

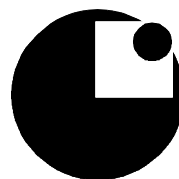
Frankfurter Arbeitspapiere
zur gesellschaftsethischen und
sozialwissenschaftlichen Forschung

FAGsF 21

Markus Daniel Zürcher

**Solidaritätszerfall, Gemeinschaftsverlust, Solidaritätsressourcen. Über soziale
Grundlagen moderner Demokratien**

Frankfurt am Main, November 1998



Oswald von Nell-Breuning-
Institut
für Wirtschafts-
und Gesellschaftsethik
der Philosophisch-Theologischen
Hochschule Sankt Georgen

Frankfurter Arbeitspapiere
zur gesellschaftsethischen und
sozialwissenschaftlichen Forschung

Oswald von Nell-Breuning-Institut
für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik
Offenbacher Landstr. 224
D 60599 Frankfurt am Main
Telefon (069) 60 61 - 230
Fax (069) 6061 - 230
Internet: <http://www.rz.uni-frankfurt.de/Sankt-Georgen/NBI.HTM>

ISSN 0940-0893

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	5
1. Solidarität und Zivilgesellschaft	6
2. Solidarität und gesellschaftliche Kooperation	13
3. Solidarität und soziale Gerechtigkeit	17
4. Schluß	24
Literatur	25

Der Autor dankt dem Schweizerischen Nationalfonds für die finanzielle Unterstützung seiner Forschungstätigkeit in Frankfurt am Main.

Einleitung

Nicht nur besorgte Bürger und Politiker, sondern auch verschiedene prominente Gesellschaftswissenschaftler beklagen seit einiger Zeit einen Solidaritätszerfall sowie eine Vernutzung der Solidaritätsressourcen in modernen westlichen Gesellschaften. Dabei wird mit dem Schlagwort »Solidaritätszerfall« nicht ein einzelnes Phänomen bezeichnet, sondern eine Vielzahl unterschiedlicher Vorgänge, die miteinander jedoch in einem gewissen Zusammenhang zu stehen scheinen: eine fortschreitende gesellschaftliche Desintegration, eine allgemeine Verrohung im sozialen Umgang, zunehmender Egoismus sowie ein Abbau sozialstaatlicher Leistungen und daraus resultierend vermehrte soziale Ungleichheit. Im Schlagwort »Solidaritätszerfall« artikuliert sich so die Sorge um die eigene Zukunft sowie um den Fortbestand moderner demokratischer Gesellschaften. Hart erkämpfte soziale Errungenschaften und letztlich die Substanz moderner Demokratien selbst scheinen auf dem Spiel zu stehen.

Im folgenden wird die These vom Solidaritätszerfall zum Ausgangspunkt genommen, um über soziale Grundlagen moderner Demokratien zu reflektieren. Dazu sollen verschiedene Ansätze der aktuellen Sozialphilosophie diskutiert werden. Welche sozialen Voraussetzungen, so die leitende Fragestellung, müssen erhalten bzw. reproduziert werden, damit demokratische Gesellschaften überhaupt funktionsfähig bleiben. Dabei bestreitet unser Ansatz natürlich von vornherein, daß Demokratien auf bloß formale bzw. institutionelle Verfahren reduziert werden können und er richtet sich zugleich gegen sogenannte Minimalstaatskonzepte.

In einem ersten Schritt soll zunächst näher auf die Debatte über Zivilgesellschaft eingegangen werden. Zu diskutieren gilt es, inwiefern zivilgesellschaftliche Vereinigungen zur Einübung sozialer Praktiken, die ein friedliches Zusammenleben zumindest einigermaßen sichern, geeignet sind und damit zur sozialen Integration moderner Gesellschaften beitragen können. Anschließend soll eine zu dieser Auffassung komplementäre Position ins Spiel gebracht werden, gemäß der soziale Integration über gesellschaftliche Kooperation zu gelingen vermag und diese gleichsam eine Ressource der Solidarität bildet. Es wird darzulegen sein, welche Anforderungen dann an die gesellschaftliche Kooperation gestellt werden müssen. Damit wird drittens die Problematik sozialer Gerechtigkeit angesprochen. Inwiefern setzt eine gelingende Sozialintegration eine gerechte Verteilung wichtiger sozialer Güter, insbesondere auch der Arbeit voraus?

Als eine Pointe unserer Untersuchungen könnte sich ergeben, daß die Gegenüberstellung von liberalen und kommunitaristischen Positionen, wie sie in der Sozialphilosophie seit einigen Jahren üblich ist, in Anbetracht der zu behandelnden Probleme sukzessive an Bedeutung verliert. Zugleich verdanken sich die folgenden Überlegungen natürlich erst dieser Debatte, die den Blick auf unsere Ausgangsproblematik erheblich geschärft hat.¹

1. Solidarität und Zivilgesellschaft

Mit den Dissidentenbewegungen in Osteuropa wurde in den 80er Jahren die Debatte über Zivilgesellschaft neu lanciert. Und spätestens Michael Walzer hat uns darüber aufgeklärt, daß wir im Westen seit Jahren in einer Zivilgesellschaft leben (1992, 65)²: in unterschiedlichen freiwilligen (politischen, religiösen, privaten) Vereinigungen üben die Bürger einen »zivilen Umgang« miteinander ein: sie bilden Vertrauensbeziehungen aus, leisten einander Hilfe, vertreten gemeinsame Interessen und erlernen Solidarität. Aufgrund der in diesen Vereinigungen erworbenen Bindungsfähigkeit wird demokratische Politik erst ermöglicht: denn »ohne daß die Menschen miteinander verbunden und füreinander verantwortlich sind, sind ‚Freiheit‘ und ‚Gleichheit‘ weitaus weniger anziehend, als wir früher glaubten« (ebd., 97). Diese Vereinigungen sind es gemäß Walzer denn auch, die den »zivilen Treibstoff« liefern, der den Staat am Leben erhält.

»Kein Staat kann sich lange halten, wenn er der zivilen Gesellschaft völlig entfremdet ist. [...] Ohne seinen zivilen Treibstoff ist er buchstäblich verloren. Loyalität, zivilisiertes Verhalten und politische Sachkundigkeit hervorzurufen und am Leben zu halten, Vertrauen in die Autorität zu erwecken, dies alles kann niemals allein das Werk des Staates sein, und das Bestreben, es allein zu schaffen - eine Bedeutung des Totalitarismus - ist zum Scheitern verurteilt« (Walzer 1992, 87).

Walzers Einschätzungen, nach denen die freiwilligen zivilen Vereinigungen gleichsam die zivile Substanz moderner Demokratien ausmachen, werden von John Rawls, dem führenden Vertreter der sozial-liberalen Richtung und ursprünglichen Gegenspieler kommunitaristischer Positionen, geteilt. In den unterschiedlichen sozialen Gemeinschaften (»social unions«) kann gemäß Rawls einerseits die sichere Überzeu-

¹Vgl. dazu als Überblick: Forst, Rainer, Kommunitarismus und Liberalismus - Stationen einer Debatte. In: Honneth, Axel (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt 1993.

²Walzer, Michael, Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Berlin 1992.

gung entstehen, »daß die eigene Vorstellung vom Guten, der eigene Lebensplan wert ist, verwirklicht zu werden«, andererseits das »Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten« gefördert werden, »seine Absichten, soweit dies eben möglich ist«, tatsächlich ausführen zu können (1979, 479)³. Die in diesen sozialen Einheiten ausgebildete Selbstachtung ermöglicht letztlich die Anerkennung anderer und damit die Ausbildung von Toleranz, einer für das Funktionieren der »wohlgeordneten Gesellschaft« unerläßlichen Tugend: denn »wer Selbstvertrauen hat, der knausert auch nicht mit der Anerkennung anderer« (ebd., 480). Anders als die »wohlgeordnete Gesellschaft« gründen jedoch die »social unions« nicht auf allgemein anerkannten Gerechtigkeitsprinzipien, sondern sie entstehen über ein gemeinsames Gutes. Die »social unions« sind gleichsam komplementär zu einer »wohlgeordneten Gesellschaft« zu konzipieren.

»In einer wohlgeordneten Gesellschaft gibt es die verschiedenartigsten Gruppen und Vereinigungen, deren Mitglieder jeweils ihre eigenen Ideale haben, die ihren Zielsetzungen und Fähigkeiten entsprechen. Nach den Maßstäben des kulturellen Perfektionismus haben die Tätigkeiten vieler Gruppen wohl keinen hohen Vollkommenheitsgrad. Aber das macht nichts. Wichtig ist, daß das Gruppenleben den Fähigkeiten und Bedürfnissen der Gruppenmitglieder entspricht und eine sichere Grundlage für ihr Selbstwertgefühl schafft« (Rawls 1979, 481).

Jürgen Habermas schließlich mißt einer »subkulturellen Ebene« bzw. der »dritten Arena« einen zentralen Stellenwert für das Funktionieren heutiger Demokratien bei. Nicht innerhalb des Staatsapparates, auch nicht im Kampf der Parteien um Kommunikations- und Produktionsmittel, sondern in jener darunterliegenden dritten Arena, »in der schwer greifbare Kommunikationsströme die Gestalt der politischen Kultur bestimmen und mit Hilfe von Realitätsdefinitionen um das, was Gramsci kulturelle Hegemonie genannt hat, wetteifern,« (1985, 159)⁴ werde entschieden, inwieweit moderne Gesellschaften sozial überhaupt integriert werden können.

»Jedes Projekt, das die Gewichte zugunsten solidarischer Steuerungsleistungen verschieben möchte, muß die untere Arena gegenüber den beiden oberen mobilisieren. In dieser Arena wird nicht unmittelbar um Geld oder Macht, sondern um Definitionen gestritten. Es geht um die Unversehrtheit und Autonomie von Lebensstilen, etwa um die Verteidigung traditionell eingewöhnter Subkulturen oder um die Veränderung der Grammatik überlieferter Lebens-

³Rawls, John; Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1979.

⁴Habermas, Jürgen, Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt 1985.

formen. Für das eine bieten regionalistische Bewegungen, für das andere feministische oder ökologische Bewegungen Beispiele« (Habermas 1985, 159).

So offensichtlich und weitgehend nun die Übereinstimmungen bezüglich des hohen Stellenwertes und der zentralen Funktion zivilgesellschaftlicher Vereinigungen für die Erhaltung moderner demokratischer Gesellschaften sind, so unterschiedlich sind zugleich die Einschätzungen hinsichtlich deren Gefährdung. Sind diese Vereinigungen durch die zunehmende Ökonomisierung und Verrechtlichung der Gesellschaft in ihrer Substanz bedroht? Können und sollen liberale Gesellschaften diese Vereinigungen gegen die Zwänge des Marktes schützen? Führt nicht gerade die uneingeschränkte Freiheit der Subjekte bzw. deren stets zunehmende Mobilität zur Instabilität dieser Gemeinschaften und damit sukzessive zur Auflösung der außerstaatlichen Grundlagen moderner Demokratien?

John Rawls kann zunächst gar keine Gefährdung dieser Vereinigungen feststellen: Er geht von einer freien Verfügbarkeit der Bürger über das eigene Leben sowie der prinzipiellen Gleichwertigkeit der angestrebten Ziele aus und behauptet deshalb, jeder einzelne könne und müsse selbst entscheiden, welche seiner Fähigkeiten er entwickeln und welchen sozialen Vereinigungen er somit angehören wolle (1979, 568).

Dabei mag es zu den spezifischen Errungenschaften liberaler Gesellschaftstheorien gehören, daß sie auf Kriterien für die inhaltliche Beurteilung der sozialen Vereinigungen grundsätzlich verzichten und es den einzelnen Subjekten überlassen wollen, welchen Gemeinschaften diese beitreten möchten und wie sie ihre Ziele sowie ihren Lebensplan umzusetzen gedenken. Zugleich verdeckt diese Haltung eine tiefere Schwierigkeit, die grundsätzlich unproblematische Auffassung des liberalen Selbst. Eine völlig freie Verfügbarkeit über das eigene Leben würde voraussetzen, daß weder wirtschaftliche Abhängigkeiten noch soziale Bindungen existieren. Zudem stellt sich natürlich die Frage, nach welchen Vorgaben ein völlig ungebundenes »Selbst« sich entscheiden soll bzw. ob sich ein solches überhaupt entscheiden kann.

Paradoxerweise scheint nun aber gerade Rawls auf eine gewisse Loyalität der Subjekte gegenüber den einmal gewählten Gemeinschaften zu setzen, wie insbesondere sein Beispiel des Orchesters zeigt (ebd., 568): in diesem sind die Musiker bereit, sich auf dem eigenen Instrument sukzessive zu perfektionieren und sie verzichten deshalb darauf, ein anderes Instrument zu erlernen. Ist die Wahl (in diesem Fall des Instrumentes) einmal getroffen, hat die Gemeinschaft einen unbedingten Vorrang vor allfälligen anderen Neigungen und Fähigkeiten der einzelnen Individuen. Rawls rechnet also auf einer Begründungsebene einerseits mit ungebundenen, im sozialen Zusammenleben andererseits aber doch mit hoch motivierten und stark integrierten Subjekten, die den Gemeinschaften ein hohes Maß an Stabilität sichern.

Michael Walzer verfährt nun bei seiner Analyse der sozialen Vereinigungen ungleich kritischer als Rawls. Insbesondere versucht er, historische und gesellschaftliche Entwicklungen in seine Untersuchungen miteinzubeziehen.

Walzer stellt eine akute Gefährdung der sozialen Vereinigungen durch zunehmende Mobilität fest (1993, 157ff)⁵. Dabei erachtet er Mobilität sowohl als einen Grundzug wie auch als ein Grundproblem moderner Gesellschaften: einerseits bietet sich die »Bewegungsmetapher« zur Beschreibung jenes Prozesses an, der gemeinhin als »technischer Fortschritt« bezeichnet werde, andererseits habe die Mobilität sukzessive zur Auflösung traditioneller gemeinschaftlicher Bindungen und letztlich dazu geführt, daß wir heute in einer »zutiefst unsteten Gesellschaft« leben. Hohe Mobilität habe eine zunehmende Vereinsamung sowie die soziale Unterdeterminiertheit des modernen Subjekts zur Folge, das gleichsam gezwungen sei, sich »bei jedem öffentlichen Anlaß neu zu entwerfen«.

Walzer will diese Entwicklung an vier Mobilitätsvarianten aufzeigen, die hier natürlich nur kurz skizziert werden können: an der geographischen Mobilität (immer häufigerer Wechsel des Wohnsitzes), der sozialen Mobilität (immer weniger Bürger

⁵Walzer, Michael, Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus. In: Honneth, Axel (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften. Frankfurt 1993.

nehmen genau den Platz ein, den ihre Eltern einnahmen, immer weniger üben den Beruf aus, den ihre Eltern ausgeübt haben), der Ehemobilität (höhere Trennungs- Scheidungs- und Wiederverheiratungsraten als je zuvor) sowie an der politischen Mobilität (die Loyalität Bewegungen Parteien, Verbänden und kommunalen Institutionen gegenüber nimmt insbesondere aufgrund der ersten beiden Mobilitäten rapide ab).

Dabei besteht eine Pointe seiner Argumentation darin, daß er nicht nur eine Bedrohung traditioneller Gemeinschaften (etwa der Familie), sondern ebenso der zivilgesellschaftlichen Vereinigungen konstatiert. Wenn aber die zivile Solidarität zerfällt, sind nicht nur die privaten Vereinigungen, sondern letztlich der Staat als Ganzer bedroht.

»Vereinigungen sind in einer liberalen Gesellschaft immer in ihrem Bestand gefährdet. Die Grenzen der je eigenen Gruppen werden nicht überwacht, die Menschen kommen und gehen, oder sie entfernen sich von der Gruppe, ohne sich und den anderen jemals voll einzugestehen, daß sie sie verlassen haben. [...] Wenn aber alle Gruppen instabil sind, sich quasi am Rande der Auflösung oder der Preisgabe befinden, dann ist zwangsläufig auch die Großgemeinschaft schwach und verwundbar« (Walzer 1993, 171).

Walzers Analysen machen deutlich, wie die These vom Solidaritätszerfall weiter differenziert und spezifiziert werden müßte: einerseits kann damit ein Verlust der in sozialen Gemeinschaften eingeübten Bindungsfähigkeit bezeichnet werden, andererseits ein Zerfall dieser Gemeinschaften selbst, der eine Instabilität der Gesellschaft als Ganzen nach sich zieht.

Walzer versucht nun zu zeigen, wie der liberale Staat auf die beschriebenen Vorgänge reagieren müßte: weil dieser das Sozialverhalten der Bürger nicht unmittelbar beeinflussen kann, bleibe ihm nichts anderes übrig, als sein Neutralitätsgebot aufzugeben und jene »Solidargemeinschaften«, die den gemeinsamen Zielen eines liberalen Staates am meisten entsprechen, zu stärken. Walzer fordert etwa die Steuerbefreiung von Religionsgemeinschaften und die rechtliche Anerkennung von Gewerkschaften. Der beste liberale und der beste sozialdemokratische Staat würden

dann immer identischer: dieser Staat vergrößere die Möglichkeiten des gemeinsamen Erfolgsstrebens (1993, 175).

Analog zu Walzer konstatiert auch Jürgen Habermas eine akute Bedrohung der »dritten Arena« bzw. der »Ressource Solidarität« und damit der zivilgesellschaftlichen Vereinigungen. Seine Analysen setzen freilich nicht unmittelbar beim Phänomen der Mobilität an, sondern bei der zunehmenden Vereinnahmung sämtlicher Lebensbereiche durch die Ökonomie. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem »Eindringen« systemischer Imperative in die kommunikativ strukturierten Lebensbereiche.

Durch »Geld« und »administrative Macht« werden die Bürger systemisch integriert: ihre Handlungen werden nicht notwendig »intentional«, also »mit kommunikativem Aufwand« über ihr Bewußtsein, sondern »objektiv«, gleichsam »hinter ihrem Rücken« koordiniert (1992, 59)⁶. Dagegen wird die Ressource »Solidarität« aus den kommunikativ strukturierten Lebensbereichen gespeist. In diesen werden tradierte Werte und kulturelles Wissen weitergegeben, Gruppen integriert und Heranwachsende sozialisiert. Insbesondere aber geht aus diesen Lebensbereichen der Selbstbestimmungsprozeß der Bürger hervor.

Ausgehend von der Unterscheidung zwischen sozialer und systemischer Integration kann nun Habermas ein Spannungsverhältnis zwischen Demokratie und Kapitalismus aufzeigen:

»Was sich unter systemischen Aspekten als eine Integration der Gesellschaft auf dem Niveau einer erweiterten materiellen Reproduktion darstellt, [kann] unter sozialintegrativen Aspekten eine Steigerung sozialer Ungleichheit, die massenhafte ökonomische Ausbeutung und juristisch bemäntelte Repression der abhängigen Klassen [bedeuten]« (Habermas 1988, 280f).⁷

⁶Habermas, Jürgen, Faktizität und Geltung, Frankfurt 1992.

⁷Habermas, Jürgen, Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, Frankfurt 1988.

Habermas nimmt an, daß die sukzessive Verdrängung der Ressource Solidarität bzw. die durchgängige Reglementierung und insbesondere die Ökonomisierung der Zivilgesellschaft nicht nur zur sozialen Desintegration der Individuen, sondern letztlich dazu führt, daß moderne Demokratien nicht mehr funktionieren werden, weil ein kommunikativ erzielter und demokratisch legitimierter Konsens unter den Bürgern zunehmend unwahrscheinlich wird. Aufgrund dieser Entwicklungen droht dann modernen Gesellschaften die Anomie.

In jüngster Zeit hat zwar Habermas das moderne Recht als Funktionsersatz für Solidarität gedeutet und diesem eine Entlastungsfunktion in modernen komplexen Gesellschaften, die in ihren sozialintegrativen Leistungen überfordert sind, zugewiesen, doch hat er zugleich eine kritische Distanz zu dieser These bewahrt: insofern nämlich das Recht auch systemische Imperative verarbeitet bzw. mit »Geld« und »administrativer Macht« verzahnt ist, bleibe es letztlich ein »zutiefst zweideutiges Medium der Integration« (1992, 59).

Die Ausführungen Habermas' machen nun deutlich, daß die kommunikativ strukturierte Lebenswelt bzw. die zivilgesellschaftlichen Vereinigungen durch den Prozeß zunehmender Ökonomisierung, der natürlich stets eine Entwicklung in Richtung Ungleichheit bedeutet, in ihrem Bestand bedroht sind. Es scheint unabweisbar, daß der Einfluß des Geldes sowie der administrativen Macht auf diese Lebensbereiche eingeschränkt werden muß. Unklar bleibt jedoch, wie Habermas die bedrohten Lebensbereiche überhaupt schützen will. Zugleich zeigt sich aber auch, daß »Geld« und »administrative Macht« eine integrative Funktion in modernen Gesellschaften erfüllen. In anderen Worten: die gesellschaftliche Selbstregulierung ist nicht ausschließlich ein Vorgang der Politik. Doch stellt sich die Schwierigkeit, wie das »Geld« und die »administrative Macht« kontrolliert werden können bzw. wie viel Ungleichheit moderne Demokratien überhaupt verkraften.

2. Solidarität und gesellschaftliche Kooperation

Im Unterschied zu Theoretikern der Zivilgesellschaft geht der frühe französische Soziologe Emile Durkheim⁸ davon aus, daß das »moralische Unterfutter« bzw. der »zivile Treibstoff«, der eine Gesellschaft am Leben erhält, nicht in privaten Vereinigungen entsteht, sondern aus der gesellschaftlichen Kooperation hervorgeht, die er insbesondere unter dem Aspekt der Arbeitsteilung behandelt. Durkheim hat die These entwickelt, daß in hoch differenzierten Gesellschaften, in denen im Gegensatz zu einfachen Gesellschaften ein Kollektivbewußtsein fehlt und damit eine Integration allein über Ähnlichkeiten scheitern muß, die Arbeitsteilung eine Hauptquelle der sozialen Solidarität bildet. In eine ähnliche Richtung scheinen die viel jüngeren Ausführungen eines Anthony Giddens⁹ zu zielen, der nicht länger traditionelle gemeinschaftliche Bindungen, sondern abstrakte »entbettete Systeme« als eine Hauptquelle für die Ausbildung von »Vertrauen« in den durch und durch reflexiven Gesellschaften der Moderne annimmt. Beide Positionen können nun gleichsam komplementär zu den zivilgesellschaftlichen Ansätzen verstanden werden, rechnen doch beide mit sozialen sowie mit moralischen Implikationen moderner Demokratien. Dabei nehmen sie als Ressourcen der sozialen Integration aber nicht zivile Vereinigungen, sondern die gesellschaftliche Kooperation bzw. den gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß an.

Durkheim geht davon aus,

»daß Arbeitsteilung zur Differenzierung von Funktionen und zur Spezialisierung von Berufen führt; ferner, daß die Interdependenz der Funktionen und die Vielfalt der Berufe Kooperation und Austausch begünstigen; und schließlich, daß der daraus resultierende rege soziale Kontakt zwischen unterschiedlichen Individuen soziale Bande – die organische Solidarität – bildet, die für die soziale Integration in den höheren Gesellschaften sorgt« (Müller/Schmid 1996, 493f).¹⁰

⁸Durkheim, Emile, Über soziale Arbeitsteilung, Frankfurt 1996.

⁹Giddens, Anthony, Konsequenzen der Moderne, Frankfurt 1996.

¹⁰Müller, Hans-Peter; Schmid, Michael, Arbeitsteilung, Solidarität und Moral. Eine werkgeschichtliche und systematische Einführung in die »Arbeitsteilung« von Emile Durkheim. In: Durkheim, Emile, Über soziale Arbeitsteilung, Frankfurt 1996.

Dabei besteht eine Pointe von Durkheims Argumentation darin, daß er die Arbeitsteilung in modernen Gesellschaften zugleich sowohl als eine Quelle für die Ausbildung des sozialen Zusammenhaltes wie auch als Basis der moralischen Ordnung annimmt:

»Dadurch, daß die Arbeitsteilung zur Hauptquelle der sozialen Solidarität wird, wird sie gleichzeitig zur Basis der moralischen Ordnung« (Durkheim 1996, 471).

Denn durch Arbeitsteilung werde ein »System von Rechten und Pflichten« erzeugt, das die Menschen untereinander dauerhaft binde (ebd., 477). Der Verlust des in einfachen Gesellschaften ausgebildeten Kollektivbewußtseins wird demnach in komplexen Gesellschaften kompensiert durch Regeln, die aus den wechselseitigen Interdependenzen im Arbeitsprozeß hervorgehen. Die Zunahme der gesellschaftlichen Komplexität durch Arbeitsteilung ist deshalb nicht nur mit einer Steigerung der Individualität, sondern zugleich mit einer Stärkung des sozialen Zusammenhaltes gekoppelt.

Es ist nun bemerkenswert, daß gerade Habermas sich in Zusammenhang mit seiner Differenzierung zwischen systemischer und sozialer Integration explizit auf Durkheim beruft. Dabei interessiert er sich insbesondere für den von diesem aufgezeigten empirischen Zusammenhang zwischen »Stufen der Systemdifferenzierung und Formen der sozialen Integration« (1988 Bd. 2, 179). Durkheim habe gezeigt, daß hoch differenzierte Gesellschaften, in denen die soziale Integration nicht mehr über Ähnlichkeiten gelinge und in denen die Individuen nicht mehr unmittelbar an die Gesellschaft gebunden seien, über Werte und Normen gesichert werden müssen. Denn der gesellschaftliche Differenzierungsprozeß führe nicht per se zu einem sozialen Zusammenhalt. Dabei stehe Durkheim vor dem Dilemma, sowohl die Normen und Regeln wie auch die gesellschaftliche Anomie, auf die er moderne Gesellschaften zutreiben sieht, auf ein und denselben gesellschaftlichen Differenzierungsprozeß zurückführen zu müssen (ebd., 178).

Mit Durkheim geht Habermas also davon aus, daß die Integration eines Handlungssystems stets über einen normativ gesicherten Konsens hergestellt werden muß.

Anders als dieser nimmt er jedoch an, daß die normative Sozialintegration in einem stetigen Widerstreit steht mit der systemischen Integration. Damit verpaßt er indes gerade eine Pointe von Durkheims Solidaritätskonzept, das einen Zusammenhang zwischen der Sozialorganisation und der Moral zu beschreiben versucht und dabei stets in einem Bezug mit der systemischen Reproduktion steht. Weil Habermas Solidarität ausschließlich auf die kommunikativ strukturierten Lebensbereiche beziehen will, verstellt er sich von vornherein den Blick auf mögliche andere Quellen der Solidarität in modernen Gesellschaften, insbesondere auf die gesellschaftliche Kooperation.

In die Anomie treiben moderne Gesellschaften gemäß Durkheim nämlich nur, wenn die Moral dem Sozialtypus der Gesellschaft nicht länger entspricht, etwa weil der gesellschaftliche Wandel zu rasch vor sich geht und der Prozeß der Arbeitsteilung keine neuen Regeln der Kooperation und damit keine integrierenden »sozialen Banden« mehr hervorbringen kann. Dabei geht Durkheim von einer spontanen Entstehung solidaritätsstiftender Regeln aus und er erachtet die Anomie nicht als das Ende der gesellschaftlichen Entwicklung, sondern als bloß temporäre Krisenerscheinung (vgl. Müller/Schmid 1996, 501ff). Unklar bleibt bei Durkheim freilich, inwiefern die wechselseitigen Interdependenzen aus der Arbeitsteilung mit den grundsätzlich symmetrischen Strukturen solidarischer Beziehungen vereinbar sind bzw. wie die aus der Arbeitsteilung hervorgehenden einseitigen Abhängigkeiten korrigiert werden können.

Dennoch erhält sein Ansatz vor dem Hintergrund der Verknappung der Arbeit in heutigen Gesellschaften erneut Brisanz: wenn die Arbeitsteilung und letztlich der Arbeitsprozeß selbst die Basis moralischer Regeln sowie der sozialen Integration bilden stellt sich die Frage, wie lange moderne Gesellschaften den systematischen Ausschluß weiter Bevölkerungskreise aus dem Arbeitsprozeß überhaupt verkraften können. In anderen Worten: wenn die gesellschaftliche Kooperation nicht mehr funktioniert, kann sie auch nicht länger als Basis der moralischen Ordnung und als Quelle der Solidarität dienen. Die Neuverteilung der Arbeit wird somit nicht nur aus einer moralischen und sozialen, sondern zusätzlich aus einer systemischen Perspektive zu einem dringenden Problem!

In einem gewissen Spannungsverhältnis mit zivilgesellschaftlichen Ansätzen stehen nun die Ausführungen Anthony Giddens. Dieser geht nämlich davon aus, daß der Prozeß der »Entbettung«, der in Zusammenhang mit der Gefährdung und Auflösung gemeinschaftlicher Vereinigungen in modernen Gesellschaften einsetzt, nicht notwendig in die Anomie, sondern vielmehr zu einem systemisch bedingten Prozeß der »Rückbettung« führt. Trotz der sukzessiven Auflösung gemeinschaftlicher Bindungen können deshalb moderne Gesellschaften über den Prozeß der gesellschaftlichen Reproduktion sozial integriert werden.

Giddens will zeigen, daß die Dynamik der Moderne auf drei Vorgängen beruht, die eine grundsätzliche Veränderung sämtlicher Sozialbeziehungen zur Folge haben: auf der Trennung von Raum und Zeit, auf der Entbettung der sozialen Systeme sowie auf der reflexiven Ordnung und Umordnung gesellschaftlicher Beziehungen. Die Trennung von Raum und Zeit, letztlich eine Folge der Verbreitung der mechanischen Uhr, habe eine Neuverknüpfung dieser Dimensionen im Verhältnis zu sozialen Tätigkeiten ermöglicht (1996, 31). Sie ist also gleichsam Voraussetzung für die von Walzer kritisch untersuchte Mobilität. Die Trennung von Raum und Zeit führe zu einem Prozeß der »Entbettung«, d.h. zum »Herausheben« sozialer Beziehungen aus ortsgebundenen Interaktionszusammenhängen und zu deren Raum-Zeit-Spannen übergreifenden Umstrukturierung (ebd., 33).

Eine Pointe von Giddens Argumentation besteht nun in der Behauptung, daß das für das Funktionieren sozialer Systeme unerläßliche »Vertrauen« in modernen Gesellschaften nicht länger über lokale Gemeinschaften, sondern über persönliche Beziehungen sowie abstrakte »entbettete« Systeme ausgebildet wird. So seien nicht mehr Verwandtschaftsbeziehungen das Organisationsmittel zur Stabilisierung sozialer Bindungen, sondern persönliche Beziehungen der Freundschaft oder Intimität; und nicht mehr lokale Gemeinschaften dienen als Ort zur Herstellung eines vertrauten Milieus, sondern abstrakte Systeme über unbegrenzte Raum-Zeit-Spannen, etwa das Geld oder Expertenwissen.

Der Prozeß der »Entbettung« ist gemäß Giddens also stets mit einem reflexiv vermittelten Prozeß der »Rückbettung« gekoppelt. In der durch und durch reflexiven

Moderne fehlen aber gerade jene Momente der Unmittelbarkeit, die noch in vormodernen Gesellschaften die Grundlage für die Ausbildung von Vertrauen bildeten. An die Stelle der Unmittelbarkeit tritt die Reflexivität.

»Die unter vormodernen Verhältnissen gegebene Vorrangstellung des Orts ist durch Entbettung und raumzeitliche Abstandvergrößerung weitgehend zunichte gemacht worden. Der Ort ist etwas Phantasmagorisches geworden, denn die für ihn konstitutiven Strukturen werden nicht mehr lokal organisiert. Mit anderen Worten, das Lokale und das Globale sind mittlerweile unentwirrbar miteinander verflochten. Daß man an einem Ort hängt oder sich mit ihm identifiziert, sind Gefühle, die es zwar immer noch gibt, doch sie sind ihrerseits entbettet: Sie bringen nicht bloß ortsgebundene Praktiken und Bindungen zum Ausdruck, sondern sie sind mit sehr viel weiter entfernten Einflüssen durchsetzt. Zum Beispiel erhält heute auch der kleinste Laden seine Waren aus aller Herren Länder. Die lokale Gemeinschaft ist keine in sich erfüllte Umwelt aus vertrauten und selbstverständlich vorausgesetzten Sinnelementen, sondern in hohem Maße eine lokal situierte Äußerung auf Abstand gebrachter Beziehungen« (Giddens 1996, 137).

Aus der Perspektive Giddens' läßt sich nun folgern, daß Solidarität als spezifisch moderne reflexive soziale Bindung konzipiert werden müßte, die trotz der Trennung von Zeit und Raum entstehen kann bzw. sich aufrechterhalten läßt. Als Solidaritätsressource können aber nicht länger traditionelle Gemeinschaften, sondern müßten die wechselseitigen Interdependenzen im gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß angenommen werden. Wobei sich natürlich sowohl die Frage nach der Dauerhaftigkeit und dem moralischen Gehalt entsprechender solidarischer Verbindungen wie auch nach der spezifischen Form der Integration stellt.

3. Solidarität und soziale Gerechtigkeit

In den beiden letzten Abschnitten hat sich gezeigt, daß sowohl zivile Gemeinschaften wie auch die gesellschaftliche Kooperation Ressourcen der Solidarität bilden und daß beide eine sozialintegrative Funktion zu erfüllen vermögen. In Anschluß an die Argumentation Durkheims wurde dann auf die Unerläßlichkeit einer Neuverteilung der Arbeit in heutigen Gesellschaften hingewiesen. Damit wurde implizit auch die Problematik sozialer Gerechtigkeit angesprochen. Im folgenden soll nun diskutiert

werden, inwiefern eine gerechte bzw. als gerecht empfundene Verteilung zentraler sozialer Güter zur Integration moderner Gesellschaften beitragen kann, wie Grundsätze sozialer Gerechtigkeit entwickelt und inhaltlich spezifiziert werden können und welchen Stellenwert dabei Solidarität einnimmt.

Die Frage nach der Definition sozialer Gerechtigkeit bildet bekanntlich einen zentralen Streitpunkt zwischen John Rawls und Michael Walzer. Während Rawls nach einem universal gültigen Prinzip sozialer Gerechtigkeit sucht und dieses anhand eines fiktiven »Urzustandes« darstellen will, schlägt Walzer vor, verschiedene Güter nach unterschiedlichen Kriterien zu verteilen, die er auf dem Hintergrund konkreter Beispiele elaboriert. Beide erachten indes die wechselseitige Unterstützung der Bürger als ein tragendes Element moderner Demokratien. Dabei beruft Rawls sich (kantianisch) mehr auf ein moralisches, Walzer (hegelianisch) auf ein sittliches Prinzip.

In seinem zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz, dem Unterschieds- oder Differenzprinzip, fordert Rawls die Teilhabe der Benachteiligten an den Vorteilen der Begünstigten.

»Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind so zu gestalten, daß (a) vernünftigerweise zu erwarten ist, daß sie zu jedermanns Vorteil dienen, und (b) sie mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die jedem offen stehen« (Rawls 1979, 81).

Zweck dieses Grundsatzes ist es zu verhindern, daß »Unterschiede des Einkommens oder der Macht und Verantwortung« dadurch gerechtfertigt werden können, daß »die Nachteile derer in einer bestimmten Position durch die größeren Vorteile derer in einer anderen aufgewogen würden« (ebd., 85). Das Unterschiedsprinzip, streng anti-utilitaristisch konzipiert, fordert indes nicht die Beseitigung sämtlicher (natürlichen bzw. unverdienten) Ungleichheiten und die Gewährung gleicher Ausgangspositionen, sondern es will einseitige Vorteile auch den wirtschaftlich und sozial am wenigsten Begünstigten - gemäß Rawls handelt es sich hierbei um die soziale Gruppe der Hilfsarbeiter - zugute kommen lassen.

Anders als Rawls geht nun Walzer – und mit ihm auch Charles Taylor¹¹ - davon aus, daß ein Konzept sozialer Gerechtigkeit nicht im »Niemandland«, sondern vielmehr aus dem sozialen Zusammenhang entwickelt werden muß: bestehende Verteilungsstrukturen sollen in Richtung auf mehr Egalität verändert werden.¹² Dadurch soll verhindert werden, daß Gerechtigkeit bestehende soziale Bindungen zerstört und so desintegrierend wirkt. Walzers Anspruch ist es, eine Theorie »komplexer Gleichheit« auszuarbeiten, die dem Faktum des Pluralismus in verschiedener Hinsicht gerecht wird: sie soll sowohl die Vielzahl und Vielfalt der Güter wie auch deren unterschiedlichen Stellenwert in verschiedenen Gesellschaften berücksichtigen.

Entgegen einer Theorie der »einfachen Gleichheit«, die ein soziales Gut gemäß einer mathematischen Formel verteilen und auf diese Weise eine gerechte Gesellschaft erreichen will, wehrt sich Walzers Theorie der »komplexen Gleichheit« gegen die Dominanz eines einzelnen Gutes - und in der Folge auch gegen die Auffassung, daß Gemeinschaften nur ein einziges Gut nach einem einzigen Kriterium zu verteilen hätten. Walzer will aufzeigen, daß zu verschiedenen sozialen Gütern unterschiedliche »Distributionssphären« sowie spezifische »Distributionskriterien« gehören. Zugleich liegt ihm daran, in modernen kapitalistischen Gesellschaften die Autonomie der einzelnen Sphären gegen den »Imperialismus des Marktes« (1994, 183), mithin gegen die Dominanz des Gutes »Geld« zu verteidigen.

Als soziale Güter mit einer je eigenen Distributionssphäre und spezifischen Distributionskriterien behandelt er: die Mitgliedschaft und Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft, Sicherheit und Wohlfahrt, Geld und Waren, Ämter, harte Arbeit, Freizeit, Erziehung und Bildung, Anerkennung sowie politische Macht. Dabei will er sowohl die Mechanismen der gegenwärtigen Verteilung analysieren wie auch Möglichkeiten einer egalitären Verteilung aufzeigen. Sein Ziel ist ein »Egalitarismus ohne Prokustesbett«:

¹¹Taylor, Charles, Wesen und Reichweite distributiver Gerechtigkeit. In: ders., Negative Freiheit?, Frankfurt 1992.

¹²Walzer, Michael, Sphären der Gerechtigkeit, Frankfurt 1994.

»ein lebendiger und offener Egalitarismus, der nicht am strengen Wortsinn des Begriffs klebt, sondern an den großzügigeren Dimensionen und Inhalten seines Wunschbildes orientiert ist; ein Egalitarismus, der mit Freiheit gleichzusetzen ist« (Walzer 1994, 19).

Es ist nun bemerkenswert, daß gerade Rawls behauptet, sein zweiter Gerechtigkeitsgrundsatz konkretisiere eine weit verbreitete soziale und moralische Intuition der Bürger westlicher Gesellschaften, nämlich die (christlich-republikanische) Brüderlichkeit: denn damit entkräftet er den Vorwurf, seine Gerechtigkeitskonzeption sei abstrakt und individualistisch. Das »Unterschiedsprinzip« beschreibe eine »Gegenseitigkeitsvorstellung«, die einer »natürlichen Bedeutung« der Brüderlichkeit entspreche: »es ist ein Grundsatz des gegenseitigen Vorteils« (1979, 123) und drückt so den Gedanken aus, »daß man keine Vorteile haben möchte, die nicht auch weniger Begünstigten zugute kommen« (ebd., 126). Dabei versucht Rawls die Brüderlichkeit nicht nur moralisch, sondern zusätzlich aus der gesellschaftlichen Kooperation zu begründen: sie ist eine wechselseitige Verpflichtung, die aus dem gesellschaftlichen Zusammenleben hervorgeht. Doch stellt sich zugleich die Frage nach der Vernutzung dieser Solidaritätsressource in heutigen Gesellschaften; eine Schwierigkeit, der sich Rawls nicht gestellt hat, sondern die mit seinem Konzept des »Urzustandes« vielmehr verdunkelt wird.

»Gegenüber der Freiheit und Gleichheit hat der Gedanke der Brüderlichkeit in der Demokratietheorie weniger Gewicht gehabt. Er gilt als ein nicht so ausgesprochen politischer Begriff, der selbst kein demokratisches Recht bestimmt, sondern bestimmte Einstellungen und Verhaltensweisen anspricht, ohne die die von jenen Rechten ausgedrückten Werte aus dem Blickfeld geraten würden. Oder man versteht die Brüderlichkeit ganz ähnlich als eine gewisse Gleichheit des gesellschaftlichen Ansehens, die sich in verschiedenen öffentlichen Regelungen und in der Abwesenheit von Unterwürfigkeitsgesten zeige. Sicher hat die Brüderlichkeit mit diesen Dingen zu tun ebenso mit einem Sinn für Bürgerfreundschaft und soziale Solidarität, doch in diesem Verständnis führt sie zu keiner deutlichen Forderung« (Rawls 1979, 126).

Zu dieser »deutlichen Forderung« wird nun die Brüderlichkeit gemäß Rawls im »Unterschiedsprinzip« verdichtet. Die Grundsätze bürgerlicher Demokratien, »Freiheit«, »Gleichheit« und »Brüderlichkeit« lassen sich dann durch die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze wie folgt konkretisieren:

»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 demokratischen Deutung der beiden Grundsätze einen Platz gefunden, und man erkennt, daß er der gesellschaftlichen Grundstruktur eine ganz bestimmte Bedingung auferlegt« (ebd., 127).

Mit Hilfe des »Unterschiedsprinzips« lassen sich die im ersten Grundsatz geforderten persönlichen Rechte und Freiheiten für alle Bürger tatsächlich einlösen - die Verwirklichung des eigenen Lebensplanes wird so grundsätzlich allen ermöglicht - und zugleich läßt sich verhindern, daß die wirtschaftlichen und sozialen Unterschiede in einer Gesellschaft immer mehr anwachsen bzw. die »Spitze« und das »Untere Ende« beliebig auseinanderdriften. Somit trägt das »Unterschiedsprinzip« nicht nur zur Umsetzung des liberalen Postulats der freien Verfügbarkeit über das eigene Leben bei, sondern es wirkt auf moderne Gesellschaften in sozialer Hinsicht zugleich stabilisierend: denn es fördert die Partizipation sozial Benachteiligter am gemeinsam erarbeiteten Wohlstand und fördert damit deren Integration.

Im Gegensatz zu Rawls stützt sich nun Walzer nicht explizit auf die Kategorie der Brüderlichkeit, sondern er argumentiert mit einem »Kooperationszusammenhang«, durch den die Mitglieder einer politischen Gemeinschaft miteinander verbunden und deshalb einander wechselseitig verpflichtet sind. Dabei formuliert er einen starken Begriff der »politischen Gemeinschaft«: diese sei eine »festumgrenzte Welt«, um derentwillen sich die Mitglieder vom Rest der Menschheit getrennt hätten und nun gewillt und bestrebt seien, »soziale Güter zu verteilen, auszutauschen und miteinander gemein zu haben« (1994, 65). Politische Gemeinschaften bilden jene »Distributionsgesellschaften«, in der Güter tatsächlich zur Verteilung gelangen.

Walzer unterscheidet grundsätzlich zwischen »gegenseitiger Hilfe« und »wechselseitiger Versorgung«: erstere schulden die Menschen einander qua ihrer Beschaffenheit als moralfähige Wesen, letztere als Mitglieder einer politischen Gemeinschaft (ebd., 109). Gegenseitige Hilfe ist auch unter Fremden geboten: sie greift über »politische, kulturelle, religiöse und sprachliche Grenzen« hinaus (ebd., 67), wie etwa die Geschichte vom barmherzigen Samariter zeige. Demgegenüber könne ein Anspruch auf wechselseitige Versorgung nur im gemeinschaftlichen Zusammenleben entstehen:

das Zusammenleben sei sowohl Voraussetzung für die Versorgung wie auch eines ihrer Produkte (ebd., 109). Gegenseitige Hilfe ist okkasionell, wechselseitige Versorgung dagegen kann von den Mitgliedern einer politischen Gemeinschaft eingefordert werden.

Wechselseitige Versorgung bildet demnach gemäß Walzer ein konstitutives Element einer politischen Gemeinschaft. Der Sinn und Zweck einer solchen Gemeinschaft werde gerade verfehlt, wenn diese entsprechend der Hobbesschen Tradition einseitig mit der Friedenssicherung betraut wird. Gleichsam komplementär zur Friedenssicherung müsse die Wohlfahrtsförderung konzipiert werden. Somit bilde jeder Staat grundsätzlich einen Wohlfahrtsstaat.

»Es hat niemals eine politische Gemeinschaft gegeben, die nicht die Bedürfnisse ihrer Mitglieder in dem von ihnen verstandenen Sinne entweder befriedigt oder zu befriedigen versucht oder zumindest zu befriedigen behauptet hätte. [...] Jeder Funktionsapparat ist zumindest putativ verpflichtet, für Sicherheit und Wohlergehen der von ihm verwalteten Personen zu sorgen; während umgekehrt die Mitglieder der Gemeinschaft verpflichtet sind, die anfallenden Lasten gemeinsam zu tragen (was sie auch tatsächlich tun). Die erste Verpflichtung betrifft die Pflichten des Amtes, die zweite die Mitgliedschaft. Ohne ein gemeinsames Verständnis von diesen Pflichten und Verpflichtungen gäbe es weder eine politische Gemeinschaft noch so etwas wie Sicherheit und Wohlfahrt - und das Leben der Menschen wäre 'einsam, hart und kurz'« (Walzer 1994, 113).

Walzer will demnach die wechselseitige Verpflichtung der Bürger nicht primär moralisch, sondern über den gemeinsamen Kooperationszusammenhang begründen: weil sich die Bürger zu einer politischen Gemeinschaft zusammengeschlossen haben und gemeinsame (politische, gesellschaftliche, wirtschaftliche und soziale) Ziele verfolgen, müssen sie auch wechselseitig für ihr Wohlergehen sorgen. Als einzig legitimes Kriterium zur Verteilung sozial relevanter Güter läßt Walzer dabei das »Bedürfnis« gelten:

»Wenn die Gemeinschaft sich dazu entschließt, bestimmte Bedarfsgüter bereit zu stellen, dann muß sie dies für alle Mitglieder, die ihrer bedürfen, in gleicher Weise gemäß deren Bedürfnissen tun. Zwar wird die faktische Verteilung in der Verfügbarkeit der dazu notwendigen Ressourcen ihre Grenzen finden; aber alle anderen Kriterien jenseits des unmittelbaren Bedürfnisses können nur als

Verzerrungen und nicht als Begrenzungen des Distributionsprozesses betrachtet und erfahren werden. Dabei sind die verfügbaren Ressourcen der Gemeinschaft nichts anderes als das in der Vergangenheit und in der Gegenwart von ihren Mitgliedern erwirtschaftete Produkt, das von ihnen akkumulierte Vermögen - und nicht irgendein 'Surplus' dieses Vermögens« (ebd., 123).

Walzer argumentiert indes nicht nur auf einer politisch-sozialen, sondern zugleich auch auf einer moralischen Ebene: er behauptet den Gesellschaftsvertrag als »moralisches Band« und qualifiziert es als »Betrug« an diesem Vertrag, wenn in einer Gemeinschaft »Ressourcen den Armen entzogen und den Reichen gegeben werden« (ebd., 133). In dieser Hinsicht etwa bestehen durchaus Übereinstimmungen mit der Argumentation Rawls'.

Sowohl Rawls wie auch Walzer berufen sich demnach an zentraler Stelle auf ein Prinzip Solidarität. Die wechselseitige Unterstützung der Mitglieder einer politischen Gemeinschaft ist nicht nur eine moralische Pflicht, sondern sie geht als Verpflichtung aus dem gesellschaftlichen Zusammenleben hervor und hat somit eine empirische Basis.¹³ Die Interdependenzen im Zusammenleben erfüllen eine sozialintegrative Funktion und sie dienen zugleich der Legitimation sozialer Gerechtigkeitsforderungen. Dabei stellt sich indes die Schwierigkeit, wie soziale Gerechtigkeitsforderungen trotz zunehmender Asymmetrien in heutigen Gesellschaften überhaupt noch überzeugend begründet werden können. Denn als ein symmetrisches Prinzip wechselseitiger Verpflichtung gerät Solidarität angesichts der fortschreitenden Marginalisierung verschiedener Gruppen (Arbeitslose und Ausgesteuerte, ausländische Mitbürger und Asylbewerber, kranke und alte Mitbürger) zunehmend in Verlegenheit.

So stellt Claus Offe¹⁴ fest, daß angesichts des »Wucherns von Differenz« Zivilität in heutigen Gesellschaften anstrengender und schwieriger geworden ist:

¹³Einen Definitionsvorschlag für Solidarität habe ich entwickelt in: Zürcher, Markus, Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft. Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität. Tübingen und Basel 1998.

¹⁴Offe, Claus, Moderne Barbarei: Der Naturzustand in Kleinformat? In: Miller, Max; Soeffner, Hans-Georg (Hg.), Modernität und Barbarei. Frankfurt 1996.

»Die Pflichten, deren wir uns anderen gegenüber entledigen, erfüllen wir überwiegend nicht gegenüber guten Nachbarn, sondern gegenüber Fremden – und entsprechend riskanter wird die Erwartung reziproker Gegenleistungen und geteilter Handlungsdispositionen. Aus dieser bei allen Beteiligten präsenten Kenntnis kann sich eine Abwärtsspirale des Interaktionsverzichts, der Indifferenz und der weiteren Spezialisierung von Kommunikation ergeben« (Offe 1996, 288).

In modernen Gesellschaften korrespondiere ein wachsender Bedarf »an der nicht-erneuerbaren Ressource, an sozialem Kapital kooperativer und ziviler Selbstkoordination« mit deren »abnehmender Zufuhr«. In der Mitte zwischen beiden vermutet Offe das Potential »moderner Barbarei«.

Und Matthias Möhring-Hesse¹⁵ will dieser Schwierigkeit mit einer Neudefinition sozialstaatlicher Solidarität begegnen: auf die Frage derjenigen, die stets höhere Steuern zu bezahlen haben, worin denn eigentlich die Gegenleistung jener, die staatliche Unterstützung empfangen, besteht, müßte geantwortet werden: die Gegenleistung besteht in deren politischer Partizipation:

»Für diese Solidarität revanchieren sich die Betroffenen [diejenigen, die vom sozialen Ausgleich unmittelbar profitieren M.Z.] bereits dadurch, daß sie sich an die demokratischen Spielregeln halten und ihre Interessen in die öffentliche Meinungs- und Willensbildung eintragen« (Möhring-Hesse 1996, 100).

4. Schluß

Nicht altruistische moralische Einstellungen, sondern Gemeinsamkeiten im Zusammenleben sowie zivilgesellschaftliche Vereinigungen bilden Ressourcen der Solidarität. Zentrale Voraussetzung für die Erhaltung sozialstaatlicher Solidarität ist deshalb die Einbindung sämtlicher Bürger in die gesellschaftliche Kooperation sowie der Schutz ziviler Vereinigungen.

¹⁵Möhring-Hesse, Matthias, Mit Schmarotzern solidarisch sein? In: Hengsbach, Fiedhelm; Möhring-Hesse, Matthias (Hg.), Eure Armut kotzt uns an!, Frankfurt 1996.

Stets ist dabei die Politik gefordert. Sie muß den gesellschaftlichen Reproduktionsprozeß so steuern, daß die Integration sämtlicher Bürger in diesen Prozeß gelingt und ihr obliegt es, die zivilgesellschaftlichen Vereinigungen zu schützen und für die gesellschaftliche Solidarität nutzbar zu machen; d.h. sowohl einen Partikularismus der Gruppen wie auch die einseitige Ausrichtung der Solidarität auf den Nationalstaat zu verhindern.

Literaturverzeichnis

Durkheim, Emile, Über soziale Arbeitsteilung, Frankfurt 1996.

Forst, Rainer, Kommunitarismus und Liberalismus - Stationen einer Debatte. In: Honneth, Axel (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt 1993.

Giddens, Anthony, Konsequenzen der Moderne, Frankfurt 1996.

Habermas, Jürgen, Faktizität und Geltung, Frankfurt 1992.

Ders., Die neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt 1985.

Ders., Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, Frankfurt 1988.

Möhring-Hesse, Matthias, Mit Schmarotzern solidarisch sein? In: Hengsbach, Friedhelm/ Möhring-Hesse, Matthias (Hg.), Eure Armut kotzt uns an!, Frankfurt 1996.

Müller, Hans-Peter/ **Schmid**, Michael, Arbeitsteilung, Solidarität und Moral. Eine werkgeschichtliche und systematische Einführung in die »Arbeitsteilung« von Emile Durkheim. In: Durkheim, Emile, Über soziale Arbeitsteilung, Frankfurt 1996.

Offe, Claus, Moderne Barbarei: Der Naturzustand in Kleinformat? In: Miller, Max/ Soeffner, Hans-Georg (Hg.), Modernität und Barbarei, Frankfurt 1996.

Rawls, John, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1979.

Taylor, Charles, Negative Freiheit?, Frankfurt 1992.

Walzer, Michael, Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus. In: Honneth, Axel (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt 1993.

Ders., Sphären der Gerechtigkeit, Frankfurt 1994.

Ders., Zivile Gesellschaft und amerikanische Demokratie, Berlin 1992.

Zürcher, Markus, Solidarität, Anerkennung und Gemeinschaft. Zur Phänomenologie, Theorie und Kritik der Solidarität. Tübingen/ Basel 1998.