

*Year: 2001*

## **Solidarität als Leitbegriff der Sozialphilosophie**

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251799>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (2001) Solidarität als Leitbegriff der Sozialphilosophie. In: Solidarität und Selbstverwirklichung. Giessen, S. 13-31.

# Solidarität als Leitbegriff der Sozialphilosophie

Emil Angehrn

Wenn ich die folgenden Überlegungen unter den Titel „Solidarität als Leitbegriff der Sozialphilosophie“ gestellt habe, so ist der Titel nicht ohne Zweideutigkeit. In Wahrheit ließe er sich mit einem Fragezeichen versehen: Ist der Solidaritätsbegriff wirklich ein Leitbegriff der Sozialphilosophie? Sowohl der Begriff selbst wie das mit ihm angesprochene Problem scheinen in der klassischen Sozialphilosophie und Politischen Theorie eher randständig; z.T. wird die Betonung des Begriffs gerade als Hinweis auf eine Lücke verstanden. Zwar hat der Begriff sowohl in der Alltagssprache wie im politischen Vokabular einen hohen Rang: Solidarische Beziehungen, solidarisches Engagement, solidarisches Teilen werden in unterschiedlichsten Bereichen als wertvolle Handlungen gewürdigt bzw. gefordert, von Familien- und Nachbarschaftsverhältnissen über den Kameradschaftsgeist in Verbänden bis hin zur Unterstützung von Hilfswerken in der Dritten Welt. Mit dem hohen sozialen und moralischen Ansehen des Begriffs steht sein gewissermaßen sekundärer Status in traditionellen Konzeptionen der Gesellschaftstheorie, der Politik und der Ethik in eigenartigem Kontrast. Ich möchte diesen Kontrast als Ausgangspunkt der folgenden Erörterungen nehmen, die zwei Hauptteile umfassen: Der erste enthält eine allgemeine Diskussion des Solidaritätsbegriffs und soll etwas über Status, Anwendungsbereiche, deskriptive Merkmale und normative Kriterien der Solidarität aussagen. Der zweite soll einige Hauptstationen der modernen Sozialphilosophie vergegenwärtigen, um darin den Stellenwert der Solidarität – die Frage, wieweit Solidarität darin marginalisiert oder im Gegenteil als unverzichtbarer Bestandteil von Gesellschaften behauptet wird – zu untersuchen. Abschließend versuche ich ein Fazit für die Verwendung des Solidaritätsbegriffs und die Forderung nach Solidarität heute zu ziehen.

## 1. Begriff und Problem der Solidarität

### (a) Theoretische Randständigkeit der Solidarität in Ethik und Politik

Solidarität ist ein moderner politischer Leitbegriff, der nicht zuletzt im Gefolge der Parolen der Französischen Revolution – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – als Begleitbegriff, zunehmend als Ersatz für den Begriff der Brüderlichkeit Bedeutung erlangt hat. Allerdings ist in der Theorie von Beginn an bis heute ein markantes Gefälle zwischen diesen Begriffen auszumachen. Gegenüber den seit Beginn der neuzeitlichen Staatsphilosophie zentralen Leitbegriffen der Freiheit und Gleichheit hat der Begriff der Solidarität bzw. Brüderlichkeit kein vergleichbares theoretisches Gewicht gewonnen (vgl. hierzu Bayertz 1991; Zürcher 1998). Man hat nach den Gründen für diese konzeptuelle Randständigkeit gefragt. Drei Gründe seien genannt.

Eine erste Erklärung verweist auf das begrenzte Gewicht der Solidarität in der realen Geschichte und gesellschaftlichen Wirklichkeit der Moderne. Schon bald ist deutlich geworden, daß die Dreieinheit der revolutionären Ideale in der bürgerlichen Gesellschaft eine höchst unzulängliche Realisierung gefunden hat. Wenn *Freiheit* im Sinne der formellen Freiheit der Rechtsperson zur Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft geworden ist, so ist die *Gleichheit* zwar als Postulat anerkannt, doch sowohl im Blick auf formale Gleichstellung (etwa der Geschlechter) wie im Blick auf reale Chancengleichheit oder auf das mit der Gleichheitsidee seit je assoziierte Ideal sozialer Gerechtigkeit offenkundig in keiner Weise durch den revolutionären Umsturz oder die Deklaration allgemeiner Menschen- und Bürgerrechte realisiert, sondern allenfalls als Resultat langwieriger Kämpfe – und nur in Schritten, in höchst defizitärer Weise – durchgesetzt worden. Erst recht aber ist die dritte Parole, *Brüderlichkeit*, angesichts der Realität der Gesellschaft und der Regeln ihres Funktionierens zum Hohn geworden. Was in der Gesellschaft allein herrscht, sagt Karl Marx, „ist Freiheit, Gleichheit, Eigentum und Bentham“, wobei er den Namen des englischen Philosophen Jeremy Bentham, Gründerfigur des Utilitarismus, als Symbol für ein Tauschverhältnis von Privateigentümern nimmt, in welchem es „jedem von beiden ...

nur um sich zu tun [ist]. Die einzige Macht, die sie zusammen und in ein Verhältnis bringt, ist die ihres Eigennutzes, ihres Sondervorteils, ihres Privatinteresses“ – also das gerade Gegenteil des solidarischen Handelns, auch wenn sich mit dem System der Privatinteressen die nationalökonomische bzw. geschichtsphilosophische Illusion des maximalen Gesamtnutzens verbindet, worin alle in der Verfolgung ihres eigenen Vorteils, „infolge einer prästabilierten Harmonie der Dinge oder unter den Auspizien einer allpfliffigen Vorsehung, nur das Werk ihres wechselseitigen Vorteils, des Gemeinnutzens, des Gesamtinteresses“ vollbringen (Marx 1969, 189). Wenn der Ton solcher Kritik nicht mehr in die heutige Theorielandschaft paßt, so haben sich die soziale Realität und ihre Diagnose nicht grundsätzlich gewandelt. Der Solidaritätszerfall in modernen Gesellschaften bleibt ein Stichwort soziologischer Beschreibung, sei es, daß man damit auf die zunehmende Individualisierung und Atomisierung, den Zerfall gemeinschaftsbezogener Einstellungen und Verhaltensweisen abhebt, sei es, daß man die Entsolidarisierung der Weltgesellschaft, das Auseinanderklaffen von Arm und Reich zwischen den Völkern und Erdteilen oder die neoliberale Wirtschaftspolitik meint, die Milliardengewinne für die einen mit dem Verlust von Arbeitsplätzen von Zehntausenden verbindet. Angesichts solcher Entwicklungen kann man sich in der Tat fragen, ob der Solidaritätsbegriff mehr als eine bloße Wunschvorstellung oder ein moralisches Ideal benennt und ob seine Zurückdrängung in der Theorie nicht mit seiner tatsächlichen Funktionslosigkeit für die Beschreibung faktischer Gesellschaften zu tun hat.

Ganz unabhängig davon sind jedoch andere Gründe für die theoretische Randständigkeit des Solidaritätsbegriffs zu nennen. Hinzuweisen ist auf einen grundsätzlichen Unterschied zwischen den Idealen der Freiheit und Gleichheit einerseits, der Solidarität andererseits. Freiheit und Gleichheit nennen subjektive Rechte von Individuen, wie sie der modernen Moralphilosophie und dem modernen Verständnis von Staat und Gesellschaft zugrunde liegen (wobei Gleichheit im formalen Sinn als Gleichheit aller vor dem Gesetz, unabhängig von Vermögen, Geschlecht, Religion, Nation, Rasse etc. verstanden ist). Es sind Rechte, die in Menschen- und Bürgerrechts-erklärungen an oberster Stelle genannt werden und nach modernem naturrechtlichem Verständnis dem Menschen als solchen in unbedingter Weise zukommen. Sie definieren politische Rechte gegenüber dem Staat und der

Gemeinschaft, begründen in moralischer Hinsicht Pflichten anderer: Die erste Pflicht im Sozialen besteht darin, die Rechte anderer zu respektieren (bzw. die eigenen Rechte nur in einer Weise auszuüben, welche die Rechte anderer nicht beeinträchtigt). Für Recht wie Ethik ist hier ein klar definierbarer Sachverhalt gegeben, dessen inhaltliche Auslegung variiert, dessen Status aber – in der gegenseitigen Entsprechung von Rechten und Pflichten – grundsätzlich feststeht. Eine solche Pflicht ist im wesentlichen negativ; sie besteht darin, die legitimen Ansprüche anderer nicht zu behindern bzw. sie vor der Behinderung durch andere oder durch den Staat zu schützen. Demgegenüber meint Solidarität eine positive Pflicht zur Hilfe, die man anderen Mitgliedern der Gruppe oder hilfsbedürftigen Menschen überhaupt zukommen läßt. Wieweit man ihnen diese Unterstützung moralisch oder rechtlich schuldet, ist eine Streitfrage; ihr entspricht auf der Gegenseite die Frage, wieweit in Not befindliche Menschen ein Recht auf solche Unterstützung haben oder gar einklagen können. Im üblichen Wortgebrauch würden wir hier nicht von einem Recht im strengen Sinne sprechen, jedenfalls nicht im gleichen Sinn, wie wir vom Recht auf Freiheit und Gleichbehandlung sprechen. Eine Ausnahme ist dort gegeben, wo eine Solidargemeinschaft auf freiwilliger Vereinbarung, etwa einem Zusammenschluß zum gemeinsamen Schutz gegen außen oder zur gegenseitigen Unterstützung in Notlagen, beruht; doch steht Solidarität gerade auch dort zur Debatte, wo wir mit anderen weder assoziiert noch notwendig durch affektive, nationale oder historische Beziehungen verbunden sind (d.h. auch wo wir keine Reziprozität des Gebens und Empfangens unterstellen). Hier geht die normale Intuition – bzw. der gängige Sprachgebrauch – nicht von einem (moralischen oder juristischen) Recht aus, auf welches der Hilfsbedürftige legitimen Anspruch hat; die Hilfeleistung gilt nicht als strikte Pflichterfüllung, sondern als Übererfüllung, als „supererogatorische“ Leistung: Solidarität ist lobenswert, nicht verbindlich einklagbar. Schon von diesem anderen Status her – als ‚positives‘ Gebot, das aber keine strenge Pflicht, sondern eine supererogatorische Leistung benennt – schert Solidarität gleichsam aus dem Grundgerüst des Rechts und der Ethik, die auf Rechte und Pflichten zentriert sind, aus.

Ein dritter Grund dafür, daß Solidarität nicht zu den Kernprinzipien moderner Rechts- und Moralvorstellungen gehört, kann schließlich darin gesehen werden, daß diese wesentlich individualistisch angelegt sind, während

Solidarität auf soziale Verbundenheit oder gar auf konkrete Gruppenzugehörigkeit des Einzelnen abhebt. Moderne Sozialphilosophie, so ein Hauptkritikpunkt des Kommunitarismus, geht vom „ungebundenen Selbst“ (Sandel 1982) aus, von dem aus in Wahrheit soziale Beziehungen weder theoretisch konstruierbar noch real begründbar sind; Solidarität unterstellt demgegenüber eine bestimmte Verbundenheit mit anderen als Motivationsgrund wie als Bezugsfeld des Handelns. Auch durch den Bezug auf partikuläre Gemeinschaften schert Solidarität aus dem Argumentationsrahmen moderner Ethik aus: Diese interessiert sich für Pflichten des Individuums, die idealiter gegenüber allen zu erfüllen sind. Moralische Normen sind universell, nicht nur darin, daß sie für alle verbindlich sind, sondern auch darin, daß sie gegenüber allen gelten: Die Abschwächung nach der Nähe-Ferne-Relation widerspricht dem Geltungsanspruch moralischer Gesetze. Demgegenüber scheint es plausibel zu sagen, daß die Inanspruchnahme von Solidarität gegenüber allen in gleicher Weise eine moralische Überforderung darstellt und nicht der faktischen Verwendung des Begriffs entspricht. Was mit Bezug auf negative Pflichten kein Problem darstellt – vom Einzelnen die uneingeschränkte Anerkennung des Rechts anderer zu verlangen –, ist mit Bezug auf positive Hilfeleistungen keine realistische Perspektive. Keiner kann in gleicher Weise am Schicksal aller Anteil nehmen, keiner kann sich in gleicher Weise durch jede Not in die Pflicht genommen fühlen – oder jedenfalls ist keiner durch moralische Prinzipien (eventuell im Gegensatz zu Geboten der Heiligkeit) zu einem solchen Engagement verpflichtet. Solidarität im Normalverstand basiert auf erlebter Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit, auf welche abstrakte Moralprinzipien verzichten können. So ist es kein Zufall, daß Solidarität als ethisches Postulat vornehmlich in Denkrichtungen formuliert worden ist, die gerade nicht auf das isolierte Individuum als Grundlage moralischer Rechtfertigung setzen: in der katholischen Soziallehre einerseits und in verschiedenen Strömungen des Sozialismus andererseits; in den letzten Jahrzehnten sind Konzepte des Kommunitarismus, teils der feministischen Ethik hinzugekommen. Der Hauptstrang moderner Ethik und Sozialphilosophie bleibt dem Ausgang vom ungebundenen Selbst und den von ihm aus formulierbaren Rechten und Verbindlichkeiten verpflichtet.

(b) Zwei Hauptformen der Solidarität

Versuchen wir, nach der Kontrastierung des Solidaritätsprinzips gegenüber anderen Leitbegriffen moderner Ethik und Politik, konkreter nachzuzeichnen, worin Solidarität als Verhaltensweise besteht und in welchem Sinn sie soziale Verhältnisse mitbegründet. Zwei Hauptformen lassen sich unterscheiden.

Im einen Fall geht es darum, daß Solidarität in der *Verfolgung eines gemeinsamen Ziels* realisiert wird. Solidarität basiert hier auf einem freiwilligen Zusammenschluß, der im Blick auf einen gemeinsamen Wert oder ein gemeinsam verfolgtes Ziel erfolgt: Solidarität ist Kennzeichen eines Bündnisses, in welchem die Parole „einer für alle, und alle für einen“ gilt und worin vom Einzelnen eine Unterordnung unter das Gruppeninteresse und ein Engagement für dieses erwartet wird. Solidarisch handeln heißt hier, sich an einem kollektiven Handeln beteiligen und auf ein gemeinsames Ziel hinwirken; egoistisches Ausnützen der Gruppenleistung ohne eigenen Beitrag ist ein Verletzen der Solidaritätspflicht und kann mit Ausschluß oder anderen Sanktionen geahndet werden. Abstrakt gesehen, ist solche Solidarität nicht durch den Wert des gemeinsamen Gutes oder Ziels affiziert; sie kann den Zusammenhalt einer Offiziersjunta wie den Kampf der Arbeiterklasse charakterisieren. Allerdings zeigt sich, daß wir im normalen Sprachgebrauch diese Wertindifferenz nicht ohne weiteres übernehmen, daß wir nicht ohne weiteres die gruppeninterne (wertende) Qualifizierung eines Verhaltens als solidarisch oder als Verrat teilen. Hier schlägt sich die deskriptiv-normative Doppeldeutigkeit des Begriffs nieder. Solidarität ist nicht nur eine deskriptive Kategorie zur Beschreibung bestimmter Grundhaltungen und Kooperationsformen, sondern schließt eine Bejahung des durch diese Kooperation ermöglichten Guts, zumindest aus der Perspektive der Gruppe selbst, ein; wie weit diese interne Wertung verallgemeinerbar ist und verallgemeinert wird, ist eine offene Frage. Die Kraft des Zusammenhalts kann mit der normativen Gewichtung variieren, doch ohne daß hier eine einfache Korrelation besteht; andere Faktoren wie die emotionale und interesseläßige Beteiligung können von ebensolchem, ja größerem Gewicht sein. In zugespitzter Form kann die Solidarität des Gruppenhandelns mit der gemeinsamen Wendung nach außen, der kollektiven Überwindung äußerer

Widerstände oder der Konkurrenz gegen andere verbunden sein; Gruppensolidarität wird dann als „Kampfsolidarität“ erlebt (und teils von außen wahrgenommen). Das prominenteste historische Beispiel ist der Klassenkampf, von dem Friedrich Engels meint, daß „das einfache, auf der Einsicht in die Dieseligkeit der Klassenlage beruhende Gefühl der Solidarität hinreicht, unter den Arbeitern aller Länder und Zungen eine und dieselbe große Partei des Proletariats zu schaffen und zusammenzuhalten“ (Engels 1972, 223). Infolge ihrer Kritik der bürgerlichen Ethik haben Marx und Engels darauf beharrt, die moralische Dimension aus der Beschreibung des Klassenkampfes und der proletarischen Revolution zu verbannen und sich auf Begriffe der gemeinsamen Betroffenheit und des gemeinsamen Interesses zu beschränken. Im ganzen läßt sich der Typus, den wir hier anvisieren, als Solidarität der Kooperation (im zugespitzten Fall: des Kampfes) für ein gemeinsames Ziel charakterisieren.

Die andere Form der Solidarität ist nicht über ein gemeinsam verfolgtes Ziel, sondern durch erlebte Verbundenheit – in Erlebnissen des Zusammengehörens, der gemeinsamen Werte, einer gemeinsamen Herkunft, affektiver Beziehungen – konstituiert. Sie meint ein Interessiertsein füreinander, eine *Anteilnahme am Wohl der anderen*. Ist jene erste Gruppensolidarität notfalls auch rein zweckrational motivierbar, wenn ich mich aus einem eigenen Interesse mit anderen zur Verfolgung eines gemeinsamen Ziels zusammenschließe, so ist diese zweite Form originär dem Interesse des anderen bzw. der Gemeinschaft als solcher zugewendet. Solidarität ist dasjenige, was soziale Einheit stiftet und nicht auf die Interessen der einzelnen reduzierbar ist; vielmehr steht sie für jene Einheit, die dem Handeln der einzelnen als sozialem Handeln zugrunde liegen muß, die für das moralische Handeln als Motivationsbasis verlangt ist. Sie bezeichnet den „sozialen Kitt“, dessen die Institutionen vom Rechtssystem bis zum Sozialstaat bedürfen, den diese aber nicht aus sich heraus erzeugen können. Die Familie wurde normalerweise als basale Form solcher grundlegender Sozialität behandelt; unter den Titeln der Gemeinschaft, des Volks, der Nation, des Staats oder der Zivilgesellschaft sind in verschiedenen Traditionen variierende Verortungen dieser Gemeinsamkeit vorgenommen worden. Typischerweise wird damit eine komplementäre, kompensatorische Seite zu äußeren oder mechanischen Formen des Zusammenschlusses ins Auge gefaßt: Paradigmatisch dafür



steht die von Ferdinand Tönnies (1887/1978) formulierte Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft; analoge Gegensätze bestimmen weithin die moderne Sozialphilosophie. Solidarität kommt darin schwerpunktmäßig in der zweiten der beiden Formen in den Blick.

## 2. Ideengeschichtlicher Abriss

Nur in wenigen Zügen seien einige Stationen der modernen Politischen Theorie skizziert, die das angesprochene Problemfeld konkretisieren. Ich beziehe mich dabei z.T. auf Theorien, die den Solidaritätsbegriff als solchen verwenden oder gar ins Zentrum stellen, teils auf Konzepte, die nur die damit angesprochene Sache behandeln. Ich unterscheide zwei Hauptphasen.

### (a) Neuzeitliche Sozialphilosophie – Gesellschaft und Staat

Den Hintergrund der modernen Problematisierung bildet das *neuzeitliche Naturrecht*, das von der Freiheit und den subjektiven Rechten des Einzelnen ausgeht und diese zur Basis und zum Ausgangspunkt der Sozialtheorie macht. Exemplarisch ist der Gedanke in den Vertragstheorien ausformuliert: Hobbes, Locke und Rousseau begründen den modernen Staat mit Hilfe des Vertragsmodells, d.h. der Figur eines freiwilligen Zusammenschlusses von Einzelnen, die den Naturzustand verlassen, um sich gegenseitig Schutz nach außen (gegen äußere Feinde und Naturgewalten) zu bieten und interne Rechtssicherheit zu gewährleisten. Es ist eine Gemeinsamkeit, die dann zwar bei einzelnen Autoren, namentlich bei Rousseau, moralisch überhöht wird, die aber zunächst ganz aus dem Eigeninteresse der Einzelnen und ihrem zweckrational-egoistischen Kalkül hervorgeht. Zugrunde liegt eine freiwillige Einigung, zu welcher die Individuen keiner höheren, moralischen oder altruistischen Motivation bedürfen (sondern nach Hobbes allein des Überlebenswillens, d.h. der Todesfurcht und der Vernunft; nach Kant muß selbst ein Volk von Teufeln, wenn es nur Vernunft hat, den Staat wollen). In dezidiert abgekehrter Weise vom Grundsatz der aristotelischen Politik, die den Men-

schen als ein ‚politisches‘ Lebewesen definiert, welches in Gemeinschaft lebt und sein Wesen nur als gemeinschaftliches verwirklicht, gilt der Mensch der modernen Sozialphilosophie zunächst als einzelnes, egoistisches und durch seine Vernunft auf das eigene Wohl gerichtetes Lebewesen.

Hegel (1820/1970) hat dieses Konzept als sowohl normativ wie deskriptiv unzulängliche Grundlage des modernen Staats kritisiert. Der Staat, als Gestalt des sittlichen Lebens, kann nicht auf einer freiwilligen Einigung, die in die Willkür der Subjekte gelegt ist und nur deren wohlverstandenes Eigeninteresse zur Richtschnur hat, begründet werden: Eine solche Herleitung würde den Staat zu einem beliebigen Zweckverband degradieren, ihn nicht, wie Hegel in Anknüpfung an Aristoteles postuliert, zum Ort des allgemeinen Lebens machen. Doch geht es nicht nur um eine ethische Korrektur. Ebensowenig vermag die Vertragstheorie die funktionalen Erfordernisse des Staats, seine innere Stabilität, seine Schutz- und Verteilungsfunktionen zu erklären. Hegels Kritik an den neuzeitlich-vertragstheoretischen Staatskonstrukten geht einher mit einer Differenzierung zweier Ebenen sozialer Organisation – bürgerliche Gesellschaft und Staat –, die erst durch ihn in diesem Sinne begrifflich gefaßt wird; von Aristoteles bis Kant werden beide Begriffe, ‚civitas‘ (‚polis‘) und ‚societas civilis‘ (‚koinonia politike‘), synonym behandelt (bzw. im präzisen definitorischen Sinn verstanden, wonach unter den verschiedenen Gemeinschaftsformen die politische – im Gegensatz vor allem zur ökonomischen, zum ‚oikos‘ – als diejenige herausgehoben wird, die den Staat ausmacht). Hegel versteht die Unterscheidung nicht als bloße Begriffskorrektur, sondern als Ausdruck einer realen historischen Differenzierung. Die bürgerliche Gesellschaft, deren Kern das Wirtschaftssystem bildet, ist das System der Privatinteressen, das zwar über Arbeitsteilung und Tausch einen Zusammenhalt der Gesellschaft stiftet und das Besondere mit dem Allgemeinen vermittelt; doch handelt es sich um die formelle, äußere Allgemeinheit des Tauschverkehrs, worin die Individuen voneinander abhängig sind und sich aufeinander als Mittel zum Zweck beziehen, ein Allgemeines, das dem Besonderen fremd bleibt und in Wahrheit weder soziale Einheit zu begründen noch die Bedürfnisbefriedigung der Individuen abzusichern vermag. Die bürgerliche Gesellschaft tendiert zur Polarisierung zwischen der Anhäufung von Reichtümern auf der einen, der Verelendung der arbeitenden Massen auf der anderen Seite; sozialstaatliche Funktionen wie

Vorsorge für Krankheit, Alter, Armut und Arbeitslosigkeit müssen von speziellen intermediären Instanzen wie der ‚Polizei‘ (als staatlicher Fürsorge) und den Korporationen (als Berufsgenossenschaften) wahrgenommen werden. Während die Gesellschaft auf der Koordination der Einzelinteressen beruht und ihren Zweck im Schutz des Eigentums und der individuellen Freiheit hat, ist für den Staat das gemeinsame Leben, „die Vereinigung als solche ... selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck“ (Hegel 1970, §258, Anmerkung). Ohne den Begriff der Solidarität oder Brüderlichkeit zu verwenden, unterstreicht Hegel die Funktion der emotionalen Verbundenheit und der gemeinschaftlichen Gesinnung als unverzichtbare Grundlagen des modernen Staats; sie verleihen diesem, neben den geschichtlich begründeten gemeinsamen Sitten, seine Stabilität und bestimmte Identität. Nur auf der Basis der gelebten Einheit sind die Stärke nach außen wie die Gerechtigkeit nach innen mehr als abstrakte Postulate.

In seinen Frühschriften – namentlich im Manuskript „Kritik des Hegelschen Staatsrechts“ (Marx 1843/1975) und in den „Ökonomisch-philosophischen Manuskripten“ (Marx 1844/1975) – hat sich Karl Marx ausführlich mit der von Hegel aufgeworfenen Frage befaßt. Marx teilt Hegels Kritik an einer äußerlichen, entfremdeten Sozialität, wobei er aber die Termini gleichsam umkehrt und gegen ihre Verselbständigung opponiert. In seinen Augen ist es gerade der Staat, der zur abstrakten Herrschaftsinstanz geworden ist. Das Politische als vom wirklichen Leben der Individuen abgelöstes und über sie herrschendes Allgemeines ist in die Gesellschaftlichkeit zurückzuholen; in nicht-entfremdeter Arbeit sollen die Einzelnen ihre Wesensnatur verwirklichen und in eins damit das soziale Band zwischen sich und den anderen knüpfen, soziale Allgemeinheit begründen. Weder in den Formen staatlicher Existenz, wie sie Hegel beschreibt, noch über eine bloße Änderung der politischen Institutionen, sondern allein über eine soziale Revolution, die die Eigentumsverhältnisse umstürzt und eine andere Weise der Selbstverwirklichung in der Arbeit ermöglicht, läßt sich jenes allgemeine Leben verwirklichen, das Hegel vor Augen hatte und in welchem der Einzelne nicht entfremdet, sondern bei sich ist.

(c) Liberalismus und Kommunitarismus

Die von Hegel unter den Gegensätzen von Moralität und Sittlichkeit, bürgerlicher Gesellschaft und Staat geführte Auseinandersetzung mit Kant und den neuzeitlichen Naturrechtstheoretikern findet ihr Echo in einem Streit, der im vergangenen Jahrzehnt mit im Zentrum der politischen Philosophie gestanden hat, in der Auseinandersetzung zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. Auf ihn sei hier als zweite paradigmatische Konstellation verwiesen.<sup>1</sup> Es ist eine Auseinandersetzung, deren Ausgangspunkt (erneut) die Absetzung von einem liberal-vertragstheoretischen Konzept bildet, das gewissermaßen repräsentativ für die moderne Ethik und politische Grundlagentheorie steht: die Theorie der Gerechtigkeit von *John Rawls*. Dabei ist durchaus bemerkenswert, daß gerade Rawls' Theorie der Gerechtigkeit unser Thema ausdrücklich mit aufgreift. Im Zentrum seiner Theorie stehen die beiden Grundsätze der Gerechtigkeit, das Gleichheits- und das Differenzprinzip. Das erste fordert, jedermann das gleiche Recht „auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten“ zuzugestehen, „das mit dem gleichen Recht für alle anderen verträglich ist“. Nach dem zweiten sollen soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten so gestaltet werden, „daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offenstehen“ (Rawls 1979, 81). Mit diesen Grundsätzen, so Rawls, lassen sich die herkömmlichen Gedanken der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit verbinden:

„Der Freiheit entspricht der erste Grundsatz, der Gleichheit entspricht die Gleichheit im ersten Grundsatz zusammen mit der fairen Chancengleichheit, und der Brüderlichkeit entspricht das Unterschiedsprinzip. Damit hat der Gedanke der Brüderlichkeit in der demo-

---

<sup>1</sup> Die folgenden Ausführungen beschränken sich auf den engeren Bereich der Politischen Philosophie. In direkterer Anknüpfung an den Solidaritätsbegriff wäre es aufschlußreich, die verschiedenen Sachbereiche zu vergegenwärtigen, in denen er eine zentrale Stellung einnimmt: so die Rechtssprache (wo der Begriff herkommt, als Solidarhaftung), die Ethik (Scheler, Hartmann), theologische und sozialetische Konzepte, Existenzphilosophie (Camus), soziologische und sozialistische Theorieansätze (Leroux, Bourgeois): vgl. dazu M. D. Zürcher, a.a.O., 53-103.

kratischen Deutung der beiden Grundsätze einen Platz gefunden, und man erkennt, daß er der gesellschaftlichen Grundstruktur eine ganz bestimmte Bedingung auferlegt“ (Rawls 1979, 127).

Es ist deutlich, daß diese Bestimmung der Brüderlichkeit nicht auf affektive Bande abstellt, sondern eine Spezifizierung des Gerechtigkeitsbegriffs, eine bestimmte Artikulation des Gerechtigkeitsempfindens darstellt. Sie weist auf das, was zur formellen Freiheit und Rechtsgleichheit hinzukommen muß, um wirkliche Gerechtigkeit zu begründen. Die Frage ist, ob diese Ergänzung und begriffliche Spezifizierung zur Grundlegung des Politischen ausreicht.

Von den *Kommunitaristen* wird diese Frage klar verneint. Nach zweierlei Hinsicht ist in ihren Augen das liberale Gesellschaftskonzept, auch wo es sich um eine gehaltvolle Definition von Gerechtigkeit bemüht, im Irrtum: in der Beschreibung des *Individuums* und in der Konzeption der *Gemeinschaft*.

Die liberale Gesellschaftstheorie, idealtypisch die Vertragstheorie, unterstellt ein *präsoziales Individuum* als Referenzgröße für die Rechtfertigung des Staats (so bei Hobbes) und seiner Institutionen (so bei Rawls). Sie trägt dem Umstand nicht Rechnung, daß ein Individuum, welches in der Lage sein soll, über die eigenen Präferenzen wie über die Formen der Kooperation und des Zusammenlebens mit anderen rational zu entscheiden, bereits sozialisiert sein muß, bereits Erfahrung in der Teilnahme an einem gemeinsamen Leben, der sozialen Schätzung von Werten und Gütern haben muß, um begründet urteilen zu können. Das isolierte Selbst ist ein Zerrbild der realen Subjekte einer liberalen Gesellschaft; erst durch die gegenseitige Anerkennung gewinnt das Individuum seine persönliche Identität und Sicherheit, durch welche es zum autonomen Handeln befähigt ist. Mit formalen Regeln und Rechtsprinzipien ist die reale Freiheitsbasis einer Gesellschaft erst ganz mangelhaft beschrieben. Die Konstitution des freien Selbst ist etwas, das nicht in den Vorhof der Gesellschaft abzuschieben ist. Auch für dieses Motiv bildet Hegels Theorie – seine Theorie der Anerkennung, welche die Konstitution freier Subjektivität aus der gegenseitigen Anerkennung freier Subjekte begreift – einen prominenten Anknüpfungspunkt; was die *Phänomenologie des Geistes* als Dialektik der Anerkennung ausführt, ist aus der Sicht des Kommunitarismus durch substantiellere Formen der Gemeinsamkeit, der geteilten Werte, der gegenseitigen Wertschätzung, der prakti-

zierten und erlebten Solidarität zu ergänzen. Das Aufgehobensein in einem gemeinsamen Leben ist nicht erst Moment bestimmter anspruchsvoller Vorstellungen von Glück und Selbstverwirklichung, sondern Voraussetzung der Genese eines freien, über sich verfügenden, sich über sich verständigenden Subjekts.<sup>2</sup>

Auf der Gegenseite läßt sich auch die *Bildung der Gemeinschaft* nicht – wie im Modell bei Rousseau – auf die Leistung und den Willensakt isolierter Individuen zurückführen. Nicht ein Entschluß und vereinbarte Regeln, sondern ein geteiltes Leben begründet Gemeinschaft. Auch hinsichtlich der normativen Bestimmung greift die liberalistische Fiktion zu kurz: Gerechtigkeit zu wollen, setzt Solidarität voraus (und nicht ist Brüderlichkeit gewissermaßen Folge des Unterschiedsprinzips). Die konstruierte Vertragssituation unterstellt moralisierte Subjekte – nicht nur moralfähige, sondern an Moral interessierte, moralisch motivierte Personen –, wenn aus ihrer Einigung mehr als ein rationaler Zweckverband hervorgehen soll. Die kommunitaristische Parole vom Vorrang des Guten vor dem Rechten insistiert darauf, daß erst eine gemeinsame Vorstellung vom Guten die motivationale Voraussetzung des gerechten Handelns schafft. Eine liberale Gesellschaft, die allein von den individuellen Einstellungen leben würde, die in der gemeinsamen Verpflichtung auf eine geteilte Rechtsordnung enthalten sind, würde zwangsläufig das Maß an Gemeinsinn zerstören, auf das sie doch zugleich angewiesen ist; nur die erlebte Gemeinsamkeit geteilter Werte und die erlebte Verbundenheit mit anderen vermag moralisches Handeln motivationsmäßig zu stützen. Diese Verbundenheit kann in unterschiedlichen Gestalten realisiert sein: Während Michael Sandel die Haltung der Solidarität und wechselseitigen Hilfe als Basis sozialer Gerechtigkeit betont, unterstreichen Alasdair Macintyre und Charles Taylor die Tugend des Patriotismus als Grundlage des Zusammenhalts nach außen. Wichtig ist in beiden Fällen, daß Solidarität nicht als moralische Zusatzleistung gegenüber dem, wozu wir ethisch und ggf. auch rechtlich verpflichtet werden können, in den Blick kommt, sondern als eine Grundlage, die in liberalen Gesellschaften zur Durchsetzung der eigensten Ziele und Wertvorstellungen in Anspruch

---

<sup>2</sup> Zur weiteren Ausführung dieses Motivs vgl. A. Honneth 1994, S. 209.

genommen wird. Eher denn um eine moralische Überhöhung des Politischen geht es um die Revision eines illusionären Gesellschaftsbildes und einer zu abstrakten Ethik, welche ganz auf die Seite der Prinzipien setzen und die realen, psychologischen und motivationalen Grundlagen des gerechten Handelns bzw. einer liberalen und gerechten Gesellschaft außer Acht lassen.

Eine interessante Vertiefung dieser Problematik enthält die Sozialtheorie von Jürgen Habermas, die den Gegensatz der Sozialsysteme über den Gegensatz von systemischer und lebensweltlicher Integration reformuliert, denen unterschiedliche Ressourcen gesellschaftlicher Selbststeuerung entsprechen: Geld und administrative Macht für die systemische, Solidarität für die soziale Integration (Habermas 1981; 1992). Habermas verbindet damit die zweifache These, daß zum einen die Ressource Solidarität in modernen Gesellschaften zunehmend schwindet und durch die Medien Geld und Macht teils bedroht, teils ersetzt wird (ohne allerdings zur Gänze durch diese ersetzt werden zu können), und daß zum anderen Solidarität nicht nur für Politik und Recht als Voraussetzung fungiert, sondern durch diese mit erzeugt wird. Solidarität bildet die Basis für die politische Selbstbestimmungspraxis der Bürger; umgekehrt wird durch die politische Partizipation und die zivilgesellschaftliche Öffentlichkeit, aber auch durch die liberale Rechtspraxis selber soziale Integration bewirkt und Solidarität gestiftet (als Ressource erneuert). Mit anderen Worten: Wenn Gemeinschaft und Verbundenheit zur motivationalen Basis einer freiheitlich-liberalen Politik gehören, so ist diese selber ein Ort, wo Gemeinsamkeit konkret generiert wird. Auch hier verliert Solidarität den Status eines bloßen Postulats, um als reale Kraft im Kreislauf des sozialen Lebens zu fungieren, ohne dadurch ihre normative Geltung einzubüßen.

### 3. Schluß – Die Frage der Solidarität

Versuchen wir, nach diesem Überblick ein Fazit für den Stellenwert der Solidarität in der heutigen Sozialphilosophie zu ziehen. Offensichtlich ist Solidarität nicht eine feststehende Größe, eine wesensmäßig bestimmte Einstellung oder Handlungsform, welche die Theorie nur möglichst genau zu

beschreiben und in ihrem ethischen Gehalt zu reflektieren hätte. „Solidarität“ ist ein Begriff der modernen politischen Sprache, dessen vielfältige, in gewissem Maße schwankende Verwendung nicht durch eine künstliche Festlegung zu ersetzen ist; ersichtlich ist ein Teil der theoretischen Unklarheit und der theoretischen Kontroversen um den Begriff durch den unterschiedlichen Sprachgebrauch bedingt. Schwankend ist zum einen der deskriptiv-normative Status des Begriffs, der faktische Verhaltensweisen und funktionale Grundlagen der Gesellschaft ebenso wie eine wertmäßige und moralische Größe benennt; schwankend ist zum anderen die deskriptive Spezifizierung und Weite des Begriffs. Doch auch wenn nicht ausgemacht ist, wieweit wir hier mit *einem* Sachverhalt und *einer* Problemstellung zu tun haben – wieweit also etwa der Solidarbeitrag zu einer Versicherungsgemeinschaft, die solidarische Kooperation unter Kollegen, die Solidarität mit den Hungernden in der Dritten Welt Äußerungen einer identischen Grundhaltung sind –, lassen sich gemeinsame Züge benennen, die das Phänomen der Solidarität von verwandten Einstellungen abheben. Wichtig scheint mir, sich gegen implizite Fehlschlüsse zur Wehr zu setzen, die aus der Tatsache, daß Solidarität nicht den gleichen normativen Rang eines einklagbaren Rechts oder einer moralischen Pflicht beanspruchen kann wie die Prinzipien der Freiheit, Gleichheit oder Gerechtigkeit, auf eine Beschränkung des Solidaritätsbegriffs schließen, ein reduktionistisches Verständnis des Begriffs empfehlen. Der Vorbehalt gegen einen reduktiven Solidaritätsbegriff betrifft zweierlei: die moralische Geltung und das Bezugsfeld solidarischen Handelns.

(a) Solidarität als moralische Pflicht?

Zum einen geht es um die Frage, wie weit Solidarität eine spezifisch moralische Pflicht benennt und eine genuine moralische Motivation verlangt – oder sich auf den eigenen Vorteil und ein bloßes Klugheitsgebot abstützen kann. Zwei Argumente scheinen gegen eine starke moralische Besetzung der Solidarität zu sprechen: Die eigene *Interessiertheit* und die *Nichteinklagbarkeit* durch andere. Beides ist in (je verschiedenen) Standardfällen gegeben. In der solidarischen Kooperation sind wir am längerfristigen Ei-



genwohl interessiert; wir zählen im Prinzip auf Reziprozität und lassen uns durch Regeln der Zweckrationalität und Klugheit leiten, die uns die Hilfe für andere im Blick auf mögliche Situationen nahelegen, in denen wir selber der Unterstützung bedürfen. Erst recht ist dieses Verhalten im Fall eines expliziten Bündnisses zum gegenseitigen Schutz gegen Bedrohungen und Risiken aller Art geboten; in anderer Weise ebenso tragend ist das Eigeninteresse in der Solidarität des Kampfs für ein gemeinsames Ziel. Umgekehrt zeigt sich Solidarität gerade im Fall asymmetrischer Beziehungen als ein nur begrenzt einklagbares Recht: sei es, daß man solidarisches Verhalten nicht als strenge Pflicht (sondern als supererogatorische Leistung) betrachtet, sei es, daß man darauf abhebt, daß etwa die Verrechtlichung (und damit formelle Einklagbarkeit oder gar Erzwingbarkeit) von Ansprüchen solidarische Beziehungen zugrunde richtet. Auch soweit Solidarität durch Klugheit gesteuert ist, scheint sie nicht im strengen Sinn eine moralische Pflicht zu nennen. Gleichwohl darf Solidarität nicht auf ein außermoralisches Verhalten oder ein moralisches Verhalten zweiten Ranges reduziert werden. Wenn Solidarität ein Eigeninteresse zuläßt oder voraussetzt, so schließt dies nicht eine altruistische Motivation aus: Vielmehr scheint ein altruistisches Moment zum Kern solidarischen Handelns zu gehören; wo es fehlt, verflüchtigt sich Solidarität zum bloßen Zweckverband und Risikokalkül. In prägnanten Fällen wird solidarisches Verhalten klar ohne Beimischung eines Eigeninteresses praktiziert. Wenn Solidarität andererseits Klugheit, ein rationales Umgehen mit Folgen und längerfristigem Nutzen zuläßt oder als Moment enthält, so hindert dies nicht eine originär moralische Verpflichtung und Motivation: Solidarität, wo von ihr im spezifischen Sinne die Rede ist, schließt eine Reduktion auf *bloße* Klugheit aus; in exemplarischen Fällen wird Solidarität ohne Anteil an Berechnung, ja gegen alle Klugheitsregeln praktiziert. Solidarität, auch wenn sie in der Ethik einen sekundären oder ergänzenden Status haben mag, ist klarerweise eine *moralische* Größe, sie gehört zum Kernbestand gelebter Moral.

(b) Solidarität mit allen?

Zum anderen ist es eine offene Frage, wie weit Solidarität reichen, auf wen sie sich erstrecken soll. Auch hier gibt es Argumente, die gegen eine extensive Auslegung, gegen eine Ausdehnung des Solidaritätsbegriffs auf die Menschheit angeführt werden. Dazu wird etwa auf den konstitutiven Gruppenbezug solidarischen Verhaltens verwiesen: Im Gegensatz zu moralischen Pflichten gegenüber jedermann sei Solidarität auf den Zusammenhalt der Gruppe, die Gemeinsamkeit von Werten, Herkunft, Idealen oder Zielen angewiesen. Solidarität basiert auf Zugehörigkeit und Verbundenheit, und sie erstreckt sich zunächst auf Mitglieder dieser Gemeinschaft (bis hin zur Möglichkeit der expliziten Abgrenzung nach außen, der Frontstellung gegen andere in der Kampfsolidarität). Nicht nur infolge der äußeren Begrenztheit der Mittel, sondern psychologisch und moralisch sind wir nicht in der Lage, allen gegenüber in gleicher Weise Solidarität zu bezeugen, uns allen gegenüber in gleicher Weise solidarisch in die Pflicht genommen zu fühlen. In diesem Sinn wird Einspruch erhoben gegen Konzepte, welche die universale Brüderlichkeit gleichsam anthropologisch in der Wesensnatur des Menschen verankern; dazu gehören etwa Konzepte wie die von John Stuart Mill, der das natürliche Gemeinschaftsgefühl als Fundament der utilitaristischen Moral ansieht, oder von Rousseau, der gegen die von Hobbes und anderen vertretene selbstsüchtige Natur des Individuums das Mitleid mit anderen Lebewesen als Grundlage menschlichen Verhaltens definiert. Ineins mit der anthropologischen Fundierung richtet sich der Vorbehalt gegen die Ausdehnung der Solidaritätsforderung auf alle Menschen – oder gar auf künftige Generationen oder, über die menschliche Gattung hinaus, auf höhere Tiere oder die Lebewesen im ganzen, wie sie exemplarisch Albert Schweitzer vertritt.

Auch hier läßt sich nicht sinnvoll über den Wortgebrauch streiten, wohl aber gegen einen impliziten Fehlschluß argumentieren. Daraus, daß wir in solidarischem Verhalten normalerweise durch Zugehörigkeiten und partikulare, begrenzte Gemeinschaften getragen sind, folgt nicht, daß sich Solidarität nicht auf die Fernsten erstrecken kann. Die hier von einigen Autoren vorgeschlagene terminologische Unterscheidung zwischen Solidarität und Wohltätigkeit (die sich auf alle beziehen kann) scheint mir nicht überzeu-

gend. Sie grenzt nicht zwei heterogene Einstellungen gegeneinander ab. Auch der Aufruf zum Teilen mit der Dritten Welt kann ohne unzulässige Sprachdiffusion als Appell zur Solidarität formuliert werden; je nachdem fühlen wir uns durch die Not der Fernsten stärker in die Pflicht genommen als durch die Unterstützungsbedürftigkeit Nahestehender oder durch Anliegen der eigenen Gruppe. Vor allem ist die Tatsache, daß ich nicht allen gegenüber gleichermaßen solidarisch sein (bzw. mich zur Solidarität verpflichtet fühlen) kann, kein Argument für die Einschränkung auf engere Zugehörigkeiten: Die Ausdehnung auf alle wird nicht durch die Unmöglichkeit, mich auf alle im einzelnen zu beziehen, außer Kraft gesetzt. Die mit bestimmten Solidaritätsformen – der Kooperation, des gemeinsamen Kampfs – einhergehenden Ausgrenzungen sind nicht konstitutiv für Solidarität, sondern stellen für diese ein Problem dar. Auch ohne eine metaphysisch-anthropologische Begründung der Verbundenheit mit allen zu unterstellen, spricht nichts dagegen, den moralischen Appell zur Solidarität über Gruppenzugehörigkeiten hinaus auf die Menschheit und die Fernsten auszuweiten.

Trotz dem eingangs markierten Abstand gegenüber zentralen ethischen und rechtsphilosophischen Prinzipien wie Freiheit und Gleichheit ist Solidarität sowohl in deskriptiver wie normativer Hinsicht eine tragende Bestimmung moderner Gesellschaften. Sie ist, als Regulativ gesellschaftlicher Institutionen, eine vitale Grundlage und Ergänzung der Forderung nach sozialer Gerechtigkeit. Solidarität ist nicht auf persönliche Dispositionen und individuelle Handlungen beschränkt, sondern darüber hinaus integratives Moment sozialer Ordnungen; und sie ist hier nicht allein als funktionale, sondern ebenso als normative Größe ins Spiel gebracht. Gleichzeitig ist sie herausgefordert durch die Globalisierung: Über den Staat und Gruppenzugehörigkeiten hinaus ist die Frage solidarischen Verhaltens und solidarischer Ordnungen gestellt. Ohne daß der Begriff dadurch verschwommen würde, müssen wir sagen, daß Solidarität nach verschiedener Hinsicht entgegengesetzte Bestimmungen umfaßt: Sie definiert persönliches Verhalten wie soziale Institutionen, sie umfaßt die Spannweite von Nähe und Ferne, Gruppenzugehörigkeit und Menschheit, und sie fungiert als funktionale wie als moralisch-normative Größe in der Gesellschaft. Nur eine Theorie, die

keine dieser Polaritäten auf die eine Seite reduziert, kann dem Phänomen und dem Problem der Solidarität in nicht-reduktiver Weise gerecht werden.

## Literatur

- Bayertz K (1991) (Hrsg) *Solidarität. Begriff und Problem*. Suhrkamp Frankfurt
- Engels F (1972) *Zur Geschichte des Bundes der Kommunisten*. In: Marx K, Engels F, Werke Bd. 21, 206-224. Dietz Berlin
- Hegel GWF (1970) *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: Werke in zwanzig Bänden, Bd. 7. Suhrkamp Frankfurt
- Habermas J (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp Frankfurt
- Habermas J (1992) *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Suhrkamp Frankfurt
- Honneth A (1994) *Kampf um Anerkennung*. Suhrkamp Frankfurt
- Marx K (1969) *Kapital*, Bd. 1. In: Marx K, Engels F, Werke, Bd. 23. Dietz Berlin
- Marx K (1975) *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. In: Lieber HJ, Furth P (Hrsg) *Frühe Schriften* Bd. 1, 258-426. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt
- Marx K (1975) *Zur Kritik der Nationalökonomie – Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. In: Lieber HJ, Furth P (Hrsg) *Frühe Schriften* Bd. 1, 506-665. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt
- Rawls J (1979) *Theorie der Gerechtigkeit*. Suhrkamp Frankfurt
- Sandel MJ (1982) *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge UK
- Tönnies F (1887/1978) *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt
- Zürcher MD (1998) *Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft. Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität*. Lang Bern