

PIERRE ROSANVALLON

DIE GESELLSCHAFT
DER GLEICHEN



Hamburger
Institut für
Sozialforschung
Edition



Pierre Rosanvallon

Die Gesellschaft der Gleichen

Aus dem Französischen von
Michael Halbrodt

Hamburger Edition

Hamburger Edition HIS Verlagsges. mbH
Verlag des Hamburger Instituts für Sozialforschung
Mittelweg 36
20148 Hamburg
www.hamburger-edition.de

© der E-Book-Ausgabe 2013 by Hamburger Edition
ISBN 978-3-86854-579-1

© der Printausgabe 2013 by Hamburger Edition
ISBN 978-3-86854-257-8

© der Originalausgabe 2011 by Éditions du Seuil, Paris
Titel der Originalausgabe: »La société des égaux«

Umschlaggestaltung: Wilfried Gandras
Typografie und Herstellung: Jan und Elke Enns
Satz aus der Stempel-Garamond von Dörlemann Satz, Lemförde

Dem Gedenken Claude Leforts (1924–2010)

Inhalt

Einleitung – Die Krise der Gleichheit

I Die Erfindung der Gleichheit

Die Welt der Gleichen

Die Gesellschaft unabhängiger Individuen

Die Gemeinschaft der Bürger

Die Marginalisierung der Unterschiede

Errungenschaften und Unvollendetes

II Die Pathologien der Gleichheit

Die gesplante Gesellschaft

Die liberal-konservative Ideologie

Der utopische Kommunismus

Der Nationalprotektionismus

Der konstitutive Rassismus

III Das Jahrhundert der Umverteilung

Die Umverteilungsrevolution

Die historischen und politischen Faktoren eines Bruchs

Die Entindividualisierung der Welt

Die Konsolidierung des redistributiven Sozialstaats

IV Der große Gegenschlag

Die unvermeidliche Moralkrise der Solidarinstitutionen

Die Ökonomie und die Gesellschaft der Singularität

Das Zeitalter der Verteilungsgerechtigkeit

Die totale Konkurrenzgesellschaft

Radikale Chancengleichheit

V Die Gesellschaft der Gleichen (Erster Entwurf)

Von der Verteilungsgleichheit zur Beziehungsgleichheit

Singularität

Reziprozität

Kommunalität

Auf dem Weg zu einer allgemeinen Ökonomie der Gleichheit

Bibliografie

Zum Autor

Einleitung - Die Krise der Gleichheit

Als System gedeiht die Demokratie gerade in dem Augenblick, da es mit ihr als Gesellschaftsform bergab geht. Als Souverän haben die Bürger ihre Fähigkeit, sich einzumischen und ihren Einfluss geltend zu machen, beständig erhöht. Sie begnügen sich fortan nicht mehr damit, von Zeit zu Zeit über den Umweg der Wahlurnen ihrer Stimme Gehör zu verschaffen. Sie betätigen sich mit zunehmendem Engagement als Aufsichts- und Kontrollinstanz. Sie nehmen abwechselnd die Form von aktiven Minderheiten oder Leidensgemeinschaften an, sowie die einer diffusen öffentlichen Meinung, um Druck auf die Regierenden auszuüben und ihre Erwartungen und ihren Zorn zu artikulieren. Noch die Heftigkeit, mit der sie das parlamentarische System attackieren, zeugt von ihrer Entschlossenheit, das demokratische Ideal mit Leben zu erfüllen. Das ist ein Zeichen der Zeit. Das Streben nach Ausdehnung von Freiheitsrechten und nach Einführung öffentlicher Gewalten, die im Dienst des Gemeinwillens stehen, hat überall die Macht der Despoten ins Wanken gebracht und das Antlitz der Erde verändert. Doch dieses politische Kollektiv, das immer deutlicher seinen Stempel hinterlässt, bildet gesellschaftlich gesehen weniger denn je eine Einheit. Während die politische Bürgerschaft sich auf dem Vormarsch befindet, schwindet sie als soziale Körperschaft dahin. Dieser Riss, der durch die Demokratie geht, ist das herausragende Faktum unserer Zeit und birgt die größten Gefahren. Sollte er sich vergrößern, könnte das demokratische System selbst am Ende ins Wanken geraten.

Die Zunahme der Ungleichheiten ist zugleich Indikator und treibende Kraft dieser Entwicklung. Sie ist die stumpfe Feile, die einen leisen Zerfall des sozialen Zusammenhalts und der Solidarität

bewirkt. Dieses Phänomen ist Gegenstand zahlreicher statistischer Untersuchungen geworden. Alle weisen übereinstimmend darauf hin, welchen Anteil die spektakulären Zuwächse bei den höchsten Einkommen an der Entstehung des Phänomens haben,¹ egal, ob es sich um die Einkünfte von Großindustriellen und Finanzmagnaten oder einfach von Topmanagern bzw. von Spitzensportlern oder Showstars handelt. In den Vereinigten Staaten kamen 2010 die zehn Prozent der höchsten Einkünfte auf 50% des Gesamteinkommens, während dieser Anteil 1982 noch bei 35% lag. Im Fall Frankreichs stieg zwischen 1998 und 2006 das Durchschnittsgehalt des einen Prozents der Bestbezahlten um zirka 14% und das Durchschnittsgehalt des hundertstel Prozents der absoluten Spitzenverdiener um nahezu 100%, während der Zuwachs bei der breiten Masse der unteren neunzig Prozent der Lohn- und Gehaltsempfänger im selben Zeitraum lediglich 4% betrug. Seither hat dieser Abstand weiter explosionsartig zugenommen, wie die vom INSEE (Nationales Amt für Statistik)² veröffentlichten Zahlen belegen. Das wachsende Einkommensgefälle ist ein weltweit zu beobachtender Trend.

Am anderen Ende der Skala hat sich die Zahl der Geringverdiener, wie der SMIC-Empfänger in Frankreich (einer von fünf Arbeitnehmern liegt derzeit im Bereich des Mindestlohns), ebenso erhöht wie die Zahl von Haushalten, die, vor allem infolge von Arbeitslosigkeit und der Prekarisierung der Arbeitsverhältnisse, unterhalb der Armutsschwelle leben.

Dieses wachsende Einkommensgefälle ging Hand in Hand mit einer zunehmenden Vermögenskonzentration. In den Vereinigten Staaten etwa besitzen zwanzig Prozent der Personen 93% aller Finanzguthaben (unter Ausschluss des Immobilienvermögens, dessen Wert übrigens geschrumpft ist). Im Fall Frankreichs besitzt das eine Prozent der Reichsten 24% des Nationalreichtums, und die zehn Prozent der Wohlhabendsten verfügen über 62%, während die unteren fünfzig Prozent der Bevölkerung auf nicht mehr als 6% kommen.³ Diese Ungleichheiten zu messen, ist sicherlich ein komplexes Unterfangen und wirft beträchtliche Methodenprobleme auf,⁴ und die ganze Ungleichheitsproblematik selbst beschränkt sich natürlich nicht auf reine Einkommens- und Vermögensfragen. Doch könnten diese wenigen Angaben leicht bis zum Überdruß erweitert

und verfeinert werden, so reichhaltig ist die wissenschaftliche Literatur zu diesem Thema. Sie werden hier nur angeführt, um den Rahmen abzustecken und das Ausmaß des Phänomens zu verdeutlichen. Denn ihre Relevanz für das Thema dieses Buches liegt in etwas anderem, nämlich der Feststellung, dass man noch nie so viel über diese Ungleichheiten gesprochen und gleichzeitig so wenig getan hat, um sie zu reduzieren. Hier tut sich ein gravierender Widerspruch auf, dem nachzugehen ist. Ein Widerspruch, in dem sich die entstehende Kluft zwischen dem Voranschreiten der Demokratie als System und dem Rückgang der Demokratie als Gesellschaftsform spiegelt.

Die Formen eines Bruches

Der rasante Anstieg der Ungleichheiten kontrastiert vor allem mit dem einstigen Bestreben, in Amerika ebenso wie in Europa, sie zu verringern. Das Bemerkenswerte ist nämlich, dass dieser Anstieg einen säkularen Trend zur Reduktion von Einkommens- und Vermögensungleichheiten auf beiden Kontinenten ablöst. So verblieben etwa im Fall Frankreichs dem einen Prozent der reichsten Franzosen, die 1913 noch 53% des Gesamtvermögens besaßen, davon nur noch 20% im Jahr 1984. In den Vereinigten Staaten entfielen vor der Wirtschaftskrise von 1929 etwa 50% des Gesamteinkommens auf die obersten zehn Prozent der Einkommensbezieher, während ihr Anteil von Beginn der 1950er bis Anfang der 1980er Jahre konstant bei unter 35% lag.⁵ In Schweden, dem typischsten Beispiel von allen, bezog 1980 das eine Prozent der Bevölkerung mit den höchsten Einkommen 23% des Gesamteinkommens gegenüber 46% zu Beginn des Jahrhunderts.⁶ Diese spektakulären Reduktionen resultierten zugleich aus einem rascheren Anstieg der unteren Einkommen, einem verlangsamten Wachstum der Spitzeneinkommen sowie aus sozialen Transferleistungen und der starken Korrekturwirkung einer progressiven Besteuerung, deren Sätze in der ersten Jahrhunderthälfte in die Höhe schnellten. Die gegenwärtige Situation ist also keineswegs eine Erblast der Vergangenheit,

sondern stellt vielmehr, als Umkehr einer säkularen Tendenz, einen spektakulären Bruch mit dieser dar.

Dieser Kurswechsel bezeichnet eine echte geistige Zäsur im Verständnis dessen, was das Wesen des demokratischen Ideals ausmacht. Die Amerikanische und die Französische Revolution trennten die Demokratie als System der Volkssouveränität nicht von der Demokratie als Form einer Gesellschaft der Gleichen. In seinem Buch *Esprit de la Révolution de 1789* schrieb Pierre-Louis Roederer, eine der großen Persönlichkeiten der verfassungsgebenden Nationalversammlung (Konstituante), bezeichnenderweise: »Jenes Gefühl, durch welches die Revolution ihren ersten Aufschwung nahm, welches sie zu ihren heftigsten Anstrengungen aufstachelte und durch welches sie ihre größten Erfolge errang, ist die Liebe zur Gleichheit.« »Der erste Beweggrund der Revolution war«, so brachte er es auf den Punkt, »die Unduldsamkeit gegenüber den Ungleichheiten.«⁷ Dieser Roederer hatte nichts von einem Radikalen. Er gehörte zu den Gemäßigten der Nationalversammlung, sein Ideal war das eines demokratischen Liberalismus. Wir dürfen auf solche Worte also nicht die Einschränkungen und Abgrenzungen projizieren, die wir heute verwenden, um die Idee der Gleichheit in Begriffe aufzuteilen, die sich mit zunehmender Radikalität und Reichweite von der republikanischen Gleichheit der Rechte zur wirklichen Gleichheit des Sozialismus erstrecken. Die Gleichheit war seinerzeit unteilbar und umfassend; sie brauchte kein Adjektiv, um spürbar an Profil zu gewinnen. Es sei ferner daran erinnert, dass Freiheit und Gleichheit, die heute gerne als Gegenpole präsentiert werden oder zumindest als zwei Werte, die in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, zur Zeit der Revolution als untrennbar verstanden wurden, wobei die Gleichheit zumeist als die ursprünglichere von beiden galt. Tatsächlich bezweifelte 1789 niemand, dass Gleichheit der »Leitgedanke« oder die »Parole« des laufenden Prozesses sei.⁸ Das Gleiche lässt sich über die Amerikanische Revolution sagen. Auch dort war der Gleichheitsgedanke, zusammen mit dem der Unabhängigkeit, der Schlüssel zur politischen Kultur der Epoche. Unter diesem Gesichtspunkt waren die beiden Revolutionen tatsächlich »Schwestern«.

Das Einverständnis mit der Ungleichheit

Die Forderung nach einer aktiveren Form von Demokratie scheint sich in der Folge von dieser anfänglichen Ungeduld getrennt zu haben. Mangelndes Bewusstsein über die Tragweite des Problems ist allerdings nicht der Grund dafür. Zahlreiche Untersuchungen haben ergeben, dass in Europa, ebenso wie in China oder Brasilien, eine zum Teil beträchtliche Mehrheit der Befragten das Gefühl hat, in einer ungerechten Gesellschaft zu leben,⁹ ohne dass dieses Empfinden jedoch zu einem Geltendmachen sozialer Forderungen oder zu politischen Willensbekundungen führt, die ernsthaft imstande wären, den Lauf der Dinge zu verändern. Es sieht ganz so aus, als gäbe es heute eine Art stillschweigender Toleranz gegenüber diesen Ungleichheiten – abgesehen natürlich von den allseits angeprangerten Fällen exorbitanter Bonuszahlungen oder unverhältnismäßig hoher Gehälter. Genauer gesagt, das diffuse Gefühl, dass die Ungleichheiten »zu groß«, ja sogar »skandalös« seien, geht mit einer unausgesprochenen Akzeptanz ihrer vielfältigen konkreten Ausdrucksformen einher sowie mit einem Widerstand, etwas gegen sie unternehmen zu wollen. Daher rührt die Tatsache, dass eine soziale Unzufriedenheit, die vermutlich von einer großen Mehrheit geteilt wird, mit einer praktischen Passivität gegenüber dem Gesamtsystem der Ungleichheiten zusammentrifft.

Eine gründliche Untersuchung, die 2009 in Frankreich durchgeführt wurde (»Wahrnehmung von Ungleichheiten und Gerechtigkeitsempfinden«)¹⁰, bestätigt diese Interpretation. Nahezu 90% der Befragten halten es demnach für notwendig, die Einkommenskluft zu verringern, und ein noch höherer Prozentsatz vertritt die Meinung, dass eine Gesellschaft nur gerecht ist, wenn sie jedem die Befriedigung seiner Grundbedürfnisse (Wohnung, Nahrung, Gesundheit, Bildung) garantiert. Eine überwältigende Mehrheit lehnt also Ungleichheiten ab und formuliert eine ambitionierte Vorstellung von Gerechtigkeit. Doch gleichzeitig meinen 57%, dass Einkommensungleichheiten unvermeidlich seien, um wirtschaftliche Dynamik zu gewährleisten, und 85% halten Einkommensunterschiede für akzeptabel, wenn sie eine Entlohnung für individuelle Leistungsunterschiede sind. Die pauschale Ablehnung einer bestehenden Gesellschaftsform geht also einher mit

einer gewissen Akzeptanz der Mechanismen, die sie hervorbringen. Man verdammt die faktischen Ungleichheiten, während man die sie bedingende Ungleichheitsdynamik implizit als legitim anerkennt. Ich schlage vor, diese Situation, dass Menschen im Großen bedauern, was sie im Kleinen gutheißen, als *Bossuet-Paradox* zu bezeichnen.¹¹ Dieses Paradox ist die Ursache der zeitgenössischen Schizophrenie. Es resultiert nicht allein aus sträflicher Inkonsequenz. Es hat zunächst eine erkenntnistheoretische Dimension. Bei der Verurteilung von Globalsituationen werden objektive gesellschaftliche Fakten in Betracht gezogen, während für die Bewertung spezifischer Situationen eher individuelle Verhaltensweisen und Optionen eine Rolle spielen. Das Paradox hängt ferner mit dem Umstand zusammen, dass moralische und gesellschaftliche Beurteilungen aufgrund der augenfälligsten und extremsten Situationen vorgenommen werden (der Abstand zwischen Arm und Reich), in die sich die Menschen *abstrakt* hineinversetzen, während ihre persönlichen Verhaltensweisen *konkret* bestimmt sind und auf viel enger gefassten Rechtfertigungsformen beruhen. So erlebt man häufig, um nur dieses ein Beispiel zu nennen, dass schwere Vorwürfe gegen die Ungerechtigkeit des Schulsystems mit einem individuellen Verhalten einhergehen, das darauf abzielt, sich den Verpflichtungen des Sprengelprinzips zu entziehen.¹²

Der Strukturwandel der Ungleichheiten hat bei dieser Entwicklung ebenfalls eine Rolle gespielt. Die traditionellen Ungleichheiten zwischen Berufsständen sind nämlich durch standesinterne Ungleichheiten überlagert worden, d.h. solchen, die aus dem Auseinanderdriften sozialer Lagen innerhalb einer bestimmten Gruppe resultieren (die Abstände zwischen verschiedenen Führungskräften sind größer als die zwischen dem Durchschnitt der Führungskräfte und dem der Arbeiter). Diese scheinen eher individuellen Besonderheiten als gesellschaftlichen Determinismen zu entspringen und sind gleichzeitig akzeptanzfähiger, wenn sie auf sozial anerkannte Leistungsunterschiede zurückgeführt werden. Es kommt somit zu einer Spaltung des sozialen Urteils. Daher auch die Tatsache, dass selbst bei einer überwiegend pauschalen Ablehnung von Ungleichheiten spezielle Formen von Ungleichheit, die als

inakzeptabel empfunden werden, eher selten sind (während im Fall von Klassenungleichheiten beide Beurteilungen leichter übereinstimmen).

Die Krise der Gleichheit: sie verstehen, um sie zu überwinden

Der historische Bruch mit dem säkularen Trend, Ungleichheiten zu verringern, und deren diffuse Rechtfertigung im Zeichen des Bossuet-Paradoxes sind wesentliche Merkmale einer Krise der Gleichheit. Diese Krise hat eine geistige Dimension: Sie bezeichnet und begleitet den Niedergang eines ganzen Komplexes bisheriger Vorstellungen von Recht und Unrecht. Außerdem ist sie, jenseits ihrer unmittelbar hervorstechenden ökonomischen und sozialen Aspekte, moralischer oder anthropologischer Natur. Sie muss als soziales Totalphänomen verstanden werden. Denn sie beschränkt sich nicht auf eine Frage von Einkommens- oder Vermögensungleichheiten. Sie hat die Grundlagen des Gemeinwesens selbst ins Wanken gebracht. Davon zeugen die diversen Trennungs-, Abgrenzungs- und Ghettoisierungsmechanismen, die allenthalben am Werk sind und zu dem geführt haben, was ich als *Entnationalisierung* der Demokratien bezeichnen möchte, für deren Zerrissenheit sie verantwortlich sind. Davon zeugen ferner die neuen Einstellungen zu Steuern und Umverteilung, die überall die Wohlfahrtsstaaten geschwächt haben. Doch ist die Erschütterung auch politischer Natur, denn aus dem Bossuet-Paradox resultiert ein Gefühl der Ohnmacht. Die immer genauere Kenntnis der Ungleichheiten zeitigt keine Korrekturmaßnahmen. »Alles wissen und alles sagen, ohne dass sich das Geringste verändert«, scheint das Motto des modernen Gattopardo zu lauten.¹³ Daher dieses Gefühl, diese Geißel der Jetztzeit, sich mit Situationen konfrontiert zu sehen, die man zwar bedauerlich findet, denen gegenüber man aber letztlich passiv bleibt, ohne sich seiner eigenen Handlungsunfähigkeit überhaupt nur bewusst zu sein. Ein zwiespältiges Gefühl obendrein, weil es die Suche nach Sündenböcken und eine Flucht in esoterische

Heilsversprechen fördert. Das Politische äußert sich auch darin, dass diese Situation zur Zerstörung des demokratischen Gedankens führt, wie er sich herausgebildet hat, um der Revolution der Moderne einen Sinn zu verleihen, und die Rückkehr zu den dunkelsten Kapiteln ihrer Geschichte forciert. Schließlich äußert es sich in der Tatsache, dass die Krise des Gleichheitsgedankens überall die Bedingungen der Parteienkonfrontation verändert. Eine ihrer gravierendsten Konsequenzen ist, für tiefe Irritationen bei den Linksparteien (im weitesten Sinne) zu sorgen, die sich, historisch betrachtet, der Aufgabe verschrieben hatten, den Gleichheitsgedanken voranzutreiben.

Als Schlagwort behält die Gleichheit natürlich auch weiterhin ihren Platz in den Reden und Programmen. Die Tatsache jedoch, dass sie an der Krücke schmeichelhafter Adjektive daherkommt, die sie als »radikal« oder »real« ausgeben, kann nicht verhindern, dass sie hohl klingt. Sie hat ganz einfach den Bezug zur Erfahrungswelt verloren, sie zeigt nicht mehr auf konkrete und nachvollziehbare Weise, welche Kämpfe zu führen und welche Perspektiven zu entwickeln sind. Der Gleichheitsgedanke hat sich in eine ferne Gottheit verwandelt, deren routinierte Verehrung von keinem lebendigen Glauben mehr gespeist wird. Sie äußert sich nur noch als negative Beschwörung, »die Ungleichheiten zu verringern«, ohne ein positives Bild einer wünschenswerten Welt zu entwerfen. Sie verkörpert keinen Wert von universeller Bedeutung mehr, zu dem sich jeder, wie zur Freiheit, bekennen kann. Häufig wird sie nur noch mit der beschränkten Vorstellung eines Kampfes gegen die manifeste Armut in Verbindung gebracht. Die Linke hat im Zuge dessen verloren, was historisch ihre Stärke und Legitimität begründete. Die Rückschläge, die sie allenthalben erleidet, sind keineswegs vorübergehender Natur; sie sind strukturell bedingt, weil sie an diesen Niedergang der Gleichheit gekoppelt sind. Zweifellos wird die Linke weiterhin ihre Triumphe an den Wahlurnen feiern können, weil Wahlen eine Form der Auseinandersetzung sind, bei der die Schwächen des Gegners ebenso ins Gewicht fallen wie die eigenen Stärken, aber sie ist keine Macht mehr, die die Welt erklärt und in Bewegung setzt. Sie gibt der Epoche nicht mehr ihre Richtung vor. Sie hat keine revolutionäre Potenz mehr, im etymologischen Sinne des Wortes. Darunter leidet auch das demokratische Leben, das sich im Gegenzug abschwächt, zurückentwickelt, angezogen von den

Dämonen der Identität und Homogenität. Es gibt also nichts Dringlicheres zu tun, als diesen Gleichheitsgedanken neu zu begründen. Dazu einen Beitrag zu leisten, ist der Ehrgeiz dieses Buches. Es nimmt zu diesem Zweck eine doppelte, historische und theoretische, Perspektive ein.

Das Historische zuerst, denn diese Krise der Gleichheit ist Teil einer langen Geschichte. Man kann sich nicht damit begnügen, sie als vorübergehenden Rückschritt zu deuten, der beispielsweise auf die Dynamik einer außer Rand und Band geratenen Finanzökonomie oder die zersetzende Wirkung einer von allen Regeln befreiten Globalisierung zurückzuführen wäre. Ebenso wenig kann man sie zur bloßen Konsequenz eines »Neoliberalismus« erklären, der zuerst militanten Regierungen seine Bedingungen diktierte, bevor er klammheimlich die Macht über die Köpfe ergriff. All das hat und hatte seine Bedeutung. Doch was derzeit auf dem Spiel steht, muss mit einem anderen Maßstab gemessen werden. Ein ganzes Zeitalter steht im Begriff, zu Ende zu gehen, nämlich das einer auf Umverteilung beruhenden Vorstellung sozialer Gerechtigkeit, wie sie sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts herausbildete. Was wir aktuell erleben, sind die Folgen und Verwerfungen dieses Übergangs. Doch um dieses vergangene Jahrhundert der Umverteilung richtig zu verstehen, muss es selbst unter dem Gesichtspunkt der Lösung der ersten großen Krise der Gleichheit betrachtet werden. Diese begann in den 1830er Jahren mit der Entwicklung eines Kapitalismus, der die Errungenschaften der Französischen Revolution rückgängig machte und auf seinem Höhepunkt von den Auswirkungen der ersten Globalisierung der Jahre 1880–1900 geprägt war. Diese erste Krise äußerte sich in der Entstehung von Nationalismus und Protektionismus, gepaart mit fremdenfeindlichen Ressentiments, sowie in dem Bestreben, die soziale Frage über das Identitäts- und Homogenitätsprinzip zu lösen. Der Aufbau redistributiver Sozialstaaten war der Versuch, diesen perversen Bestrebungen eine nachhaltige Lösung der sozialen Probleme der Zeit entgegenzusetzen. Man muss solche Zäsuren bedenken, um die Gegenwart richtig zu verstehen, daher sollen sie im Folgenden ausführlich erörtert werden. Tatsächlich kann bei der Neubetrachtung dieser langen Geschichte der irritierende Eindruck entstehen, als würden wir heute zu den pathologischen Erscheinungen zurückkehren, von denen die erste Krise der

Gleichheit gezeichnet war. Nationalismus, Protektionismus, Fremdenhass: Alles ist wieder da. Um diese zweite Krise zu überwinden, müssen wir also eine Antwort auf die soziale Frage von heute finden. Diese kann allerdings nicht darin bestehen, eine schlichte Rückkehr ins glückliche Zeitalter der Umverteilung zu erwägen. Abgesehen davon, dass viele ihrer Durchführungsmechanismen eine Modernisierung und Wiederbelebung benötigen, muss darüber hinaus der Gleichheitsgedanke an sich von Grund auf und in seiner Gesamtheit neu durchdacht werden. Das haben die Sozialdemokraten und Linksrepublikaner in den Jahren um 1900 auf ihre Art getan. Doch der Rahmen, den sie festlegten, bezog sich auf eine Zeit, in der die Gesellschaft als Körper verstanden wurde, die Solidarinstitutionen also als bloßer Ausfluss einer organischen Sicht des Sozialen galten. Im heutigen Zeitalter des Individuums muss die Sache anders konzipiert werden.

Um diese Aufgabe zu bewältigen, ist das Buch so angelegt, dass es mit dem Geist der Gleichheit, wie er sich in der Amerikanischen und der Französischen Revolution herausbildete, beginnt. Gleichheit wurde seinerzeit vorrangig als Beziehung verstanden, als eine Art, die Gesellschaft zu begründen, das Gemeinwesen zu erzeugen und mit Leben zu erfüllen. Sie wurde als demokratische Eigenschaft betrachtet und nicht nur als Maß der Wohlstandsverteilung. Diese Beziehungsgleichheit kreiste um drei Denkfiguren: Ähnlichkeit, Unabhängigkeit und Staatsbürgerschaft. Die Ähnlichkeit gehört zum Bereich einer *Äquivalenzgleichheit*; ähnlich zu sein, heißt, dieselben Grundeigenschaften aufzuweisen, wobei die verbleibenden Unterschiede keinen Einfluss auf die Qualität der Beziehung haben. Die Unabhängigkeit ist eine *Autonomiegleichheit*; sie ist negativ definiert als fehlendes Unterordnungsverhältnis und positiv als Tauschgleichgewicht. Die Staatsbürgerschaft wiederum ist eine *Teilhabe Gleichheit*, die sich aus der Gemeinschaft der Zugehörigen und staatsbürgerlich Engagierten ergibt. Das Projekt der Beziehungsgleichheit nahm folglich Gestalt an als eine *Welt* der Gleichen, eine *Gesellschaft* autonomer Individuen und eine *Gemeinschaft* von Bürgern. Gleichheit wurde somit als Stellung der Individuen zueinander, Regel ihres Umgangs miteinander und Konstitutionsprinzip ihres Gemeinwesens gedacht; was den drei möglichen Gestalten sozialer Bindung entspricht. Die

Menschenrechte, der Markt und das allgemeine Wahlrecht waren zu diesem Zeitpunkt ihre Träger. Ökonomische Ungleichheiten galten in diesem Rahmen nur als zulässig, wenn sie die Entfaltung der verschiedenen Modalitäten der Beziehungsgleichheit, die die Matrix einer Gesellschaft der Gleichen bildeten, nicht beeinträchtigten. Diese Vorstellungen, in einer vorkapitalistischen Welt formuliert, wurden von der industriellen Revolution schwer in Mitleidenschaft gezogen, was dementsprechend die erste große Krise der Gleichheit auslöste. Um einen Ausweg aus der zweiten Krise zu finden, müssen wir zu diesem Geist der Gleichheit zurückkehren, indem wir ihm eine zeitgemäße Form verleihen. Wir werden aufzeigen, wie ihm heute durch die Prinzipien der Singularität, der Reziprozität und der Kommunalität ein neuer Sinn gegeben und das Projekt, eine Gesellschaft der Gleichen zu errichten, neu formuliert werden kann. Auf diesem Fundament wird die Legitimität neuer Umverteilungspolitiken entstehen.

Auf den folgenden Seiten hat mich mehr denn je das Bemühen geleitet, die Arbeit des Gelehrten nicht von der Besorgnis des Bürgers zu trennen, den Horizont des Möglichen zu erschließen, indem ich das Feld des Denkbaren ordne und strukturiere. Das ist die intellektuelle Herausforderung, die meiner Arbeit als Historiker und politischer Philosoph zugrunde liegt. Das politische Anliegen ist, klarzumachen, dass die Zukunft der sozialistischen Idee im 21. Jahrhundert im Zeichen dieser gesellschaftlichen Vertiefung des demokratischen Ideals stehen wird. Es ist somit an der Zeit, für eine *umfassende Demokratie* zu kämpfen, die aus einer wechselseitigen Durchdringung der lange getrennten Ideale von Sozialismus und Demokratie resultiert. Die großen geistigen und politischen Debatten der Zukunft werden sich darum drehen, ihre Triebkräfte und Leitlinien genauer zu bestimmen. Dieses Buch hat keinen anderen Ehrgeiz, als den Grundstein zu diesem Neuaufbau zu legen.

1 Vgl. als maßgebliche Arbeiten zu diesem Thema Piketty, *Les hauts revenus en France au XX^e siècle*; Piketty/Saez, »Income Inequality in the United States, 1913–1998«; Atkinson/Piketty (Hg.), *Top Incomes over the 20th Century* (eine unvergleichliche statistische Fundgrube). Für Großbritannien siehe auch die fundierte Studie des Government Equalities Office, *An Anatomy of Economic Inequality in the UK*. Für die OECD-Staaten die Überblicksdarstellung OECD, *Growing Unequal? Income Distribution and Poverty in OECD Countries*. Zur jüngsten Explosion hoher Gehälter

in Frankreich vgl. Landais, *Les Hauts Revenus en France* (1998–2006). Die nachfolgenden Zahlenangaben sind diesen Arbeiten entnommen.

- 2 Wiederum auf Frankreich bezogen stieg der Durchschnitt der verfügbaren Einkommen (nach Abzug von Steuern und Sozialabgaben) des hundertstel Prozents der Wohlhabendsten 2007 auf das 75-Fache des Durchschnittseinkommens der unteren neunzig Prozent.
- 3 Piketty, *On the Long-run Evolution of Inheritance*.
- 4 Vgl. diesbezüglich Barbut, *La Mesure des inégalités*.
- 5 Datenangaben nach den zitierten Werken von Piketty.
- 6 Roine/Waldenström, »The Evolution of Top Incomes in an Egalitarian Society: Sweden, 1903–2004«.
- 7 Roederer in: *Œuvres*, Bd. III, S. 8 und 9 (das 1815 geschriebene Werk wurde erst 1830 veröffentlicht).
- 8 Die Worte stammen aus Neckers Werk: »Du Pouvoir exécutif dans les grands États« [1792], S. 285.
- 9 Vgl. die internationale Meinungsumfrage zur Wahrnehmung sozialer Gerechtigkeit in zwölf Ländern von 2010, finanziert von der *Fondation Jean Jaurès* (Frankreich), der *Brookings Institution* (USA) und der *Fondation européenne d'études progressistes* (Brüssel). Australien, die USA und die Niederlande bildeten die Ausnahme innerhalb des sehr negativen Gesamttenors.
- 10 Die Ergebnisse sind vorgestellt und kommentiert in: Forsé/Galland (Hg.), *Les Français face aux inégalités et à la justice sociale*. Die nachfolgend zitierten Angaben stammen aus diesem Werk.
- 11 Von Bossuet stammt der berühmte Ausspruch: »Gott spottet der Geschöpfe, die die Ursachen verehren, aber die von ihnen ausgelösten Wirkungen beklagen.« Dieses Paradox kann auch im Sinne eines Kompositionseffekts verstanden werden: Die Unzufriedenheiten können die Summe heterogener Beurteilungen sein, während die Anlässe oder Motivationen, aktiv zu werden, positiv bestimmt sein müssen.
- 12 In Frankreich ist das Land in Schulbezirke (Sprengel) eingeteilt, und die Schüler sind verpflichtet, die ihrem Wohngebiet entsprechende Schule zu besuchen, um soziale Ghettoisierung zu vermeiden [AdÜ].
- 13 Das des alten lautete: »Se vogliamo che tutto rimanga come è, bisogna che tutto cambi!« (»Wenn wir wollen, dass alles bleibt, wie es ist, dann ist es nötig, dass alles sich verändert.«) Vgl. di Lampedusa, *Der Gattopardo* [AdÜ].

I

Die Erfindung der Gleichheit

Die Welt der Gleichen

Es gibt keinen besseren Gewährsmann als Sieyès, den Verfasser von *Was ist der dritte Stand?*, um zu verstehen, wie 1789 der Gleichheitsgedanke mit der entschiedenen Ablehnung der Figur des Privilegierten verschmolz: »Der Privilegierte«, schrieb er, »sieht in sich und seinen Genossen einen eigenen Stand, ein auserwähltes Volk im Volke [...]. Ja, die Privilegierten kommen tatsächlich dahin, daß sie sich als eine andere Menschenart betrachten.«¹ Bezeichnenderweise verwendete Tocqueville ein halbes Jahrhundert später die gleichen Worte, um das aristokratische Universum zu beschreiben, und zwar mit der berühmten Formel: »Sie fühlen sich kaum der gleichen Menschheit zugehörig.«² Woraus sich umgekehrt seine Definition der Demokratie als *Gesellschaft der Gleichen* ergibt.

Die Ablehnung des Adelsrassismus

Das Verlangen von 1789 nach dieser Ähnlichkeitsgleichheit ist heute nicht mehr nachvollziehbar, ohne sich einen Begriff von dem *Standesdünkel* [esprit de distinction] zu machen, der seinerzeit den Adel beherrschte. Um die Analysen seiner *Abhandlung über die Privilegien* zu untermauern, fügte der Vater der ersten französischen Verfassung seiner Streitschrift ein einziges historisches Beweisstück hinzu: eine »Adresse an den König«, die während der Zusammenkunft der Generalstände von 1614 vom Präsidenten des Adels verfasst worden war. Daraus ist zu ersehen, dass er sie

offenbar für exemplarisch hielt. Es handelt sich bei diesem Dokument um die Reaktion auf eine Eingabe von Abgesandten des dritten Standes, die verlangten, mit mehr Respekt behandelt zu werden: »Behandelt uns wie eure jüngsten Brüder, und wir werden euch ehren und lieben«, hatten sie den Adelsvertretern entgegengehalten. Was folgte, war eine scharfe Zurückweisung dieser als regelrecht beleidigend empfundenen Formulierung: »Ich schäme mich, Sire«, schrieb der Präsident des Adels, »Ihnen die Ausdrücke zu wiederholen, die uns von neuem beleidigt haben. Sie vergleichen Ihren Staat mit einer aus drei Brüdern bestehenden Familie. [...] In was für eine erbärmliche Lage sind wir geraten, wenn diese Äußerung wahr ist! Wozu so viele, seit unvordenklichen Zeiten geleistete Dienste, so viele dem Adel erblich übertragene, durch Mühe und Treue verdiente Ehren und Würden? Sollten diese ihn, statt ihn zu erheben, dermaßen erniedrigt haben, daß er mit dem Pöbel in der engsten Gemeinschaft steht, die es unter Menschen geben darf, in der brüderlichen Verwandtschaft? [...] Entscheiden Sie, Sire, und lassen Sie durch eine gerechte Erklärung das Volk zu seinen Pflichten anhalten und erkennen, was wir sind und welcher ein großer Abstand zwischen ihnen und uns besteht und daß sie sich nicht im entferntesten mit uns vergleichen können.«³ Dieses Gesuch, das dazu bestimmt war, »den Adel in seinem Vorrang zu erhalten«, verwendete die Sprache dessen, was als Ausdruck des schlechthin Unerträglichen empfunden wurde: der Anmaßung, ein höheres Menschentum zu verkörpern, und der Stigmatisierung derer, die »sich zu vergleichen wagen« und »somit ihre Stellung verkennen«.

Spätestens seit dem 17. Jahrhundert erhob der Adel tatsächlich den unverhohlenen Anspruch, eine eigene *Rasse* zu verkörpern. Zweifelsohne wurde dieser Begriff in einem anderen als dem uns heute geläufigen Sinn verstanden. Er war gleichbedeutend mit Abstammung, Herkunft und stellte ein typisches Wort der Adelssprache dar.⁴ Er nahm nicht Bezug auf Unterschiede physiologischer oder ethnischer Art, verwies aber sehr wohl auf die Vorstellung vererbbarer sozialer Eigenschaften. Die Angehörigen des Adels waren davon überzeugt, dass ihre Kinder mit der angeborenen Fähigkeit zum Regieren der Gesellschaft ausgestattet seien. Sie verstanden somit Stammbäume als echte Naturgebilde. Dieser Rassegedanke beförderte eine hierarchische Weltansicht, derzufolge

Statusunterschiede aus solchen immanenten Wesensunterschieden resultierten. Er besaß für die Adelligen den Rang einer unbestreitbaren Tatsache. Sie meinten, ebenso viele Arten von Menschen zu erkennen, wie es soziale Stellungen gab, die alle derselben Natur entsprangen, sich aber qua Vererbung in ihrem Verhalten und ihrem ungleichen Wert als Menschen unterschieden.⁵

Die Konstituante machte es zu einer ihrer ersten Aufgaben, solche Vorstellungen anzuprangern und ihre konkreten Ausdrucksformen – Steuerprivilegien, Sonderrechte, berufliche Zugangsbeschränkungen – zu beseitigen. Auch wenn es nur einen Ausschnitt darstellte, war das in der Nacht des 4. August 1789 verabschiedete Dekret ein Sinnbild dieses Bestrebens. Wir werden es allerdings hierbei nicht belassen können, um den Geist der Gleichheit, der die Epoche kennzeichnete, zu beschreiben. Das Streben, eine Gesellschaft der Gleichen zu errichten, beschränkte sich nämlich bei Weitem nicht auf eine Entlarvung der schlimmsten Auswüchse des aristokratischen Regimes. In seiner Anklage der Privilegienwelt beschränkte sich ein Sieyès nicht darauf, gesetzlichen Ausnahmeregelungen, Rassenfantasien und historischen Hirngespinnsten den Prozess zu machen. Er formulierte eine deutlichere und umfassendere Kritik sozialer Hegemonie- und Distinktionsansprüche. Der Begriff »Privilegierte« erstreckte sich nämlich für ihn auf alle jene, die glaubten, sie seien »nicht dazu geschaffen, verwechselt zu werden, gleich zu sein [...] oder sich in Gemeinschaft zu befinden«.⁶ Hier stand ein vielfältiges Verlangen nach Distanzierung und Absonderung am Pranger. In der Erfindung des Begriffs »Aristokraten«, die in diese Zeit fällt,⁷ verschmolzen also, aufseiten der Bevölkerung, die vielen Wahrnehmungsformen von Situationen sozialer Distanz, Verachtung, Ausgrenzung und der Konfrontation mit unüberwindlichen Barrieren.

Auch in Amerika

Das ist übrigens auch der Grund dafür, weshalb die Brandmarkung der Aristokratie in Amerika nicht minder grundlegend war als in Frankreich, obwohl es im kolonialen Amerika weder einen Adel gab

noch die gesetzlichen Diskriminierungen des Alten Kontinents. De facto war diese Gesellschaft ebenso stark hierarchisch gegliedert und von einem durch und durch britischen Sinn für Ordnung und Respekt geprägt, besonders in Neuengland.⁸ Auch wenn die führenden Vertreter der Föderation lange an die Notwendigkeit einer von einer »natürlichen Aristokratie« regierten Welt glaubten (sie propagierten diese Idee unablässig), war die Gleichheit dennoch eines der großen populären Schlagworte der Bewegung. In den nördlichen wie in den südlichen Kolonien gaben die Menschen nachdrücklich zu verstehen, welchen Abscheu ihnen ein »gewisses Überlegenheitsgebaren« und »frivoles Höflichkeitsgetue« einflößten.⁹ Diese Wahrnehmung der Revolution als Konflikt zwischen Volk und Aristokratie war in Pennsylvania besonders stark ausgeprägt. »Gepriesen sei der Staat, der alle Menschen gleichmacht«, so lautete dort seinerzeit der Spruch der einfachen Bevölkerung, die über jene in Rage geriet, die sie als »gentlemen« titulierte.¹⁰ Deshalb erklärten die Repräsentanten dieses Staates 1786 feierlich: »Ein demokratisches System wie das unsere duldet keinerlei Vorrangstellung.«¹¹ Einige Jahre später konnte somit eines der prominentesten Mitglieder der jungen französischen Konstituante den Geist beider Revolutionen folgendermaßen vergleichen: »Wie die Amerikaner wollen auch wir uns erneuern.«¹² Sich erneuern: Das war genau der Gedanke einer in Einheit und Gleichheit versöhnten Menschheit.

Ein Erbe des Christentums?

Wie ist das plötzliche Auftauchen dieses Geistes der Gleichheit zu erklären, mit dem sich die moderne Revolution an allen ihren drei Ursprungsorten, in Amerika und Frankreich ebenso wie in Santo Domingo, identifizierte? Hat er sich als zwingendes Gebot einer im Werden begriffenen neuen Welt gleichsam von alleine durchgesetzt, oder hat er lediglich die schwelende Glut eines alten Herdes zum Glühen gebracht? Und wie lässt sich das Verlangen, eine Welt der Gleichen zu begründen, das diesen Geist der Gleichheit in erster Linie kennzeichnet, genauer beschreiben? Der Verfasser der

Demokratie in Amerika hat in der Einleitung seines Werkes die treibende Rolle der Religion betont: »Das Christentum, das alle Menschen vor Gott gleich werden ließ, wird sich nicht dagegen sträuben, daß alle Bürger vor dem Gesetz gleich werden.«¹³ Hätte die demokratische Gleichheit demnach nichts als ein altes Versprechen eingelöst? Wäre die moderne Revolution eine bloße Erbin der christlichen Revolution? »Die tiefsten und umfassendsten Geister Roms und Griechenlands«, schreibt er weiter, »konnten niemals zu der allgemeinen und zugleich so einfachen Vorstellung der Ähnlichkeit der Menschen [...] durchdringen. [...] Jesus Christus mußte auf die Welt kommen, um zu lehren, daß alle Angehörigen des Menschengeschlechts von Natur dieselben und einander gleichgestellt seien.«¹⁴ Es gibt in der Tat Bibelstellen, die herangezogen werden könnten, um diesen Zusammenhang zu belegen. Der Brief des Paulus an die Galater (3, 28), in dem es heißt: »Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Knecht noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal einer in Christo Jesu«, gehört zu den meist zitierten. Um diese Interpretation zu untermauern, könnte man auch an den zentralen Stellenwert der theologischen Argumentation bei Locke erinnern, der sich um den Nachweis bemühte, dass die Prinzipien der Englischen Revolution biblischen Ursprungs seien. In der Auseinandersetzung mit Robert Filmer widmete er lange Kapitel seiner *Abhandlungen über die Regierung* der Verteidigung seines radikalen Egalitarismus und bezog sich dabei auf die im Schöpfungsbericht erwähnte Unterteilung der Arten.¹⁵

Die egalitäre Dimension der christlichen Botschaft ist unbestreitbar, doch handelt es sich deshalb noch nicht um eine demokratische Form von Gleichheit. Sie ist vielmehr wesentlich spiritueller Natur und mit keiner unmittelbar sozialen oder politischen Perspektive verbunden. Auch wenn die christliche Welt unablässig den Grundsatz natürlicher Gleichheit zwischen den Menschen predigte, zog sie daraus keinerlei »revolutionäre« Konsequenzen. Davon zeugt – als ein Beispiel unter vielen – die erste große Abhandlung christlicher Hausmoral, *De Institutione Laicali*, von Bischof Jonas von Orléans. Nach dem Ende der Regierungszeit von Karl dem Großen publiziert, beteuerte das Werk mit großen Nachdruck, dass Reiche und Arme, ebenso wie Herrn

und Sklaven, »von Natur aus gleich« seien, zog daraus aber mitnichten den Schluss, dass man die Sklaverei abschaffen oder die Lebensbedingungen angleichen müsse.¹⁶ Die Absicht war vielmehr, zu Respekt und Achtung vor dem anderen zu ermuntern, zur Anerkennung der Einzigartigkeit jedes Menschen aufzurufen, daran zu erinnern, dass alle derselben Heilsökonomie teilhaftig würden; kurzum, daraus eine moralische Pflicht zur Nächstenliebe abzuleiten, aber kein wie auch immer geartetes politisches oder soziales Modell. Es ist folglich angebracht, genau zwischen dem, was man eine *Menschengleichheit* nennen könnte, und einer *gesellschaftlichen Gleichheit* zu unterscheiden, um es nicht bei allzu vagen Ausführungen über die Rolle des Christentums bei der Entstehung des modernen Geistes der Gleichheit zu belassen.

Das Gleiche lässt sich vom Geist der Gleichheit in Amerika behaupten, wo die religiösen Bezüge während der Revolutionszeit besonders explizit waren. Das geht eindeutig aus der ersten der für »selbstverständlich« erklärten Wahrheiten der Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776 hervor: »dass alle Menschen gleich *geschaffen* sind«.¹⁷ Ebenso unbestreitbar ist, dass die protestantischen Bewegungen des 18. Jahrhunderts, die sich auf dem Fundament des Puritanismus erhoben, in der Heiligen Schrift eine Sprache und Argumentation fanden, die von den Kämpfern der Kolonien ständig benutzt wurden, so unmittelbar einleuchtend schienen sie zu sein. Doch waren es ganz neue und viel radikalere Schlussfolgerungen, die sie aus der biblischen Botschaft zogen. Es kam somit zu einer Art »immanenten Umkehrung« dieser Botschaft, da die Worte für Kontinuität zu zeugen schienen, während sie in Wirklichkeit einen tiefen Bruch markierten.

Die Zweideutigkeiten der natürlichen Gleichheit

Neben der christlichen Sicht der Gleichheit spielten philosophischnaturrechtliche Gleichheitstheorien das gesamte 18. Jahrhundert hindurch eine führende und inspirierende Rolle. Dennoch blieben auch sie uneindeutig, ungeachtet des gewaltigen Bruchs, den sie herbeiführten. Der Tenor des diesem Begriff

gewidmeten *Encyclopédie*-Artikels ist dafür ein gutes Beispiel.¹⁸ »Da die menschliche Natur sich bei allen Menschen als gleich erweist«, heißt es dort, »ist es klar, daß jeder die anderen achten und behandeln muß wie ebensolche Wesen, die ihm von Natur aus gleichgestellt sind, das heißt, die ebensogut Menschen sind wie er.« Doch zog der Artikel aus diesen Prämissen nicht die gleichen Schlussfolgerungen wie Sieyès. Stattdessen beschwor der Autor das Schreckgespenst »einer absoluten Gleichheit«, die er als reine Illusion betrachtete, und mahnte gleichzeitig zur Anerkennung »der Notwendigkeit unterschiedlicher Stellungen, Ränge, Ehren und Würden, von Vorrechten und Fügsamkeiten, die in allen Regierungsformen bestehen müssen«. Die Existenz eines Adels mit all seinen Attributen stellte er nicht im Geringsten infrage. Natürliche Gleichheit war für ihn letztlich auf das rein Moralische beschränkt und beinhaltete nicht mehr als »die Pflicht zur Nächstenliebe, Menschlichkeit und Gerechtigkeit«. Man war in diesem Fall noch weit entfernt von der untergründigen Macht, die 1789 der Gedanke einer Gleichheit der Gleichen entfaltete, und zwar im Hinblick auf eine endlose Unterminierung aller Unterschiede. Schon die berühmten Liedzeilen aus dem englischen Bauernaufstand von 1381 unter Führung John Balls – »Als Adam grub und Eva spann, wo war denn da der Edelmann?« – waren radikaler gewesen. Der Ausgangspunkt von Jaucourt/Maréchal war zugleich ein Endpunkt, während sich die demokratische Gleichheit im Gegenteil durch das auszeichnet, was sie an Unbestimmtem und Möglichkeitsoffenem enthält. Die demokratische Gleichheit kann nämlich nicht auf eine Definition festgelegt und verpflichtet werden, die den von ihr ausgelösten Fragen, Kontroversen und Forderungen ein Ende setzt. Es gehört übrigens zu den Konstanten konservativen Denkens, sie umgekehrt in Kategorien bannen zu wollen, die ihr Beschränkungen auferlegen.

Die geistige und soziale Revolution der Ähnlichkeit

Neben dem christlichen Erbe und den Naturrechtstheorien haben im 18. Jahrhundert zwei weitere Faktoren dazu beigetragen, die bis

dahin gültigen Vorstellungen über gesellschaftliche Beziehungen zu erschüttern und die Revolution der Ähnlichkeit zu ermöglichen. Der erste war anthropologischer und biologischer Art und leitete sich aus einem neuen, durch das Werk Buffons exemplarisch verkörperten Verständnis der menschlichen Gattung ab. Der zweite war soziologischer Art und mit dem Aufkommen des Individuums verbunden.

Mit seiner Abhandlung *Von der Natur des Menschen* eröffnete Buffon 1749 seine *Allgemeine Naturgeschichte*. Er beschrieb darin den Menschen als einzigartiges Geschöpf von überlegener Wesensart, das von allen Tierarten gänzlich unterschieden sei durch die Natur seines Verstandes, durch die Länge seiner Entwicklung und seines Lebens, durch die Existenz eines »höheren Prinzips«, das ihm ermögliche, seine Denkprozesse ins Unendliche zu vermehren und den Abstand, der ihn vom Tier trenne, zu vergrößern, durch eine Anpassungsfähigkeit, die dafür Sorge, dass er sich über alle Regionen der Erde verbreiten und dort überleben könne, durch die Komplexität und Vielfalt der Gesellschaften, die er mit seinesgleichen bilde.¹⁹ Durch den Nachweis, dass die Identität der menschlichen Gattung ein materielles Faktum sei, veränderte Buffon ihre Wahrnehmung. Diese sachliche Begründung führte zu einer Rehabilitierung des Verstandes und verschaffte moralischen Überlegungen zur Gemeinsamkeit der Würde ein materielles Fundament. Tatsächlich verringerte sie tendenziell die Tragweite der Unterschiede zwischen dem »Zivilisierten« und dem »Wilden« sowie zwischen den Bewohnern der verschiedenen Weltregionen. So erklärte Buffon in »Von den unterschiedenen Arten im Geschlechte der Menschen«, dem Schlusskapitel seiner Abhandlung, dass Unterschiede der äußeren Erscheinung und der Hautfarbe rein »äußerliche und zufällige Ursachen« hätten, sodass man folglich davon ausgehen müsse, dass sie zu neuen Entwicklungen imstande seien und möglicherweise sogar rückgängig gemacht werden könnten.²⁰ Durch die Betonung der ursprünglichen Einheit der menschlichen Art, deren Ausdifferenzierung allein den Umständen geschuldet sei, legte Buffon nahe, die Gattungskategorie vom Begriff der Ähnlichkeit aus zu denken. Darin bestand die gedankliche Revolution. »Alle gleichartigen Wesen, die den Erdball bevölkern«, schrieb er, »sind als Teil der Gattung dieser Exemplare zu

betrachten.«²¹ Gattung, so heißt es weiter, sei folglich ein »abstraktes und allgemeines Wort«, da man die *Wesenseigenschaften* der Geschöpfe in Betracht ziehen müsse, nicht ihre Erscheinungen, um den Begriff als beschreibende Kategorie zu konzipieren. Buffon griff an diesem Punkt seiner Beweisführung auf die Leibniz'sche Definition von Ähnlichkeit zurück: Ähnlich sind Dinge, zwischen denen man keine anderen immanenten Unterschiede als solche der Quantität machen kann. Dieselbe Quantität bedeutet Gleichheit, während dieselbe Qualität, für Leibniz, Ähnlichkeit definiert.²² Eine Neudefinition der zwischenmenschlichen Beziehungen war dadurch denkbar geworden, selbst wenn diese Probleme hatte, sich gesellschaftlich in einer neuen Sprache zu artikulieren, da das dringende Bedürfnis, eine Welt der Ebenbürtigen zu begründen, in Amerika und in Frankreich durch den alleinigen Oberbegriff der Gleichheit zum Ausdruck kam.

Das Aufkommen des Individuums, der Übergang vom *homo hierarchicus* zum *homo aequalis*, um die Begrifflichkeiten von Louis Dumont zu verwenden, war ein weiteres auslösendes Moment des modernen Gleichheitsstrebens. Eine umfassende und systematische Behandlung dieser Frage, die letztlich mit der Geschichte der Sozialwissenschaften selbst zusammenfällt, muss hier unterbleiben. Dennoch sollte man im Kopf behalten, dass dieser Prozess nicht bloß als Zerfall des Kollektiven bei gleichzeitiger Aufwertung seiner Elementarteilchen, der Individuen, verstanden werden darf. Denn Individuen hat es immer gegeben, und die Berücksichtigung des Einzelfalls ist keine Besonderheit der Moderne! Vielmehr ist die Frage unter dem Aspekt der Vergesellschaftungsbedingungen zu begreifen. In sogenannten »traditionellen« Gesellschaften ist die Identifikationsbeziehung mit bestehenden, stark gegliederten Einheiten das ausschlaggebende Moment. Diese Gesellschaften sind geteilt (in Kasten, Ränge, Stände usw.), doch die verschiedenen Untereinheiten, aus denen sie bestehen, weisen homogene Eigenschaften auf. Verschiedenheit und Ähnlichkeit sind somit gleichsam fest und unverrückbar in das gesellschaftliche Leben eingebaute Faktoren. Den entscheidenden Bruch, den die Moderne mit diesem Zustand vollzieht, ist durch die Begriffe Komplexitätssteigerung und Ausdifferenzierung umschrieben. Unter dem Einfluss der sich intensivierenden Kommunikations- und

Verkehrsverhältnisse zwischen den Menschen sowie der Zunahme des Wissens steigt in der Tat die Heterogenität der Gesellschaften; die »individuellen Variationen«, um mich in der Sprache des Naturforschers auszudrücken, sind in ihnen ausgeprägter und deutlicher wahrnehmbar.²³ Die Konstitutionsbedingungen individueller Identitäten und sozialer Zugehörigkeiten wurden dadurch grundlegend verändert. Auf diesen Punkt haben Autoren wie Gabriel Tarde oder Georg Simmel an der Schwelle zum 20. Jahrhundert nachdrücklich hingewiesen, wie später noch zu sehen sein wird.

Die Gesellschaft unabhängiger Individuen

»Man lässt sich bei der Errichtung einer Gesellschaft von dem Grundsatz leiten, dass alle Menschen, die ihr beitreten, gleich sind. Damit ist nicht gemeint, dass alle gleich an Wuchs, an Talenten, Fleiß oder Besitztümern sind, was absurd wäre, sondern dass sie *gleich an Freiheit* sind.« So drückt sich Rabaut Saint-Étienne im Sommer 1789 in seinen *Idées sur les bases de toute constitution* aus.²⁴ Der Gedanke einer Gesellschaft der Gleichen verweist in diesem Fall auf eine Form sozialer Beziehung, auf einen Typ von Gesellschaft, in der keiner dem Willen eines anderen unterworfen ist. Diese Autonomie ist nicht zu verwechseln mit »Individualismus« im Sinne eines *Zustands* der Trennung von anderen. Sie ist kein individuelles *Attribut*. Sie erlangt ihre Bedeutung erst als *soziale Fähigkeit*. Autonom sein heißt, sein Leben erfinden, als selbstverantwortliches Subjekt existieren zu können. Individuelle Autonomie setzt somit eine soziale Absicherung voraus: Sie kann sich nur in einer Gesellschaft entfalten, die *alle* Abhängigkeiten verbannt. Nur eine *Gesellschaft* unabhängiger Individuen ergibt in einer Welt der Freiheit einen Sinn. Autonomie steht also zwangsläufig im Rahmen einer *aktiven Wechselbeziehung*.

Ein solches Gleichheitsverständnis bildet den Kern des Rousseau'schen Ideals. In einem Brief an den Vater äußert der neunzehnjährige Jean-Jacques seinen Vorsatz, »ohne die Hilfe anderer zu leben«.²⁵ Daher sein Lob in *Émile* auf die Gestalt des Handwerkers, »der am wenigsten vom Glück und von anderen Menschen abhängig ist«.²⁶ Diese Unabhängigkeit ist für ihn die Voraussetzung eines umfassenden gesellschaftlichen Lebens. Sie