiden, einen rechtlichen Anspruch auf entsprechende Entschädigung haben. Denn wenn sich die Gesellschaftsmitglieder – in Kenntnis der historischen Entstehungskontexte und der gegenwärtigen Komplexitätslagen ihrer Gesellschaft – als freie und gleiche Rechtssubjekte anerkennen und an der Gerechtigkeit als Ziel der Gesellschaft festhalten wollen, dann müssen sie sich, so Bourgeois, in einem rückwirkenden Gesellschaftsvertrag über die Art und Weise verständigen, in der sie in die Resultate der sozialen Solidarität und der sich immer mehr verfestigenden Verhältnisse sozialer Ungleichheit politisch korrigierend eingreifen können und wollen. Und da nicht zu erwarten sei, dass die durch die Folgewirkungen der *solidarité de fait* überproportional benachteiligten Individuen dem rückwirkenden Vertrag, der unter den Bedingungen politischer Modernität einzig die Legitimität des Staates begründen kann, ohne angemessene Kompensationsleistungen zustimmen werden, ergebe sich als vorrangige Aufgabe des Staates die Gewährleistung jener *justice réparative et préventive*, die schon Fouillée mit Nachdruck eingefordert hatte.

Auf dem Weg zur Sozialversicherungs-Gesellschaft

Bourgeois' solidaristische Konzeption sozialer Gerechtigkeit ist dabei, wie erwähnt, von sozialistischen Anwendungen weit entfernt. Es geht ihr nicht um das Ideal einer möglichst weitgehenden Gleichverteilung des gesellschaftlichen Reichtums, um Sozialisierungen oder um Kollektiveigentum. Entsprechende Ideen wies Bourgeois stets als unrealistisch und unmoralisch zurück. Das Privateigentum erschien ihm »als Verlängerung und Garantie der Freiheit« (Bourgeois 1907, 34), sodass es nicht um dessen Aufhebung, sondern vielmehr um dessen »Befreiung« gehen müsse. So erklärte er:

»Die Kollektivierung ist nicht das Ziel des Systems der Solidarität. Das, was kollektiv ist, ist der Ausgangspunkt, die solidarische und notwendige Gesellschaft. Das Ziel ist individuell. Es ist die durch die Bezahlung der sozialen

Schuld wiedererlangte Freiheit. In diesem Sinne ist die Doktrin der Solidarität der Rückkauf der individuellen Freiheit und des individuellen Eigentums; sie ist selbst die Rechtfertigung des befreiten Eigentums (*propriété libérée*).« (Ebd., 45)

Deshalb konnte Bourgeois den Enteignungsvorstellungen der französischen Sozialisten nichts abgewinnen. Aber auch gegenüber den Genossenschaftsideen blieb er in dem Maße skeptisch, wie sie sich mit Vorstellungen von Zwangsmitgliedschaften verbinden. Das Ideal der Gleichheit zwischen den Menschen meinte für ihn zwar deutlich mehr als nur die rechtliche Gleichheit vor dem Gesetz; eine faktische ökonomisch-soziale Gleichheit sei jedoch allein schon wegen der natürlichen Ungleichheiten zwischen den Menschen, »gegen die alle unsere Bemühungen nichts ausrichten können« (ebd., 57), weder möglich noch wünschenswert.

Im Anschluss an das auf sozialer Selbsthilfe beruhende Selbstverständnis der *sociétés des secours mutuels* ging es Bourgeois vielmehr um einen Sozialversicherungsstaat, der die sozialen Vorteile und Risiken, die sich für jedes Individuum allein aus seiner Zugehörigkeit zur Gesellschaft ergeben, nach der Logik der sozialen Sicherung auf Gegenseitigkeit zwischen allen Gesellschaftsmitgliedern aufzuteilen versucht; und zwar so, dass »die Risiken gemeinsam getragen werden und der Zugang zu den verschiedenen sozialen Vorteilen offen wird für alle« (ebd., 81). Was die freiwilligen Hilfsvereinigungen auf Gegenseitigkeit im Kleinen seien, das sollte Bourgeois zufolge nun zum grundlegenden gesellschaftlichen Sozialprinzip werden. Die ganze Gesellschaft solle sich in diesem Sinne in ihrem moralischen Selbstverständnis als eine demokratisch gewollte und staatlich organisierte Sozialversicherung auf Gegenseitigkeit verstehen. Bourgeois' sozialpolitisches Motto laute dementsprechend: »Die Risiken und Vorteile *mutualisieren*« (ebd., 49; Herv. i.O.) – im Sinne eines jeden Staatsbürger einbeziehenden »Vertrags der Vorsorge und der sozialen Garantien« (ebd., 50). Bourgeois erhob das Organisationsprinzip der Sozialversicherungen damit zu einem umfassenden sozialen Gerechtigkeitsprinzip, das die gesamte politische Organisation der Gesellschaft kennzeichnen sollte: »Verteilt die Risiken der Solidarität nach dem Prinzip der Mutualisation auf alle, und ihr werdet den wirklichen Sozialvertrag haben: den Vertrag der Solidarität gegen die Ungerechtigkeit, dem jedes soziale Wesen zustimmen muss.« (Ebd.) An diesem Prinzip habe sich die neu zu errichtende Sozialgesetzgebung der Dritten Republik in den Fragen des Steuer- und des Erbschaftsrechts ebenso zu bewähren wie in Fragen des

Fürsorge- und Versicherungswesens sowie der öffentlichen sozialen Dienstleistungen und der Daseinsvorsorge.

Rückblickend wird man festhalten können, dass es Léon Bourgeois mit seiner vertragstheoretischen Konzeption sozialer Gerechtigkeit auf der Basis der *solidarité de fait* zumindest im Ansatz gelungen ist, sozialethische Fundamente für ein wohlfahrtsstaatliches Politikprojekt zu liefern, das sich auf dem Normativitätsprofil der politischen Moderne ebenso wie auf dem Komplexitätsniveau moderner, hocharbeitsteiliger organisierter Gesellschaften bewegt. Sein solidaristisches Modell sozialer Gerechtigkeit setzt bei der solidaritätssoziologischen Einsicht an, dass die Menschen ihren je individuellen Wohlstand, wie auch immer sie ihn erreicht haben, zum weit überwiegenden, allerdings nicht exakt kalkulierbaren Teil nicht ihren individuellen Fähigkeiten, sondern den Resultaten komplexer gesellschaftlicher Interdependenzen, eben der *solidarité de fait* zu verdanken haben, um auf dieser Grundlage die Idee der Sozialpflichtigkeit des Eigentums einsichtig zu machen. Und damit konnte Bourgeois – getragen von den Freiheits- und Gleichheitsansprüchen des politischen Republikanismus und den demokratietheoretischen Prinzipien des öffentlichen Vernunftgebrauchs und des vernünftigen Konsenses – eine kontraktualistische Theorie sozialer Umverteilung und sozialpolitischer Intervention auf den Weg bringen, die »sowohl vom wissenschaftlichen als auch vom moralischen Standpunkt aus« (Bourgeois 2020, 54) einen Anspruch auf Plausibilität erheben kann. In diesem Sinne konnte er am Ende seiner Schrift *Solidarité* emphatisch erklären:

»Es ist also richtig zu sagen, dass die Kenntnis der natürlichen Gesetze der Solidarität der Wesen zu einer Theorie der Gesamtheit der Rechte und Pflichten des Menschen in der Gesellschaft führt. [...] Auf diese Weise erscheint die Doktrin der Solidarität in der Geschichte der Ideen als [Weiter]-Entwicklung der Ideen der Philosophie des 18. Jahrhunderts und als Erfüllung der politischen und sozialen Theorie, welche die Französische Revolution mit den drei abstrakten Begriffen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zum allerersten Mal formuliert hatte.« (Ebd.)⁶

⁶ Das französische *développement* müsste hier nicht als »Entwicklung«, sondern als »Weiterentwicklung« übersetzt werden.

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 anzutasten (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 antidebakalischen 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 Dankspflichten 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 gegenüberstehen. 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 unentkennbar 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 vielfältiger 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 differenzierteren Persönlichkeiten werden. Ohne sie gibt es keine arbeitsteilige Wirtschaft, keine fabrikmäßige Produktion, kein Wachstum und keine Chance auf ‚Wohlstand für alle‘. Ohne sie gibt es aber auch keine Wirtschaftskrisen, keine Börsencrashs, keine verheerenden Arbeitslosigkeiten, keine breiten Verarmungs- und Vereindlungsprozesse. Ohne sie gibt es keine vielschichtige und anregungsreiche öffentliche Bildung und Kultur, aber auch keine weltweiten Pandemien, die Millionen von Menschen dahinrafften. Die de facto-Solidaritäten umzingeln uns mehr und mehr, und ohne sie geht schlechterdings nichts.

De facto-solidarisch sind wir nicht zwangsläufig mit unseren Familienmitgliedern und Freunden. In den modernen Gesellschaften sind wir dies tendenziell sogar immer weniger. De facto-solidarisch sind wir zunächst einmal mit all denjenigen, von deren Leistungen und Taten, Unterlassungen und Verfehlungen wir in unseren jeweiligen Lebenssituationen abhängig sind. Dabei spielt es keine Rolle, ob wir diese Personen mögen oder nicht, ob sie in unserem 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 Frühstück de facto-solidarisch mit den unbekannten Anbauern von Tee oder Kaffee, 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 Arbeit sind wir de facto-solidarisch nicht nur mit den Straßenbauern früherer und heutiger Zeiten, mit den globalen Produzenten von Eisenerzen, Schaugummi und Sitzbezügen, sondern auch mit den unbekannten Erfindern des berühmten Rades, das wir deshalb sprichwörtlich nicht immer neu erfinden 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 diesen 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 Verbundenheit, 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 Wohlstands niveaus 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 sozi-alphilosophische 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 ankommenen – und zuvor überall schroff abgewiesenen – Kriegsflüchtlingen damals wirklich einen großen Bahnhof bereitet 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 Prekarisierungdruck 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 Moralmäßigkeiten 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 Regulierungsinstanz. 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.

Literaturverzeichnis

- Abelshauser, Werner (1987): Freiheitlicher Korporatismus im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, in: Ders. (Hg.), Die Weimarer Republik als Wohlfahrtsstaat. Zum Verhältnis von Wirtschafts- und Sozialpolitik in der Industriegesellschaft, Stuttgart: Steiner, 147-170.
- (2011): Deutsche Wirtschaftsgeschichte. Von 1945 bis zur Gegenwart. Zweite, überarbeitete und erweiterte Auflage, München: C.H.Beck.
- Adorno, Theodor W. (1970): Einleitung, in: Emile Durkheim, Soziologie und Philosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7-44.
- Audier, Serge (2010): La pensée solidariste. Aux sources du modèle social républicain, Paris: Presses universitaires de France.
- Bastiat, Frédéric (1982): Harmonies économiques. Deuxième édition, augmentée des manuscrits laissés par l'auteur (1851). Faksimile-Nachdruck, Genève/Paris: Slatkine.
- Bode, Ingo (1999): Solidarität im Vorsorgestaat. Der französische Weg sozialer Sicherung und Gesundheitsversorgung, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Borgetto, Michel (1993): La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité, Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence.
- Bouglé, Celestin (1903): L'évolution du solidarisme, in: Revue politique et parlementaire 35, 480-505.
- (1907): Le solidarisme, Paris: Giard et Brière.
- Bourgeois, Léon (1904): Préface, in: Les applications sociales de la solidarité. Leçons professées à l'École des hautes études sociales, Paris: Alcan, V-XXII.
- (1907): L'idée de solidarité et ses conséquences sociales, in: Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions. Présidées par Léon

- Bourgeois et Alfred Croiset (*École des hautes études sociales, 1901-1902*) (1902). Deuxième édition, Paris: Alcan, 1-119.
- (2008): Solidarité. Présentation par Marie-Claude Blais, Lorment: Le Bord de l'eau.
 - (2008a): Rapport au Congrès d'Éducation Sociale en 1900, in: Ders. 2008, 104-120.
 - (2008b): Extrait de compte rendu de la séance du Congrès d'Éducation Sociale du jeudi soir 27 septembre 1900, in: Ders. 2008, 121-140.
 - (2008c): Discours de clôture au Congrès d'Éducation Sociale en 1900, in: Ders. 2008, 141-158.
 - (2020): Solidarität (1896), in: Ders., Solidarität. Von den Grundlagen eines dauerhaften Friedens, Berlin: Suhrkamp.
- Brunetière, Ferdinand (1898): Après le procès, in: Revue des Deux Mondes, 15.03.1898, 428-446.
- Comte, Auguste (1891): Katechismus der Positiven Religion (1852, 1859). Nach der zweiten Ausgabe des Originals übersetzt von E. Roschlau, Leipzig: Otto Wigand.
- (1923a): Soziologie. 2. Auflage, Bd. 1: Der dogmatische Teil der Sozialphilosophie, Jena: Gustav Fischer.
 - (1923b): Soziologie. 2. Auflage, Bd. 3: Abschluß der Sozialphilosophie und allgemeine Folgerungen, Jena: Gustav Fischer.
 - (1973): Plan der wissenschaftlichen Arbeiten, die für eine Reform der Gesellschaft notwendig sind (1822), München: Hanser.
 - (2008): System der positiven Politik. Zweiter Band von vier Bänden (1851), Wien: Turia und Kant.
- Donoso Cortés, Juan (2007): Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus, betrachtet in ihren Grundprinzipien (1851), in: Ders., Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus und andere Schriften aus den Jahren 1851-1853. Dritte, vermehrte Auflage, Wien/Leipzig: Karolinger, 1-279.
- Durkheim, Émile (1976): Bestimmung der moralischen Tatsache (1906), in: Ders., Soziologie und Philosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 84-117.
- (1981a): Einführung in die Sozialwissenschaft. Eröffnungsvorlesung von 1887-1888, in: Ders., Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 25-52.
 - (1981b): Einführung in die Soziologie der Familie. Studienjahr von 1888-1889, in: Ders., Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand, 53-76.

- (1984): Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesungen an der Sorbonne 1902/03, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1986): Der Individualismus und die Intellektuellen (1898), in: Hans Bertram (Hg.), Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 54-70.
- (1992): Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften (1893), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (1995): Über Deutschland. Texte aus den Jahren 1887-1915. Herausgegeben von Franz Schultheis und Andreas Gipper, Konstanz: UVK.
- (1995a): Die Philosophie an den deutschen Universitäten (1887), in: Ders. 1995, 27-83.
- (1995b): Die positive Moralwissenschaft in Deutschland (1887), in: Ders. 1995, 85-175.
- (1995c): Bau und Leben des sozialen Körpers nach Schäffle (1885), in: Ders. 1995, 189-216.
- (1995d): Stellungnahme zum deutschen Einfluß auf die französische Soziologie (1902), in: Ders. 1995, 237.
- (1995e): »Deutschland über alles«. Die deutsche Gesinnung und der Krieg (1915), in: Ders. 1995, 245-290.
- (1999): Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- /Denis, Ernest (1915): Wer hat den Krieg gewollt? Die Vorgeschichte des Kriegs nach den diplomatischen Aktenstücken, Paris: Colin.
- Eisner, Kurt (1919): Sieben Briefe. An eine Freundin, IV. Solidarität (1908), in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2, Berlin: Cassirer, 52-56.
- Eucken, Walter (1932): Staatliche Strukturwandlungen und die Krisis des Kapitalismus, in: Weltwirtschaftliches Archiv 36, 297-321.
- Ewald, François (1993): Der Vorsorgestaat (1986), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Feilbogen, Siegmund (1915): Die Solidaritätsphilosophie in Frankreich, in: Max Adler (Hg.), Festschrift für Wilhelm Jerusalem zu seinem 60. Geburtstag von Freunden, Verehrern und Schülern, Wien/Leipzig: Braumüller, 61-80.
- Fouillée, Alfred (1880): La science sociale contemporaine, Paris: Hachette.
- (1883): L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France (1878). Zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, Paris: Hachette.
- (1884): La propriété sociale et la démocratie, Paris: Hachette.
- (1896): Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde, Paris: Alcan.

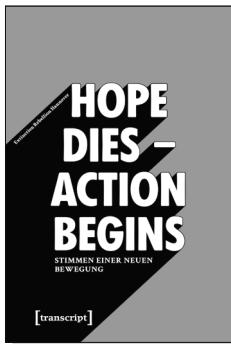
- (1899): *Critique des Systèmes de morale contemporains* (1883). Vierte Auflage, Paris: Alcan.
- (1907): *Der Evolutionismus der Kraft-Ideen* (1890), Leipzig: W. Klinkhardt.
- Gall, Lothar (1975): Liberalismus und ›bürgerliche Gesellschaft‹. Zu Charakter und Entwicklung der liberalen Bewegung in Deutschland, in: *Historische Zeitschrift* 220, 324-356.
- Gauchet, Marcel (1991): *Die Erklärung der Menschenrechte. Die Debatte um die bürgerlichen Freiheiten 1789* (1989), Reinbek: Rowohlt.
- Gide, Charles (1889): *Le centenaire de 1789*, in: *Revue d'économie politique* 2, 326-336.
- (1890): *L'école nouvelle. Conférence faite à Genève le 28 Mars 1890*, publié par La Société Chrétienne Suisse d'Économie Sociale, Genf: Richter.
- (1905): *Grundzüge der Nationalökonomie*. Mit Zustimmung des Verfassers übersetzt und für den deutschen Leser eingerichtet von Dr. Gustav Weiß von Wessenstein, Wien: Manz.
- (1913): *Die Solidaristen*, in: Ders./Charles Rist, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen* (1909). Nach der zweiten, durchgesehnen und verbesserten Ausgabe herausgegeben von Franz Oppenheimer. Deutsch von R.W. Horn, Jena: Gustav Fischer, 667-697.
- (1925): *Die sozialökonomische Literatur in Frankreich seit dem Beginn dieses Jahrhunderts*, in: Moritz Julius Bonn/Melchior Palyi (Hg.), *Die Wirtschaftswissenschaft nach dem Krieg* (FS Lujo Brentano), Bd. 2, München-Leipzig: Duncker&Humblot, 33-58.
- (1928): *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. Nach der 25. Auflage übersetzt von Dr. Ludwig Nowotny, Halberstadt: Meyer.
- (1929): *Der Kooperativismus*. Nach der fünften Auflage übersetzt von Dr. Kurt Bretschneider und eingeleitet von Prof. Dr. Ernst Grünfeld, Halberstadt: Meyer.
- Goodhart, David (2020): *The road to somewhere. Wie wir Arbeit, Familie und Gesellschaft neu denken müssen* (2017), München: millemari.
- Große Kracht, Hermann-Josef (2005): Kontraktualistische Vernunft – quo vadis? Zu Aktualitätsprofil und Theoriekontext der Rede vom ›Gesellschaftsvertrag‹, in: Karl Gabriel/Hermann-Josef Große Kracht (Hg.), *Brauchen wir einen neuen Gesellschaftsvertrag?*, Wiesbaden: VS, 9-33.
- (2011): Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Ein Bischof in den sozialen Debatten seiner Zeit, Kevelaer: topos.
- (2014): Kult des Individuums oder Sakralität der Person? Ungeklärte Beziehungen und neue Verständigungschancen zwischen Theologie und Sozi-

- altheorie, in: Ders. (Hg.), *Der moderne Glaube an die Menschenwürde. Philosophie, Soziologie und Theologie im Gespräch mit Hans Joas*, Bielefeld: transcript, 223-241.
- (2017): *Solidarität und Solidarismus. Postliberale Suchbewegungen zur normativen Selbstverständigung moderner Gesellschaften*, Bielefeld: transcript.
- Habermas, Jürgen (1961): *Reflexionen über den Begriff der politischen Beteiligung*, in: Ders./Ludwig von Friedeburg/Christoph Oehler/Friedrich Weltz, *Student und Politik*, Neuwied: Luchterhand, 13-55.
- (1990): Vorwort zur Neuauflage 1990, in: Ders., *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 11-50.
- von Hayek, Friedrich August (1971): *Die Verfassung der Freiheit*, Tübingen: Mohr.
- (1981): *Gesetzgebung und Freiheit*, Bd. 2: *Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit. Eine neue Darstellung der Prinzipien der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie*, Landsberg am Lech: verlag moderne industrie.
 - (2004): *Die Illusion der sozialen Gerechtigkeit* (1976), in: Ders., *Wissenschaft und Sozialismus. Aufsätze zur Sozialismuskritik (Gesammelte Schriften in deutscher Sprache, Abt. A, Bd. 7)*, Tübingen: Mohr-Siebeck, 186-196.
- Hobbes, Thomas (1984): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* (1651), Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1956): *Die Metaphysik der Sitten* (1797), in: Ders., *Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel*, Bd. 4, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 303-634.
- (1964): *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), in: Ders., *Werke in sechs Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel*, Bd. 6, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 127-172.
- Kaube, Jürgen (1993): *Das Reflexionsdefizit des Wohlfahrtsstaates*, in: Stephan Lessenich (Hg.), *Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Historische und aktuelle Diskurse*, Frankfurt a.M./New York: Campus, 55-69.
- Kaufmann, Franz-Xaver (2003): *Sozialpolitisches Denken. Die deutsche Tradition*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kersting, Wolfgang (2000a): *Liberalismus sans phrase I: Verdienstethischer Naturalismus und Entwicklungschancengleichheit*, Stuttgart/Weimar: Metzler, 354-375.

- (2000b): Politische Solidarität statt Verteilungsgerechtigkeit? Eine Kritik egalitaristischer Sozialstaatsbegründung, in: Ders. (Hg.), Politische Philosophie des Sozialstaats, Weilerswist: Velbrück, 202-256.
- Lassalle, Ferdinand (1919): Herr Bastiat-Schulze von Delitzsch. Der ökonomische Julian oder: Kapital und Arbeit (1864), in: Ders., Gesammelte Reden und Schriften. Herausgegeben und eingeleitet von Eduard Bernstein, Bd. V, Berlin: Cassirer.
- (1948): Offenes Antwortschreiben an das Central Comité zur Berufung eines Allgemeinen Deutschen Arbeiter-Congresses zu Leipzig (1. März 1863), in: Ders., Arbeiter-Programm. Offenes Antwortschreiben. Herausgegeben von August Skalweit, Frankfurt a.M.: Klostermann, 53-84.
- Marica, George Em. (1932): Émile Durkheim. Soziologie und Soziologismus, Jena: Gustav Fischer 1932.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1989): Manifest der Kommunistischen Partei (1848), Stuttgart: Reclam.
- Münkler, Herfried (2004): Enzyklopädie der Ideen der Zukunft: Solidarität, in: Jens Beckert u.a. (Hg.), Transnationale Solidarität. Chancen und Grenzen, Frankfurt a.M./New York: Campus, 15-28.
- Pankoke, Eckart (1970): Sociale Bewegung – Sociale Frage – Sociale Politik. Grundfragen der deutschen ›Socialwissenschaft‹ im 19. Jahrhundert, Stuttgart: Ernst Klett.
- Pareto, Vilfredo (1898): Solidarité Sociale, in: Journal des économistes 33, 161-171.
- (1900): Le péril socialiste, in: Journal des économistes 42, 161-178.
- Piketty, Thomas (2020): Kapital und Ideologie (2019), München: C.H.Beck.
- Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit (1971), Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Ruby, Marcel (1971): Le solidarisme, Paris: Gedalge.
- Schulze-Delitzsch, Hermann (1863): Capitel zu einem deutschen Arbeiterkatechismus. Sechs Vorträge vor dem Berliner Arbeiterverein, Leipzig: Ernst Keil.
- Slobodian, Quinn (2019): Globalisten. Das Ende der Imperien und die Geburt des Neoliberalismus (2018), Berlin: Suhrkamp.
- Smith, Adam (1974): Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen (1776). Aus dem Englischen übertragen nach der fünften Auflage 1789, mit einer Würdigung von Horst Claus Recktenwald, München: C.H.Beck.

- Sorel, Georges (1969): Über die Gewalt (1908). Nachwort von George Lichtheim, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Spaemann, Robert (1959): Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald; München: Kösel.
- Waechter; Matthias (2019): Geschichte Frankreichs im 20. Jahrhundert, München: C.H.Beck.
- Weber, Max (1934): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904/05), Tübingen: Mohr.
- Winkler, Heinrich August (2009): Geschichte des Westens, Bd. 1: Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert, München: C.H.Beck.
- Wolfrum, Edgar (2020): Der Aufsteiger. Eine Geschichte Deutschlands von 1990 bis heute, Stuttgart: Klett-Cotta.

Politikwissenschaft



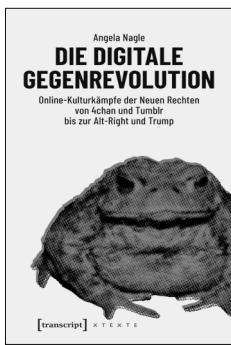
Extinction Rebellion Hannover
»Hope dies – Action begins«:
Stimmen einer neuen Bewegung

2019, 96 S., kart.
7,99 € (DE), 978-3-8376-5070-9
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-8394-5070-3
EPUB: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation,
ISBN 978-3-7328-5070-9



Jan Brunner, Anna Dobelmann,
Sarah Kirst, Louisa Prause (Hg.)
Wörterbuch Land- und Rohstoffkonflikte

2019, 326 S., kart., Dispersionssbindung, 1 SW-Abbildung
24,99 € (DE), 978-3-8376-4433-3
E-Book: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4433-7



Angela Nagle
Die digitale Gegenrevolution
Online-Kultukämpfe der Neuen Rechten
von 4chan und Tumblr bis zur Alt-Right und Trump

2018, 148 S., kart.
19,99 € (DE), 978-3-8376-4397-8
E-Book: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4397-2
EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4397-8

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Politikwissenschaft



Sebastian Haunss, Moritz Sommer (Hg.)

Fridays for Future – Die Jugend gegen den Klimawandel

Konturen der weltweiten Protestbewegung

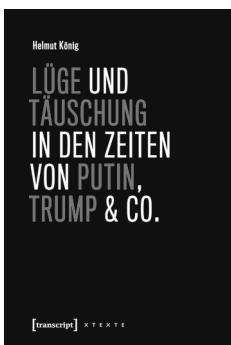
Oktober 2020, 264 S., kart.

22,00 € (DE), 978-3-8376-5347-2

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5347-6

ISBN 978-3-7328-5347-2



Helmut König

Lüge und Täuschung in den Zeiten von Putin, Trump & Co.

September 2020, 360 S., kart.

29,50 € (DE), 978-3-8376-5515-5

E-Book:

PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5515-9

EPU: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-5515-5



BICC Bonn International Center for Conversion,
HSFK Leibniz-Institut Hessische Stiftung Friedens- und
Konfliktforschung, IFSH Institut für Friedensforschung und
Sicherheitspolitik an der Universität Hamburg,
INEF Institut für Entwicklung und Frieden

Friedensgutachten 2020

Im Schatten der Pandemie: letzte Chance für Europa

Juni 2020, 160 S., kart., 33 Farabbildungen

15,00 € (DE), 978-3-8376-5381-6

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5381-0

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

