

HERMANN-JOSEF GROßE KRACHT

Soziale Tatsache, Grundwert oder Tugend?

Zur Begriffsgeschichte der Solidarität im 19. und 20. Jahrhundert

Die Solidarität genießt überall hohe Wertschätzung. Viele vermissen sie schmerzlich, und kaum jemand wagt es, sich abfällig über sie zu äußern. Sie gehört zu den großen Sehnsuchtswörtern der Gegenwart und fungiert als einer unserer zentralen Grundwerte. Nachdem das Godesberger Programm der SPD 1959 die Grundwertetrias von »Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität« aus der Taufe gehoben und die CDU 1978 mit der leicht umgestellten Trias von »Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit« nachgezogen hatte, bildet sie auch einen festen Platz in der (partei-)politischen Rhetorik der Bundesrepublik Deutschland. Was mit Solidarität genau gemeint ist, bleibt dabei jedoch weithin offen, ebenso wie die Frage, was eigentlich ein Grundwert sein soll. Grundwerte sollen sich offensichtlich von Tugenden unterscheiden, dabei aber eine hohe moralische Bedeutung haben. Vor allem aber sollen sie nicht einfach eine schlichte Faktizität bezeichnen. Die Idee der Menschenwürde könnte ein solcher nicht rein empirisch feststellbarer, sondern vor allem moralisch bejahter Grundwert sein. Aber könnten nicht auch Heimat, Nation und Deutschtum Grundwerte sein? Zumindest waren sie es einmal – und nicht wenige wollen sie als solche gerne rehabilitiert sehen. Was also Grundwerte sind und wer das Recht haben soll, sie als solche zu definieren, scheint höchst unklar zu sein. Die Rede von den Tugenden ist da schon klarer, denn hier sind individuelle, auf Freiwilligkeit beruhende moralische Charaktereigenschaften gemeint. Mit großer Selbstverständlichkeit wird auch die Solidarität als eine solche Tugend geführt. In vielen Fällen ist dabei aber wohl nichts anderes gemeint als tätiges Eingedenken und Mitgefühl, Anteilnahme und Verbundenheit, Aufmerksamkeit, Hilfsbereitschaft und Zuwendung, sodass sich die Frage stellt, ob Solidarität hier nicht lediglich als modernes Synonym für die älteren Tugenden des Mitleids und der Barmherzigkeit fungiert.

Wirft man dagegen einen Blick in die – im Frankreich des 19. Jahrhunderts beginnende – Begriffsgeschichte der Solidarität, fällt auf, dass dieser Topos in seiner historischen Entwicklung nur selten als Grundwert oder als Tugend firmierte. Solidarität galt vielmehr als ein »kaltes, stahlhartes Wort« (Kurt Eisner)¹, das vor allem auf das unentrinnbare soziale Faktum zunehmender wechselseitiger Abhängigkeit und Verstrickung verweist, das den sozialen Zusammenhalt moderner, hoch arbeitsteiliger organisierter Gesellschaften kennzeichnet. Es bietet sich an, sich dieser heute oft nur wenig beachteten Begriffsgeschichte der Solidarität zu vergewissern, wenn man nach Perspektiven für eine politisch und moralisch tragfähige Rede von der Solidarität sucht, die mehr sein will als nur eine weitere individuelle Tugend oder ein wenig klar konturierter Grundwert.²

1 Kurt Eisner, *Sieben Briefe. An eine Freundin*, IV. Solidarität, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Berlin 1919, S. 52–56, hier: S. 56.

2 Im Folgenden orientiere ich mich – zum Teil auch in wörtlichen Übernahmen – vor allem an Hermann-Josef Große Kracht, *Solidarität und Solidarismus. Postliberale Suchbewegungen zur normativen Selbstverständigung moderner Gesellschaften*, Bielefeld 2017.

I. Solidarität im Kontext der französischen Februar-Revolution 1848

Der Begriff der Solidarität fand erst seit Mitte des 19. Jahrhunderts Eingang in die politisch-soziale Sprache. Er entstand im postrevolutionären Frankreich und erlebte seinen ersten Höhepunkt in der Februar-Revolution von 1848, in deren Folge er zu einem programmatischen Leitbegriff der entstehenden Arbeiterbewegungen wurde und sich über Frankreich hinaus in ganz Europa auszubreiten begann.

Bei den Klassikern der modernen politischen Philosophie sucht man den Begriff vergeblich. Weder Thomas Hobbes (1588–1679) noch John Locke (1632–1704), weder Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) noch Immanuel Kant (1724–1804) haben ihn verwendet; und auch im Umfeld der Französischen Revolution von 1789 hat er kaum eine Rolle gespielt. Lange Zeit fungierte *solidarité* – als Synonym für *solidité* (Festigkeit, Stabilität) – ausschließlich als Rechtsbegriff zur Bezeichnung der *obligatio in solidum*, der wechselseitigen Solidarhaftung, bei der sich mehrere Vertragspartner gegenüber einem Gläubiger wechselseitig verpflichten, für Zahlungspflichten in Gänze, *in solidum*, einzustehen. Erste Spuren einer darüber hinausgehenden politisch-sozialen Verwendungsweise der Solidaritätsvokabel finden sich in einigen wenigen Texten der französischen Restaurationsphilosophie, die sich gegen den Voluntarismus der Aufklärungsphilosophie richten. Sie betonten die vermeintlich unveränderlichen, der Verfügungsmacht der Individuen entzogenen Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung von Geschichte und Gesellschaft und berufen sich dabei auf das theologische Motiv der Erbsünde, die alle Menschen ›solidarisch‹ in einen geschichtlichen Schuld- und Verstrickungszusammenhang bringe. Besonders nachdrücklich wurde dieses Wahrnehmungsmuster dann im Jahr 1851 noch einmal von dem spanischen Adligen Juan Donoso Cortés (1809–1853) artikuliert, der von einem erbsündlichen ›Dogma der Solidarität‹ sprach, das er scharf gegen die liberalen und sozialistischen Strömungen seiner Zeit in Stellung brachte. Dieses Dogma erinnere gegen die Ideen von individueller Freiheit und Gleichheit 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«.³ Wer dagegen die an Blut und Abstammung, an Adelstradition und gottgewollter Ungleichheit der Menschen gebundene Solidarität bestreite, zerstöre sämtliche Formen familialen und nationalen Zusammenhalts und betreibe den Untergang jeglicher Form sozialer Ordnung.

Aber nicht nur in restaurativ-reaktionären Kreisen sollte der Begriff der Solidarität im Umfeld der 1848er-Revolution Anklang finden. Er wurde in dieser Zeit auch von einem begeisterten Vertreter der liberalen Freihandelslehre, dem Pariser Ökonomen und Publizisten Claude Frédéric Bastiat (1801–1850), in Anspruch genommen. Bastiat sprach in seinem unvollendet gebliebenen Hauptwerk »*Harmonies économiques*« (1850) emphatisch von einem »Gesetz der Solidarität« und erklärte:

»Dieser ganze Austausch von Gedanken, Produkten, Diensten und Arbeiten, von Übeln und Gütern, von Tugenden und Lastern, die aus der menschlichen Familie eine große Einheit und

³ Juan Donoso Cortés, *Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus und andere Schriften aus den Jahren 1851–1853*, Wien/Leipzig 2007, S. 160.

aus den Milliarden vergänglicher Existenzen ein gemeinsames, universelles und kontinuierliches Leben machen; all das ist die Solidarität.«⁴

Diese Solidarität werde sich, so Bastiat, der die heilsamen Wirkungen der freien Konkurrenz hymnisch feierte, früher oder später von selbst zu einer natürlichen Harmonie des Fortschritts und des Wohlstands entwickeln, wenn man nur nicht künstlich in sie eingreift. Deshalb komme es darauf an, die 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«⁵ – ungehindert entfalten und vollziehen.

Donoso Cortés und Bastiat reagierten gleichermaßen auf den enormen Siegeszug, den die Formel der Solidarität in den sozialistischen Aufbrüchen der Revolution von 1848 erlebt hatte. Nachdem der Solidaritätsbegriff in den 1840er-Jahren erstmals im Umfeld des verstorbenen frühsozialistischen Sozialreformers Charles Fourier (1772–1837), vor allem aber beim vom Christentum beeinflussten demokratischen Sozialisten Pierre Leroux (1797–1871) prominente Verwendung fand, avancierte er 1848 zum leidenschaftlichen Programmbegriff sozialistischer Gesellschaftsgestaltung. Hier erfuhr die Solidarität – als *solidarité humaine* – erstmals ihre hohen moralischen Aufladungen im Sinne mitmenschlicher Verbundenheit und wechselseitiger Verpflichtung. Anders als in der Anrufung der *fraternité* verbanden sich mit ihr aber weiterhin nicht allein normativ-appellative, sondern vor allem analytisch-deskriptive Bedeutungsgehalte. So erklärte etwa der sozialistische Ökonom Constantin Pecqueur (1801–1887) im Jahr 1850:

»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, HJGK] für ihre intellektuelle, moralische und physische Entwicklung [...]. 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.«⁶

Auch in der Ausnahmesituation der 1848er-Revolution blieb der dominante Bedeutungssinn der *solidarité* also nach wie vor der einer soziologisch-deskriptiven Beschreibung gesellschaftlicher Interdependenzverhältnisse. Nach der Niederschlagung der politischen Aufbrüche von 1848 avancierte die *solidarité* im Sinne proletarischer Selbstorganisation dann immer mehr zu einem spezifischen Leitbegriff der entstehenden

4 Claude Frédéric Bastiat, *Harmonies économiques*. Deuxième édition, augmentée des manuscrits laissés par l'auteur, Genf/Paris 1982, S. 538f. Französische Originalzitate hier und im Folgenden nach der Übersetzung des Verfassers.

5 Ebd., S. 541.

6 Zit. nach: Michel Borgetto, *La notion de fraternité en droit public français. Le passé, le présent et l'avenir de la solidarité*, Paris 1993, S. 353, Anm. 2.

Arbeiterbewegung. Sie begann die Brüderlichkeitsrhetorik abzulösen und diente nun zur Beschreibung der sozialen Selbstorganisationsprozesse der Arbeiterschaft im Sinne einer klassenspezifisch angelegten Kampf- und Interessensolidarität; einer Arbeitersolidarität, die in den sich industrialisierenden Ländern über Frankreich hinaus ganz Europa erfassen sollte, wobei es auch hier weniger um eine moralische Idee als um die empirisch-faktische Realität organisierter Arbeitermacht ging.

II. Solidarität in der französischen Soziologie: Comte und Durkheim

Dass die Rede von der Solidarität schon in der 1848er-Revolution mit ›wechselseitiger Abhängigkeit‹ und ›sozialwissenschaftlicher Erkenntnis‹ konnotiert wurde, macht deutlich, in welchem Ausmaß zu dieser Zeit bereits spezifische Einsichten der neuen, erst seit den 1830er-Jahren entstehenden Soziologie Eingang in die französische Öffentlichkeit gefunden hatten.

Der Philosoph und Mathematiker Auguste Comte (1798–1857) hatte im 1830 erschienenen ersten Band seines »Cours de philosophie positive« erste soziologische Schritte unternommen, um einen »wissenschaftlichen Begriff der Solidarität«⁷ zu begründen, mit dem er die politischen Wahrnehmungsmuster der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts radikal überwinden wollte. In energischer Zurückweisung der »revolutionären Schule« und ihres Irrglaubens, »die menschliche Gesellschaft bewege sich ohne eigene Richtung nur unter dem willkürlichen Antrieb des Gesetzgebers«⁸, ging es ihm um eine sich am Vorbild der organischen Biologie orientierende Sozialwissenschaft, die er zunächst als *physique sociale*, später dann als *sociologie* bezeichnete. Auf ihrer Grundlage suchte er nach politischen Perspektiven eines neuen Staatswesens, einer *sociocratie* auf positivistischer Grundlage, mit der er die permanente Krisenträchtigkeit der französischen Nation, die nach der Revolution von 1789 nicht zur Ruhe fand, endgültig überwinden wollte.

Comte war davon überzeugt, dass die Soziologie ebenso wie die Biologie nicht vom singulären Einzelnen, sondern vom organischen Ganzen ausgehen müsse. Dieses verfüge nämlich über höhere Fähigkeiten als seine einzelnen Elemente, habe also eine Existenz *sui generis*, wobei soziale und biologische Organismen durchaus ähnlich strukturiert seien. Zur Bezeichnung dessen, was diese Organismen zusammenhält, rekurrierte er mit großer Selbstverständlichkeit auf die Vokabel der Solidarität. So wie »die wachsende Vollkommenheit des tierischen Organismus vor allem in der immer mehr hervortretenden Spezialisierung der mannigfachen Funktionen besteht, die von den mehr und mehr unterschiedenen und gleichwohl streng solidarischen Organen ausgeführt werden, aus denen er sich allmählich zusammensetzt«, so verhalte es sich auch mit dem »eigentümliche[n] Charakter unseres sozialen Organismus« und seiner »notwendigen Überlegenheit über jeden individuellen Organismus«.⁹ Insofern könne man sagen, »daß überall, wo irgendein System besteht, hinfort auch eine gewisse Soli-

7 Auguste Comte, *Soziologie*, Bd. 1: Der dogmatische Teil der Sozialphilosophie, Jena 1923 (zuerst frz. 1830), S. 255.

8 Ebd., S. 226.

9 Ebd., S. 427.

darität bestehen muß«.¹⁰ Dabei erkannte Comte den Individuen – gegen die strikt biologischen Sozialtheorien seiner Zeit – durchaus einen sozialen Eigenwert zu. Sie sind für ihn keineswegs vollständig determinierte Funktionen des gesellschaftlichen Ganzen ohne Eigensinn und eigene Gestaltungsmacht. Allerdings beharrte er gegen den Voluntarismus der Aufklärungsphilosophie darauf, dass die Entwicklung der Menschheit umso mehr soziologischen Gesetzmäßigkeiten – er sprach von »gebieterischen Naturgesetzen« – unterworfen sei, je umfangreicher die Gesellschaft werde, da auf diese Weise zwangsläufig »die von irgendwelchen individuellen Einflüssen herührenden Unregelmäßigkeiten mehr zurücktreten müssen«.¹¹

Im Blick auf die treibenden Kräfte, die die Entwicklungsdynamik und die sozialen Strukturen einer Gesellschaft kennzeichnen, sprach Comte den sozialen Prozessen »der Arbeitsteilung und der Kräftevereinigung«¹², das heißt der berufsmäßigen Spezialisierung und Differenzierung der Gesellschaftsmitglieder, eine zentrale Bedeutung zu. Aus diesen Prozessen ergebe sich nämlich eine fundamentale Einsicht: Die Individuen und die Völker seien demnach so zu betrachten, als wenn sie gleichzeitig

»an einem ungeheuren und gemeinsamen Werke teilnähmen, 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 [...]«.¹³

Und da jeder Einzelne von Geburt an in vielfältiger Weise von diesen Solidaritäten profitiere, gebe es eine überwältigende Pflicht zu einer grenzenlosen sozialen Dankbarkeit, vor der alle individuellen Rechts- und Selbstbehauptungsansprüche gegenüber der Gemeinschaft »ungereimt« und »unsittlich« würden.¹⁴ So erklärte Comte in seinem erstmals 1852 erschienenen »Catéchisme positiviste«:

»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 Dienstleistung zurückzuerstatten. [...] Wären auch unsere Anstrengungen noch so groß, so wird uns das längste wohl angewandte Leben niemals erlauben, mehr als einen unmerklichen Theil dessen zurückzugeben, was wir erhielten.«¹⁵

Mit diesem sozialwissenschaftlich-deskriptiv gefassten, dabei aber normativ keineswegs belanglosen Solidaritätsbegriff hatte Comte die vertragstheoretischen Konstruktionen von Staat und Gesellschaft, die die Aufklärungsphilosophie entwickelt hatte, entschieden entwertet. Er stand damit an der Schwelle zu einer neuen, sich von liberalen auf solidaristische Theoriemotive umstellenden Sozialtheorie. Allerdings sollte

¹⁰ Ebd., S. 254.

¹¹ Ebd., S. 274.

¹² Ebd., S. 428.

¹³ Ebd., S. 436.

¹⁴ Ders., Katechismus der Positiven Religion, Leipzig 1891 (zuerst frz. 1852), S. 216.

¹⁵ Ebd., S. 215f.

ihn sein fundamentales Misstrauen gegen die als chaos- und anarchieträftig wahrgenommenen Freiheitsrechte der Einzelnen daran hindern, sich auf den normativen Boden der politischen Moderne zu stellen. Stattdessen entwickelte er in seinem von überschwänglich-sentimentaler Religiosität geprägten Spätwerk ein umfassendes Set an religions- und ideologiepolitischen Herrschafts- und Regierungstechniken einer »soziokratischen« Republik, das nur als zutiefst freiheitsfeindlich und totalitär qualifiziert werden kann.

Mit Émile Durkheim (1858–1917), der die Soziologie im Frankreich der Jahrhundertwende als eigenständige Universitätswissenschaft etablieren konnte, wurde die Kategorie der Solidarität dann endgültig zum Grundtopos sozialwissenschaftlicher Theoriebildung. In seiner berühmten Dissertationsschrift »De la division du travail social« aus dem Jahr 1893 knüpfte er – im expliziten Anschluss an Comte – ebenfalls an das Phänomen der Arbeitsteilung an. Er nahm dabei ein Moral- und Gesellschaftskonzept in den Blick, das mit den Wahrnehmungsmustern des politischen Liberalismus bricht, ohne in die Gefahr zu geraten, die republikanisch-säkularen Politik- und Moralitätsstandards der Dritten Republik damit in Misskredit zu bringen.

Auch Durkheim orientierte sich am Vorbild der modernen Biologie. Struktur und Dynamik des sozialen Lebens entwickeln sich für ihn – ebenso wie für Comte – im sozialen wie im biologischen Leben nach vergleichbaren Gesetzmäßigkeiten. Die Solidarität, das heißt der faktisch bestehende, komplexe Zusammenhalt moderner Gesellschaften, der sich vom Willen und Bewusstsein der Gesellschaftsmitglieder weitgehend unabhängig einstellt, entsteht auch für ihn vor allem durch die Arbeitsteilung. Hing dieser Zusammenhalt in früheren Gesellschaften noch von einem gemeinsam geteilten Kollektivbewusstsein, vor allem von der Religion ab – Durkheim spricht hier von der alten »mechanischen« und der neuen »organischen« Solidarität –, so entstehe die moderne Solidarität vor allem aus zunehmender beruflicher Differenzierung. Mit wachsender sozialer Dichte würden die Individuen immer enger miteinander verbunden, zugleich aber auch immer verschiedener voneinander. Sie würden in diesem Prozess – so lautet Durkheims berühmte Formel – »zu gleicher Zeit persönlicher und solidarischer«. ¹⁶ Die sozialen Differenzierungsprozesse ließen die Gesellschaftsmitglieder nämlich immer individueller und autonomer, zugleich aber auch immer abhängiger voneinander werden, da nun niemand mehr seine Bedürfnisse unabhängig von den Arbeiten und Leistungen anderer befriedigen könne. Demnach kennzeichnen sich moderne Gesellschaften dadurch, dass sie in einem gleichgerichteten Differenzierungsprozess Solidarität, Interdependenz und wechselseitige Abhängigkeit ebenso wie differenzierte Individualität, freie Entfaltungsmöglichkeiten und persönliche Selbstbestimmungschancen für den Einzelnen, das heißt komplexe soziale Ordnung ebenso wie hohe Grade personaler Selbstbestimmung, hervorzubringen vermögen. In diesem Sinne entwickelt sich für Durkheim in den modernen Gesellschaften eine neuartige Form sozialer Solidarität, und zwar unabhängig davon, ob die Gesellschaftsmitglieder diesem Differenzierungs- und Solidarierungsprozess mit Willen und Bewusstsein zustimmen oder ob sie ihn eher als Bedrohung und Gefahr erleben.

16 Émile Durkheim, Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt am Main 1988 (zuerst frz. 1893), S. 82.

Zwar sah Durkheim durchaus, dass die französische Gesellschaft seiner Zeit von erheblichen sozialen Anomien geprägt war und von einer modernen, proportional zur fortschreitenden sozialen Differenzierung entstehenden *solidarité organique* noch kaum die Rede sein konnte; dennoch war er – zumindest in seiner Frühphase¹⁷ – davon überzeugt, dass sich die dazu notwendigen Motive und Empfindungen, Regeln und Institutionen mit der Zeit von selbst entwickeln und ausprägen würden. Man müsse lediglich, ähnlich wie bei den biologischen Organismen, abwarten, bis sich im sozialen Evolutionsprozess früher oder später »die geordnete Harmonie der Funktionen«¹⁸ von selbst einstelle. Durkheims biosoziologisch deutlich überakzentuiertes Erkenntnisinteresse geht dabei – anders als die Naturrechtslehren des politischen Liberalismus – nicht mehr von der Fiktion eines im aufgeklärten Eigeninteresse handelnden Individuums aus, sondern von der sozialen Totalität einer zunehmend komplexen Massengesellschaft, in der alles mit allem verflochten ist und alles mit allem unüberschaubar zusammenhängt.

III. Solidarität im französischen Solidarismus

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts war damit ein sozialwissenschaftliches Reflexionsniveau erreicht, auf dem es der Dritten Republik möglich wurde, Freiheit und Solidarität zusammenzudenken und die abstrakten Rechtsbegriffe der Aufklärung, die Comte noch frontal verwerfen zu müssen meinte, mit den neuen solidaritätstheoretischen Einsichten der Soziologie zu verbinden. In diesem Kontext entwickelte die zwischen Sozialismus und Liberalismus angesiedelte, im Kern kleinbürgerliche Reformbewegung des *solidarisme* sozialetische und sozialpolitische Perspektiven einer postliberalen politischen Theorie, die zukunftsweisende Impulse für die Suche nach den Legitimitätsgrundlagen des in Frankreich allmählich entstehenden republikanischen Wohlfahrtsstaats lieferte. Zu den führenden Vertretern dieser Bewegung zählten der Philosoph Alfred Fouillée, der Ökonom Charles Gide und der Politiker Léon Bourgeois.

Eine republikanische Sozialphilosophie der Solidarität: Alfred Fouillée

Alfred Fouillée (1838–1912) gilt als der wichtigste Vorläufer des Solidarismus. Er bemühte sich in seinen zahlreichen Schriften schon in den 1880er-Jahren darum, die republikanischen Ideen von Freiheit und Gleichheit mit den szientistischen Aufbrüchen der Soziologie des 19. Jahrhunderts sozialphilosophisch in Einklang zu bringen.¹⁹ Ähnlich wie Comte lehnte er die Naturrechtstheorien des 18. Jahrhunderts als unzureichend ab, da diese ihre normativen Ideale nicht aus wissenschaftlicher Erkenntnis und dem Ethos der Demokratie bezögen, sondern aus einer natur- beziehungsweise vernunftrechtlichen Metaphysik, die den heutigen Wissenschaftsstandards nicht ge-

17 In seinen späteren Schriften taucht die Formel der »organischen Solidarität« nicht mehr auf.

18 Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung*, S. 436.

19 Vgl. dazu *Große Kracht*, *Solidarität und Solidarismus*, S. 149–184.

nügen könne. Er plädierte deshalb dafür, sich von der Suche nach absoluten Wahrheiten zu emanzipieren und die Tatsache unserer je eigenen Moralität zum Ausgangspunkt moraltheoretischer Bemühungen zu erheben. In diesem Sinne gründete er seine republikanische Moraltheorie weder auf idealistischen Deduktionen noch auf den Erkenntnissen einer positivistischen Naturwissenschaft, sondern auf einer sozialpsychologischen Interpretation der menschlichen Selbsterfahrung, die sich immer erst in der Begegnung mit anderen ausbilde und in hohem Maße von gesellschaftlichen Kontexten geprägt werde.

In sozialwissenschaftlicher Hinsicht betonte Fouillée, dass die Dynamik der menschlichen Zivilisationsgeschichte nicht durch eine gegensätzliche, sondern durch eine gleichgerichtete Entwicklung von Individuum und Gesellschaft, durch ein gleichzeitiges »Wachstum des individuellen und des sozialen Lebens«²⁰ gekennzeichnet sei. Deshalb müsse es darum gehen, das philosophisch-abstrakte Motiv des Sozialvertrags (*contrat social*) und das evolutionsbiologische Konzept des sozialen Organismus (*organisme social*) miteinander zu versöhnen, und zwar durch die Idee eines »kontraktuellen Organismus« (*organisme contractuel*). Die beiden Motive des bewusst eingegangenen Vertrags und der organischen Evolution sind Fouillée zufolge aus sozialwissenschaftlicher Sicht durchaus vereinbar, denn die zunehmende Bedeutung der moralischen Ideen von Freiheit und Gleichheit, von Vertrag und Konsens entfalte sich erst in der Evolutionsdynamik des Menschengeschlechts. Als republikanischer Moralphilosoph betonte er dabei den hohen Wert des Vertragsmotivs, das den Prinzipien von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit in besonderem Maße entspreche. Allerdings dürfe dies nicht dazu führen, in individualistische Vereinfachungen zurückzufallen und die vorgängige Realität der gesellschaftlichen Solidarverhältnisse zu vergessen. Umgekehrt dürfe das Individuum aber auch nicht vollständig in der Gesellschaft aufgehen, weshalb die Unterschiede zwischen Gesellschaft und Natur, zwischen Soziologie und Biologie unbedingt verteidigt werden müssten. Statt eines vom Willen und Bewusstsein der Individuen unabhängigen biologischen Bandes zwischen den Zellen eines Körpers gebe es in der Gesellschaft nämlich eine von den Individuen getragene freiwillige Solidarität, »ein moralisches Band zwischen den Bürgern, dasjenige wechselseitiger Übereinkünfte und Versprechen«.²¹ Denn auch wenn die Menschen in vielfacher Weise organisch miteinander verbunden seien, könnten sie sich absichtsvoll nur durch freie Zustimmung, durch einen bewusst eingegangenen Sozialvertrag miteinander verbinden; und erst dies mache den sozialen Zusammenhang in einem demokratisch-normativen Sinne wertvoll, das heißt zu einer von den Individuen gewollten und bejahten Gesellschaft. Der soziale Organismus der modernen demokratischen Gesellschaft lässt sich nach Fouillée demnach beschreiben als eine »verständene und gewollte Solidarität; er ist also ein Organismus, der aus Wahl und nicht mehr aus Notwendigkeit entsteht«²² – und erst auf dieser Grundlage wird es für Fouillée möglich, die wissenschaftlichen Erkenntnisse der Soziologie mit den politischen Idealen der Republik in Einklang zu bringen.

20 Alfred Fouillée, *La science sociale contemporaine*, Paris 1880, S. V.

21 Ebd., S. 129.

22 Ebd., S. 250.

Dagegen sei die Aufklärungsphilosophie mit ihrer Entgegensetzung von Individuum und Gesellschaft durch die sozialwissenschaftlich aufgewiesenen Interdependenzen von individuellem und sozialem Leben obsolet geworden:

»Die Wissenschaft zeigt uns durch die Physiologie, durch die Soziologie, durch die Statistik, durch die Geschichte, dass die Unabhängigkeit des Individuums in der Gesellschaft ganz relativ ist, dass wir ohne Unterlass und auf tausenderlei Weise den Einfluss des sozialen Milieus erleiden, der uns in der Konsequenz zu einem Teil eines wirklichen Organismus macht.«²³

In diesem Sinne verpflichte die soziale Solidarität, das Faktum der permanenten wechselseitigen Interdependenzen des gesellschaftlichen Lebens, die Gesellschaft dazu, »ein Heilmittel für jedes Übel zu finden, das das Individuum betrifft, da dieses Übel dazu tendiert, sozial zu werden.«²⁴ Deshalb konnte Fouillée als Quintessenz seiner Überlegungen festhalten: »Es ist das Bild der Solidarität, das in der menschlichen Gesellschaft mehr und mehr regieren wird.«²⁵

Eine genossenschaftliche Sozialökonomie der Solidarität: Charles Gide

Zu den Protagonisten des französischen *solidarisme* gehört auch der Jurist und Ökonom Charles Gide (1847–1932), einer der führenden Theoretiker der französischen Genossenschaftsbewegung. Seit den späten 1880er-Jahren begann er damit, eine eigenständige, auf den Namen »Schule der Solidarität« (*école de la solidarité*) getaufte sozialökonomische Doktrin zu entwerfen und gegen die Dominanz der liberalen Schule seiner Zeit in Stellung zu bringen. Ohne die bilderreiche und suggestive Sprache seiner viel gelesenen Schriften – seine Bibliografie weist über 20 Bücher und über 3.000 Artikel aus – wäre der enorme Siegeszug der Solidaritätsidee im Frankreich des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts kaum möglich gewesen.²⁶

In einer klassisch gewordenen Formulierung erklärte Gide im Jahr 1890:

»Die Solidarität ist nicht, wie die Freiheit, die Gleichheit oder wie selbst die Brüderlichkeit, ein volltönendes Wort oder, wenn Sie wollen, ein reines Ideal; sie ist eine Tatsache; – eine der von der Wissenschaft und der Geschichte am besten nachgewiesenen Tatsachen. [...] Und diese Tatsache der Solidarität [...] wird von Tag zu Tag bedeutsamer [...].«²⁷

Die moderne Biologie – insbesondere die Entdeckung mikroorganischer Krankheitserreger – habe den Gedanken der Solidarität mit einer überwältigenden Evidenz auf die Tagesordnung gesetzt, denn:

²³ Ebd., S. 150f.

²⁴ Ders., *La propriété sociale et la démocratie*, Paris 1884, S. 152.

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. dazu *Große Kracht*, *Solidarität und Solidarismus*, S. 185–220.

²⁷ Charles Gide, *L'École nouvelle. Conférence faite à Genève le 28 Mars 1890, publié par La Société Chrétienne Suisse d'Économie Sociale*, Genf 1890, S. 56.

»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.«²⁸

Die Solidarität als Tatsache gelte aber nicht nur für gefährliche Epidemien, sondern für alle Lebensbereiche der modernen Gesellschaft. Sie gelte 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«.²⁹

In diesem Rahmen wollte Gide nicht einfach nur die überwältigende Faktizität der durch die Natur beziehungsweise die Gesellschaft verursachten Solidarität vor Augen führen. Vielmehr kam auch bei ihm ein starker moralischer Impuls ins Spiel, der für die solidaristische Bewegung insgesamt kennzeichnend ist. Gide blieb deshalb nicht beim Aufweis der schicksalhaften Solidarität (*solidarité fatale*) stehen, sondern betonte, dass Mensch und Gesellschaft vor der moralischen Aufgabe stünden, auf die Herausforderungen dieser faktischen Solidarität mit der Herausbildung einer freien und freiwilligen Solidarität (*solidarité libre et volontaire*) zu reagieren. Schon die *solidarité fatale* liefere dabei ein starkes Motiv, um die Menschen über ihren Egoismus hinauszutreiben und zur Entwicklung einer frei gewollten und politisch planvoll organisierten Solidarität zu führen. Sie lehre uns nämlich, dass wir das Recht verloren haben, zu sagen, dies und jenes gehe uns nichts an. Aber ebenso müssten wir auch »einen anderen, nicht weniger hassenswerten Ausspruch verbannen: ›das geht nur mich an‹. Daher schwächt die Solidarität nicht, wie man ihr vorwirft, unser Verantwortungsgefühl, sondern erweitert es im Gegenteil ins Unendliche.«³⁰

Vor diesem Hintergrund konnte Gide erklären: »Die Schule der Solidaristen verlangt, daß die Solidarität, welche bisher nur eine nackte Tatsache war, eine Grundregel für das Verhalten, eine Pflicht werde.«³¹ Und dementsprechend gilt:

»Man muss daher die menschliche Gesellschaft in eine Art großer 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.«³²

28 Ders., *Der Kooperatismus*, Halberstedt 1929, S. 52f.

29 Ebd., S. 53.

30 Ders., *Die Solidaristen*, in: ders./Charles Rist, *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen* (1909), Jena 1913, S. 667–697, hier: S. 695.

31 Charles Gide, *Grundzüge der Nationalökonomie*, Wien 1905, S. 23.

32 Ders., *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, Halberstadt 1928, S. 37.

Eine kontraktualistische Gerechtigkeitstheorie der Solidarität: Léon Bourgeois

Der wirkmächtigste Vertreter des *solidarisme* war aber der Jurist und Politiker Léon Bourgeois (1851–1925), der im Jahr 1896 sein innerhalb weniger Jahre sehr populär gewordenes Manifest »Solidarité« veröffentlichte, mit dem der Topos der Solidarität zum leidenschaftlichen Programmbegriff eines laizistischen Linksrepublikanismus avancierte. Bourgeois, der spätere Friedensnobelpreisträger des Jahres 1920, hatte seit 1890 mehrere Regierungsämter bekleidet, in deren Rahmen er sozialpolitische Reformprojekte im Schul- und Erziehungswesen und in der öffentlichen Gesundheitsvorsorge auf den Weg zu bringen versuchte. Mit den solidaritätstheoretischen Einsichten in die unentrinnbaren Verstrickungen, denen sich niemand entziehen könne, konnten im Frankreich der Jahrhundertwende in der Tat erste Schritte moderner Wohlfahrtsstaatlichkeit gegangen werden, auch wenn die solidaristische Bewegung nur sehr kurzfristig entscheidende politische Ämter innehatte und ihr realpolitischer Einfluss auf längere Sicht eher gering blieb.³³

Ähnlich wie die anderen Solidaristen, aber stärker als diese an einer theoretischen Auseinandersetzung mit den kontraktualistischen Sozialtheorien interessiert, nahm Bourgeois in seinem solidaristischen Manifest, das bis 1912 sieben Auflagen erlebte, eine neue Theorie sozialer Gerechtigkeit auf dem Problemniveau komplexer Industriegesellschaften in den Blick. Aus der Tatsache der sozialen Solidarität folgte ihm zufolge nämlich unmittelbar eine »soziale Schuld« (*dette sociale*) aller gegenüber allen. Seine Kernaussage lautet dementsprechend: »Der Mensch lebt in der Gesellschaft, und kann nicht ohne sie leben; er ist zu jeder Stunde ihr gegenüber ein Schuldner. [...] Dies ist die Grundlage seiner Pflichten, die Belastung seiner Freiheit.«³⁴

Der republikanischen Trias von »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« setzte er vor diesem Hintergrund die solidaristische Trias von »Solidarität, Gleichheit und Freiheit« entgegen und erklärte: »Die Solidarität ist das erste Faktum, vorgängig zu jeder sozialen Organisation [...]. Mit ihr muss man anfangen. Solidarität zuerst, dann Gleichheit oder Gerechtigkeit, die in Wahrheit identisch sind, schließlich: Freiheit.«³⁵ Das Faktum der sozialen Solidarität, die *solidarité de fait*, rufe durchgehend soziale Effekte hervor, »von denen die einen profitieren und unter denen die anderen leiden, und dies in sehr ungleicher Weise.«³⁶ Sie produziere

»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

33 Vgl. dazu *Große Kracht*, Solidarität und Solidarismus, S. 221–258.

34 Léon Bourgeois, *Solidarité*, in: *ders.*, *Solidarité*. Lormont 2008 (zuerst 1896), S. 47–101, hier: S. 88 und 83.

35 *Ders.*, *Extrait de compte rendu de la séance du Congrès d'Éducation Sociale du jeudi soir 21. Septembre 1900*, in: *ders.*, *Solidarité*, S. 121–140, hier: S. 122f.

36 *Ders.*, *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, 1901–1902)*, Paris 1907, S. 1–119, hier: S. 9.

sich betrogen, sie beanspruchen ihren Anteil, aber die können nicht genau das Ausmaß des Schadens ermessen, der ihnen zugefügt wurde, oder die Rechtmäßigkeit ihres Anspruchs kalkulieren [...].«³⁷

Ohne den rigorosen gesellschaftlichen Umgestaltungsambitionen der Sozialisten das Wort zu reden, komme es deshalb darauf an, im Rahmen sozialreformerischer Politik »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.«³⁸ Bourgeois präsentierte den Profiteuren des gesellschaftlichen Solidarzusammenhangs also eine »soziale Rechnung« (*compte sociale*), deren Begleichung er für eine unmittelbare Rechtspflicht hielt, auch wenn die Höhe dieser Schuld nicht individuell zu ermitteln sei:

»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.«³⁹

Dieses solidaristische Rechtsmotiv verknüpfte Bourgeois nun – und darin liegt seine theoretische Originalität – mit dem liberalen Vertragsgedanken, der ihm als besonders angemessener Ausdruck der universalistischen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit galt. Dabei griff er auf die von Fouillée eher beiläufig erwähnte Idee eines *quasi-contrats* zurück, der nicht durch anfängliche Übereinstimmung unter den Bedingungen eines fiktiven Urzustands, sondern durch nachträgliche Zustimmung zu den realen Solidaritäts- und Abhängigkeitsverhältnissen der Gegenwart zustande komme. Denn wenn sich die Gesellschaftsmitglieder als freie und gleiche Rechtssubjekte anerkennen wollen, dann seien sie genötigt, sich in einem rückwirkenden Vertrag über die Art und Weise zu verständigen, wie sie mit den Resultaten der bestehenden sozialen Solidarität und der sich zunehmend verfestigenden sozialen Ungleichheiten politisch umgehen wollen. Und da man, so Bourgeois, nicht erwarten könne, dass die durch die *solidarité de fait* überproportional Benachteiligten einem solchen Vertrag ohne angemessene Kompensationsleistungen zustimmen, sei die Gewährleistung einer entsprechenden »reparierenden Gerechtigkeit« (*justice réparative*) eine der zentralen Staatsaufgaben.

Die Idee des Gesellschaftsvertrags dient hier also nicht nur, wie in ihrer bisherigen Geschichte, der Legitimation politischer Herrschaft; sie fungiert nun auch zur Festlegung der Grundprinzipien eines neues Sozialrechts und wird damit auch für das Thema der sozialen Gerechtigkeit fruchtbar gemacht. Für Bourgeois ergab sich aus dieser Konzeption nämlich unmittelbar das Leitbild eines starken, demokratisch legitimierten Sozialversicherungsstaats, denn die Einführung sozialer Sicherungs- und Fördermaßnahmen – etwa im Bereich der Arbeiterschutzgesetzgebung, der Sozialversiche-

37 Ders., Rapport au Congrès d'Éducation Sociale en 1990, in: ders., Solidarité, S. 104–120, hier: S. 114.

38 Ders., Discours de clôture au Congrès d'Éducation Sociale en 1900, in: ders., Solidarité, S. 141–158, hier: S. 144f.

39 Ders., L'idée de solidarité et ses conséquences sociales, S. 16.

rungen, der Sicherung des Existenzminimums und der Einführung kostenloser Schulbildung sowie deren Finanzierung durch Erbschaftsabgaben und progressiv ansteigende Steuersätze – erweise sich nun als elementare Rechtspflicht, als *solidarité devoir* einer freiheitlichen Republik, in der nur diejenigen Gesetze gelten dürfen, auf die sich die Bürgerinnen und Bürger als Freie und Gleiche vernünftigerweise verständigen und wechselseitig verpflichten können.

Die solidaritätstheoretischen Einsichten und Motive des französischen Solidarismus sind im 20. Jahrhundert kaum weiterverfolgt worden. Dabei war der Solidarismus im Frankreich der Jahrhundertwende auf dem Weg, »eine Art offizieller Philosophie der Dritten Republik zu werden.«⁴⁰ Er kam nach dem Krieg aber rasch an sein Ende. Bis heute allerdings gehört ein politisch und moralisch positiv aufgeladener Begriff republikanischer Solidarität zur moralischen Grundsemantik der französischen Nation, was sich nicht zuletzt an den – freilich häufig wechselnden – Bezeichnungen der französischen Arbeits- und Sozialministerien ablesen lässt. Welche Rolle das Motiv der Solidarität im Frankreich des 20. Jahrhunderts spielte, erkennt man auch daran, dass dieser Begriff seit den 1930er-Jahren auch von Kräften der französischen Rechten im Sinne einer *solidarité française* in Anspruch genommen wurde, dann aber vor allem im Kontext der *Résistance* zum Leitmotiv einer *solidarité nationale* avancierte, deren moralische Prägekraft bis heute weiterwirkt.

IV. Solidarität im 20. Jahrhundert

Im Blick auf das 20. Jahrhundert wird man festhalten können, dass die Solidarität eine rasante Erfolgsgeschichte erlebte und zu einem der zentralen normativen Leitbegriffe der späten Moderne aufstieg. Sie fand eine vielschichtige und durchaus widersprüchliche Verwendung und erreichte breiteste und höchst unterschiedliche Bevölkerungsgruppen und Theoriemilieus. Dabei hat der Solidaritätsbegriff seine soziologisch-deskriptive Bedeutungsschicht als De-facto-Solidarität allerdings weitgehend eingebüßt.

Solidarität wurde zum einen in rechten und rechtsextremistischen Kreisen zu einer zentralen politischen Leitkategorie, die in unterschiedlichsten Kontexten beschworen wurde, um im Namen völkisch-nationaler Solidarität die eigene Nation als ›Volksgemeinschaft‹ gegen artfremde Gruppen und Kulturen abzugrenzen, vor allem aber auch, um den Einzelnen in seinen Freiheits- und Autonomieambitionen radikal den vermeintlichen Interessen dieser Gemeinschaft einzuverleiben und unterzuordnen. In diesem Sinne ruft die Solidaritätssemantik in ganz Europa in rechtsextremistischen Milieus bis heute hohe Sympathiewerte hervor. Zum anderen erzielte die Solidarität im 20. Jahrhundert aber auch in sozialistischen, vor allem in anarchosyndikalistischen, leninistischen und später auch stalinistischen Kontexten große Erfolge. Hier ging es im Namen von Klassenkampf und Arbeitersolidarität immer auch darum, den Einzelnen im Namen ›solidarischer Disziplin‹ der Gemeinschaft unterzuordnen, wobei die Berufung auf die Solidarität vielfach zu einer Art sozialistischer Staatsräson wurde.

In der liberalen Nationalökonomie vermochte sich die Solidarität dagegen – trotz ihrer prominenten Verwendung bei Frédéric Bastiat – kein Heimatrecht zu erobern.

⁴⁰ Célestin Bouglé, *Le solidarisme*, Paris 1907, S. 1.

Seit dem Siegeszug des französischen Solidarismus stößt die Vokabel der Solidarität hier zumeist nur noch auf scharfe Ablehnung. So galt die Rede von der Solidarität schon bei Vilfredo Pareto (1848–1923) im Jahr 1900 einzig als illegitimer politisch-moralischer Umverteilungsausschrei: »Sie ist ein Vorwand für Leute, die von den Früchten der Arbeit anderer profitieren wollen, und für Politiker, die das Bedürfnis empfinden, Anhänger auf Kosten der Steuerzahler zu rekrutieren.«⁴¹ Heute bleibt der Solidarität im liberalen Denken zumeist nur noch die Rolle einer allein auf Freiwilligkeit beruhenden Tugend der Großzügigkeit und der Hilfsbereitschaft, die durch staatliche Sozialleistungen nur unnötig gefährdet wird. In diesem Sinne erklärte etwa Sascha Tamm vom Liberalen Institut der Friedrich-Naumann-Stiftung im Blick auf die Sozialversicherungen, dass die Einzahler zu ihren Beiträgen gezwungen würden. Deshalb gebe es hier keine Solidarität im eigentlichen Sinne, denn: »Nur eine auf freiwilligem Handeln aufgebaute Solidarität ist mit dem Grundwert der individuellen Freiheit vollständig vereinbar. Alle Formen der durch Staaten erzwungenen Solidarität stehen mit der Freiheit der Menschen in einem kaum auflösbaren Widerspruch.«⁴²

Solidarität in der deutschen Sozialdemokratie

In der deutschen Sozialdemokratie blieb der Begriff der Solidarität im 20. Jahrhundert eigentümlich blass und unbestimmt. Zumeist fungierte er als reiner Gesinnungs- und Propaganda-Begriff, dem kaum gesellschaftsanalytisches Potenzial zugesprochen wurde. Zwar hatte schon Ferdinand Lassalle (1825–1864) den Begriff der Solidarität im soziologischen Sinne als Synonym für den komplexen arbeitsteiligen Sozialzusammenhang verwendet, wenn er in seiner Auseinandersetzung mit Hermann Schulze-Delitzsch (1808–1883) und dessen Appellen an liberale Eigenverantwortung betonte, die Ökonomie sei »das Gebiet der gesellschaftlichen Zusammenhänge, also das Gebiet der Solidarität oder Gemeinsamkeit«⁴³, auf dem jeder von Entwicklungen und Ereignissen betroffen werde, für die er in keiner Weise verantwortlich gemacht werden könne; dieses Solidaritätsverständnis vermochte in der Sozialdemokratie aber keine Wurzeln zu schlagen. Auch Kurt Eisner (1867–1919) hat mit seiner treffenden Reflexion über das »stahlharte Wort« der Solidarität in der Sozialdemokratie keinerlei Spuren hinterlassen. In einem privaten Brief an eine Freundin hatte er im Jahr 1908 notiert:

»Nein, nichts mehr von Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit. 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 er-

41 Vilfredo Pareto, *Le péril socialiste*, in: *Journal des Économistes* 42, 1900, S. 161–178, hier: S. 173.

42 Sascha Timm, *Solidarität aus freiheitlicher Perspektive*, in: *APuZ*, 2013, H. 34–36, S. 45–47, hier: S. 47.

43 Ferdinand Lassalle, *Offenes Antwortschreiben an das Central-Comité zur Berufung eines Allgemeinen Deutschen Arbeiter-Congresses zu Leipzig* (1. März 1863), in: *ders.*, *Arbeiter-Programm. Offenes Antwortschreiben*, hrsg. v. August Skalweit, Frankfurt am Main 1948, S. 53–84, hier: S. 56.

kennen, wie in diesem harten Begriff das heiße Herz einer Welt von neuen Gefühlen und das Gefühl einer neuen Welt leidenschaftlich klopf.«⁴⁴

Dass die Rede von der Solidarität in der deutschen Sozialdemokratie überraschend wenig zu reüssieren vermochte, erkennt man auch daran, dass dieser Begriff im Erfurter Programm von 1891 noch keinerlei Verwendung findet; und auch im Heidelberger Programm von 1925 kommt er nur am Rande vor. Erst das Godesberger Programm von 1959 benennt die Trias von Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität als »Grundwerte des sozialistischen Wollens« und ergänzt, dass Solidarität zu verstehen sei als »die aus der gemeinsamen Verbundenheit folgende gegenseitige Verpflichtung.«⁴⁵ Dabei mutet merkwürdig an, dass dieser Grundwert der Arbeiterbewegung hier offensichtlich noch eigens definiert werden musste.

Ausführlicher wird die Solidarität dann im »Orientierungsrahmen '85« aus dem Jahr 1975 beschrieben. Dort heißt es unter anderem: »ökonomisch-soziale Grundlage der Solidarität ist die Notwendigkeit gesellschaftlicher Arbeitsteilung und Zusammenarbeit sowie die Nützlichkeit gemeinsamen Handelns.«⁴⁶ Allerdings wird dieses an Durkheim erinnernde Motiv der De-facto-Solidarität nicht weiter ausgeführt, weil gleich im Anschluss wieder an die kämpferische Interessensolidaritt erinnert wird. Solidarität sei aber nicht nur »Waffe im sozialen Kampf«, sondern auch Ausdruck der Einsicht, »daß wir als Freie und Gleiche nur dann menschlich miteinander leben können, wenn wir uns füreinander verantwortlich fühlen und einander helfen.«⁴⁷ In diesem Sinne distanziert sich der »Orientierungsrahmen '85« explizit von »fünf Irrtümern« im Solidaritätsverständnis, wenn er erklärt:

»Es ist der Irrtum des Liberalismus, Freiheit und Gerechtigkeit könnten in einer Gesellschaft krasser Ungleichheit und des Kampfes aller gegen alle ohne eine die ganze Gesellschaft umfassende menschliche Solidarität geschaffen und bewahrt werden.

Es ist der Irrtum des Konservatismus, es könne zwischen Reichen und Armen, Mächtigen und Machtlosen, Wissenden und Unmündigen wirkliche Solidarität geben und man könne die rechtlich-politische Freiheit für alle bewahren, wenn man die ökonomische, soziale und kulturelle Freiheit einer Minderheit vorbehält.

Es ist der Irrtum der antiautoritären Romantiker, eine freiheitliche und gerechte Ordnung sei ohne bewuste und verbindliche Anerkennung gesellschaftlicher Pflichten und solidarischer Zugehörigkeit möglich und nur das notwendige Ergebnis uneingeschränkt individueller Freiheit.

Es ist der Irrtum der kommunistischen, marxistisch-leninistischen Bewegungen, es gäbe Gleichberechtigung ohne Freiheit und man könne Solidarität erzwingen.

Es ist der Irrtum des Faschismus, man könne eine solidarische Volksgemeinschaft auf der Grundlage prinzipieller Ungleichheit der Menschen und ohne Freiheit des einzelnen errichten.«⁴⁸

44 Eisner, Sieben Briefe, S. 56.

45 Zit. nach: Daniela Mnkel (Hrsg.), »Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität«. Die Programmgeschichte der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands, Berlin 2007, S. 219–236.

46 Zit. nach: ebd., S. 117–214, hier: S. 118.

47 Ebd.

48 Ebd., S. 119.

Im aktuellen Hamburger Grundsatzprogramm von 2007, das vor allem um die Leitbilder des ›vorsorgenden Sozialstaats‹ und der ›solidarischen Bürgergesellschaft‹ kreist und erstmals auch das Prinzip individueller Leistung explizit würdigt, wird der Grundwert Solidarität nur noch arg knapp verhandelt. Ohne Bezug auf die ›gesellschaftliche Arbeitsteilung‹ oder das Motiv von der ›Waffe im sozialen Kampf‹ wird sie vor allem moralisch bestimmt als die »Bereitschaft der Menschen, füreinander einzustehen und sich gegenseitig zu helfen«. Als solche gelte sie »zwischen Starken und Schwachen, zwischen Generationen, zwischen den Völkern«. Sie sei »eine starke Kraft, die unsere Gesellschaft zusammenhält – in spontaner und individueller Hilfsbereitschaft, mit gemeinsamen Regeln und Organisationen, im Sozialstaat als politisch verbürgter und organisierter Solidarität«. ⁴⁹ Insgesamt ist zu konstatieren, dass der Solidaritätsbegriff in der Sozialdemokratie – zumindest gegenwärtig – theoretisch unscharf und eher moralisch-normativ als empirisch-deskriptiv gefasst wird. Gerhard Weisser (1898–1989), der bis zu seinem Lebensende an allen Programmkommissionen der SPD beteiligt war, hat in diesem Zusammenhang schon 1973 die unklare Verwendungsweise des Solidaritätsbegriffs beklagt und notiert, das alte Wort der Brüderlichkeit sei allemal »aussagekräftiger als das im Godesberger Programm gewählte Wort Solidarität«. ⁵⁰ Wie auch immer: Heute steht die deutsche Sozialdemokratie vor der Aufgabe, ihren klassischen Programmbegriff der Solidarität – gerade angesichts der ubiquitären Präsenz und der enormen öffentlichen Wertschätzung, die dieses Wort gegenwärtig genießt –, nicht nur philosophisch-normativ, sondern vor allem auch soziologisch, und zwar in globaler Perspektive, neu zu schärfen und energisch in die öffentlichen Debatten einzubringen. Dass gegenwärtig kein profilierter und spezifisch sozialdemokratisch gefasster Solidaritätsbegriff identifizierbar ist, ist jedenfalls ein schwerwiegendes Desiderat.

Solidarität im katholischen Solidarismus

Eine nicht zu erwartende, geradezu verblüffende Rezeption erfuhr der in Deutschland ansonsten kaum beachtete französische *solidarisme* im westdeutschen Sozialkatholizismus, in dem es seit der Jahrhundertwende zu einer bis heute nachwirkenden Beschäftigung mit diesem Theorieansatz gekommen war. Motive der französischen Solidaritätstradition sollten das Solidaritätsverständnis der katholischen Soziallehre des 20. Jahrhunderts entscheidend prägen; und bis heute ist die katholische Rede vom »Sozialprinzip Solidarität« ohne diesen Hintergrund kaum zu verstehen.

Im Jahr 1902 erschien in der neuscholastisch ausgerichteten Jesuitenzeitschrift »Stimmen aus Maria-Laach« ein auf zwei Hefte verteilter Aufsatz von Heinrich Pesch SJ (1854–1926) unter dem schlichten Titel »Solidarismus«, der explizit auf die französischen Solidaritätsdiskurse zu sprechen kommt, denen Pesch seinen programmatischen Leitbegriff entlehnte. Im Nachgang dazu hatte Pesch zwischen 1905 und 1923

49 SPD-Parteivorstand (Hrsg.), Hamburger Programm. Grundsatzprogramm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Beschlossen auf dem Hamburger Bundesparteitag der SPD am 28. Oktober 2007, Berlin 2007, S. 16.

50 Gerhard Weisser, Freiheit durch Sozialismus, Göttingen 1973, S. 31.

ein fünfbändiges »Lehrbuch der Nationalökonomie« vorgelegt, mit dem er ein eigenständiges, auf neothomistischer Sozialphilosophie aufruhendes ›System des Solidarismus« formuliert, das er als einen ›Dritten Weg« jenseits der ›Systeme« des individualistischen Liberalismus und des kollektivistischen Sozialismus präsentierte. Dieses dritte ›System« verstehe sich, so Pesch, als Alternative gleichermaßen zum auf »der absoluten Freiheit und Selbständigkeit lediglich den eigenen Vorteil suchender Einzelwirtschaften« beruhenden Individualismus wie zum Sozialismus mit seiner »Forderung einer völlig einheitlichen, zentralisierten Wirtschaftsgenossenschaft [...] mit Verwischung aller sozialen Differenzierung zwischen Berufsgruppen, Klassen, Ständen.«⁵¹ Der Solidarismus dagegen belasse »der Einzelwirtschaft ihre relative Selbständigkeit, fördert lediglich deren organische Eingliederung in das gesellschaftliche Ganze« und bestehe darauf, dass »die Gesellschaft als Verbindung freier, sittlicher Wesen eine moralische Einheit darstellt«, in die man sich organisch einfügen müsse.⁵²

Dabei verwendete auch Pesch den Begriff der Solidarität nicht primär als moralische Forderung, sondern zunächst einmal zur Bezeichnung der wechselseitigen Abhängigkeit der Menschen voneinander, wie sie für hocharbeitsteilige Industriegesellschaften kennzeichnend sei, auch wenn er diese Abhängigkeit sofort in den Interpretationsrahmen der neuscholastischen Sozialphilosophie einordnete. Denn es ging ihm darum, die Einsichten der modernen soziologischen Gesellschaftsbeschreibung zu kombinieren mit der klassischen thomistischen Sozialmetaphysik, die mit der Thomas-Enzyklika von Papst Leo XIII. (1810–1903; »Aeterni patris«, 1879) zur offiziellen Sozialphilosophie der katholischen Kirche erklärt worden war und der man sich gerade als Jesuit schlechterdings nicht entziehen konnte. Peschs Ausgangspunkt ist dementsprechend die

»in der allgemeinen menschlichen Natur begründete, durch die geschichtliche Entwicklung tausendfach verknüpfte und Tag für Tag sich neu schaffende *thatsächliche* Abhängigkeit der Menschen voneinander, das Ineinandergreifen der Arbeit, ihre Teilung und Vereinigung, Tausch und Kauf, die Verteilung des Produktes unter die an der Produktion Beteiligten, die wechselseitige Bedingtheit aller Lebensverhältnisse, kurz das ganze Getriebe und Gewebe des wirtschaftlichen Lebens mit seinen unzähligen Relationen, seinem Anziehen und Abstoßen, seiner Gemeinschaft und Feindschaft.«⁵³

Diese Gemengelage biete, so Pesch, »nicht nur das Bild einer bloß tatsächlichen Abhängigkeit«⁵⁴; sie stelle aus der Sicht neuscholastischer Sozialphilosophie vielmehr einen bereits in der göttlichen Schöpfungsordnung angelegten und in der ›Wesensnatur« des Menschen und der Gesellschaft gründenden metaphysischen Sachverhalt dar, der nicht nur empirisch gegeben, sondern auch normativ vorgegeben sei. Insofern sah Pesch die De-facto-Solidarität und die ihr korrespondierende Rechtspflicht, die den Staat nicht nur als Rechts-, sondern auch als Wohlfahrtsstaat in Anspruch nimmt, in der gottgegebenen Ordnung der Dinge angelegt. Und deshalb offenbare sich, so Pesch,

51 Heinrich Pesch, Solidarismus, in: Stimmen aus Maria-Laach 63, 1902, S. 38–60 und 307–324, hier: S. 38.

52 Ebd.

53 Ebd., S. 48.

54 Ebd.

»die tatsächliche und mit fortschreitender Arbeitsteilung intensiver sich gestaltende, wechselseitige Abhängigkeit als ein von Gott gewolltes, teleologisches, durch den Zweck des Wohles aller Beteiligten beherrschtes Verhältnis, als ein Zustand, innerhalb dessen die Individuen nicht als isolierte, rein auf ihr Ich gestellte Wesen sich einander pflichtlos gegenüber treten dürfen, sondern durch Pflichten gegenseitiger Rücksichtnahme und Hilfe miteinander verbunden sind.«⁵⁵

Seine Anleihen beim französischen *solidarisme* gab Pesch allerdings nur vorsichtig zu erkennen. In seinem Artikel von 1902 nahm er auf die entsprechende Literatur jedoch breiten Bezug.⁵⁶ Und auch im ersten Band seines Lehrbuchs werden zentrale Texte des französischen Solidaritätsdiskurses nicht nur genannt, sondern zum Teil auch ausführlich gewürdigt.⁵⁷ Allerdings wurden Peschs Bezüge zum *solidarisme* mit der Zeit immer spärlicher. Seinen späteren Schriften ist diese Inspirationsquelle kaum noch anzumerken.

Pesch konnte mit seinem ›System des Solidarismus‹ einer ganzen Generation katholischer Sozialwissenschaftler der Weimarer Republik zentrale Impulse zu einer grundlegenden Erneuerung des sozialkatholischen Denkens vermitteln, mit deren Hilfe es dem westdeutschen Katholizismus gelang, einen kritisch-konstruktiven Anschluss an die Realitäten der industriekapitalistischen Verhältnisse zu finden und die früheren Traditionen einer kompromisslosen Pauschalverurteilung der europäischen Moderne zu überwinden. Insgesamt fand Peschs Solidarismus in den sozialwissenschaftlichen Theoriedebatten der Vorkriegszeit aber nur wenig Resonanz. Dies hinderte den ›erzliberalen‹ Ökonomen und Publizisten Ludwig von Mises (1881–1973) allerdings nicht daran, »die französischen Solidaristen und den vom französischen Geiste stark beeinflussten Jesuiten Pesch« in einem Atemzug zu nennen und beide unter die Rubrik ›pseudosozialistische Gebilde‹ einzuordnen und entsprechend zu verurteilen.⁵⁸

In den Bemühungen der frühen Weimarer Republik, eine weder obrigkeitlich-etatistisch noch marktliberal-individualistisch formatierte Wirtschafts- und Sozialordnung zu konstituieren, spielte der katholische Solidarismus – etwa bei den prominenten Zentrumspolitikern Heinrich Brauns (1868–1939) und Matthias Erzberger (1875–1921), der erste war von 1920 bis 1928 Reichsarbeitsminister, der zweite von 1919 bis 1920 Reichsfinanzminister – eine wichtige Rolle, etwa im Blick auf die Einführung der Tarifautonomie und das kollektive Arbeitsrecht. Aber auch die umfangreiche »Erzbergersche Steuer- und Finanzreform« von 1919/20 beruhte, wie Erzberger notierte, auf dem Gedanken des ›christlichen Solidarismus‹. So erklärte er zu den Ergebnissen dieser Reform im Jahr 1921 durchaus stolz: »75 % der Steuern beruhen auf dem Besitz und den hohen Einkommen. Nur 25 % des Riesenbedarfs sind auf die brei-

55 Ebd., S. 320.

56 Vgl. ebd., S. 307–310.

57 Vgl. ders., Lehrbuch der Nationalökonomie, Bd. 1: Grundlegung, Freiburg im Breisgau 1905, S. 394–398.

58 Ludwig von Mises, Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus, Jena 1922, S. 252.

ten Volksschichten direkt gelegt worden; das ist eine soziale Gestaltung der Steuern, wie kein anderes Land sie aufweist.«⁵⁹

In der frühen Bundesrepublik fand der katholische Solidarismus nicht nur in den einflussreichen Jesuiten Oswald von Nell-Breuning (1890–1991) und Gustav Gundlach (1892–1963) energische Fürsprecher; er vermochte darüber hinaus die katholische Soziallehre dieser Zeit, die in den 1950er- und 1960er-Jahren gleichsam als offiziöse Sozialphilosophie der Republik fungierte, entscheidend zu prägen. So lässt sich etwa die Einführung der »dynamischen Rente« im Rahmen der adenauerschen Sozialreform des Jahres 1957 ohne den Einfluss der katholischen Soziallehre, die dem von Ludwig Erhard vertretenen ordoliberalen Konzept der »sozialen Marktwirtschaft« erheblichen Widerstand entgegensetzte, kaum verstehen. Und wenn man in der vergleichenden Wohlfahrtsstaatsforschung das deutsche Wirtschafts- und Sozialmodell gerne als einen »katholischen Wohlfahrtsstaat« bezeichnet, dann verdeutlicht dies, in welchen Ausmaßen der katholische Solidarismus nicht nur das Selbstverständnis, sondern auch das konkrete Institutionengefüge des deutschen Sozialmodells zu prägen vermochte.

Allerdings wurde Peschs »System des Solidarismus« als Alternative zu Individualismus und Kollektivismus theoretisch und systematisch auch im Jesuitenorden nicht weiter ausgebaut. Nell-Breuning sollte sich seit den 1950er-Jahren von diesem seines Erachtens wenig Erfolg verheißenden Schlagwort verabschieden.⁶⁰ Und Gundlach arbeitete den katholischen Solidarismus zu einer geschichts- und gesellschaftslosen Sozialmetaphysik um, die nicht länger an Arbeitsteilung und sozialer Differenzierung, sondern einzig an den unveränderlichen, gottgegebenen »Wesensbestimmungen« sozialer Gemeinschaften und menschlicher Personalität ansetzte. Nell-Breuning, der sich nie als systematischer Sozialtheoretiker verstanden hatte, konnte mit zahlreichen Kleinschriften und Stellungnahmen wichtige wirtschafts- und sozialpolitische Grundsatzentscheidungen der frühen Bundesrepublik durchaus im solidaristischen Sinne beeinflussen. Gundlach dagegen verfiel zunehmend in einem defätistisch gestimmten Rechtskonservatismus, der überall den Untergang des »christlichen Abendlandes« anbrechen sah. Spätestens im Kontext der Aufbrüche der Studentenbewegung der späten 1960er-Jahre schlugen sich die universitären Vertreter der katholischen Soziallehre dann zudem nahezu geschlossen – mit der prominenten Ausnahme des eher gewerkschaftsfreundlichen Nell-Breuning – auf die Seite des real existierenden Kapitalismus der Nachkriegszeit. Die kapitalismuskritischen Ambitionen des Solidarismus von Heinrich Pesch wurden dabei immer stärker aufgekündigt. Stattdessen dominierten nun deutliche Tendenzen, den Solidaritätsbegriff zu entpolitisieren und nur noch als harmonisierende Legitimationskategorie zur Rechtfertigung der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse oder schlicht als privates Tugendkonzept gel-

59 Matthias Erzberger, *Christlicher Solidarismus – als Weltprinzip*, München-Gladbach 1921, S. 24.

60 So notierte er im Jahr 1951, der Name Solidarismus habe sich »als nicht »zügig« erwiesen: »Kapitalismus und Sozialismus sind zügige Schlagworte. [...] »Solidarismus« klingt – wenn auch zu Unrecht – nach Moralpredigt; damit aber lockt man keinen Hund hinter dem Ofen hervor.« Oswald von Nell-Breuning, Art. Solidarismus, in: *ders./Hermann Sacher* (Hrsg.), *Gesellschaftliche Ordnungssysteme*, Freiburg im Breisgau 1951, S. 357–376, hier: S. 359.

ten zu lassen – und ihm dabei vor allem eine dezidiert antisozialdemokratische Stoßrichtung zu geben.

Dennoch dominiert in den zentralen Texten der katholischen Soziallehre bis heute ein deutlich vom Solidarismus beeinflusstes Solidaritätsverständnis, ohne das sich das katholische »Sozialprinzip Solidarität« nicht angemessen verstehen lässt. So sprach etwa Papst Johannes Paul II. (1920–2005) in seiner Sozialenzyklika »Sollicitudo rei socialis« im Jahr 1987⁶¹ im Blick auf die Solidarität vom Bewusstsein einer »tiefen wechselseitigen Abhängigkeit«, denn: »Mehr als in der Vergangenheit werden sich die Menschen heute dessen bewusst, durch ein gemeinsames Schicksal verbunden zu sein, das man vereint gestalten muß, wenn die Katastrophe für alle vermieden werden soll.« (SRS 26,5) Aus diesem Wissen folgen dann, so Johannes Paul II., unmittelbar politisch-moralische Konsequenzen:

»Wenn die wechselseitige Abhängigkeit in diesem Sinne anerkannt wird, ist die ihr entsprechende Antwort als moralische und soziale Haltung, als ›Tugend‹, die Solidarität. Diese ist nicht ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah und fern. Im Gegenteil, sie ist die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das ›Gemeinwohl‹ einzusetzen, das heißt für das Wohl aller und eines jeden, weil wir für alle verantwortlich sind.« (SRS 38,6)

V. Ausblick: Für eine Ent-Emotionalisierung der Solidarität

Das Sehnsuchtswort der Solidarität ist heute mehr denn je in aller Munde. In links und kosmopolitisch orientierten Milieus fungiert die hochemotional aufgeladene Anrufung der Solidarität – gerade mit Fremden und Anderen – nicht selten als Ausweis besonderer moralischer Sensibilität und ›richtiger‹ universalistischer Gesinnung. In rechtsnationalen Kreisen lebt eine heimatliche Sehnsucht nach emotionaler Solidarität mit dem eigenen Volk, die sich mitunter in eruptiven Ausbrüchen gegen ›artfremde‹ Kulturen und Personen artikuliert. Und auch in bürgerlich-liberalen Schichten dominiert eine emotionale Wahrnehmung von Solidarität, die hier oft als ein zartes Pflänzlein mitmenschlicher Hilfsbereitschaft erscheint, das durch überbordende sozialpolitische Umverteilungen oder ›undankbares‹ Verhalten der Leistungsempfänger nicht ausgetrocknet werden dürfe.

Blickt man auf die Theoriegeschichte dieses Begriffs, drängt sich jedoch der Eindruck auf, dass wir über eine gründliche Ent-Emotionalisierung der Solidarität nachdenken sollten. Schließlich hat sie in der europäischen Moderne gerade nicht als ›heiße‹ Tugend- und Moralbegriff, sondern als ›kalte‹ Kategorie der Sozialwissenschaften reüssiert. Und nur, wenn man das Verständnis von Solidarität als *fait social* der hocharbeitsteiligen Gegenwartsgesellschaften ernst nimmt, kann man verhindern, dass die Solidarität einzig auf dem Feld der Tugend- und Moralkonzepte auftreten darf und hier mit den älteren Begriffen des Mitleids, der Nächstenliebe und der Barmherzigkeit konkurrieren muss. Dies dürfte am Ende nur auf eine weitere Entwertung dieser heute ohnehin schon als hoffnungslos verstaubt geltenden Kategorien hinauslaufen und

61 Zit. nach: Texte zur katholischen Soziallehre, Köln 2007, S. 619–687.

dazu führen, dass wir zwar allenthalben von Solidarität, aber nicht mehr öffentlich und philosophisch reflektiert von Mitleid und Barmherzigkeit reden. Wenn man aber den soziologischen Begriff der Solidarität und die daran anknüpfenden politischen Theorien des französischen Solidarismus wiederentdecken würde, könnte man die Solidarität erneut ›soziologisieren‹ und auf dieser Grundlage neu ›politisieren‹, etwa im Blick auf die Frage nach den normativen Grundlagen eines modernen republikanischen Wohlfahrtsstaats, der bis heute kaum über eine solide und allgemein anerkannte Legitimationstheorie verfügt. Es ist jedenfalls an der Zeit, der solidaristischen Vernunft, die die aufklärungsphilosophischen Freiheits- und Gleichheitsambitionen des 18. Jahrhunderts mit den solidaritätssoziologischen Einsichten der Sozialwissenschaften des 19. Jahrhunderts in Einklang zu bringen versuchte, wieder mehr Aufmerksamkeit zu widmen.