

Zur historischen Konkretisierung der »Gleichfreiheit« im Wohlfahrtsstaat oder: zu den Widersprüchen einer »Solidarität unter Fremden«

Fabian Kessl

1. Eröffnung

Seit der Französischen Revolution ist der konstitutive Zusammenhang von Freiheit und Gleichheit in die Gesellschaftsgeschichte und -theorie eingeschrieben. Daran erinnert Etienne Balibar zum 200-jährigen Jubiläum der 1789 mit seinem Vorschlag, von einem Programm der »Gleichfreiheit« als Vergesellschaftungsmodus zu sprechen. Solidaritätstheoretisch ist dieser Vorschlag Balibars deshalb von Interesse, weil mit der Etablierung einer »Solidarität unter Fremden« in Form des Wohlfahrtsstaats seit dem 19. Jahrhundert ein historischer Versuch der Konkretisierung von Gleichfreiheit im Angebot ist. Aber auch dieser konnte dem Anspruch der konstitutiven Gleichzeitigkeit von Freiheit und Gleichheit in concreto nie gerecht werden – auch nicht zu den wohlfahrtsstaatlichen Hochzeiten des 20. Jahrhunderts. Mit der zunehmenden Infragestellung seiner nationalstaatlichen Verfassung in den früheren OECD-Ländern und der Re-Regulierung der bestehenden nationalen Sozialstaaten seit den 1980er Jahren ist das Programm der Gleichfreiheit zudem neu zu denken: Wie kann Gleichfreiheit in der zugleich ökonomisch globalisierten, einem erneuten Nationalismus ausgesetzten und angesichts der existenziellen Bedrohung des mensch-

lichen Lebens zugleich in nie gekannter Art aufeinander angewiesenen Welt seiner Umsetzung näher gebracht werden?

Dieser Frage wird im Folgenden in drei Schritten nachgegangen. Im ersten Schritt wird das Programm der Gleichfreiheit eingeführt, um vor diesem Hintergrund nach einer historisch-systematischen Bestimmung von Solidarität zu fragen. Derart argumentativ ausgestattet gilt der dritte Schritt der Frage nach der Solidaritätskonstellation in Gegenwartsgesellschaften im Kontext der Konkretisierung des Programms der Gleichfreiheit – vor allem am bundesdeutschen Beispiel.

2. Das Programm der »Gleichfreiheit« (Balibar)

Etienne Balibar (2012) hat in den vergangenen 30 Jahren politisch-philosophische Überlegungen unter der Überschrift »égaliberté« (deutsch: »Gleichfreiheit«; Englisch: »equaliberty«)¹ vorgelegt, mit denen er an eine zentrale politische Begründungsfigur im Rahmen der französischen Revolution erinnert: an den Gleichklang von Bürger- und Menschenrechten resp. von Bürgersein und Menschsein der Gesellschaftsmitglieder.

Das zentrale Manifest der französischen Revolution, die Ende August 1789 von der damaligen Nationalversammlung verabschiedete Erklärung, trägt den Titel »Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen«. Interessanterweise wird sie aber oft nur als »Erklärung der Menschenrechte« präsentiert, und nicht als »Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte«. Damit wird der Gleichklang der beiden unterschiedlichen Rechtsdimensionen von Bürger- und Menschenrechten aber tendenziell übersehen. Das revolutionäre Moment von 1789 besteht

1 Ausgangspunkt dafür, dieses »Kofferwort« (Balibar 2012: 171) – zusammengesetzt aus Gleichheit und Freiheit – in die Debatte einzuführen, war eben die Erkenntnis, dass mit 1789 die Forderung nach einer notwendigen Gleichzeitigkeit von Menschen- und Bürgerechten im Raum ist. Balibar formulierte seinen Vorschlag passenderweise zum 200. Geburtstag der Französischen Revolution (1989) bei einer u.a. mit Alain Badiou und anderen, veranstalteten Konferenz aus Anlass dieses Jubiläums.

jedoch gerade darin, so macht Balibar deutlich, dass der Mensch *als* Bürger und der Bürger *als* Mensch bestimmt wird – und eine solche Bestimmung seither auch möglich ist. So trifft von 1789 aus gedacht nicht das Menschenrecht die eine Akteursgruppe – die Menschen – und die Bürgerrechte die andere – die Bürger:innen (vgl. Celikates 2010: 65); und die Menschenrechte treffen auch nicht die Gesellschaftsmitglieder in einer Weise und die Bürgerrechte die Gesellschaftsmitglieder in einer anderen. Der Mensch soll gemäß der französischen Revolution vielmehr immer bereits Bürger sein; und die Bürgerin immer schon Mensch, und somit mehr als die Staatsbürgerin in ihrer Position als Rechtsträgerin.² Deshalb ist die *déclaration* mit »Menschen- und Bürgerechte« überschrieben, weil keine Subsumtion der einen unter die andere Dimension angestrebt wird, sondern eben ein Gleichklang beider Dimensionen. Diese verweisen nicht nur aufeinander, sondern sind als notwendig voneinander abhängige und sich ergänzende Dimensionen zu verstehen. Deshalb müssen sie zusammenklingen. Wenn Menschen- und Bürgerrechte nicht ineinander aufgehen, sich aber gegenseitig konstituieren, wird es aber auch fragwürdig, ob sie historisch

2 Mit der Französischen Revolution ist für Balibar daher ein universelles Recht auf Politik ins Spiel gekommen. Die Analogie zu Hannah Arendts »Recht, Rechte zu haben« ist mehr als offensichtlich (vgl. z.B. Balibar 2012: 29f.; Benhabib 2008; Butler 2016). Es geht also nicht nur darum, dass alle Menschen mit konkreten Bürgerrechten versehen werden (z.B. dem Versammlungsrecht oder dem Recht auf Meinungsfreiheit), sondern es geht darum, diese Rechte selbst auch einfordern, ja einklagen zu können; aber auch darum, dass Menschen sich als potenzielle Rechtsträger:innen ins Spiel bringen können – demokratiethoretisch gesprochen also überhaupt erst Teil des demos, des Volkes, werden (können); und damit aber immer auch Akteure der kollektiven Selbstbestimmung sind. Denn wenn man Balibars radikaler Relationierung von Menschsein und Bürgersein folgt, lässt sich nach 1789 weder der Mensch als anthropologische Konstante und vorgängig vorhandener Akteur konzipieren (das wäre ein naturrechtlicher Fehlschluss), noch eine Bürgerin, die in ihrer Position und Rolle als Rechtsträgerin aufgeht (das wäre ein republikanischer Fehlschluss).

als aufeinander folgende Stufen gedacht werden können (vgl. Marshall 1963).³

Der Gleichklang von Bürger- und Menschenrechten, wie ihn Balibar in seiner Figur der Gleichfreiheit begrifflich zu bündeln sucht, stellt nun keine historische Zustandsbeschreibung von 1789 oder später dar, sondern eine seither platzierte politische Forderung. Diese lässt sich auch als kontinuierliche Legitimationsanforderung an die existierenden bürgerlichen Gesellschaften lesen. Immer wieder sind die konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse, die spezifischen historischen Kontexte also, mit der unerreichten Anforderung des Gleichklangs von Menschen- und Bürgerrechten zu konfrontieren. Das einmal proklamierte Programm der Gleichfreiheit kann uns so auf das politische Gestaltungspotenzial gesellschaftlicher Verhältnisse aufmerksam machen, das noch lange nicht gehoben ist.⁴ Zugleich ist es seit 1789 im Raum und kann zur Orientierung herangezogen werden (vgl. dazu bildungstheoretisch Heydorn 1995/4, z.B.: 64).

Wenn Balibars Begriff der Gleichfreiheit keine konkrete politische Handlungsoption bereit stellt und die Frage der Gleichfreiheit eher als stete Erinnerung an die Möglichkeit des Menschlichen wie des Gesellschaftlichen verstanden werden muss, wird klar, dass sie eine Proble-

-
- 3 Dass die Rezeption der *déclaration* diese immer wieder nur auf die Menschenrechtsebene reduziert bleibt, sollte nun nicht unbedingt als Ausdruck von Unkenntnis gelesen werden, sondern vielmehr als ein Kennzeichen der oftmals vollzogenen faktischen »Gleichsetzung« (Balibar 2012: 91) von Menschen- und Bürgerrechten, womit wiederum ihre Differenz verdeckt wird.
- 4 Balibar überschreibt seinen Vorschlag mit »*Proposition* der Gleichfreiheit« (Balibar 2012: 72ff., Hervorh. F.K.), um seinen Anspruch auf einen Wahrheitswert herauszustellen: Der sprachliche Anspruch auf Wahrheit ist ja das, was linguistisch als *Proposition* kategorisiert wird. Und deshalb spricht Balibar in Bezug auf Gleichfreiheit auch nicht nur von einem »Vorschlag«, den er mit diesem Begriff unterbreiten möchte, sondern auch von einer »Aussage«, die er mit diesem Begriff mache. Um die gesellschaftspolitische Dimension zu unterstreichen, die die »*Proposition* der Gleichfreiheit« (ebd.) in sich trägt, wird im Folgenden vom *Programm* der Gleichfreiheit gesprochen, also der gemeinsamen Zielvorstellung für die Gestaltung und Regulierung menschlicher Zusammenhänge.

matisierung, Kritik und Transformation der vorherrschenden Vereinbarungen, Verständnisse und Verhältnisse erlaubt – wie das historisch bereits am Beispiel der Nationalversammlung im konkreten Geschehen von 1789 beobachtet werden kann.

Werfen wir nun eine solidaritätstheoretische Perspektive auf das Programm der Gleichfreiheit, wird deutlich, dass Solidarität – als »fraternité« (Brüderlichkeit) – nicht nur begrifflich die während der Französischen Revolution vielfach genutzte Parole vervollständigt (»liberté, égalité, fraternité«), sondern Solidarität auch systematisch eine notwendige Ergänzung des Programms der Gleichfreiheit darstellt: Sie markiert deren alltägliche Bedingung. Solidarität als wechselseitiger Zusammenhang in einer Gruppe (vgl. Bayertz 1998: 11) ermöglicht [1.] erst den Vollzug menschlicher Tätigkeit (Arbeit), wie vor allem sorge-theoretische Überlegungen vielfach verdeutlichen. Erst die alltäglichen und zumeist als selbstverständlich vorausgesetzten Sorgekonstellationen und -beziehungen – in familialen oder den Haushalten anderer Lebensformen – lassen die Gesellschaftsmitglieder ihren unterschiedlichen Tätigkeiten – im Haushalt selbst, in der Lohnarbeit, in der Freiwilligenarbeit oder in informellen Arbeitsformen – nachgehen. Solidarität sichert damit eine Position, aus der heraus Gesellschaftsmitglieder erst Mensch sein können, weil sie die Sorge Anderer erfahren und für sich und andere Sorge übernehmen können. Das hierin eingelagerte politisch-ethische Argument lautet: Die Gleichheit aller Menschen wird uns erst tatsächlich erfahrbar und sichtbar, wenn wir uns und alle Anderen als sorgebedürftige soziale Wesen begreifen (vgl. Butler 2005; 2016). Solidarität stiftet [2.] Zugehörigkeit unter Menschen – sei dies nun über die Zugehörigkeit zu einer spezifischen Gruppe, wie einer Familie, einer ethnischen Gemeinschaft, einem politischen Zusammenschluss, einer religiösen Gemeinde oder einer ökonomischen Vereinigung, oder über die Zugehörigkeit zu einem gesellschaftlichen Ganzen, wie einer nationalstaatlich verfassten politischen Gemeinschaft. Als Mitglieder von partikularen wie universellen Zusammenhängen, einer Familie oder einem staatlichen Gebilde, werden Menschen zu Bürger:innen, weil sie ihr Bürgersein erfahren und auch zeigen können. Die Sorge- und soziale Anerkennungserfahrung (vgl. Honneth 2003) ist für den Einzelnen dabei

ebenso konstitutiv wie die Zugehörigkeit zu einer staatlich-verfassten Gemeinschaft. Und erst das Zusammenspiel aus beidem erlaubt ihm oder ihr einen Grad der subjektiven wie kollektiven Selbstbestimmung, sein/ihr Bürgersein – durch soziale Teilhabe (soziale Rechte) und politische Partizipation (Bürgerrechte). Insofern erweist sich Solidarität über das Scharnier der Ermöglichung von menschlicher Tätigkeit und der Sicherung von Zugehörigkeit als Bedingung für Gleichheit und Freiheit, also »Gleichfreiheit«.

Bevor sich nun von hier aus der Frage der Solidarität als Bedingung von Gleichfreiheit in Gegenwartsgesellschaften, vor allem am Beispiel des bundesdeutschen Kontextes, gewidmet werden kann, ist zu klären, wie Solidarität selbst bestimmbar ist.

3. Von der Partikularität sozialer Zusammenhänge zu deren Universalisierung

Auf dem Weg zu einer »Solidarität unter Fremden«
(Brunkhorst)

Kurt Bayertz (1998) unterscheidet eine deskriptive und eine normative Dimension des Solidaritätsbegriffs: Demnach wird mit *Solidarität* erstens die »Idee eines wechselseitigen Zusammenhangs zwischen den Mitgliedern einer Gruppe von Menschen« (ebd.: 11) beschrieben – wobei diese Gruppen ihr partikularer, also exklusiver Status auszeichnet; und zweitens erhalte er seine Füllung durch die spezifische Aufladung, also die Wertorientierung, die dieser »Idee« der gegenseitigen Verwiesenheit unterlegt wird (ebd.). Zugleich schreibt Bayertz (1998: 13) dem Solidaritätsbegriff eine »relative Randständigkeit« zu: Die auf Universalität ausgerichtete neuzeitliche Ethik interessiere sich nur wenig für »eine eigenständige Bedeutung partikularer Gruppen und Gemeinschaften«, sondern suche nach der Begründung »universeller Normen« (ebd.). Außerdem ziele der Solidaritätsbegriff auf eine »Akzentuierung positive[r] Verpflichtungen«, was dem Ziel einer »Sicherung der (legitimen) Interessen der Individuen« (ebd.: 14) tendenziell ebenso entgegenstehe: »Die von Gruppen und Gemeinschaften ausgehenden

Ansprüche erscheinen als heteronom und folglich als Gefährdung der freien Selbstbestimmung« (ebd.).

Dieser Einschätzung stehen Versuche gegenüber, den Solidaritätsbegriff gerade im Kontext funktional-differenzierter Gesellschaften nutzbar zu machen. Entsprechende Konzeptionen finden ihren Ausgangspunkt in den nationalökonomischen und soziologischen Auseinandersetzungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Motiviert sind diese Überlegungen von einer skeptischen Haltung gegenüber einem gemeinschaftsbasierten, also nähräumlichen und loyalitätsbasierten, und eben dadurch immer partikularen Solidaritätsverständnis. In diesem Sinne bringen Denker, wie Emile Durkheim (1996), ihre Überlegungen zur Solidarität in Korrespondenz zu dem, was sich mit Max Weber als »Vergesellschaftung« bestimmen lässt:

»Vergesellschaftung« soll eine soziale Beziehung heißen, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns auf rational (wert- oder zweckrational) motiviertem *Interessenausgleich* oder auf ebenso motivierter *Interessenverbindung* beruht. Vergesellschaftung kann typisch insbesondere (aber nicht: nur) auf rationaler *Vereinbarung* durch gegenseitige Zusage beruhen.« (Weber 1980: 21)

Vergesellschaftung bildet somit den Gegenbegriff zur Vergemeinschaftung, die Weber als »Einstellung sozialen Handelns« fasst, die auf »subjektiv *gefühlter* (affektuellem oder traditionaler) *Zusammengehörigkeit* der Beteiligten beruht« (ebd.; vgl. Kaufmann 2002). Solidarität in ihrer wohlfahrtsstaatlichen Formation erweist sich aus dieser Perspektive als eine rationalisierte Version des wechselseitigen Zusammenhangs von Menschen im großräumigen Kontext (*Interessenausgleich*) und eine damit verbundene Wertorientierung (*Interessenverbindung*). Historisch konkretisiert sich diese Fassung des Solidaritätsbegriffs in einer »Solidarität unter Fremden« (Brunkhorst 1997), also des Vergesellschaftungsmodus und des politisch-ethischen Modus, der als »wohlfahrtsstaatliche[s] Arrangement« (Kaufmann 2002: 132) seit dem 19. Jahrhundert im nationalstaatlichen Kontext (u.a. Deutschland, Dänemark, Belgien,

Österreich, Großbritannien und Frankreich) institutionell übersetzt wird.

Es ist eine korrespondierende Differenzierung, die Durkheim (1996: 180ff.) seiner Unterscheidung von mechanischer und organischer Solidarität unterlegt. Entlang dieser Unterscheidung zieht er die Grenze zwischen vormodernen und modernen Solidaritätsformen: »Die erste [die mechanische Solidarität, F.K.] bindet das Individuum direkt an die Gesellschaft ohne irgendeinen Vermittler. Bei der zweiten [der organischen Solidarität, F.K.] hängt es von der Gesellschaft ab, weil das Individuum von den Teilen abhängt, die sie bilden« (Durkheim 1996: 181; vgl. Tyrell 1985). Mechanisch nennt Durkheim die vormoderne Solidarität, weil sie auf der unmittelbaren Beziehung zwischen Menschen, die eine Ähnlichkeit aufweisen, basiert (vgl. Castel 2005: 44ff.): Menschen, die eine solche Solidarität ausüben und erfahren, gehören z. B. alle einer Familie oder einer spezifischen Gruppe an. Als solche, also in partikularer Art und Weise, nehmen sie Bezug aufeinander, agieren loyal und sind voneinander abhängig. Demgegenüber soll uns die gesellschaftlich vermittelte, d. h. staatlich gewährleistete und zivilgesellschaftlich organisierte, organische Solidarität »befähigen jenseits unserer unmittelbaren Umgebung zu sehen und zu erkennen, dass es Verbundenheiten und Abhängigkeiten gibt, die nicht nur auf Ähnlichkeit beruhen« (Karakayali 2022: 80). Wenn sich Menschen also als Unähnliche solidarisch sind, sind sie das als potenziell oder real Fremde zueinander. Sie agieren im Sinne einer »Solidarität unter Fremden« (Brunkhorst 1997).

Ziel einer solchen universell ausgerichteten Solidarität ist nicht mehr der Zusammenhalt zwischen den wenigen, die sich kennen, und die sich nach außen abgrenzen, sondern ein Zusammenhalt zwischen den Vielen, die sich zum allergrößten Teil nicht kennen, und sich nurmehr als Teil des unter Umständen sehr umfänglichen Zusammenhangs einer nationalstaatlich verfassten Gesellschaftsformation gegenüber anderen nationalstaatlichen Bevölkerungsgruppen differenzieren lassen. Das Prinzip einer Solidarität unter Unähnlichen resp. Fremden als wechselseitiger Zusammenhang zwischen Menschen, die sich nicht kennen müssen, verändert deshalb das vormalige Solidaritätsverständnis grundlegend. Es ist Ausdruck der rationalitätsbasierten

Vergesellschaftungslogik komplexer Gesellschaften, und nicht mehr Modus kleinräumiger und loyalitätsbasierter menschlicher Gemeinschaften.

Vernünftig erscheint ein solches verändertes Solidaritätsverständnis unter dem Rationalisierungsprinzip der Moderne: Menschen sollen angesichts einer Krankheit nicht aus jeder Existenzsicherung herausfallen, weil ihnen während ihrer Krankheitszeit die Einnahmen aus der beruflichen Tätigkeit fehlen. Ebenso vernünftig erscheint es, Kindern, deren Eltern mit ihrer Betreuung, Erziehung und Bildung überfordert sind, oder die Gewalterfahrungen machen müssen, in einem Setting institutionalisierter Sorge einen anderen Ort, außerhalb ihrer Herkunftsfamilie, öffentlich bereitzustellen. Modernisierungs- wie zivilisationstheoretisch wird das Konzept einer Solidarität unter Fremden daher als Teil des angestrebten Fortschrittsprogramms moderner Gesellschaften gelesen. So ist Durkheim davon überzeugt, dass mit der Durchsetzung der organischen Solidarität die »Individualität des Ganzen zur gleichen Zeit wie die Individualität der Teile [wächst, F.L.]« (Durkheim 1996: 183), während »das Individuum« sich im Modus der mechanischen Solidarität »nicht selbst [gehört, F.L.]« (ebd.: 182). Menschliche Freiheit ist also nur auf Basis einer umfassenden, nämlich gesellschaftlichen Solidarität möglich, so ließe sich Durkheim hier übersetzen.

Verdeutlicht man sich die Differenz nochmals am historischen Beispiel, dann lässt sich für die vorwohlfahrtsstaatlichen Kontexte unter anderem an das Modell der Zunft denken. Diese stellt den Mitgliedern eine solidarische Praxis und solidarische Strukturen bereit. Diese Zuwendung Anderer ist in der Zunft (seit dem 12. Jahrhundert) oder der Gesellenbruderschaften (seit dem 14. Jahrhundert) allerdings an eine scharfe Grenzziehung zwischen der Gruppe der Mitglieder und der Nicht-Mitglieder gebunden. Nur als Mitglied der jeweiligen Zunft sollte ein Handwerker in seinem Beruf tätig sein. Dafür verpflichtet sich die Zunft als Gemeinschaft, ihm als Mitglied – und seiner Familie – einen sicheren Lebensunterhalt zu garantieren. Der Einzelne – und seine Familienangehörigen – unterwerfen sich zugleich aber strengen Regeln: Zunftmitgliedern wird eine bestimmte Lebensführung abverlangt und das Ertragen teils gewaltförmiger Initiationsrituale. In vorwohlfahrts-

staatlichen Zeiten waren nur solche gemeinschaftsbasierten und damit partikularen Zusammenhänge zu haben, die einen deutlichen Kontrast bilden zu einer gesellschaftlichen und somit universell ausgerichteten Solidarität. Für die Differenzierung von partikularer und universeller Solidarität resp. einer Solidarität unter Ähnlichen und unter Unähnlichen resp. Fremden ist nun von Bedeutung, dass erstere zwar historisch schon lange bestanden – wie das Beispiel der Zünfte zeigen kann. Zugleich bedeutet Partikularität aber auch, dass Menschen nicht nur aus bestimmten Solidaritätsstrukturen ausgeschlossen waren, sondern manche auch aus all diesen Solidaritätsgemeinschaften, wie das Beispiel der Almosenempfänger:innen gerade auch in wohlfahrtsstaatlichen Kontexten zeigen kann: Bettler:innen waren als solche akzeptiert und die Almosengabe religiöse Pflicht, doch außer dem Almosen stand für sie in der Mehrheit der Fälle keine Teilhabe- und Partizipationsoption bereit.

Ist also mit Weber oder Durkheim auch historisch von einer Ablösung partikularer durch universelle Solidaritätsformen auszugehen, von einer Entwicklung von der mechanischen zur organischen Solidarität und von einer Solidarität unter Ähnlichen zu einer unter Unähnlichen resp. Fremden? Ist für den Zeitraum seit dem 19. Jahrhundert also ein entsprechender zivilisatorischer Fortschritt zu vermerken – zuerst in europäischen und anschließend auch in nordamerikanischen, asiatischen oder australasiatischen Nationalstaaten?

Die Etablierung wohlfahrtstaatlicher Arrangements als eindeutige Fortschrittserzählung zu präsentieren und somit Webers oder Durkheims Analysen entsprechend zu fassen, erweist sich als zu schlicht. Schließlich zeigt sich historisch, dass die Konkretisierung einer universellen, organischen und einer Solidarität unter Unähnlichen wie Fremden keineswegs die partikulare, mechanische und Solidaritätsformen unter Ähnlichen substituieren konnte. So zielt zum Beispiel die sozialstaatliche Sicherung ebenso wie die sozialen Dienstleistungsangebote auf die (Re)Stabilisierung einer nahräumlichen und dabei vor allem privaten Solidarität. Sozialstaatliche Angebote stellen schließlich weder primäre Sozialisationsangebote bereit noch die Haushalte, in denen Menschen leben. Sozialversicherungen funktionieren vielmehr

als (ökonomische) Absicherungsstrukturen der menschlichen Alltagsbewältigung und personenbezogene soziale Dienstleistungen, wie sozialpädagogische Leistungen, als Unterstützungsangebote alltäglicher Lebensbewältigung. Doch beide können die alltägliche familiäre, freundschaftliche und zivilgesellschaftliche Sorge, Zuwendung oder Anerkennung ebenso wenig ersetzen wie andere sozialstaatlichen Versorgungsangebote. Das belegt auch das Beispiel einer radikalen Universalisierung von Solidarität, wie kommunistische und sozialistische Vergesellschaftungs- und Verstaatlichungsprogrammen sie anstreben (vgl. Rosanvallon 2017). Auch in ihrem Kontext bleiben familiäre und andere partikuläre Vergemeinschaftungsformen letztlich ein notwendiges Korrelat zur staatlich inszenierten Vergesellschaftung (vgl. Liegle 1970).

Die Solidarität unter Unähnlichen resp. Fremden war insofern historisch immer auch ein Programm der Ergänzung und Ermöglichung einer Solidarität unter Ähnlichen. Und die partikularen und mechanischen Solidaritätsformen sind immer auch Voraussetzung für die Umsetzung einer universellen und organischen Solidarität. Der wirkliche historische Fortschritt des Programms einer Solidarität unter Unähnlichen resp. Fremden ist nicht die völlige Überwindung partikulärer Solidaritätsformen, sondern die teilweise Überwindung und Abmilderung der damit verbundenen Nebeneffekte. Um nochmals am historischen Beispiel zu sprechen: Der Austritt aus der Zunft hat das ehemalige Mitglied im 15. Jahrhundert unter Umständen einer eben solchen massiven ökonomischen Not ausgesetzt wie der Auszug der Ehefrau im 18. Jahrhundert aus dem (bürgerlichen) Familienhaushalt oder schließlich die Verweigerung des Arbeiters, Arbeitsvorgaben im Industriebetrieb Mitte des 19. Jahrhunderts umzusetzen. Das hat sich mit der Etablierung sozialstaatlicher Leistungen und Angebote geändert: Der und die Einzelne wird seither zur Träger:in sozialer Rechte – allerdings unter den Begrenzungen der nationalstaatlichen Zugehörigkeitsorganisation und im Angesicht der Wirkmächtigkeit ungleicher Geschlechter- und Generationenpositionen. Das zeigt sich schon darin, dass ökonomische Not auch im wohlfahrtsstaatlichen Kontext, und damit mit der Etablierung sozialer Rechte und der Einrichtung öffentlicher Sorge-, Bildungs-, Erziehungs- und Gesundheitsangebote seit dem

ausgehenden 19. Jahrhundert, nicht unterbunden wird. Eine einfache Fortschrittserzählung in Bezug auf die universelle wohlfahrtsstaatliche Solidarität ist auch deshalb zu schlicht: Wohlfahrtsstaaten stellen weiterhin Klassengesellschaften dar und sind durch strukturell ungleiche Geschlechter- wie Generationenverhältnisse gekennzeichnet. Das illustrieren die teilweise massiven Differenzen zwischen arm und reich, zwischen den unterschiedlichen Geschlechterpositionen und zwischen den Generationen. Noch deutlicher wird die weiter bestehende ökonomische, geschlechterförmige und generationenbezogene Ungleichheit, wenn man über den wohlfahrtsstaatlichen Regulationsrahmen, also den Nationalstaat, hinausschaut: Die sozialen Rechte, die sich in Sozialversicherungs-, Versorgungs- und Fürsorgeprogrammen konkretisieren, gelten primär für die formal anerkannten Gesellschaftsmitglieder, also zumeist diejenigen, die über einen Staatsbürger:innenstatus verfügen – oder sich in einer Warteposition zu deren Erhalt aufhalten.⁵

Mit der Etablierung eines wohlfahrtsstaatlichen Arrangements lässt sich historisch ein Versuch der Konkretisierung des Programms einer Solidarität unter Unähnlichen resp. Fremden verzeichnen. Doch dieser Versuch ist nicht als eine simple Fortschrittserzählung weg von der partikularen und mechanischen Solidaritätsform zu lesen. Denn einerseits setzen wohlfahrtsstaatliche Solidaritätsprogramme weiterhin systematisch familiäre und zivilgesellschaftliche voraus – auch wenn dieses Verhältnis höchst unterschiedlich justiert werden kann, wie die Befunde aus der vergleichenden Wohlfahrtsstaatsforschung verdeutlichen (vgl. Leitner 2013). Klar ist aber, dass in keinem Wohlfahrtsstaatsmodell eine völlige Verstaatlichung der Solidarität angestrebt oder vollzogen worden ist. Und andererseits weist auch die universelle Solidarität deutliche Defizite in Bezug auf die Gewährleistung von Selbstbestimmung und die

5 Die vielfachen spezifischen Regelungen für Arbeitnehmer:innen, die über eine andere als die deutsche Staatsbürgerschaft verfügen, zeigen zwar, dass z. B. die Beteiligung am Sozialversicherungssystem nicht per se von der formalen Staatsbürgerstatus abhängt, aber dieser das entscheidende Regulativ darstellt. Denn die Inanspruchnahme sozialer Rechte von jeder anderen formalen Position ist gesetzlich gesondert geregelt.

Sicherung der (Fremd- und Selbst-)Sorge der Gesellschaftsmitglieder auf. Zwar ist der oder die Einzelne als formal anerkanntes Gesellschaftsmitglied nicht mehr von der zufälligen Loyalität der Anderen als Hilfe- und Almosenempfänger:innen abhängig, doch die Teilhabe- und Partizipationsmöglichkeiten können auch weiterhin von der eigenen Herkunft und dem bestehenden familialen Kontext abhängen. Dennoch ist mit der Etablierung einer sozialstaatlichen Sicherung ein deutlich veränderter historisch-struktureller Kontext für die alltägliche Lebensführung der Gesellschaftsmitglieder bereitgestellt.

Solidaritätstheoretisch ist also weniger von einer einfachen Fortschrittserzählung und einer Stufenfolge von der partikularen zur universellen, von der mechanischen zur organischen und von der Solidarität unter Ähnlichen zur Solidarität unter Unähnlichen resp. Fremden auszugehen, sondern vielmehr von einem grundlegend veränderten Verhältnis von Universalisierung und Partikularität, von Unähnlichkeit resp. Fremdheit und Ähnlichkeit. Liest man die Gesellschaftsgeschichte der europäischen, nordamerikanischen oder (austral-)asiatischen National- und Wohlfahrtsstaaten in dieser Art und Weise, rückt gegenüber einer vereindeutigenden Modernisierungs- oder Zivilisationsgeschichte deshalb die historische und systematische Verhältnisbestimmung der unterschiedlichen Solidaritätsformen ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Beispielhaft lässt sich das an den politischen wie analytischen Debatten um die Legitimierung bestehender und vormaliger Solidaritätsprogramme zeigen, die um 1989 einflussreich wurden. Und in Bezug auf das Programm der Gleichfreiheit wird damit bereits an dieser Stelle deutlich, dass die eingangs rekonstruierte Deutungsfolie, Solidarität als das Scharnier der Ermöglichung von menschlicher Tätigkeit und der Sicherung von Zugehörigkeit als Vorbedingung für Gleichheit und Freiheit (»Gleichfreiheit«) zu begreifen, dann nur idealtypisch bleibt, wenn sie nicht dazu dient, die konkreten historischen Auseinandersetzungen zu verstehen. Gegenstand einer entsprechenden gegenwartsanalytischen Vergewisserung sollte das Ringen um die Verhältnisbestimmung unterschiedlicher Solidaritätsformen und das damit erreichte oder verstellte Potenzial für die Ermöglichung von Gleichfreiheit sein.

4. Zur veränderten Solidaritätskonstellation in Gegenwartsgesellschaften

Im Angesicht der schwindenden Systemkonkurrenz seit 1989 und als Begleitmusik oder Gegengesang zur neoliberalen Doktrin der US-amerikanischen und der Regierung im Vereinigten Königreich in den 1980er Jahren wird am Ende des 20. Jahrhunderts politisch-programmatisch wie akademisch um das Verhältnis der unterschiedlichen Solidaritätsformen gerungen – und damit um die historischen Bedingungen zur Umsetzung des Programms einer Gleichfreiheit. Was als kommunitaristische Positionen diskutiert wird und dabei höchst unterschiedliche Theorie- und politisch-programmatische Positionen zusammenfasst, lässt sich aus der hier eingenommenen Perspektive auch als ein Versuch lesen, die etablierte Solidarität unter Unähnlichen und Fremden im liberal-kapitalistischen Kontext auf ihre Tragfähigkeit zu befragen.

Ohne nun an dieser Stelle auf die vielfach rezipierten und sortierten Positionen im Einzelnen einzugehen, die unter der etwas irreführenden Gegenüberstellung von Kommunitarismus und Liberalismus verbucht wurden (vgl. Brumlik/Brunkhorst 1993; Honneth 1995; auch Rosa 1999), lässt sich Folgendes vermerken. Motiviert waren die kommunitaristischen Überlegungen primär von einer Kritik an der Dynamik des zugespitzten Liberalismus der 1980er Jahre. Zugleich schien ihnen das wohlfahrtsstaatliche Antwortangebot einer universellen Solidaritätskonzeption unzureichend. Insofern eint die unterschiedlichen kommunitaristischen Deutungsangebote auch eine Skepsis gegenüber der (wohlfahrts-)staatlichen Institutionalisierung sozialer Zusammenhänge – auch wenn sie daraus sehr unterschiedliche Schlussfolgerungen zogen: Amitai Etzioni (1993) nimmt beispielsweise eine deutliche Position für die Stärkung partikularer Solidaritätsbezüge ein. Das wird an seinen familienpolitischen Überlegungen besonders greifbar: Familien betrachtet er als Hort einer kommunitären Sozialisation, die allerdings eine entsprechende Haltung der Eltern voraussetze. Klar ist für Etzioni, dass eine solche erfolgreiche familiäre Sozialisation (sozial)staatliche Instanzen entlasten müsste, unter anderem die Schulen, die ihren Anteil an der Sozialisation von Kindern auf deren kogni-

tive Entwicklung beschränken sollten. Demgegenüber argumentiert Michael Walzer (1988) für eine Koexistenz von Wohlfahrtsstaat und Wohlfahrtsgesellschaft, da ansonsten die Interessen der professionellen Helfer und wohlfahrtsstaatlichen Agenturen die Bedürfnisse und Interessen der Gesellschaftsmitglieder überwiegen würden. Sozialstaatliche Instanzen seien zur Rahmung der Wohlfahrtsgesellschaft durchaus von grundlegender Bedeutung, aber sie dürften diese nicht kontrollieren (ebd.: 26). Das Programm einer Solidarität unter Unähnlichen und Fremden sollte zwar nicht verworfen werden, aber von einer Solidarität unter Ähnlichen unterlegt resp. getragen werden. Gefragt war also ein gemeinschaftsbasierter Zusammenhalt in den bestehenden liberal-kapitalistischen Gesellschaften.

Wendet man den Blick auf die bundesdeutsche Debatte, so finden sich vor allem im Umfeld der ersten rot-grünen Bundesregierung unter Gerhard Schröder deutliche Anklänge an diese veränderte Verhältnisbestimmung. Im Angesicht von Massenarbeitslosigkeit und Globalisierung diagnostizierte zum Beispiel Wanfried Dettling am Jahrtausendwechsel eine veränderte »Landschaft der Solidarität« (Dettling 2000: 47ff.). Diese umfasse deutlich mehr und anderes als die bisherigen sozialstaatlichen Leistungen und Angebote. Deshalb fordert Dettling – im Einklang mit den US-amerikanischen Kommunitaristen – einen neuen Gesellschaftsvertrag, der »Staat, Wirtschaft und Gesellschaft in eine neue Balance bringen (müsste)« (ebd.: 52). Leitbild dafür müsse die »Idee einer aktiven Bürgergesellschaft« sein (ebd.): »Perspektiven der Solidarität lassen sich gegenwärtig nur gewinnen als Versuch einer Antwort auf die Frage, wie im Zeitalter der Globalisierung, Digitalisierung und Individualisierung eine gute Gesellschaft [bilden könnten, F.L.]« (ebd.). Auch hier klingen deutliche Bezüge unter anderem zu Walzers Überlegungen an. Analog zu ihm und anderen kommunitaristischen Positionen zeigte man sich ob der prinzipiellen Fortschrittserzählung hinsichtlich einer Überwindung mechanischer oder eben partikularer Solidarität skeptisch:

»Individualisierung und Pluralisierung sind nicht nur als Abnahme sozialer Bindungskräfte schlechthin zu interpretieren, sondern z.T.

auch als deren Neufassung in neuen Strukturen und Prinzipien. Es entstehen ›mehrere Solidaritäten‹ – Arten solidarischen Verhaltens –, die sich kaum unter einigende sozialwissenschaftliche Begriffsbestimmungen bringen lassen. Es gibt deutliche Anzeichen der weiterbestehenden Existenz von Solidarität im Alltag.« (Heinze/Strüncik 2001: 233)

Legt man an die damaligen Auseinandersetzungen die eingangs vorgeschlagene Deutungsfolie an, so zeigt sich nun, dass unter dem Einfluss der kommunitaristischen Positionen insbesondere die deliberative Dimension hervorgehoben wurde, also die Frage der demokratischen Selbstbestimmung (Partizipation). So überzeugend diese Betonung in sich ist, so bleiben dabei die anderen Dimensionen der Zugehörigkeit, der Arbeit und der Teilhabe teilweise verdeckt. Oder anders gesprochen: Kommunitaristische Positionen erschwerten an einigen Stellen die weitere Konkretisierung und Umsetzung eines Programms der Gleichfreiheit – durchaus auch mit Blick auf die berechnete und notwendige Kritik an sozialstaatlichen Sicherungs- und Hilfsstrukturen. Denn Zugehörigkeitsfragen wurden nun entweder in kleinräumige Bezüge (Etzioni) oder in die deliberative Auseinandersetzung (Walzer oder Barber) verschoben. Das Dilemma dabei ist nun aber, dass damit entweder die Zugehörigkeitsfrage privatisiert wird oder aber das Bedürfnis nach Zugehörigkeitsmustern in einer grundlegend von Konkurrenz-, Wettbewerbs- und Ausbeutungsverhältnissen geprägten Gesellschaft zu wenig Resonanz findet. Das zeigen die nationalistischen, nationalautoritären und neo-faschistischen Zugehörigkeitsangebote, die im 21. Jahrhundert in fast allen etablierten Wohlfahrtsstaaten aufgetaucht sind und sich parlamentarisch wie zivilgesellschaftlich einen immensen Einfluss gesichert haben. Um nochmals am bundesdeutschen Beispiel zu sprechen: Die öffentlichen Inszenierungen von Pegida und Querdenker:innen sollten immer auch als Ausdruck eines Zugehörigkeitsbedürfnis gelesen werden. Dieses ist nicht zuletzt auch davon motiviert, dass das wohlfahrtsstaatliche Solidaritätsangebot in seiner grundlegend veränderten Form von Privatisierung, Aktivierung und Prekarisierung die Gesellschaftsmitglieder nicht mehr überzeugt. Denn

die zunehmende Privatisierung von Teilhabe, die in der privatisierenden Reaktion der vergangenen Jahrzehnte zu beobachten ist, lässt die Hoffnung auf sozialen Aufstieg und Statuserhalt über die Generationen zunehmend schwinden. Das unterminiert das generalisierte Vertrauen der Gesellschaftsmitglieder in das vorhandene wohlfahrtsstaatliche Arrangement und die damit verbundene kapitalistische Ökonomie mindestens ebenso wie die individualisierende Reaktion in Bezug auf Arbeit: Unter der Flagge von Aktivierung und Prekarisierung wird Lohnarbeit – wie Sorgearbeit – eine Aufgabe, die der einzelnen Person unter den gegebenen Bedingungen von Herkunft, Wohnort, körperlicher und mentaler Konstitution oder familialer Einbindung stärker überlassen ist als noch vor 30–40 Jahren. Mehr noch: Staatliche Instanzen setzen die Einzelnen unter Druck, ihr Engagement für Lohnarbeit unter allen Umständen vorzuführen (Aktivierung), und sich dabei dem bestehenden Prekarisierungsdruck auszusetzen. Lohnarbeit ist im 21. Jahrhundert im Kontext etablierter Wohlfahrtsstaaten kein Garant mehr für ein Leben jenseits von Armut und Verschuldung (working poor).

Die gesellschaftliche und wohlfahrtsstaatliche Konstellation am Beginn des dritten Jahrzehnts im 21. Jahrhundert wirft die Frage der Verhältnisbestimmung einer Solidarität unter Ähnlichen zur Solidarität unter Unähnlichen resp. Fremden mit Blick auf die Ermöglichung von Gleichfreiheit erneut auf. Schließlich sind auch diejenigen Gegenwartsgesellschaften, die über ein ausgebautes sozialstaatliches Versicherungs-, Versorgungs- und Fürsorgesystem verfügen, nicht nur mit Klassen- und strukturellen Ungleichheitsverhältnissen weiterhin konfrontiert, sondern diese spitzen sich neu zu. So zeigt sich am Beispiel der europäischen Sozialstaaten eine steigende Armutslage, eine wachsende Zahl prekärer Beschäftigungsverhältnisse und ein zunehmender Verdrängungs- und Ausschließungsdruck auf dem Wohnungsmarkt. Zwar stellen sich die Einkommensverteilungen pro Haushalt, die Erwerbslosigkeitsquoten und Anteile befristeter und schlecht bezahlter Arbeitsverhältnisse oder die Miet- und Immobilienpreise in unterschiedlichen Staaten wiederum sehr unterschiedlich dar, doch für die EU-, aber auch die OECD-Staaten insgesamt ist über die vergangenen vier Jahrzehnte hinweg ein gemeinsamer Trend beobacht-

bar: Das Niveau sozialer Gleichheit reduziert sich.⁶ Diese Problemlagen haben sich in den ersten beiden Jahrzehnten des 21. Jahrhundert derart zugespitzt, dass z.B. im bundesdeutschen Kontext eine gewisse politische Gegensteuerung versucht wird: Die historisch erstmalige Einführung eines Mindestlohns (2014) oder der Versuch einer erneuten Reform der Grundsicherung für Menschen in Erwerbslosigkeit durch die Einführung eines Bürgergelds (2022) können als Reaktionen auf die zunehmende soziale Ungleichheit gelesen werden. Allerdings ist damit bisher keine Umkehr der Entwicklungsdynamiken erreicht worden, die gerade im bundesdeutschen Kontext als deutlicher Anstieg der Lohnungleichheit und der Vermögensungleichheit zu beobachten ist.

Doch nicht nur innerhalb der bestehenden wohlfahrtsstaatlichen Konstellationen, also in den einzelnen Nationalstaaten, stellt sich die Frage nach Solidarität und damit der Bedingung für Gleichfreiheit neu: Denn spätestens im Angesicht der multiplen Krisen, wie sie sich in jüngster Zeit vor allem in der Covid 19-Pandemie, den wiederkehrenden weltwirtschaftlichen Turbulenzen und nicht zuletzt der klimatischen Bedrohungslagen gezeigt haben, sind Solidaritätsfragen nicht mehr in nationalstaatlichen Kontexten einzugrenzen.

Diese Einsicht ist für die hier aufgeworfene Frage nach Gleichfreiheit von grundlegender Bedeutung. Denn Solidarität hat in demokratischen Kontexten nicht nur einen Eigenwert, sondern auch eine Funktion. In Korrespondenz zu kommunitaristischen Positionen formulierten Ulrich Rödel, Günter Frankenberg und Helmut Dubiel in ihrem Essay 1989 die Notwendigkeit einer »zivilen Solidarität« (ebd.: 183), deren Ziel es sei, »alle Bürger politisch zu *ermächtigen*, ihre Meinungen und Interessen selbsttätig zu artikulieren und für dies tatkräftig in der Öffentlichkeit einzutreten« (ebd.: 188; vgl. auch Demirović 1991). Notwendig ist die damit verbundene Einsicht, dass zivile Solidarität eine konzeptionelle Bestimmung »[ö]ffentlicher Fürsorge« anbietet (ebd.) – und in diesem Sinne die Vorbedingung für Gleichheit und Freiheit darstellen kann.

6 Der bundesdeutsche Kontext ragt international durch eine besonders hohe Vermögensungleichheit, die rasante Etablierung eines Niedriglohnssektors und der Privatisierung vormals öffentlichen Wohnungsbaus hervor.

Die bestehende pädagogische Praxis und deren Organisation ist von universeller Solidarität abhängig und selbst deren Ausdruck, da sie entweder als professionelles Angebot öffentlich-verfasst ist, also einen Teil des wohlfahrtsstaatlichen Arrangements darstellt, oder als familiales Setting eine Plattform für die alltägliche partikulare Solidaritätspraxis darstellt. Zieht man die Orientierungsgröße Gleichfreiheit mit heran, ist die reale pädagogische Solidaritätspraxis auf ihr ziviles Potenzial hin zu befragen – und das stellt sehr konkrete und alltägliche Fragen: Wie lässt sich pädagogisch auf das neue Zugehörigkeitsbedürfnis unter vielen Gesellschaftsmitgliedern reagieren, so dass idealtypisch potenzielle Nutzer:innen wie Adressat:innen den Satz »Ich bin Teil von ...« in solidarischer Weise vervollständigen können? Wie ist die Sicherung von Sorgeverhältnissen auf Basis der Einsicht in die Sorgebedürftigkeit potenziell aller pädagogisch zu übersetzen, dass Nutzer:innen wie Adressat:innen den Satz »Ich kann ... sein.« für sich in befriedigender Weise vervollständigen können? Wie ist Tätigkeit alltäglich umzusetzen – als Lohnarbeit, Sorgearbeit oder Freiwilligenarbeit, und welchen Beitrag können pädagogische Angebote dazu liefern – so dass Nutzer:innen wie Adressat:innen den Satz »Ich arbeite für...« für sich in einer adäquaten Weise vervollständigen können? Und wie ist pädagogisch subjektive Selbstbestimmung – individuell wie kollektiv – zu unterstützen und zu befördern, dass Nutzer:innen wie Adressat:innen den Satz »Ich entscheide und gestalte mit« in Bezug auf ihre Interessen demokratisch vervollständigen können?

Literatur

- Balibar, Étienne (2012): Gleichfreiheit. Politische Essays, Berlin: Suhrkamp.
- Bayertz, Kurt (1998): Begriff und Problem der Solidarität, in: Ders. (Hg.): Solidarität: Begriff und Problem, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 11–53.
- Benhabib, Seyla (2008): Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.) (1993): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Brunkhorst, Hauke (1997): *Solidarität unter Fremden*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Butler, Judith (2005): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2016): *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin: Suhrkamp.
- Castel, Robert (2005): *Die Stärkung des Sozialen: Leben im neuen Wohlfahrtsstaat*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Celikates, Robin (2010): Die Demokratisierung der Demokratie. Etienne Balibar über die Dialektik von konstituierender und konstitutiver Macht, in: Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (Hg.): *Das Politische denken: zeitgenössische Perspektiven*, Bielefeld: transcript, S. 59–76.
- Demirović, Alex (1991): Zivildgesellschaft, Öffentlichkeit, Demokratie, in: *Das Argument* 32, H. 1, S. 41–55.
- Dettling, Wanfried (2000): Kultureller Wandel, soziales Kapital und die Perspektiven einer solidarischen Gesellschaft., in: Elsen, Susanne et al. (Hg.): *Sozialen Wandel gestalten – Lernen für die Zivilgesellschaft*, Neuwied/Kriftel: Luchterhand, S. 47–53.
- Durkheim, Emile (1996): *Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Etzioni, Amitai (1993): *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, New York: Crown Publishers.
- Glathe, Julia/Gorriahn, Laura (2022): Demokratie und Migration: Konflikte um Migration und Grenzziehungen in der Demokratie, in: *Leviathan*, Sonderband 39, S. 9–25.
- Heinze, Rolf/Strünck, Christoph (2001): Freiwilliges soziales Engagement – Potenziale und Fördermöglichkeiten, in: Heinze, Rolf G./Olk, Thomas (Hg.): *Bürgerengagement in Deutschland. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Opladen: Leske & Budrich, S. 233–254.
- Heydorn, Heinz-Joachim (1995): *Werke*. Band 1–4, herausgegeben von Irmgard Heydorn, Harmut Kappner, Gernot Koneffke & Edgar Weick, Vaduz: Topos.

- Honneth, Axel (1995): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Honneth, Axel (2003): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Karakayali, Serhat (2022): *Solidarität – Arbeit an den Grenzen und Reichweiten politischer Gemeinschaft*, in: *Widersprüche* 42, H. 163, S. 75–88.
- Kaufmann, Franz-Xaver (2002): *Sozialpolitik und Sozialstaat: Soziologische Analyse*, Opladen: Leske + Budrich.
- Leitner, Sigrid (2013): *Vergleichende Analyse der Kinderbetreuungs- und Altenpflegepolitiken in kontinentaleuropäischen Wohlfahrtsstaaten*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Liegle, Ludwig (1970): *Familienerziehung und sozialer Wandel in der Sowjetunion*, Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Marshall, Thomas H. (1963): *Citizenship and social class*, in: ders. (Hg.): *Sociology at the Crossroads and Other Essays*, London: Heinemann, S. 67–128.
- Rödel, Ulrich/Frankenber, Günther/Dubiel, Helmut (1989): *Die demokratische Frage: ein Essay*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rosanvallon, Pierre (2017): *Die Gesellschaft der Gleichen*. Berlin: Suhrkamp.
- Tyrell, Hartmann (1985): *Emile Durkheim – Das Dilemma der organischen Solidarität*, in: Luhmann, Niklas (Hg.): *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 181–250.
- Walzer, Michael (1988): *Socializing the Welfare State*, in: Gutman, Amy (Hg.): *Democracy and the Welfare State*, New Jersey: Princeton University Press.
- Weber (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr.

