

Francesco Fistetti, in: H.J. Sandkühler (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd. 1, Hamburg 1999.

Solidarität – 1. *Zum Begriff.* Solidarität (S.) ist im weitesten Sinne das, was jeder einzelne anderen schuldet. Gewöhnlich wird die Etymologie von ‹S.› auf das lat. *solidum* zurückgeführt, das in der röm. Rechtslehre die Verbindlichkeit bezeichnete, die auf den Schuldern ruhte, wenn jeder von ihnen für das Ganze in Haftung genommen wurde (*in solidum*).¹ Gegenüber dieser ursprünglichen Bedeutung von Verbindlichkeit ist eine erste Bedeutungserweiterung eingetreten: ‹S.› bezeichnet die wechselseitige Abhängigkeit zwischen Personen oder Sachen, die durch ein gemeinsames Schicksal verbunden sind; schließlich hat der Begriff die Bedeutung einer Verpflichtung gegenseitiger Hilfeleistung zwischen Mitgliedern einer Gesellschaft angenommen. Es ist jedoch nicht auszuschließen, daß der Ausdruck ‹S.› eine Übertragung des lat. *sodalis* ist, das *sod-* entstammt, auf die indoeuropäische Wurzel **swed-* zurückgehend, die wiederum eine erweiterte Form des Grundwortes **swe* ist. Die Geschichte der auf diesen Ausdruck gestützten lexikalischen Ableitungen ist von Bedeutung, weil sie einerseits den reflexiven Begriff des ‹Selbst› (*sui, sibi, se*) einbezieht und andererseits den Status des Individuums bezeichnet, das als *solidalis* – Kamerad, Bruder, Mittäter – einer gesellschaftlichen (z.B. beruflichen oder religiösen) Gruppe angehört. «Einerseits schließt **swe* die Zugehörigkeit zu einer Gruppe von ‹seinen eigenen› ein, andererseits sondert es das ‹Selbst› als Individualität [...] Hier befreit sich der Begriff des Selbst vom *Reflexiven*. Es ist der Ausdruck, den die Person verwendet, um sich als Individuum zu bestimmen und sich auf ‹sich selbst› zu beziehen. Zugleich aber äußert sich diese Subjektivität in Form einer Zugehörigkeit».²

Beide Etymologien enthalten zwei Bedeutungselemente, die später in die moderne Semantik von ‹S.› einmünden: im ersten Fall den moralischen Begriff einer Bringschuld gegenüber den anderen, die die Gemeinschaft bilden, in der jeder von uns lebt (von der eher begrenzten der Familie über Formen beruflicher Organisation bis zur eigenen wie auch zur kosmopolitischen Gesellschaft); im zweiten Fall die enge Beziehung zwischen dem Begriff der ↑Subjektivität (persöner Status) und deren sozialer Bezugsgrundlage, die sich ursprünglich auf einen geschlossenen Zugehörigkeitskreis (ein religiöses Kolleg, eine Bruderschaft, eine Abstammungsgruppe, einen Clan o.ä.) beschränkte.

2. *Entwicklungen im 19. Jahrhundert*

E. Durkheim hat in *Über die Teilung der sozialen Arbeit* (1893) betont, daß in jeder ↑Gesellschaft ein kollektives oder gemeinsames Bewußtsein existiert, eine Menge geteilten Glaubens und ge-

teilter ↑Gefühle, die gegenüber dem Individuum ihr Eigenleben hat. Er definiert ‹mechanische S.› als den Typus sozialer Integration, der in traditionellen Gesellschaften aus der völligen Unterordnung des Subjekts unter das Wertsystem (↑Werte) und die herrschenden ↑Normen entspringt (innerhalb deren das Strafrecht mit seinem grundsätzlich unterdrückenden Charakter überwog); als ‹organische S.› qualifizierte er jene soziale Verbindung, die sich mit der industriellen Revolution und mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Arbeitsteilung durchgesetzt hat. Die Dimension der Schuldnerschaft gegenüber anderen – der ‹Kooperation› – wird von ihm holistisch verstanden: Je verteilter die ↑Arbeit ist, desto stärker hängt das Individuum von der Gesellschaft ab; je spezialisierter die Tätigkeit des Individuums ist, desto persönlicher wird sie auch; die Individualität des Ganzen wächst deshalb gleichzeitig mit derjenigen der Teile.³ In Auseinandersetzung mit den Theoretikern des ↑Liberalismus, die die soziale und politische Ordnung einfach auf das Ergebnis eines Vertrags (↑Gesellschaftsvertrag) zwischen – als sozial unabhängige Atome aufgefaßten – Einzelindividuen zurückführen, betont Durkheim die nicht-kompatiblen Voraussetzungen der modernen Gesellschaft, die vom Fortschritt der Arbeitsteilung und von der entsprechenden Funktionsdifferenzierung betroffen ist. Er widerspricht der Idee, daß die Gesellschaft auf einen Komplex von privatem Austausch und vereinbarten Konventionen reduzierbar sei: Man vergißt, daß Verträge nur dort möglich sind, wo bereits eine Rechtsordnung und folglich ein strukturiertes Gesellschaftssystem existieren.

Durkheims Bemühen war auch darauf gerichtet, die von F. Tönnies eingeführte Dichotomie zwischen *Gemeinschaft* und *Gesellschaft* zu überwinden, für den erstere – bei Vorwiegen der natürlichen Bindungen und bei Mangel an Handlungsaustausch – durch (organischen) ‹*Wesenwillen*› charakterisiert ist, während letztere, deren Typus die industrielle ↑Zivilisation ist – vom (konventionellen und arbiträren) ‹*Kürwillen*› beherrscht wird und sich auf die Künstlichkeit der Marktverhältnisse und das Nützlichkeitskalkül des einzelnen stützt.⁴ Durkheim ist überzeugt, daß die immer betontere Differenzierung der Funktionen parallel mit Prozessen im sozialen Zusammenhalt verläuft, weil das Phänomen der Arbeitsteilung und der Spezialisierung der Berufskennntnisse ohne die Voraussetzung eines ‹Gemeinschaftsleben› sich als ‹Antinomien erzeugend› und ruinös erweisen würde. Nicht zufällig betont er im Vorwort zur 2. Ausgabe von *Über die Teilung der sozialen Arbeit* (1902) die Bedeutung, die der Begriff der ‹Korporation› bzw. der Berufsgruppe in der ‹moralischen Geschichte der Menschlichkeit› gehabt hat und in Zukunft haben soll; da die Korporation die Funktion erbt, die in

der Vergangenheit die Familie erfüllt hat, ist sie als einzige imstande, ethische Grundwerte zu bewahren und zu übermitteln, die – wie körperliche Nähe, Interessensolidarität, gegenseitige Verbundenheit in der Bewältigung allgemeiner Gefahren – die Kontinuität und geordnete Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens garantieren sollen. Indem Durkheim ein solches Mittel gegen die negativen Folgen kapitalistischer Modernisierung vorschlug, verband er sich sowohl mit der Assoziationen-Tradition der französischen Aufklärung, die das Entstehen literarischer Gesellschaften, intellektueller Zirkel, philanthropischer Vereinigungen, Klubs und Freimaurerlogen – alle vom Geist der ‚Soziabilität‘ und der Freundschaft geprägt – befördert hatte, als auch mit der republikanischen Tradition der Ideale der Gleichberechtigung und Brüderlichkeit, denen die nach der Revolution von 1789 entstandenen Assoziationen-Praxen gefolgt sind, die eine zukünftige brüderliche Gesellschaft von Freien und Gleichen antizipiert haben, als schließlich auch mit der Tradition des ‚assoziativen‘ oder ‚assoziationalistischen Sozialismus‘, der neben den saintsimonistischen und fourieristischen Experimenten in den 1830-40er Jahren die Lehren von P. Leroux und von Proudhon belebt hat. Ein solcher Geist des Assoziativen ist später im katholischen Bereich auf der Grundlage der ‚personalistischen‘ und ‚gemeinschaftlichen Revolution‘ von E. Mounier und dessen *Manifeste au service du Personnalisme* (1936) wiederzuentdecken. Alle diese Traditionen von S. im 19. Jh., die auch in der Geschichte des Marxismus und der Arbeiterbewegung vorherrschend wurden, waren durch einen Grundsatz in Mitleidenschaft gezogen – den des Organizismus: Sie nährten die Utopie einer *idealen Stadt* ohne Divergenz und Konflikt. Ihre Bedeutung wurde freilich von einem Liberalen *sui generis*, von A. de Tocqueville begriffen, der in *De la démocratie en Amérique* (1835/40) die «Kunst sich zu vereinigen» als die «Mutterwissenschaft» der modernen Demokratie hervorhob. Tocqueville zufolge vermögen die Bürger in demokratischen Gesellschaften, gerade weil sie unabhängig sind, nichts allein, und niemand kann die Mitmenschen zwingen, ihnen zu Hilfe zu kommen: «Wenn sie nicht lernen, sich freiwillig zu helfen, dann fallen alle in die Machtlosigkeit.»⁵ Die Vereinigung ist das einzige Mittel, das sie haben: Vereinigungen politischer Natur (um sich mit den Angelegenheiten der Allgemeinheit zu befassen) wie auch zivilen Charakters (um Wohlstand oder kulturelle, humanitäre oder ähnliche Zwecke zu erreichen). Tocqueville beschreibt als erster die Sackgasse, in der sich die S.praxis der demokratischen Gesellschaften befindet. Das Paradox liegt in der Tatsache, daß die von der modernen ‚Revolution der Gleichberechtigung‘ gebildete Gesellschaftsordnung einerseits Vereinigung notwendig macht, diese

zugleich aber erschwert, weil es ernsthafter Anstrengungen und beachtlicher Opfer bedarf, um eine große Zahl von Menschen zu einem gemeinsamen Plan zu versammeln. Insbesondere mit der Entwicklung sozialer und funktionaler Differenzierung zeichnet sich auf Seiten der öffentlichen Hand die Tendenz ab, die S. der Vereinigungen durch eine Fürsorge ‚von oben‘ zu ersetzen: Je mehr sie an die Stelle der Vereinigungen tritt, desto mehr Privatleute, die auf die Idee sich zu vereinigen verzichten, benötigen ihre Hilfe. Diese Tendenz zum ↑Staat des ‚Leviathan‘ – oder, wie Tocqueville sagt, zum «Despotismus» – kann nur durch das wechselseitige Handeln der Menschen abgewendet werden: durch die ‚Kunst sich zu vereinigen‘, in der der *homo democraticus* eine moralische Kompetenz entwickelt, welche die ‚Einsamkeit seines Herzens‘ bricht, ihn gegenüber den anderen aufschließt und ihn dazu führt, sein eigenes Gewinnstreben allgemeinen Angelegenheiten und Plänen unterzuordnen.

3. Neuere Entwicklungen

Toquevilles Warnung hat in der Krise des *welfare State* erstaunliche Aktualität erlangt; die Grenze einer Politik der S. ist offensichtlich, die ganz und gar dem Staat anvertraut worden war und zu verbreiten Folgewirkungen in Form politischer Apathie und des Verlusts moralischer Verantwortung geführt hat. In diesem Kontext ist das Prinzip der S. und der Verantwortlichkeit gegenüber anderen als Kraft sozialer Problemlösung neu konzipiert worden, als eine Kraft, die fähig ist, den Begriff von Bürgerschaft und – allgemeiner – des Politischen selbst wieder zu begründen. S. wird zunehmend als eine besonders wertvolle Lebensquelle der modernen Demokratie angesehen, die weder seitens der administrativen Maschinerie des Staates erzwungen noch durch die spontane ‚Logik des Marktes‘ sichergestellt werden kann.

Hannah Arendt hat als erste vorgeschlagen, die Demokratie als ‚Bündnis‘ zwischen freien und gleichwertigen Bürgern, die sich im öffentlich-politischen Raum anerkennen, neu zu bestimmen. Es geht ihr um einen Pakt des Zusammenlebens, der weder fiktiv ist noch als definitiv akzeptiert gelten kann, sondern der permanent im Handeln auf der Basis gegenseitigen ‚Vertrauens‘ reaktiviert werden muß und der – gegebenenfalls auch durch Verfassungsreformen – jedesmal zu rekonstruieren ist, sobald der stille Konsens seitens neuer Generationen aufgekündigt wird bzw. neue Akteure Zutritt zur politischen Bühne verlangen.⁶ So gesehen gestaltet sich das Politische als ein gegenseitiges, vom ‚Vertrauen‘ aller gegenüber allen geknüpftes Band und als assoziativer Raum einer S. und einer ‚Freundschaft‘, die nicht aus ethnischen oder nationalen Bindungen herrühren, sondern vom ‚Gesetz‘ konstituiert und vom ‚Versprechen‘ gemeinsa-

mer Verpflichtung und Aufrichtigkeit befestigt werden. S. entsteht aus dem Willen zum Zusammenleben, der das Unternehmen der *constitutio libertatis* stützt; sie entsteht aus dem – wann immer es notwendig ist, erneuerten Akt, der den öffentlich-politischen Raum wiederbegründet und erweitert, um die Ausgeschlossenen einzubeziehen.

In ähnlicher Perspektive besteht J. Habermas seit langem auf der Notwendigkeit, als eine Kraft sozialer Integration zu interpretieren, nicht unwichtiger als die zwei anderen verallgemeinerten «Medien» die des Geldes und der Macht. Dies bedeutet für ihn, die normativen Gehalte des Rechtsstaats als historisches Projekt, welches das Versprechen einer demokratischen Selbstorganisation unserer Gesellschaften enthält, ernst zu nehmen. In Auseinandersetzung mit amerikanischen «Kommunitaristen» (↑ Liberalismus/Kommunitarismus), die die politische Identität des Bürgers mit dem kulturellen Kontext einer bestimmten *res publica* gleichsetzen, nährt sich der «Verfassungspatriotismus», von dem Habermas spricht, von den universalistischen Prinzipien der Moderne; Verfassungspatriotismus setzt vor allem einen Begriff post-konventionellen Bewußtseins voraus, ein von blindem Partikularismus der Traditionen befreites Bewußtsein, um politische Autonomie und kulturelle Selbstexpression, Gleichheit hinsichtlich politischer Rechte und die aus ethnischer, religiöser, kultureller oder andersartiger Zugehörigkeit entstehende Verschiedenheit in den Lebensformen miteinander zu verbinden. So stimmt das Prinzip der S. mit dem Bemühen der Bürger als Teilnehmer an den kommunikativen Prozessen demokratischer Gesetzgebung überein, die Dimension ihrer Privatsphäre zu überschreiten und die Perspektive des *socius* einer demokratischen, der Tendenz nach transnationalen und kosmopolitischen Gemeinschaft anzunehmen. Die größte Gefahr, der sich heutige demokratische Gesellschaften gegenübersehen, besteht laut Habermas in der Abschottung innerhalb jenes «Chauvinismus des Wohlbefindens»⁷, der versucht, sich den Moralverpflichtungen gegenüber den «Fremden» zu entziehen, also gegenüber denjenigen, die das Recht haben, Rechte zu haben.

Im Vergleich zu der Aufmerksamkeit, die Habermas dem kantianischen Thema der kosmopolitischen Bürgerschaft schenkt, beschränkt die Moral- und Politikphilosophie von J. Rawls das Problem der S. auf die Grenzen der demokratischen nationalen Gemeinschaft. Rawls macht aus der Idee der «Brüderlichkeit» die Essenz des zweiten seiner zwei Gerechtigkeitsprinzipien, *des Prinzips des Unterschieds*: «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 Ein-

stellungen 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 zeigt. 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. Wir müssen noch einen Gerechtigkeitsgrundsatz finden, der dem zugrundeliegenden Gedanken entspricht. Nun scheint aber das Unterschiedsprinzip einer natürlichen Bedeutung der Brüderlichkeit zu entsprechen: dem Gedanken nämlich, daß man keine Vorteile haben möchte, die nicht auch weniger Begünstigten zugute kommen.»⁸ Die republikanische Idee der «Brüderlichkeit» ist für Rawls mehr als «soziale Achtung», die man jedem schuldet, mehr als der einfache Bürgersinn (das Gefühl, man sei Mit-Bürger) und sogar mehr als «soziale S.» (ein Begriff, den Rawls nicht klärt). Das «Prinzip der Brüderlichkeit» wird von ihm schlicht mit dem zweiten Gerechtigkeitsprinzip gleichgesetzt, nach dem man nur diejenigen wirtschaftlichen und sozialen Ungleichheiten für gerechtfertigt halten kann, die für die weniger Bevorzugten förderlich sind bzw. diese zumindest nicht zu Opfern machen.

Die Unterordnung des Prinzips der S. unter das politische Konzept von Gerechtigkeit ist verschiedentlich kritisiert worden, nicht zuletzt von M. Walzer, der sich innerhalb der Tradition der amerikanischen demokratischen Linken um eine Synthese von Liberalismus und Kommunitarismus bemüht hat. Er behauptet, daß die S. heute die stärkste moralische Kraft ist, sich dem Prozeß des Ausschlusses zu widersetzen, der in Gestalt der Globalisierung des Weltmarkts und der Krise des Wohlfahrtsstaats eine wachsende Zahl von Menschen betrifft, einer Krise, welche die Regierungen der demokratischen Gesellschaften dazu treibt, die lange Zeit von staatlichen Institutionen verwalteten Dienste und Leistungen marktkonform zu privatisieren. Walzer zufolge bilden Freiheit, Gleichheit und S. eine unauflösliche dreifache Gesetzlichkeit. Freiheit bedeutet zunächst die Fähigkeit, autonom und nach eigener Präferenz seine Pläne, Freunde, Arbeit, Vereinigungen, zu wählen. Dies bedeutet auch, daß jeder die «inneren Ressourcen» haben soll, Lebensentscheidungen treffen zu können. Offensichtlich wäre es falsch zu glauben, daß das Subjekt unabhängig von moralischen, politischen und kulturellen Bindungen wählt, denn jeder lebt innerhalb bestimmter Traditionen, bestimmter Verwandtschafts- und sozialer Gruppen und einer bestimmten Kultur. Es existiert deshalb ein breiter ↑ Pluralismus von kulturellem Erbe, von Gruppen, von Bewegungen, der der Wahl

der Individuen vorausgeht; es existieren z.B. Vereinigungen und nicht willentlich zustandekommene Gruppen, die nicht gewählt werden, sondern mit denen Menschen ‹zusammenschweißt› sind: die Familie, die Nation, das Volk, die Religion, der Stand u.ä. In diesen Fällen kann man sich nur zwischen Ausscheiden oder Verbleiben entscheiden. Echter Pluralismus (*genuine pluralism*) besteht gerade in der Möglichkeit, diese Gruppierungen zu verlassen und sich alternativen Vereinigungen zuzugesellen, in denen man sich mit anderen gemeinsamen Zielen und einer für richtig gehaltenen Lebensweise widmet. Für Walzer ist es wesentlich, daß S. nicht vorrangig eine Wahl, sondern eine konkrete Lebenserfahrung ist.

Damit die Freiheit der Wahl eine Bedeutung erhält, muß sie von einem ‹inneren Leben› getragen sein, das durch Verpflichtung und gemeinsame Arbeit stabile soziale Ordnungsmuster schafft, also Vereinigungen von Individuen, die sich als frei und gleich anerkennen. In seinem Hauptwerk *Spheres of justice* (1983) hat Walzer in Auseinandersetzung mit der Rawlsschen Einheitskonzeption der Gerechtigkeit die *Vielfalt der Sphären* der Verteilung sozialer Güter betont, von denen jede mit eigenen Bewertungskriterien ausgestattet ist: Man kann z.B. weder das Geld nutzen, um Ämter in Politik oder Verwaltung zu kaufen, noch politische Ämter, um Geld zu bekommen oder die Karriere der eigenen Kinder zu befördern. Die Freiheit gegen Tyrannei zu verteidigen bedeutet in dieser Perspektive, die Autonomie der verschiedenen Sphären der Güterverteilung zu schützen, um unterschiedlichen Individuen, die verschiedene Talente und Interessen haben, den Zugang zu unterschiedlichen Gütern zu ermöglichen. ‹Komplexe Gleichheit› läßt die schlechte Utopie hinter sich, welche Gleichheit als Nivellierung, als Verfügung über dieselben Güter und Möglichkeiten auffaßte. Unterschiedliche Individuen sind verschiedenartig ungleich; wichtig ist, daß die Ungleichheit nicht alle Sphären betrifft: Man ist in bezug auf diese oder jene, nicht aber hinsichtlich aller Sphären ‹unten›. Die Errungenschaften ‹komplexer Gleichheit› sind heute von der Krise des *welfare State* und von ökonomischer Globalisierung bedroht. Die einzige wirkungsvolle Antwort auf die tatsächlichen Veränderungen, die die Freiheit und die Gleichheit der vielen in Frage stellen, ist für Walzer die S. als politische und moralische Kompetenz der Bürger; S. ist darauf gerichtet, die Demokratie in die Richtung eines *cooperative commonwealth* zu erneuern: ‹Solidarity can be dangerous when it is only a feeling, an emotional substitute for, rather than a reflection of, actual, on-the-ground, day-by-day, cooperation. The sense of closeness with other people has to be earned – by fighting together or working together for a cause; responding together to difficulty, crisis, natural disaster; studying a common history and literature;

celebrating the holidays, enacting the rituals of a common life›.⁹ Der ‹S.test› – das Zeichen, daß man Teil eines *cooperative commonwealth* ist – ist die gegenseitige Hilfe. Je mehr Orte und *settings* sein werden, wo man S.politik erproben kann, je mehr Vereinigungen entstehen, in denen solche Kulturen und Werte lebendig gehalten werden, desto freier und gleicher wird die Gesellschaft in ihrer Allgemeinheit sein.

Diese Konzeption einer sozialen Demokratie, die nicht mehr mit dem Staat und mit dem politischen Projekt der Erringung der Staatsmacht identifiziert wird, sondern in der die Lebendigkeit des ‹Geistes der Vereinigung› nach dem Muster der hegelianischen menschlichen Gemeinschaft akzentuiert ist, stimmt in vielen Hinsichten mit dem kritischen Ansatz überein, die theoretischen und praktischen Grundlagen der Demokratie neu zu bedenken, wie er seit langem von den – um die *Revue du M.A.U.S.S* (‹Anti-utilitaristische Bewegung in der Sozialwissenschaften›) gescharten – Vertretern des ‹Paradigmas der Gabe› vorgetragen wird. Sie berufen sich auf M. Mauss, v.a. auf dessen *Essai sur le don* (1923/24), und behaupten, daß das Prinzip der Gemeinschaft keineswegs nur den archaischen bzw. traditionellen Gesellschaften eigen ist, sondern auch in modernen demokratischen Gesellschaften lebt. M. Weber hatte in *Wirtschaft und Gesellschaft* die S.beziehungen als für die Nachbarschaftsgemeinschaft typisch betrachtet, charakteristisch für Dörfer auf dem Land, auf die Lösung von Notfällen gerichtet, während sie in modernen Gesellschaften in partiellen und geschlossenen Vereinigungen auf enge Grenzen stießen, so z.B. in Parteien, selbstverwalteten Wirtschaftsunternehmen und manchen Arbeiterorganisationen. Die Vertreter des ‹Paradigmas der Gabe› behaupten dagegen, daß auch die demokratischen, wirtschaftlich avancierten und funktionell differenzierten Gesellschaften nicht ohne die Fähigkeit bestehen könnten, soziale Beziehungen des Alltagslebens zu stiften, in denen das interpersonale Band wieder geknüpft wird, in dem man sich gegenseitig anerkennt und verpflichtet und in dem man eine gewohnheitsmäßige, informelle S. übt. Mit Habermas lehnen diese Autoren es ab, ↑Rationalität auf Berechnung und auf das strategische Handeln egoistischer Individuen zu beschränken; im Unterschied zu Habermas begrenzen sie die Verständigung nicht auf die Ebene des ↑Diskurses und dessen Geltungsansprüche, sondern betonen, daß dem zwischenmenschlichen Verstehen ein nicht eliminierbares symbolisches Moment innewohnt. Sie entleihen M. Mauss die Idee einer dreifachen Verpflichtung der Gabe – geben, bekommen und zurückgeben – als logisches und soziales Prinzip nicht nur archaischer, sondern auch moderner, komplexer Gesellschaften. ‹Gabe› ist nicht asketisch, nicht ‹außerhalb jeglichen (instrumentellen) Interes-

ses» aufgefaßt, sondern – so A. Caillé – als «eine Bewegung, die zum Zweck des Bündnisses und schöpferischen Handelns die instrumentellen Interessen den nicht-instrumentellen unterordnet». ¹⁰ Während die Gabe in kleinen Gesellschaften ein fundamentaler, «totaler» politischer Akt ist, der nach außen die Trennungslinie zwischen Freunden und Feinden zieht und nach innen ein Wettstreit bei ihrer Verteilung zwischen den Verwandten und den Nächsten ist, fungiert in großen Gesellschaften, in denen das Bündnis sich nicht auf interpersonale Beziehungen «von Angesicht zu Angesicht» stützen kann, das Politische als *analogon* der Gabe: Es bringt ein verallgemeinertes Bündnis aller gegenüber allen hervor, in dem man sich, sich allen gebend, niemandem gibt. Die gemeinschaftlichen Räume zwischenmenschlicher ↑Interaktionen wie Familie, Nachbarschaft, Freundschaft und Bekanntschaftsbündnisse – Caillé nennt sie die Sphäre der «primären Geselligkeit» (*socialité primaire*) – fehlen auch in komplexeren Gesellschaften nicht. Doch um einen Kreis *gegenseitiger positiver Verpflichtung* zu schaffen, in dem sich jeder allen anderen gegenüber als Schuldner versteht, muß man den Begriff des Politischen rekonzeptualisieren: als die permanente Bewegung der Erfindung der Demokratie, als «polyzentrischen», keinesfalls homogenen Raum des Allgemeinen, in dem neben den Sekundärräumen des Allgemeinen, die in den politischen Institutionen des Rechtsstaats bestehen, die «allgemeinen Primärräume» der Assoziationen existieren und sich erweitern können. Der *welfare State* hat eine unpersönliche, bürokratische S., eine Form «sekundarisierter» öffentlicher Gabe zur Gewohnheit gemacht, und es hat sich gezeigt, daß diese S. auf Dauer das Verantwortungsbewußtsein gegenüber der Weltrevolution des Kapitals und der Krise des politischen Paktes unterminiert; deshalb fordern die Vertreter der Bewegung «M.A.U.S.S.», die tiefe Verbindung zwischen S. und Demokratie ernst zu nehmen: Nur durch neue Formen allgemeiner Primärsolidarität – wie Verkürzung der Arbeitszeit, Garantie eines Minimaleinkommens für Arbeitslose, Beförderung assoziativer Tätigkeiten im «tertiären Sektor» bzw. Sektor «solidarischer Wirtschaft» – werde es möglich, den Assoziationsgeist der Demokratie wiederzubeleben und den Bürgerschaftspakt zu erneuern.

Dieser Konzeption von S. steht heute eine andere entgegen, die zum einen bemängelt, daß S. ein sowohl deskriptiver als auch normativer Begriff sei: «Man will mit ihm das Netz der gemeinschaftlichen Beziehungen beschreiben, in denen wir unseren Ursprung haben und die definieren, wer wir sind. Außerdem will man mit ihm vorschreiben, welche moralischen und politischen Verpflichtungen wir jenem Netz gemeinschaftlicher Beziehungen gegenüber haben». ¹¹ Aus liberalistischer Sicht wird darüber hinaus radikal

kritisiert, mit dem Begriff der S. werde «der quasi-hegelianische Versuch unternommen, eine soziale Teleologie für moderne liberale Kulturen zu liefern; gerade soziale Teleologie ist aber etwas, dessen Existenz von modernen liberalen Kulturen bestritten wird»; der Begriff der S. sei «entweder leer oder gänzlich relativ. Das heißt, daß der Begriff der Solidarität seinen Inhalt aus der Opposition zu einem anderen Begriff bezieht, nämlich dem Begriff der Individualität in der liberalen Kultur. Der Begriff der Solidarität macht uns auf die bedeutende Zahl von Menschen in Europa und Amerika aufmerksam, die den Übergang zum Individuum nicht vollzogen haben. Er macht uns, global gesehen, auf den Widerstand gegen eine individualistische Moralkultur aufmerksam, der außerhalb von Europa und Amerika besteht»; der S.begriff könne «keine positiven Einsichten in unsere moralischen und politischen Verpflichtungen verschaffen, die wir gegenüber einer bestimmten Gemeinschaft oder Gemeinschaften überhaupt haben»; er führe vielmehr dazu, die «genetische Behauptung, daß wir unsere Identität notwendig aus einem Gemeinschaftskontext herleiten, mit der definitorischen Behauptung, daß wir mit unserem Ursprungskontext identisch sind, zu verwechseln oder gleichzusetzen». Wer den Begriff der S. positiv verwende, fördere, «ohne es zu wissen, ökonomische und politische Verfahrensweisen, die (a) viele daran hindern, der Armutskultur zu entkommen und autonom zu werden, und (b) die liberale Kultur untergraben». ¹²

Es ist offensichtlich, daß in diesem liberalistischen Konzept nur die politischen Freiheits- bzw. Bürgerrechte verallgemeinerungsfähig sind, nicht aber jene sozialen und ökonomischen ↑Menschenrechte, welche die entwickelten reichen Gesellschaften zu S. mit armen Gesellschaften verpflichten. Anders E. Denninger: «Solidarisches Verhalten verlangt mehr als nur Respekt des Anderen und Nichtschädigung seiner Rechtsgüter. Es fordert Zuwendung und Zuwendungen, die den Status quo des Anderen nicht nur erhalten, sondern ihn bessern, die nicht nur «Sicherheit» sondern «Wohlfahrt» produzieren; solidarische Verhalten zeigt sich «in der Bereitschaft zur Gemeinsamkeit auch mit dem Fremden, sei es im Handeln, sei es in der moralischen Unterstützung durch Akte der Meinungskundgabe. Entscheidend ist, daß der Fremde, in seiner Andersheit angenommen, ja unterstützt wird.» Denninger kennzeichnet solidarische Beziehungen «als prinzipiell offene, unabschließbare und meistens auch asymmetrische Beziehungen. Damit ist gemeint [...], daß die Motivation und aus ihr entspringende Aktionen tendenziell unbegrenzt sind, besonders, wenn es um Hilfeleistungen für wesentlich Schwächere geht. [...] Praktische Solidarität lebt aus einem Überschuss an potentieller Zuwendung, auch wenn, wie meistens, die aktuellen Ressourcen dem nicht

entsprechen. Deren Einsatz kann gesteuert und bemessen werden, so wie solidarische Zuwendung überhaupt; die prinzipielle Unerschöpflichkeit des solidarischen Appells bleibt dennoch bestehen».¹³

Jenseits der verschiedenen, oft voneinander weit entfernten theoretischen Auffassungen gibt es hinsichtlich des Problems der S. für viele Philosophen – Arendt, Habermas, Rawls, Walzer, Caillé – einen gemeinsamen Nenner: Sie sind davon überzeugt, daß S. die wesentliche produktive Kraft sozialer Integration und eine für die Bürger notwendige moralische Kompetenz ist, ohne die die moderne Demokratie nicht überleben und sich nicht entwickeln kann.

Arendt, H., 1972, *Civil Disobedience*. In: Dies., *Crises of the Republic*, NY. – Bayertz, K. (Hg.), 1998, *Solidarität. Begriff und Problem*, Fft./M. – Benveniste, E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, Paris. – Caillé, A., 1998, *Don et association*. In: *La revue du M.A.U.S.S.*, 11. – Capaldi, N., 1998, *Was stimmt nicht mit der Solidarität?* In: Bayertz 1998. – Denninger, E., 1998, *Verfassungsrecht und Solidarität*. In: Bayertz 1998. – Durkheim, E., 1973, *De la division du travail social*, Paris. – Habermas, J., 1991, *Staatsbürgerschaft und nationale Identität. Überlegungen zur europäischen Zukunft*, St. Gallen. – Lalande, A., 1968, *Vocabulaire technique et critique de la philos.*, Paris. – Rawls, J., 1975 (1972), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Fft./M. – Tocqueville, A. de, 1992, *De la démocratie en Amérique H.* In: *Œuvres II*, Paris. – Tönnies, F., 1935, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt. – Walzer, M., 1998, *Pluralism and Social Democracy*. In: *Dissent* (Winter).

1 Vgl. Lalande 1968. – 2 Benveniste 1968, 3. Kap – 3 Durkheim 1973, 3. Kap. – 4 Vgl. Tönnies 1935. – 5 Tocqueville 1992, 5. Kap. – 6 Vgl. Arendt 1972. – 7 Vgl. Habermas 1991. – 8 Rawls 1975, 126. – 9 Walzer 1998, 50. – 10 Caillé 1998, 77. – 11 Capaldi 1998, 86f. – 12 Ebd. – 13 Denninger 1998, 335f.