

7 Ties that bind?

Einen Restzauber haben Monarchen in ihren Karossen ohne Zweifel behalten, bis heute; doch Queen Victorias Hoffnung, diese Inszenierung lasse den Wind der Demokratie einschlafen, zeugt von verständlicher Weltfremdheit. Interessen, nicht Impressionen sollten den Ausschlag darüber geben, ob sich die »Masse« mit der Macht arrangieren würde. Und kein Königstreuer hat seinen Idolen nachdrücklicher geraten, den *sozialen* Ausgleich zu suchen, als besagter Lorenz von Stein: Weil »die nichtbesitzende Klasse« ihre politische Vision »nicht aus dem abstrakten demokratischen Prinzip, sondern aus ihrem *Interesse* heraus konstruiert«, rufe sie nach einer anderen Verfassung, »nicht so sehr um der Verfassung willen, als wegen der *Verwaltung*«. Sie »will in der Verfassung herrschen, um über die Verwaltung für ihre Interessen sorgen zu können.« Wer Gesetze »geben« kann, muss keinen Aufstand machen. Woraus folgt, dass die politische Erregung in saturierte Gleichgültigkeit umschlagen würde, sobald das gerade existierende Regime den Wunsch nach »Daseinsvorsorge« (Ernst Forsthoff) befriedigt: »Es sind bei dieser Verwaltung Königtum, Diktatur, Aristokratie, Demokratie gleichmäßig möglich« (v. Stein 1850, 217, 219). Das Staats-Theater weicht dem Tauschgeschäft: Loyalität gegen Fürsorge (Narr/Offe 1975). Allerdings sollte sich bald zeigen, dass der Weg zwar vorzeichnet, doch Umwege nicht ausgeschlossen waren. Lorenz von Stein hat sein eigenes Modell, die soziale Monarchie, mit dem Blick auf Frankreich entworfen – und erkennen müssen, dass sich der politische Wind zunächst in die »falsche« Richtung dreht: Dort gehen staatliche Autorität (Napoléon III) und Reaktion (Großgrundbesitz) ein Bündnis ein, um den großen Rest der Gesellschaft gewaltsam niederzuhalten.

Andererseits war Frankreich auch der Schauplatz zukunftsweisender Debatten darüber, wie das »Soziale« am besten zu organisieren wäre, damit es seine Sendung, den industriellen Fortschritt »verträglich« zu

gestalten, erfüllen kann (Ewald 1993). Dass die Zukunft dem *Versicherungsprinzip* gehören würde, hat (mit Blick aufs Krankheitsrisiko) der französische Philanthrop Chamousset schon 1757 erkannt: es sei »das Band der Zivilgesellschaft – in Umständen, die ihm mehr Dringlichkeit verleihen als alles, was man sich bis dato vorgestellt hat«. Menschen, erläutert er, »schließen sich zusammen und gründen einen Fonds, weil sich niemand seiner Gesundheit vollkommen sicher sein kann. Dabei zahlen jene, die das Glück haben, auf diese Hilfe nicht angewiesen zu sein, in den gemeinsamen Topf mehr Geld ein, als sie zurückerhalten«. Doch auch den Gesunden »kann es von einem Tag auf den anderen treffen, und aus diesem Grund geht seine Rechnung ebenfalls auf, denn er erspart sich viele Sorgen« (Chamousset 1783, 38). Chamousset legt Wert darauf, dass diese Art von Gemeinsamkeit die Menschen nicht umkrepeln muss – sie verlange keine guten Samariter, sondern sei mit ganz normalen Interessenten herzustellen: Jedermann verfolgt lediglich »son propre intérêt«. Egoismus kann auch verbinden – unter einfachen Umständen durch Tausch (Adam Smith), wenn das Leben komplizierter wird, kommt die Versicherung dazu.

Etwas überraschend polt gut hundert Jahre später Léon Bourgeois, der »Assekuranz-Papst«, das Versicherungsdenken doppelt um: Aus dem freien Willen wird eine vernünftige Pflicht, und den Platz des Interesses nimmt nun die *Solidarität* ein. Ihm zufolge steht erst dann alles zum Besten, wenn jedermann begriffen hat, dass er der Risikovielfalt seiner verflochtenen Existenz ohne Solidargemeinschaft nicht gewachsen ist: »Die Menschen in einer Gesellschaft versichern sich wechselseitig gegen jene Natur- oder Zivilisationsrisiken, von denen sie allesamt betroffen sind: Krankheit, Unfälle jeglicher Art, ungewollte Arbeitslosigkeit, Alter.« (Bourgeois 2014, Pos. 912) Was ihn zu dieser zweifachen Verschiebung motiviert, ist nicht schwer zu erraten: Gleich dem Tausch stabilisiert sich auch das Versicherungsprinzip nicht automatisch. Was den Ruf nach staatlicher Nachhilfe auslöst: Die freiwillige Versicherung muss eine Pflichtversicherung werden, sonst wird nichts daraus. Sich zu versichern, heißt es nun, ist »eine gesetzliche Pflicht; wer gegen sie verstößt, bricht geltendes Recht, und ein Gesetz, das sicherstellt, dass jemand seiner sozialen Verpflichtung nachkommt, ist kein Eingriff in dessen Privatsphäre« (Bourgeois 2014, Pos. 611). Das Risiko, dass die Versicherung einfach ausfällt, weil der verblendete Zeitgenosse ihre Vorzüge übersieht, ist zu groß.

Am Ende würden sich, wie bald deutlich werden sollte, die Regierungen auf unterschiedlich austarierte Kombinationen von *verwalteter* und

versicherter Daseinsvorsorge festlegen, beide unter Oberaufsicht des dafür prädestinierten Staates: der (idealerweise) über den Dingen steht, aufs Ganze achtet, in die Ferne sieht. Welcher Geist dieses Gebilde durchweht, macht die Sprache seines Gefolges deutlich. Vor allem: Man redet offen davon, dass Menschen Not leiden und dafür nichts können, weil »bei dem Übermaße des Reichtums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d. h. an dem ihr eigentümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Übermaße der Armut und der Erzeugung des Pöbels zu steuern« (Hegel 1986, 390). Anders als Hegel, der nach langem Hin und Her das systemische Elend doch auf der individuellen Ebene – den »Bettel« – ablädt, kommt die herrschende Lehre zur Überzeugung, dass kollektive, sprich: staatlich organisierte Unterstützung angemessen sei. Zwar gibt es noch Hemmungen, Armut oder Arbeitslosigkeit durch etatistische »Großveranstaltungen« zu bekämpfen, doch gegen staatliche Hilfen vor Ort oder bei Gelegenheit (z. B. durch »Werkhäuser, Industriemagazine und Warenbestellungen auf öffentliche Kosten«) bestehen keine Einwendungen. Denn: »Eine der kläglichsten und des Mitleids würdigsten Lagen ist ohne Zweifel die, wenn eine gewisse Arbeit keinen Absatz mehr finden will, und somit diejenigen, welche dieselbe bisher betrieben, vielleicht nur diese verstehen, zu anderen Beschäftigungen jedenfalls kein Kapital und keine Gelegenheit haben, langsam aber sicher dem Elende entgegenzugehen«. Was auch insofern besonders bedauerlich sei, als »von einer eigenen Schuld der Betroffenen gar keine Rede ist.« Elend ohne persönliche Schuld, »anständige Armut«, begründet ein moralisches Anrecht auf staatliche Hilfe, und Arbeitslosigkeit ist nur ein Übel von vielen, die ihre Opfer allesamt hoffnungslos überfordern – Robert von Mohl benötigt fast zehn eng bedruckte Seiten, um seinen Katalog einschlägiger Risiken samt den dazugehörigen Hilfsaktionen auszubreiten (v. Mohl 1848).

Zusammen mit seinem bürokratischen Unterbau hat dieses »staatskaritative« Denken allerlei Herrschaften kommen und gehen sehen. Doch dann ist es mit ihm sehr schnell zu Ende gegangen – auf seinem Grabstein könnte stehen: »It is our duty to look after ourselves and then also to help look after our neighbour and life is a reciprocal business.« (Thatcher 1987) Was war passiert? Erinnern wir uns daran, dass der Wohlfahrtsstaat von Anfang an selbst eine *politische* Versicherung darstellen sollte – zunächst gegen die »Massen-Armuth«, dann, vermittelt über das »Proletariat«, gegen »Socialismus und Communismus« (v. Mohl). Eben diese Drohkulisse war gegen Ende des letzten Jahrhunderts vollständig

ausgebleicht. Wer daraus Kapital schlagen wollte, begann mit Verve, die Gegenbewegung einzuleiten. Thatchers Botschaft, das macht ihren besonderen Reiz aus, benötigt nur einen einzigen Satz, um den Weltgeist umzudrehen: Materielles Elend, bis dato ein Fall für gute Samariter, mutiert zum moralischen Defekt, der nach strengen Zuchtmeistern verlangt. Armut als Ausbeutung des Mitleids durch die Faulheit – diese moderne ›Gemeinheit‹ vor Augen rebellieren Wohlstand und Anstand im festen Glauben, entweder »bluten« oder »leiden« zu müssen. Wie immer rebelliert nicht der, dem es einfach schlecht geht (›die Ärmsten der Armen‹); ihrem Ärger lassen »relativ Depravierte« seinen Lauf, Leute, die glauben, dass es ihnen (noch) besser gehen müsse (Gurr 1970).

Die Not des einen erscheint als Nötigung des anderen. Damit der Staat gar nicht erst in Versuchung kommt ›einzuknicken‹, nimmt ihm Margaret Thatcher kurzerhand die Gesellschaft weg: »There is no such thing as society« (Thatcher 1987). Wer das »Ding« Gesellschaft aus der Welt schafft, bringt auf einen Schlag *alle* (›inneren‹) Probleme zum Verschwinden, deren sich das Regierungsgeschäft gemeinhin annimmt und die es, wenn ihm viel daran liegt, als »Staatsaufgaben« kodifiziert: Es gibt weder Vermögensverhältnisse noch Durchschnittseinkommen, weder Frauenquoten noch Arbeitslosenraten, weder Eröffnungs- noch Schlussbilanzen (Drogentote, CO₂-Ausstoß usw. pro Land/Jahr). Alles tritt einzeln auf: Der eine ist ›superreich, ein anderer bettelarm, diese Frau steigt auf, jene aus, Hinz hat Arbeit, Kunz sitzt zu Hause, manche nehmen Drogen, andere stehen auf Kohlehydrate und wieder andere leben gesund, einige Fabriken sind »Dreckschleudern«, Schwarze werden mal diskriminiert, mal nicht, Tiere werden mancherorts gequält. Dass es Probleme gibt, heißt nicht, dass die *Gesellschaft* sie haben müsste.

Trotzdem hat sich die Gesellschaft nicht in Luft oder lauter Einzelheiten aufgelöst, Thatcher selbst hat Lehrgeld zahlen müssen. Woran liegt es? Die einfache Antwort zerfällt in zwei Teile. Erstens verschwinden Problemfälle nicht schon dadurch, dass sie niemand aufaddiert: Drei Millionen Deutsche würden auch dann arbeitslos (und enerviert, frustriert, alkoholisiert, radikalisiert) in den Tag hineinleben, wenn die Arbeitslosenrate (sieben Prozent) kein politisches Datum wäre – weshalb sie es weiterhin ist. Zweitens: Drei Millionen Arbeitslose (um beim Beispiel zu bleiben) sind drei Millionen Wähler, die ihr Wahlverhalten am eigenen Schicksal festmachen und sich wenig darum scheren, dass sieben Prozent ein ganz guter Wert sein mögen, verglichen mit anderen Ländern.

Weshalb man sie nicht komplett im Stich lässt, sondern in der einen oder anderen Weise »fördert und fordert«. Hier wie anderswo.

Die Crux an der Sache: Diese Lage kommt nicht ins Gleichgewicht. Was vom Wohlfahrtsstaat übrig bleibt, ist den ›Blutern‹ (immer noch) zuviel, den »Leidern« (inzwischen) zu wenig. Treten dazu, als dritte Kraft, Regierungen auf, deren Meinung nach es ein Verteilungs- oder Gerechtigkeitsproblem gar nicht geben sollte (»no such thing«), die aber auch nicht davon loskommen, dann sind pathologische Entwicklungen unvermeidlich. »Dekomposition« (Alain Touraine) ist der passende Name dafür. Da treffen enervierte Politiker auf ein erregtes Publikum, das schnelle Lösungen verlangt, nach starken Männern ruft, rabiate Eingriffe fordert, kurz: Interessen durch Illusionen ersetzt. Dem halten sie verlegene und verlogene Surrogate entgegen: eingängige Formeln, einfache Lösungen oder einsame Entscheidungen, weil ihre Routinen ›rotieren‹. Hier wie dort übt man sich in *Komplexitätsverweigerung* – eine Negation als kleinster gemeinsamer Nenner.

