UWE VOLKMANN

Solidarität – Programm und Prinzip der Verfassung

Jus Publicum
35

Mohr Siebeck

JUS PUBLICUM

Beiträge zum öffentlichen Recht

Band 35

Uwe Volkmann

Solidarität – Programm und Prinzip der Verfassung

Mohr Siebeck

Uwe Volkmann: Geboren 1960: 1981-1987 Studium der Rechtswissenschaften in Marburg, 1987-1990 Referendariat in Frankfurt a.M., 1990-1994 Rechtsanwalt in Frankfurt a.M., 1992 Promotion, ab 1994 Wiss. Assistent an der Philipps-Universität Marburg, 1997 Habilitation.

Als Habilitationsschrift auf Empfehlung des Fachbereichs Rechswissenschaften der Philipps-Universität Marburg gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Volkmann, Uwe:
Solidarität – Programm und Prinzip der Verfassung / Uwe Volkmann. – Tübingen : Mohr Siebeck, 1998
(Jus publicum ; Bd. 35)
ISBN 3-16-147026-5 978-3-16-158077-2 Unveränderte eBook-Ausgabe 2019

© 1998 J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Textservice Zink in Schwarzach aus der Garamond-Antiqua belichtet, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier der Papierfabrik Niefern gedruckt und von der Großbuchbinderei Heinr. Koch in Tübingen gebunden.

ISSN 0941-0503

Vorwort

Die Qualität einer jeden Gesellschaft erweist sich nicht zuletzt daran, wie solidarisch sich ihre Mitglieder zueinander verhalten. Wo immer das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft, von Assoziation und Dissoziation, von Autonomie und Heteronomie, von Freiheit und Verantwortung zur Debatte steht, geht es in dieser oder jener Weise auch um das Quantum an Solidarität, das Menschen sich in ihrem privaten Verkehr oder vermittelt über die Gesellschaft entgegenbringen oder schulden. Solidarität bleibt damit auch für moderne Sozialordnungen ein Schlüsselbegriff von ungebrochener Aktualität. Zuletzt haben ihn verschiedene Faktoren wieder in das Zentrum des öffentlichen Diskurses gerückt: die vielbeklagten Individualisierungs- und Entfremdungsprozesse der Moderne, der weltweite Triumph des Kapitalismus über den Sozialismus, die Folgeerscheinungen der Globalisierung, die neoliberalen Forderungen nach gesellschaftlicher Selbstregulierung, die Diskussionen um den Um- oder Abbau des Sozialstaats, die Klage über den allgemeinen Verfall moralischer Werte, die Rückbesinnung auf die Idee der Gemeinschaft im amerikanischen Kommunitarismus, um nur die wichtigsten zu nennen. Sie alle haben ein neues Nachdenken darüber angestoßen, auf wieviel Gemeinsinn eine Gesellschaft angewiesen ist und was überhaupt den Zusammenhalt eines so fragilen Gebildes ermöglicht. Die vorliegende Arbeit will diese Fragen aufnehmen und sie – das ist ihr Hauptanliegen – in den Zusammenhang von Recht und Verfassung einstellen. Denn im Recht einer Gesellschaft und speziell ihrer Verfassung spiegelt das für deren Beantwortung Wesentliche: das Verständnis, das diese Gesellschaft von sich selbst hat, ebenso wie die Entscheidung, nach welchen Regeln das Zusammenleben in ihr geordnet werden soll. Und zugleich will das Recht mit den ihm eigenen Mitteln dafür sorgen, daß diese Ordnung bei allen Wandlungen der Teilordnungen als Ganzes erhalten bleibt.

Ein solcher Stoff läßt sich naturgemäß ohne den Mut zur Lücke nicht bewältigen. Die Klage über die kaum noch überschaubaren Literaturmengen, ohne die heute kaum noch eine wissenschaftliche Arbeit beginnt, dürfte selten mehr Berechtigung haben als in diesem Fall. Die Frage nach dem Verhältnis und der Zuordnung von Individuum und Gemeinschaft, die mit Solidarität angeschlagen ist, beschäftigt die Menschheit von ihren Ursprüngen an. Seit der Mensch als soziales Wesen erkannt ist, wird er in seinen sozialen Bezügen vermessen und mit sozialen Verpflichtungen konfrontiert: in der Staatsphilosophie eines Platon oder Aristoteles nicht weniger als in der Bibel, im Talmud

nicht weniger als im Koran oder den hinduistischen Veden. Die Beschäftigung mit Solidarität zieht sich dementsprechend durch sämtliche Geistes- und selbst die Naturwissenschaften hindurch. Ihre Erscheinungsformen, Voraussetzungen und Implikationen waren und sind ein Thema für Philosophen und Philologen, für Psychologen und Verhaltensforscher, für Soziologen und Politikwissenschaftler, für Biologen und Anthropologen, für Historiker, Ökonomen und Juristen. Selbst wo – wie in der Theologie – von den letzten Dingen des Daseins die Rede ist, hat das Sinnieren über Solidarität seinen festen Platz. Vor diesem Hintergrund waren vor allem Bescheidenheit und Beschränkung angesagt: Bescheidenheit im eigenen Anspruch, Beschränkung in der Auswahl der zu verarbeitenden Literatur. Herangezogen habe ich letztendlich das, was mir zu einer den Bedürfnissen unserer Zeit angemessenen Beschreibung des Phänomens und seiner juristischen Erfassung erforderlich schien. Ich hoffe, die Auswahl so vorgenommen zu haben, daß sie ausreicht, um die zentralen Thesen der Arbeit zu belegen. Sollten diese zur Vertiefung, zu weiterem Nachdenken oder auch zur Kritik anregen, hätte die Arbeit ihren Zweck schon erreicht.

Die Untersuchung wurde im Sommer 1997 fertiggestellt und ist vom Fachbereich Rechtswissenschaften der Philipps-Universität Marburg im Wintersemester 1997/98 als Habilationsschrift angenommen worden. Die Beschäftigung mit dem Thema geht auf eine Anregung von Herrn Prof. Dr. Werner Frotscher zurück, der die Arbeit auch betreut und das Erstgutachten erstattet hat. Ihm habe ich für vieles zu danken: für stete Förderung, für seine Bereitschaft zur Diskussion sowie für die Schaffung von Rahmenbedingungen, die ein solches Projekt erst ermöglichen. Ohne den Freiraum, den ich während der Assistenzzeit an seinem Lehrstuhl hatte, und das angenehme menschliche Umfeld, das hier herrschte, hätte die Arbeit in dem verhältnismäßig kurzen Zeitraum von drei Jahren nicht fertiggestellt werden können. Mein aufrichtiger Dank gilt daneben Herrn Prof. Dr. Gilbert Gornig, der trotz erheblicher anderweitiger Arbeitsbelastungen und Verpflichtungen die Erstattung des Zweitgutachtens übernahm und mit seinem Engagement den zügigen Abschluß des Habilitationsverfahrens ermöglicht hat. Frau Nicole Spieß hat mich bei der Erstellung der Druckvorlage unterstützt, wofür ich ihr ebenfalls herzlich danke. Der Deutschen Forschungsgemeinschaft schließlich danke ich für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses.

Widmen möchte ich die Arbeit meinen Eltern, Gaby und Sebastian.

Uwe Volkmann

Inhaltsverzeichnis

Einleitung
Annäherung an das Thema 1

1. Kapitel
Chancen für Solidarität in modernen Gesellschaften und ihrem Recht 7

I. Das Menetekel der Individualisierung 7
1. Individualisierung – Versuch einer Bestandsaufnahme 8
2. Eine Gewinn- und Verlustrechnung 13
3. Individualisierung und gesellschaftliche Solidarität 16

II. Modelle von Solidarität – Die Kommunitarismus-/Liberalismusdebatte 20
1. Menschenbild und Gesellschaftsmodell des modernen Liberalismus – Absage an die Solidarität? 21
2. Kommunitaristische Solidarität 32
a) Nation und Kultur 34
b) Republik 39
3. Ein Vorschlag zur Güte: die Zivilgesellschaft 45
4. Gelöste und ungelöste Probleme – eine kurze Zwischenbilanz . . . 49

III. Solidarität, Recht und Verfassung 52
1. Kongruenz von Solidarität und Recht – Durkheim und Duguit . . . 53
2. Trennung statt Kongruenz? 56
3. Von der Kongruenz zur Komplementarität 60
a) Recht als beschränkte Organisation individueller Solidarität . . . 60
b) Recht als organisatorischer Rahmen von Solidarität – die Ermöglichung sozialer bzw. politischer Kooperation durch Recht 64
c) Recht als Mittel für die Organisation kollektiver Solidarität . . . 66
d) Recht als Grundlage sozialen Zusammenhalts und Fokus von Solidarität 68
e) Solidarität als Stütze des Rechts 70
f) Zur Notwendigkeit weiterer Stabilisierung – die Rolle der Verfassung 72

2. Kapitel
Solidarität in sozial-, geistes- und rechtsgeschichtlicher Entwicklung 76

I. Die Lage beim Anbruch der Neuzeit – Solidarität aus Tradition 77

II. Solidarität im Zeichen von Absolutismus, Aufklärung und Vernunftrecht – Solidarität durch Oktroi 83

III. Idee und Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft – negative Solidarität 93

1. Der liberale Gesellschaftsentwurf 94

a) Freiheit statt Solidarität 95

b) Liberalismus und Demokratie 104

c) Auf der Suche nach dem einigenden Band 109

2. Die Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft und ihres Rechts: Zäsuren, Strömungen, Gegenströmungen 116

a) Stabilisierungs- und Legitimationsprobleme 117

aa) Überhöhungen – organische Staatsauffassung und der Nationalgedanke 118

bb) Politische Kompromisse und gesellschaftliche Autonomie . . 122

cc) Folgen der Kompromisse – das Nebeneinander zweier Solidaritätsformen und seine Bewältigung 127

dd) Das Modell in der Krise 131

b) Solidarität als Gegenbegriff – Arbeiterbewegung, Katholizismus, Solidarismus 136

aa) Solidarität in der Arbeiterbewegung 137

bb) Katholische Soziallehre 141

cc) Von der Soziallehre zum Solidarismus 146

dd) Grenzen, Differenzen und Gemeinsamkeiten – der Ertrag . . 151

c) Die deutsche Sonderlösung – ein mehrfach gebrochenes Modell . 154

aa) Solidarität von Staats wegen 155

bb) Widerstände – die Abschottung des Privatrechts 162

cc) Der Konflikt von Solidarität und Autonomie – eine Ursachenforschung 166

dd) Brüche in der Gesellschaft und neue Gefahren für Solidarität 170

ee) Nationalismus 173

IV. Das Intermezzo von Weimar – relativistische Solidarität 177

V. Gemeinschaftsideologie im Nationalsozialismus – totale Solidarität 194

VI. Solidarität im geschichtlichen Abriß – Tendenzen und Konsequenzen 208

3. Kapitel
Solidarität im Grundgesetz 217
I. Menschenwürde und Menschenbild – die Grundlagen 219
II. Die Grundrechte als Prozessoren von Solidarität und Freiheit 230
1. Solidarität und liberale Grundrechtstheorie – ein Widerspruch? . . 233
a) Wege aus einem Dilemma – Gemeinwohlorientierung durch Eingriffsabwehr 234
b) Modifikationen liberalen Freiheits- und Gemeinwohlverständnisses 239
2. Grundrechte als Umgangsregeln 250
a) Die Rechte anderer als Gegenstand von Rücksichtnahme 251
b) Die sogenannten Grundrechtskollisionen und das Problem der Drittwirkung 255
3. Grundrechte als Assoziations- und Kooperationsregeln 262
a) Einrichtende Mechanismen 263
b) Eingerichtete Prozesse 267
c) Kooperation und Solidarität – Zusammenhänge 273
4. Grundrechte als kollektive Verantwortungs- und Unterstützungsregeln 277
5. Grundrechte als Kohäsionsnormen 286
a) Die Grundrechte als „Wertordnung", „objektive Ordnung" oder „Grundsatznormen" 286
b) Zur Rolle von Pluralität, Variabilität und Dissens 291
6. Grundrechte als Freiheits- und Solidarordnung – ein Zwischenergebnis 299
III. Rechtsstaatliche und soziale Demokratie – die Staatsstrukturbestimmungen des Grundgesetzes als Basis von Solidarität 300
1. Soziale und rechtsstaatliche Demokratie als Ordnung gegenseitiger Anerkennung und rücksichtsvollen Umgangs 306
2. Soziale und rechtsstaatliche Demokratie als Ordnung kooperativer Rechtserzeugung 311
a) Grundstrukturen demokratischer Kooperation und Assoziation 313
b) Vom Sinn, den Wirkungen und den Zielen der Kooperation . . 323
3. Soziale und rechtsstaatliche Demokratie als Ordnung gegenseitiger Verantwortung und Unterstützung 332
4. Soziale und rechtsstaatliche Demokratie als Grundlage von Identität und Verbundenheit 347
5. Zusammenfassung – und ein Wort zur „Republik" 362
IV. Solidarität in der Verfassung – Einordnung, Stellenwert und Konsequenzen 369
1. Abschied von einem Vorurteil 369

2. Solidarität als „Grundwert", „Verfassungsideal" oder „neues Paradigma"? 374
3. Solidarität als Staatszielbestimmung? 377
4. Solidarität als „Grundpflicht"? 379
5. Solidarität als Verfassungsprogramm und Verfassungsprinzip 382
6. Auswirkungen des Prinzipiencharakters 386
a) Vorfeldverschiebungen und Akzentverlagerungen 387
b) Solidarität als Abwägungstopos und Auslegungsrichtlinie 391
c) Legitimation für Eingriffe und Belastungen 396
d) Handlungsauftrag und Zielvorgabe – Solidarität als Appell . . . 403

Fazit und Ausblick
Perspektiven einer europäischen Solidarität 407

Literaturverzeichnis 415
Sachregister 433

Abkürzungsverzeichnis

a.A.	anderer Ansicht
aaO.	am angegebenen Ort
AbfG	Abfallgesetz
Abt.	Abteilung
Abs.	Absatz
AcP	Archiv für die civilistische Praxis
a.E.	am Ende
AFG	Arbeitsförderungsgesetz
ALR	Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten
Alt.	Alternative
Anm.	Anmerkung
AöR	Archiv des öffentlichen Rechts
ARSP	Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie
Art.	Artikel
AT	Allgemeiner Teil
Aufl.	Auflage
BAG	Bundesarbeitsgericht
BAGE	Entscheidungen des Bundesarbeitsgerichts
BauGB	Baugesetzbuch
BauNVO	Baunutzungsverordnung
BBG	Bundesbeamtengesetz
Bd.; Bde.	Band; Bände
BGB	Bürgerliches Gesetzbuch
BGBl.	Bundesgesetzblatt
BGH	Bundesgerichtshof
BGHSt	Entscheidungen des Bundesgerichtshofs in Strafsachen
BGHZ	Entscheidungen des Bundesgerichtshofs in Zivilsachen
BImSchG	Bundesimmissionsschutzgesetz
Bl.	Blatt
BRRG	Beamtenrechtsrahmengesetz
BT-Drucks.	Verhandlungen des Deutschen Bundestages, Drucksachen
BVerfG	Bundesverfassungsgericht
BVerfGE	Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts
BVerwG	Bundesverwaltungsgericht
BVerwGE	Entscheidungen des Bundesverwaltungsgerichts
bzw.	beziehungsweise
CDU	Christlich Demokratische Union Deutschlands
DAR	Deutsches Autorecht
Chap.	Chapitre, Kapitel
ders.	derselbe
dies.	dieselbe, dieselben
DJT	Deutscher Juristentag
DÖV	Die öffentliche Verwaltung

DRZ	Deutsche Rechtszeitschrift
dt.	deutsch
DVBl.	Deutsches Verwaltungsblatt
ebda.	ebenda
EGV	Vertrag über die Gründung der Europäischen Gemeinschaft
EGV Amsterdam	Vertrag über die Gründung der Europäischen Gemeinschaft in der Fassung des Vertrags von Amsterdam
Einl.	Einleitung
EStG	Einkommenssteuergesetz
EuGRZ	Europäische Grundrechte-Zeitschrift
EUV	Vertrag über die Europäische Union
EUV Amsterdam	Vertrag über die Europäische Union in der Fassung des Vertrags von Amsterdam
f.; ff.	folgende; fortfolgende
FDP	Freie Demokratische Partei
Fn.	Fußnote
GG	Grundgesetz
Halbbd.	Halbband
HausTWG	Gesetz über den Widerruf von Haustürgeschäften und ähnlichen Geschäften
h.L.	herrschende Lehre
h.M.	herrschende Meinung
Hrsg.; hrsgg.	Herausgeber; herausgegeben
HZ	Historische Zeitschrift
i.d.F.	in der Fassung
i.e.	id est
JA	Juristische Arbeitsblätter
JöR	Jahrbuch des öffentlichen Rechts
Jura	Jura/Juristische Ausbildung
JuS	Juristische Schulung
JZ	Juristenzeitung
Kap.	Kapitel
KJ	Kritische Justiz
KritV	Kritische Vierteljahresschrift für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft
lit.	littera, Buchstabe
Liv.	Livre, Buch
Ls.	Leitsatz
m.E.	meines Erachtens
m.w.N.	mit weiteren Nachweisen
NJW	Neue Juristische Wochenschrift
Nr.	Nummer
NuR	Natur und Recht
NVwZ	Neue Zeitschrift für Verwaltungsrecht
OLG	Oberlandesgericht
OVG	Oberverwaltungsgericht
PartG	Parteiengesetz
PVS	Politische Vierteljahresschrift
RGBl.	Reichsgesetzblatt
Rn.	Randnummer
S.	Seite
sc.	scilicet
SGB	Sozialgesetzbuch

Sp.	Spalte
SPD	Sozialdemokratische Partei Deutschlands
StabG	Gesetz zur Förderung der Stabilität und des Wachstums der Wirtschaft
st. Rspr.	ständige Rechtsprechung
StGB	Strafgesetzbuch
str.	streitig
VerbrKrG	Verbraucherkreditgesetz
VGH	Verwaltungsgerichtshof
vgl.	vergleiche
VO	Verordnung
Vol.	Volume
Vorbem.	Vorbemerkung
VVDStRL	Veröffentlichungen der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer
WHG	Wasserhaushaltsgesetz
WRV	Weimarer Reichsverfassung
w.o.	wie oben
z.B.	zum Beispiel
ZfU	Zeitschrift für Umweltrecht
ZG	Zeitschrift für Gesetzgebung
ZgStW	Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft
ZHF	Zeitschrift für historische Forschung
Ziff.	Ziffer
ZRP	Zeitschrift für Rechtspolitik

Einleitung
Annäherung an das Thema

Die Formel von der Solidarität ist nicht erst seit heute in aller Munde. Die Gewerkschaften haben sie seit eh und je auf ihr Panier geschrieben, Kirchen beschwören die Solidarität mit den Armen und Entrechteten, zur Steuer wird neuerdings ein Solidaritätszuschlag erhoben, und sowohl SPD als auch CDU führen sie als einen von mehreren Grundwerten in ihren Programmen[1]. Solidarität, so scheint es, erfreut sich allgemeiner Anerkennung als ein Wesenselement menschlicher Gemeinschaft. In merkwürdigem Kontrast zu dieser verbreiteten Akzeptanz steht freilich das ebenso verbreitete Empfinden, daß solidarisches Verhalten selbst immer seltener wird. Solidarität wird womöglich nur allenthalben propagiert, aber kaum mehr praktiziert. Den Gewerkschaften und Kirchen laufen die Mitglieder davon, die Armen und Entrechteten sollen für sich selber sorgen, weil sie vielleicht doch eigene Schuld an ihrem Schicksal tragen, und der Solidaritätszuschlag, der die Lasten der deutschen Einheit auf viele Schultern verteilen soll, wird nur unter Murren und der mehr oder weniger sicheren Hoffnung auf ein baldiges Auslaufen gezahlt; hinzukommen mag die Einsicht, daß Widerstand ohnehin zwecklos ist. So groß das Ansehen von Solidarität als abstraktes Grundprinzip, so gering fällt offenbar die Bereitschaft aus, es umzusetzen, wenn es ans Eingemachte – und das ist im Regelfall die eigene Geldbörse – geht. Begünstigt wird dieses eigenartige Ungenügen durch die inhaltliche Unbestimmtheit von Solidarität: Der Begriff klingt einerseits so warm, gemütlich und, obwohl ein Fremdwort, vertraut, daß sich jeder mit ihm anfreunden kann; andererseits scheint seine Allgemeinheit noch allemal ein Schlupfloch offenzulassen, durch das sich der einzelne, wenn es bedrohlich wird, konkreteren Verhaltensaufforderungen mit einer von Fall zu Fall variierenden Begründung entziehen kann.

Mit beidem, der inhaltlichen Unbestimmtheit und der Durchsetzungsschwäche, dürfte es zusammenhängen, daß Solidarität im System des Rechts über ein Mauerblümchendasein nicht recht hinauskam. Versuche, sie in das Recht zu inkorporieren, hat es zwar, wenngleich selten, gegeben, aber noch im Jahre 1987 konnte oder mußte Dieter Grimm, der sich in einer Untersu-

[1] Ziff. 21ff. des Grundsatzprogramms der Christlich Demokratischen Union von 1978; Kap. II Ziff. 1 des Grundsatzprogramms der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands vom 20.12.1989 („Grundwerte des demokratischen Sozialismus").

chung zum Werk Léon Duguits als einer von wenigen zeitgenössischen Juristen ausgiebiger mit dem Prinzip beschäftigt hatte, im Evangelischen Staatslexikon feststellen, daß es in der gegenwärtigen Rechts- und Staatslehre stark an Bedeutung verloren habe und seine ursprüngliche Funktion weitgehend auf den Sozialstaatsgrundsatz übergegangen sei[2]. Die Prophezeiung des nahen Endes könnte sich allerdings als verfrüht erweisen. Zwei eng miteinander zusammenhängende Entwicklungen zeigen eine behutsame Wende an. Verstärkt konstatieren die professionellen Seismographen des Sozialen neuerdings die Auflösung traditionaler Bindungen, eine Atomisierung der Gesellschaft und eine Vereinzelung der in ihr Handelnden, die seit Ulrich Becks Studie über die „Risikogesellschaft" als Individualisierung bezeichnet wird[3]. Je weiter sie indes voranschreitet, desto nachhaltiger macht sich eine unbestimmte Ahnung von Verlust bemerkbar. Das auf sich selbst zurückgeworfene Individuum empfindet dunkel, daß die Konzentration auf das Ich es von den anderen entfernt, daß der Gesellschaft auf ihrem Weg in die Vereinzelung etwas abhanden gekommen ist: Wärme, Geborgenheit, Zusammenhalt, Bindung – oder eben auch: Solidarität. Parallel dazu diskutieren seit einigen Jahren Sozialwissenschaftler in den Vereinigten Staaten unter dem Stichwort „Kommunitarismus" wieder über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft. Die Debatte, die inzwischen längst über den großen Teich geschwappt ist, hat auch in der Bundesrepublik die Frage nach den Grundlagen menschlichen Zusammenlebens neu aufs Tapet gebracht: Wenn, so heißt es, die Gesellschaft aus lauter Egoisten besteht, was hält sie dann zusammen? Um welches Zentrum kann eine Gesellschaft, die sich als eine „Arbeitsgemeinschaft von Exzentrikern"[4] darstellt, noch kreisen? Was verbindet die Unverbundenen? Die Antwort führt, in der einen oder anderen Form, zumeist zurück auf die allen Vereinzelungsängsten zum Trotz doch noch vorhandenen oder erst wieder zu etablierenden, normativ vorauszusetzenden oder zumindest in einem kläglichen Restbestand empirisch noch nachweisbaren, rational begründbaren oder lediglich affektiven Beziehungen zwischen den Individuen – also auf verschiedene Spielarten von Solidarität. Die Zeit scheint reif für eine Renaissance des Solidaritätsbegriffs, die auch das Recht nicht unberührt lassen kann[5].

Die vorliegende Untersuchung bewegt sich in diesem breiten Feld. Sie beschäftigt sich mit der Frage, welche Bedeutung Solidarität unter dem Diktat der Moderne für das Recht noch haben kann; ihr – nicht gerade unbescheidenes – Ziel ist es, dem Begriff schärfere Konturen zu verleihen und Solidarität dauerhaft als rechtliches, vor allem verfassungsrechtliches Prinzip zu etablieren. Sie beginnt, ihrem äußeren Anlaß entsprechend, mit einer aktuelleren Momentaufnahme von Individualisierung, die die neue Sehnsucht nach Solidarität und Gemeinschaft zumindest teilweise erklären könnte; im Anschluß daran soll dann die Debatte um Kommunitarismus und Liberalismus, die den

[2] EvStL, Art. Solidaritätsprinzip, Sp. 3147.
[3] Vgl. *Beck*, Risikogesellschaft, S. 205ff.

Anstoß für das Thema lieferte, in ihren Grundzügen nachgezeichnet werden, um einen den Verhältnissen moderner Gesellschaften angemessenen Begriff von Solidarität zu entwickeln. Mit dem hierbei gewonnenen Vokabular und Rüstzeug wird dann der Brückenschlag von Solidarität zum Recht in Angriff genommen – in der Hoffnung, auf diese Weise eine theoretische Basis zu gewinnen, mit der der Begriff Eingang in die Verfassung finden könnte. Ob er sie tatsächlich gefunden hat, ist durch eine Analyse jener Traditionen zu klären, die das Grundgesetz offen oder verdeckt rezipiert hat: Geistes-, Sozial- und Rechtsgeschichte sollen auf Spuren von Solidarität abgeklopft werden, um die abstrakten Erkenntnisse der ersten Kapitel zu beglaubigen. Der abschließende Teil variiert dann unter verschiedenen Blickwinkeln die spezifisch verfassungsrechtliche Relevanz von Solidarität. Immer wird dabei freilich auch ein Prinzip eine Rolle spielen, das zu Solidarität in einem vielschichtigen, jedenfalls alles andere als ungetrübten Spannungs- und Ergänzungsverhältnis steht – das Prinzip individueller Autonomie, im Grunde ein Bündel von Prinzipien, das für Freiheit von äußerem Zwang, Selbstbestimmung, geistige und persönliche Unabhängigkeit oder schlicht das Für-Sich-Sein-Wollen der Individuen steht. Der wirkliche oder vermeintliche Gegensatz zwischen beiden wird sich durch die gesamte Untersuchung wie ein roter Faden hindurchziehen.

Am Anfang hat jedoch naturgemäß die begriffliche Annäherung an das Thema zu stehen. Diese hat freilich mit der schon angedeuteten Schwierigkeit zu kämpfen, daß ihr ihr Objekt immer wieder zu entschlüpfen droht. Was Solidarität anbelangt, so haben wir es augenscheinlich mit einem Proteus von Begriff zu tun, der sich so leicht nicht fassen läßt. Seine Ursprünge liegen, so ist zu lesen, in der Rechtssprache, wo das „in solidum obligari" einst die gemeinsame Haftung mehrerer, ihr gegenseitiges Einstehenmüssen für einen bestimmten Erfolg bezeichnete[6]. Das Deutsche Wörterbuch von Jakob und Wilhelm Grimm in der Ausgabe von 1905 notiert das Substantiv noch überhaupt nicht, sondern umschreibt nur das Beiwort durch ein Beispiel: „ich bin mit ihm solidarisch" soll danach gleichbedeutend sein mit „was ihn betrifft, geht auch mich an; ich trete für ihn ein"[7]. Der Duden gibt „Gemeinsinn" und „Zusammengehörigkeitsgefühl" als Synonyme für Solidarität an[8], und im Brockhaus wird unter dem Stichwort ausgeführt, es handele sich im weiteren

[4] So die Übersetzung von *Rortys* „band of eccentrics", S. 59 (S. 108). Siehe auch die plastische Beschreibung solcher Exzentriker bei *Enzensberger*, S. 264f.

[5] Unter Berufung auf Solidarität lassen sich – Beleg für diese Renaissance – heute auch Bestseller schreiben, wie der Verkaufserfolg des Buches von *Ulrich Wickert* zeigt, das auf die These zuläuft: „Brüderlichkeit, die wir heute Solidarität nennen, könnte das Ideal sein, das der Gesellschaft wieder einen Sinn gibt", *Wickert*, S. 265.

[6] *Schmelter*, S. 8; *Möhring-Hesse*, in: Hengsbach/Möhring-Hesse, S. 83.

[7] Deutsches Wörterbuch von *Jakob* und *Wilhelm Grimm*, Leipzig 1905, Bd. 10, Abt. 1; Nachdruck München 1984, hier Bd. 16.

[8] Duden, Rechtschreibung der deutschen Sprache, 21. Aufl., Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich 1996.

Sinne um eine „Haltung" zur Erreichung „gemeinsamer Ziele, Interessen u.s.w. angesichts einer als verbesserungswürdig empfundenen Situation", daneben um das „Gefühl der Verpflichtung", Personen mit anderen Zielen und Interessen im Falle einer Bedrohung dieser Interessen „zu unterstützen"[9]. Hier werden von vornherein zwei im Grunde gegenläufige Einstellungen unter den Begriff gebracht. Aber auch in den anderen Bestimmungsversuchen klingt an, daß mit Solidarität Verschiedenes gemeint sein kann; noch das allgemeine „ich bin mit ihm solidarisch" ist etwas durchaus anderes als der auf den Zusammenhalt einer größeren Einheit bezogene „Gemeinsinn"[10]. Es sind darüber hinaus ersichtlich nur skizzenhafte Präsentationen, die den Erklärungsbedarf nicht decken, sondern ihrerseits erst noch erläutert werden müssen.

Auch ein erster Blick auf die Ansichten von Leuten, die sich die Sache näher angesehen haben, belegt zunächst nur die Spannbreite der Verwendungsmöglichkeiten. Für die katholische Soziallehre bilanzierte ihr Vertreter Heinrich Pesch zu Beginn dieses Jahrhunderts, der Begriff habe hier gemeinhin zur „Bezeichnung von Interessengemeinschaft, wechselseitiger Abhängigkeit und Ergänzung, altruistischer Gesinnungen und Pflichten, der allgemein menschlichen Liebe und Brüderlichkeit, aber in wachsendem Maße auch als Ausdruck für die staatsbürgerlichen Gemeinschafts- und Gemeinhaftungspflichten im Hinblick auf das staatliche Gemeinschaftsleben" gedient; Pesch selbst betonte bei seiner Beschäftigung mit Solidarität vor allem ihre „Funktion der Gemeinschaftsbildung und Gemeinschaftsordnung" und definierte sie als „Unterordnung bzw. Zusammenfassung des Strebens gesellschaftlich zu verbindender oder verbundener Kräfte mit Rücksicht auf ein sittlich erlaubtes oder sittlich gefordertes, gemeinsames Ziel"[11]. Der Philosoph Max Scheler, dessen Sozialtheorie einst Erhard Denninger, freilich weitgehend folgenlos, für die „Phänomenologie" des heutigen Rechtsstaats fruchtbar zu machen versuchte[12], sah in Solidarität einen „Grundartikel eines Kosmos endlicher sittlicher Personen", der im wesentlichen das Prinzip gegenseitiger „Mitverantwortlichkeit" und „Für-Verantwortlichkeit" von Personen und Gesamtheiten enthalten sollte – sei es in Form einer „vertretbaren Solidarität", die sich an den einzelnen nur in einer bestimmten Funktion oder Rolle wendet, sei es in der einer „unvertretbaren", die ihm „als einzigartiges Personindividuum" gilt[13]. Der amerikanische Querdenker Richard Rorty findet für Solidarität die originelle Wendung einer aus den „Ähnlichkeiten im Hinblick auf Schmerz und Demütigung" geborenen „Fähigkeit, auch Menschen, die himmelweit verschieden von uns sind, doch zu ‚uns' zu zählen"[14]. Und die Sozio-

[9] Brockhaus Enzyklopädie in 24 Bänden., Bd. 20, Mannheim 1993.
[10] Vgl. zum Begriff des Gemeinsinns *Wingert*, S. 11f.
[11] *Pesch*, Lehrbuch, Bd. 1, S. 396f.
[12] *Denninger*, Rechtsperson, S. 1ff.
[13] *Scheler*, S. 509ff., 522f.
[14] So die deutsche Übersetzung von *Rorty*, S. 192 (S. 310).

logen Karl-Otto Hondrich und Claudia Arzberger halten Solidarität für einen spezifischen „Typ sozialer Regelung", der neben Macht, Markt und Gefühlsgemeinschaft steht, und für „eine durch und durch moderne Form sozialer Bindung", die auf der freien Entscheidung des einzelnen beruht[15].

Solidarität kann danach offenbar für dies und jenes stehen, und nicht weniger bunt sind ihre Erscheinungsformen. Es gibt die spontane und die dauerhafte Solidarität, die Solidarität unter Gleichen und unter Ungleichen, die von persönlicher Zuneigung getragene Solidarität und die Solidarität aus Berechnung, die Solidarität zur Interessenverfolgung und die aus uneigennützigem Altruismus, die kämpferische Solidarität gegen Dritte und die Solidarität zu deren Gunsten, die Solidarität der Arbeitnehmer und die Solidarität der Demokraten, die Solidarität der Wohlhabenden und die der Enterbten, die nationale und die internationale Solidarität; der Begriff paßt auf das Verhalten einer Klosterbruderschaft wie auf das einer Räuberbande. Nicht weniger variieren die Bezüge und Ebenen, auf denen sie wirksam wird. Solidarität kann unmittelbar persönliche, individuelle, einem bestimmten anderen geltende Verhaltensweise sein: als Solidarität innerhalb enger Gefühlsgemeinschaften wie Ehe, Familie und Partnerschaft, als Solidarität unter Freunden, aber auch als Solidarität gegenüber Fremden, die sich hier in der Hingabe einer Spende, dort in der Hilfeleistung bei Unglücksfällen, wieder anderswo in der Rücksichtnahme auf Interessen, die eigenen Interessen an sich zuwiderlaufen, äußert. Solidarität kann aber – als Gruppensolidarität – auch auf die Interessen einer Gruppe bezogen sein, deren Mitglieder arbeitsteilig zusammenwirken, ansonsten aber in keiner weiteren Verbindung zueinander stehen müssen. Und von ihr kann schließlich mit Blick auf die Gesellschaft als Ganzes die Rede sein: als gesamtgesellschaftliche, soziale oder politische Solidarität. Das ist, wie man sich leicht denken kann, die Spielart von Solidarität, der das Augenmerk hier wenn auch nicht ausschließlich, so doch in erster Linie gelten soll.

Der Facettenreichtum von Solidarität verlangt dabei freilich eine gewisse Anpassung des methodischen Vorgehens. Er läßt im Grunde nur die Wahl, zunächst einen sparsamen, auf einen für sich weitgehend konsensfähigen Kern reduzierten Begriff zugrundezulegen, der dann erst im Verlauf der Untersuchung weiter angereichert wird. Dabei ist vor jeder Überfrachtung, namentlich vor jeder normativen Aufladung – wie sie unweigerlich mitschwingt, wenn Solidarität als „inneres Aufbauprinzip der Gesellschaft"[16], „altruistisches Gestaltungsprinzip für Staat, Gesellschaft und Wirtschaft"[17], innerer „Seinsgrund der Gesellschaft"[18] oder, wie von Scheler, gar als „ein ewiger Bestandteil und gleichsam ein Grundartikel eines Kosmos endlicher

[15] *Hondrich/Koch-Arzberger*, S. 10, 16.
[16] *Gundlach*, Bd. 1, S. 164.
[17] *Grimm*, in: EvStL, Art. Solidaritätsprinzip, Sp. 3144.
[18] *Rauscher*, in: Staatslexikon, Bd. 4, Art. Solidarität.

sittlicher Personen“[19] bezeichnet wird – Vorsicht geboten; ob und inwieweit Solidarität tatsächlich ein notwendiges Aufbauprinzip von Gesellschaft war, ist oder sein kann, wird sich erst zeigen müssen. Auf der anderen Seite ist es indes auch mit schlichten Eindeutschungen wie „Gemeinsinn“ oder „Zusammengehörigkeitsgefühl“ nicht getan, weil sie das Verständnis von Solidarität unzulässig verkürzen könnten. Gesucht ist statt dessen ein Begriff, der sich für das Verfahren einer allmählichen Annäherung, wie es hier ins Auge gefaßt ist, eignet. Dieser muß für eine spätere Ausfüllung und Konkretisierung offen, darf aber auch nicht so unscharf sein, daß er für analytische Zwecke von vornherein ausscheidet. Dafür ist aus den angebotenen Bestimmungsversuchen das zu extrahieren, was sie an im großen und ganzen gemeinsamer und zugleich hinreichend aussagekräftiger Substanz enthalten. Solidarität bezeichnet dann – und in diesem Sinne soll der Begriff zunächst verwendet werden – eine Form gegenseitiger[20] und gemeinschaftsstiftender Verbundenheit zwischen verschiedenen Personen, die ein Element der Verantwortung und der Sorge für andere einschließt[21]. Meine These ist, daß das Grundgesetz eine spezifische Form von Solidarität verbürgt, die im Kontext moderner Gesellschaften angelegt ist und die jede Verfassung, mit der Bürger ihr Zusammenleben regeln, ihren Bürgern als notwendige Voraussetzung eines solchen Zusammenlebens abverlangen muß.

[19] *Scheler*, S. 523 (zweiter Teil im Original hervorgehoben).

[20] Gegenseitigkeit steht hier allerdings nicht notwendig für einen synallagmatischen Zusammenhang, also für die Erwartung einer Gegenleistung. Solidarität kann zwar – etwa in engen personalen Beziehungen (Ehe, Partnerschaft, Freundschaft) – synallagmatisch angelegt sein, muß es aber nicht, wie sich am Beispiel von Personen, die eine Gegenleistung nicht erbringen können, zeigt, vgl. *B. Peters*, S. 100. Soweit Gegenseitigkeit als Merkmal von Solidarität aufgeführt wird, ist daher zunächst einmal nur Intersubjektivität gemeint; der Begriff läßt aber auch Raum für die Formen von Solidarität, die durch das Prinzip des „do ut des“ gekennzeichnet sind.

[21] Vgl auch die in diesem Kern weitgehend übereinstimmenden Definitionen von *Grimm*, in: EvStL, Art. „Solidaritätsprinzip“, Sp. 3144, *Rauscher*, in: Staatslexikon, Bd. 4, Art. Solidaritätsprinzip; *Schmelter*, S. 7ff.; *Möhring-Hesse*, in: Hengsbach/Möhring-Hesse, S. 85ff.; *Hondrich/Koch-Arzberger*, S. 13; *Kleger*, Widerspruch 27 (1994), S. 104f.

1. Kapitel

Chancen für Solidarität in modernen Gesellschaften und ihrem Recht

I. Das Menetekel der Individualisierung

Daß alle Welt von Solidarität spricht, ist vorderhand kein allzu ermutigendes Zeichen. Je häufiger Prinzipien, Tugenden, Werte beschworen werden, desto schlechter ist es gemeinhin um sie bestellt. Mit der Solidarität sieht es, wie in der Einleitung bereits angedeutet, womöglich kaum anders aus: Geredet wird über sie erst, seitdem sie als brüchig empfunden wird, und man mag allenfalls darüber streiten, ob das Gerede einen auf breiter Front vermuteten Verfall nur kaschieren oder im Gegenteil weiterer Auszehrung vorbeugen soll. So oder so markiert es ein Krisensymptom. Solidarität, gesellschaftliche zumal, erscheint als ein in hohem Maße gefährdetes Gut und als zunehmend knappere Ressource, von der niemand sagen kann, wie lange sie noch verfügbar sein wird. Die Verantwortlichkeit ist schnell festgemacht: Es ist die wachsende Besinnung der Individuen auf sich selbst, die jenen Vorrat an Gemeinsamkeiten aufzehrt, ohne den eine als wechselseitige Verbundenheit zwischen Personen definierte Solidarität nicht auszukommen scheint. Ob ein bekannter Politiker den Niedergang des Gemeinsinns in einer von ihren Rändern her zerfasernden Gesellschaft beklagt[1], ein nicht weniger bekannter Journalist den „Verlust der Werte" vermeldet[2] oder ein Rechtsphilosoph Studenten warnend ins Stammbuch schreibt, daß den Herausforderungen einer „multikulturellen Gesellschaft", der der Grundkonsens abhanden zu kommen droht, nur mit dem verstärkten Einsatz von Recht als Repressionsinstrument begegnet werden kann[3] – stets artikuliert sich in solchen Alarmmeldungen ein Untergangsszenario, das zumeist auch eine eindeutige Schuldzuweisung enthält. Individualisierung heißt der Übeltäter, dem die Rolle des Totengräbers aller gemeinschaftlichen Werte zugedacht ist[4] – und dem es damit zugleich bestimmt zu sein scheint, das Ende der überlieferten Solidarität einzuläuten.

---

[1] Vgl. *Schäuble*, S. 45ff., der aber gleichwohl im Alltag noch fortbestehende Tendenzen von Solidarität ausmachen kann, S. 70ff.

[2] So der Untertitel des Buches von *Wickert*.

[3] *Braun*, JuS 1994, 731f.

[4] *Möhring-Hesse*, in: Hengsbach/Möhring-Hesse, S. 93f.; *Hengsbach*, ebda., S. 126; *Bellah/Madsen/Sullivan/Swidler//Tipton*, S. 16.

1. Individualisierung – Versuch einer Bestandsaufnahme

Bevor der Berechtigung dieser und anderer Schuldzuweisungen auf den Grund gegangen werden kann, wäre allerdings zunächst der Tatbestand aufzuhellen. Daß die These von der Individualisierung mittlerweile zum Gemeinplatz geworden ist, besagt für sich gesehen weder etwas über ihre Richtigkeit und Stimmigkeit noch über den unterstellten Zusammenhang zum ebenfalls eher empfundenen als nachgewiesenen Solidaritätsschwund. Mag sie mittlerweile auch zum eisernen Repertoire der Selbstbeschreibung der Moderne gehören, so ist, was sich im einzelnen hinter ihr verbirgt, alles andere als eindeutig. Zumeist bezeichnet Individualisierung ein ganzes Ensemble gesellschaftlicher Entwicklungen und Erfahrungen, die sämtlich die Herauslösung der Subjekte aus vorgegebenen Sozialformen und, damit zusammenhängend, die Erweiterung individueller Optionsspielräume zum Gegenstand haben[5]. Mehrere einander wechselseitig bedingende Faktoren sind es, die den Kern dieses Ensembles ausmachen sollen:

– *Bedeutungsverlust der Institutionen.* Vormals vergemeinschaftende Institutionen nehmen beständig an Einfluß ab und sind radikalen Veränderungen unterworfen. Ehe und Familie haben sich von überindividuellen und naturgegebenen Einrichtungen zu Produkten der sie eingehenden Individuen und reinen Zweckgemeinschaften, aus denen man sich bei Bedarf wieder lösen kann, gewandelt[6]; Nachbarschaft und örtliche Gemeinschaft büßen durch den häufigen Wechsel ihrer Mitglieder ihre frühere Bindungskraft ein; Kirchen, Parteien und Vereine klagen über mangelnden Zulauf und haben ihre integrierende Funktion an befristete Koalitionen und situationsabhängige Zweckbündnisse abgegeben. In der Folge geraten auch die Werte, die diese Institutionen einmal vermittelt haben, ins Wanken. Dramatische Formen nehmen diese Entwicklungen infolge einer „absturzartigen Modernisierung" im Ostteil der Bundesrepublik an; hier traten nach der Wiedervereinigung kollektive Sozialmilieus abrupt von einem Tag auf den anderen außer Kraft und entließen das Individuum ohne jegliche Vorbereitung in die Selbstverantwortung[7].

– *Wegfall von Handlungserleichterungen.* Generell verlieren überlieferte Normen und Konventionen ihre sinnstiftende Funktion für individuelles Verhalten und den Entwurf von Lebensplänen. Die Lebenswelt ist, wie etwa Habermas formuliert, weitgehend enttraditionalisiert[8]. Gewohnheiten und Routinen, in die soziales Handeln eingebettet ist, werden mürbe[9], und auch das ehedem Göttliche verspricht keine Rettung mehr. Der unaufhaltsame Sie-

[5] Vgl. *Beck/Beck-Gernsheim*, in: dies., Riskante Freiheiten, S. 11f.; *Honneth*, in: Zahlmann, S. 18; *Habermas*, Nachmetaphysisches Denken, S. 234f.

[6] *Beck/Beck-Gernsheim*, aaO., S. 20ff.

[7] *Offe*, in: Giesen/Leggewie, S. 79f., 81ff.; *Mayer*, ebda., S. 89ff.

[8] *Habermas*, Nachmetaphysisches Denken, S. 234.

[9] *Beck/Beck-Gernsheim*, aaO., S. 17ff.

geszug der Zweckrationalität hat die Welt entzaubert[10], aber den auf sich gestellten Menschen orientierungslos in ihr zurückgelassen. Mystik, Esoterik und Psycho-Kulte haben zwar Konjunktur, können die Leerstelle aber bislang nicht füllen. Mit der „Entroutinisierung des Alltags"[11] und der gleichzeitigen „Profanisierung aller Lebensbereiche"[12] treten bisher gültige Handlungserleichterungen außer Kraft – und verliert das Individuum seinen Halt im Vorgegebenen.

– *Soziale Differenzierung.* Herausgelöst ist das Individuum auch aus überkommenen Rollenerwartungen[13]. Die Karten zwischen den Geschlechtern werden im Zeitalter der Gleichberechtigung neu gemischt[14], und seit die Grenzen zwischen Klassen und Ständen durchlässig geworden sind, gibt auch der soziale Standort nicht mehr ein für allemal den Handlungsrahmen vor, in den sich das Individuum einzupassen hat. Statt dessen wird die Persönlichkeit aufgespalten in eine Vielzahl verschiedener Rollen, durch die sie in je verschiedene und getrennt operierende Funktionssysteme integriert wird[15]; der einzelne muß sich in mehreren sozialen Milieus gleichzeitig zurechtfinden und tagtäglich eine Vielzahl unterschiedlicher Situationen meistern. Der darin liegende Differenzierungsschub vergrößert zwangsläufig die Zahl individueller Entscheidungsalternativen[16].

– *Veränderte Rahmenbedingungen.* Ein vergleichsweise hoher materieller Lebensstandard, das soziale Netz und die Absicherung von Arbeitsbeziehungen schaffen die ökonomischen Voraussetzungen für die Realisierung solcher Alternativen. Je weniger sich das Individuum um seine Existenz sorgen muß, desto mehr Freiraum gewinnt es für die eigene Entfaltung. Das mit dem Lebensstandard steigende Bildungsniveau gewährleistet zudem die Chance von Selbstreflexion und Selbstfindung[17]; die Verkürzung von Lebens- und Wochenarbeitszeit, die Erweiterung des Dienstleistungssektors und die Expansion der Freizeit- wie Tourismusindustrie ermöglichen gleichzeitig Zerstreuung und die Suche nach neuem Sinn im Dasein. Auf der anderen Seite reißen gerade wirtschaftliche Zwänge den einzelnen oft aus seinen gewohnten Lebenszusammenhängen: Das Auf und Ab der Konjunktur läßt auch Biographien brüchig werden; der Arbeitsmarkt führt immer wieder zu gewollten oder ungewollten Freisetzungen quer zu bisherigen Sozialbeziehungen und trägt damit das Seine zu deren Auflösung bei[18]. Parallel dazu wandeln sich die

[10] Person und Institution, S. 16.
[11] *Beck/Beck-Gernsheim*, aaO., S. 17.
[12] Person und Institution, S. 16.
[13] *Honneth*, in: Zahlmann, S. 18.
[14] Vgl. *Rauschenbach*, in: Beck/Beck-Gernsheim, S. 105.
[15] So etwa *Luhmann*, Wohlfahrtsstaat, S. 25f.
[16] Vgl. Person und Institution, S. 16f.
[17] Zur Zusammenhang von Bildung und Individualisierung *Beck*, in: Beck/Beck-Gernsheim, S. 47.
[18] *Beck*, in: Beck/Beck-Gernsheim, S. 46ff.

räumlichen Strukturen des Zusammenlebens: Seit überhöhte Mieten und Bodenpreise in den Metropolen zu Abwanderung in die umliegenden Regionen, täglichen Pendlerströmen und einer Delokalisierung von Freizeitangeboten führen, löst sich die klassische Gestalt der mit der Industrialisierung gewachsenen Stadt, die Arbeit, Wohnen und Freizeit umschloß, allmählich auf[19] – und mit ihr die feste Einbindung in örtliche Gemeinschaften, die sie mit sich brachte. Den Rest könnte die Rasanz einer technischen Entwicklung besorgen, die mit immer schnelleren Verkehrsmitteln, immer besseren Möglichkeiten der Telekommunikation und der Omnipräsenz der Medienwelt Entfernungen zusammenschrumpfen läßt, aber damit zugleich räumliche und persönliche Nähe als Voraussetzung für zwischenmenschlichen Kontakt entbehrlich macht[20]: Im elektronischen Zeitalter, in dem jeder mit jedem in Verbindung treten kann und zum virtuellen Mitglied einer globalen Kommunikationsgemeinschaft wird, ist der einzelne am Ende womöglich nur mit sich selbst zusammen.

– *Wille zur Selbstbestimmung.* Alle diese Entwicklungen treffen auf die ungestillte Sehnsucht der Individuen, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen. „Selbstverwirklichung" heißt das Prinzip, dem sich offenbar alles zu fügen hat und das keine anderen Autoritäten als selbstgewählte, keine Bevormundung durch Dritte, kein Expertenwissen mehr gelten läßt. Die Entfaltung der eigenen Fähigkeiten hat in der Skala der persönlichen Ziele den Wunsch nach einem glücklichen Familienleben, dem Eigenheim, dem hohen Lebensstandard abgelöst; die dem Wertesystem der fünfziger Jahre verhafteten konventionellen Erfolgssymbole wie Einkommen, Karriere, Status können die neu erwachten Bedürfnisse nach Selbstfindung und Selbstbestätigung nicht befriedigen[21]. Der moderne Mensch will in immer zunehmenderem Maße Subjekt seines eigenen Handelns, Autor seiner eigenen Lebensgeschichte sein – und er ist dazu umso eher in der Lage, je lockerer die Zwänge werden, die sich aus tradierten Institutionen, Rollenerwartungen und Handlungserleichterungen einst ergaben.

– *Pluralisierung der Lebensformen.* Je selbstverständlicher das Basteln an der eigenen Existenz wird[22], desto verschiedener fallen die Resultate aus. Wenn alle sie selbst sein wollen, führt das zwangsläufig dazu, daß jeder anders ist als der andere. Erweiterte Wahlmöglichkeiten und ihre Realisierung führen so zum Auseinanderdriften von Lebensstilen und Wertmustern. Zur traditionellen Kleinfamilie gesellen sich Wohngemeinschaften und Einzelhaushalte, zur Ehe mit kirchlichem Segen die „Ehen ohne Trauschein", zu den „Dinks" die „Singles", zu Gewerkschaftern, Vereinsmeiern und Spendensammlern die „Yuppies", zum traditionellen Handwerksberuf der Consulting-Unterneh-

[19] Vgl. dazu Person und Institution, S. 17.
[20] Vgl. *Hitzler*, S. 161; *Pauly*, KritV 1995, 55.
[21] So *Beck*, in: Beck/Beck-Gernsheim, S. 55.
[22] Vgl. *Hitzler*, S. 165f.

mer und Projektierer, zum Altruist der Hedonist, zur Karrierefrau das Heimchen am Herd, zum erfolgreichen Banker der den Ausstieg probende Punker – und die Aufzählung ist bei weitem nicht zu Ende. Immer neue Species und Subkulturen werden vom „Zeitgeist" entdeckt und namhaft gemacht, sind ebenso schnell „in" wie „out" oder gar „mega-out": In den Alltag zieht eine „durchschnittliche Exotik" ein, in der die Abweichung zur Norm geworden ist und keine Absonderlichkeit mehr als auffällig registriert wird[23]. Individualisierung und Pluralität hängen auf diese Weise eng zusammen – allerdings auch umgekehrt. Denn die Pluralisierung der Lebensformen trägt, sowohl Produkt als auch Treibmittel, ihrerseits zur Verstärkung von Individualisierungsprozessen bei, indem sie ein Klima erzeugt, in dem alles denkbar, alles machbar erscheint und keine Extravaganz aus dem jäh erweiterten Toleranzkanon herausfällt.

Soweit – im groben – der Befund, wie er sich für die Theoretiker der Individualisierung darstellt. Die Bestandsaufnahme erhebt, um von vornherein keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit oder Allgemeingültigkeit. Individualisierung als gesellschaftliches Phänomen läßt sich in eine Vielzahl einzelner Phänomene aufspalten und in unterschiedlichster Weise darstellen. In einer schon fast klassisch gewordenen Weise spricht etwa der Amerikaner Michael Walzer für sein Land von „vier Mobilitäten", die er ausgemacht hat, um das zu belegen, was er mit dem Begriff „unsettlement", ins Deutsche vielleicht noch am ehesten mit kulturkonservativen Begriffen wie Entwurzelung oder Unbehaustheit zu übersetzen[24], umschreibt[25]. Für Walzer steht fest, daß Amerikaner, freiwilligen Zugvögeln gleich, häufiger den Wohnsitz wechseln als je ein anderes Volk seit der Völkerwanderung (*geographische Mobilität*), immer weniger Bürger den Platz einnehmen oder den Beruf ausüben, den ihre Eltern einnahmen oder ausübten (*soziale Mobilität*), Trennungs-, Scheidungs- und Wiederverheiratungsraten ständig steigen (*Ehemobilität*) und die Loyalität gegenüber Führern, Bewegungen, Parteien, Verbänden oder gemeinschaftlichen Institutionen rapide abnimmt (*politische Mobilität*)[26]. Auf einer abstrakteren Ebene skizziert demgegenüber Norbert Elias Wandlungen der „Wir-Ich-Balance". Elias unterscheidet grundsätzlich zwischen zwei Formen von Identität – der „Ich-Identität", die zum Ausdruck bringt, wodurch sich Menschen voneinander unterscheiden, und der „Wir-Identität", die das bezeichnet, was sie miteinander gemein haben – und hält es für ein Charakteristikum entwickelter Gesellschaften unserer Tage, daß der Ich-Identität ein höherer Wert beigemessen wird als der Wir-Identität[27]. Am Ende der Entwicklung, so Elias,

[23] *Enzensberger*, S. 264f.
[24] *Honneth*, in: Zahlmann, S. 20.
[25] *Walzer*, in: Honneth, Kommunitarismus, S. 164ff.
[26] AaO.
[27] *ders.*, Die Gesellschaft der Individuen, S. 210.

stehe dann das „wirlose Ich“[28]. Untermauert werden sollen Trendaussagen wie diese häufig durch statistische Erhebungen, Interviews und Befragungen. Die wohl bekannteste Untersuchung dieser Art stammt von einer Gruppe amerikanischer Soziologen um Robert Bellah und wurde unter dem durchaus bezeichnenden Titel „Habits of the Heart“ Mitte der achtziger Jahre veröffentlicht. Bellah und seine Kollegen gingen dem Zerfall des Netzwerks freiwilliger sozialer Verpflichtungen in Kirchengemeinden, Stadtteilvierteln und Nachbarschaft nach, ließen mehr als zweihundert Amerikaner, überwiegend Angehörige der weißen Mittelschicht, in einer großangelegten Feldstudie über ihr Verhältnis zur Gemeinschaft plaudern und diagnostizierten dabei eine öffentliche „Kultur der Vereinzelung“, für die sie die „Tyrannei des Marktes“ verantwortlich machten[29].

Auch solche Recherchen dürfen allerdings nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Individualisierungsthese empirisch auf nicht allzu gesicherten Füßen steht. Erhebungen wie jene von Bellah leiden gelegentlich unter erheblichen methodischen Mängeln[30], und was etwa Walzers „vier Mobilitäten“ anbelangt, so fehlt es für eine tatsächliche Änderung der Verhältnisse in den letzten Jahren an jedem Nachweis. Die Häufigkeit von Ortsveränderungen zum Beispiel, von Walzer als geographische Mobilität bezeichnet, ist Statistiken zufolge auch in den USA seit längerem rückläufig[31]; andere Untersuchungen konnten einen gerade in den letzten Jahrzehnten verstärkten Verlust von Gemeinschaftsbezügen von vornherein nicht feststellen[32]. Auch in der Bundesrepublik ist dementsprechend die Individualisierungsthese umstritten. Gegen sie wird neben der mangelnden empirischen Fundierung[33] vor allem das Anwachsen neuer Zwänge ins Feld geführt: Das Individuum verfüge, so wird behauptet, keineswegs über immer weitere Optionsspielräume, die es eigenverantwortlich gestalten könne; an Stelle selbstsuggerierter Autonomie stehe vielmehr eine weitgehende und ständig zunehmende funktionelle Abhängigkeit von Organisationen und Institutionen[34]. Das Klagelied über die verlorene Gemeinschaft ist, worauf noch zurückzukommen sein wird, im übrigen alles andere als neu. Schon die Romantik hat es gegen die Aufklärung angestimmt[35]; und spätestens mit dem Aufkommen des Industriezeitalters findet

[28] AaO., S. 266f.; *Elias* weist allerdings auch auf die vielschichtigen und stets vorhandenen „Wir-Bezüge“ hin, S. 269f.

[29] *Bellah/Madsen/Sullivan/Swidler/Tipton*, S. 18, 81ff., 201ff., 315ff.; zur „Tyrannei des Marktes“ *dies.*, in: Zahlmann, S. 57ff.

[30] Zu „Gewohnheiten des Herzens“ siehe *Reese-Schäfer*, S. 80ff.

[31] *Joas*, in: Brumlik/Brunkhorst, S. 58.

[32] Vgl. *Joas*, in: Hengsbach/Möhring-Hesse, S. 75f.; mit viel Material auch *Runge/Vilmar*, S. 20ff., 43ff.

[33] Vgl. *Kohli*, in: Beck/Beck-Gernsheim, S. 231f.

[34] Vgl. *Mayer*, in: Giesen/Leggewie, S. 88f.; *Hitzler*, in: Beck/Beck-Gernsheim, S. 447f. Institutionalisierung und Individualisierung unter einen Hut bringen will *Kohli*, ebda., S. 219ff.

[35] Dazu noch unten Kap. 2 III 2 a) aa).

sich allerorten auch die Rede vom atomisierten Einzelmenschen[36]. Am Ende müssen denn auch die Anhänger des Individualisierungstheorems einräumen, daß es „die" individualisierte Gesellschaft nicht gibt und Individualisierungsprozesse je nach Gruppe, Milieu, Region ganz unterschiedlich ausgeprägt sein können[37]. All das führt zwar nicht zu einer Abkehr von der These, wohl aber zu einer gewissen Relativierung ihres Geltungsanspruchs. Es handelt sich, wie bereits der Titel von Bellahs Studie andeutet, offenbar eher um ein verbreitetes Empfinden als eine gesicherte Erkenntnis, weniger um ein greifbares Phänomen als um ein Stimmungsbild[38] – allerdings um eines, das den meisten von uns intuitiv einleuchtet.

2. *Eine Gewinn- und Verlustrechnung*

Ist aber schon der Befund selbst nur mit diesem Vorbehalt zu genießen, so läßt sich, seine Richtigkeit einmal unterstellt, erst recht über seine Bewertung streiten. Wer sich auf der Habenseite umsieht, wird zunächst auf den nicht unerheblichen Gewinn stoßen, der mit der Auflösung tradierter Sozialformen – wie gesehen ein Wesensmerkmal von Individualisierung – verbunden ist. Diese Sozialformen boten ja nicht nur Schutz oder Handlungssicherheit, sondern waren, in den unterschiedlichsten Formen, auch durch Verkürzung von Chancen, Unterdrückung und gelegentlich Gewalt geprägt[39]. Soziale Rollen, die wie eine zweite Haut am Leibe hafteten, Klassen, deren Schranken sich als unüberwindbar erwiesen, Gemeinschaften, die ihre integrierende Kraft mit dem Zwang zur Konformität erkauften, oder vorgegebene Weltbilder gestatteten es zwar, sich in ihnen einigermaßen zu Hause zu fühlen, bildeten aber im Ernstfall auch einen Käfig, aus dem keine individuelle Rebellion heraushelfen konnte[40].

Wie eng dieser sein konnte, zeigt nicht nur das Beispiel der ehemaligen DDR, die von der Kinderkrippe über die FDJ bis zum volkseigenen Betrieb eine ganze Palette vergemeinschaftender Milieus im Angebot hatte, aber das Volk in der durchaus berechtigten Sorge vor einer Ablehnung dieses Angebots vorsichtshalber noch einmauerte, sondern mutatis mutandis auch der Blick auf traditionelle Institutionen, die beim ersten Hinsehen eher unverdächtig anmuten. Die religiösen Überzeugungen etwa, deren Einfluß auf das Alltagsleben mit zunehmender Individualisierung dahinschwindet, verfügten immer auch über ein im Begriff der Sünde zusammengefaßtes weltliches oder überweltliches

[36] Siehe nur *M. Weber*, Wissenschaftslehre, S. 439; *Smend*, Abhandlungen, S. 172; zusammenfassend zur Karriere dieses Begriffs *Geiger*, S. 60ff. Demgegenüber wird das aktuelle Phänomen häufig als „zweite Individualisierung", so *Honneth*, in: Zahlmann, S. 18, oder neuer „Individualisierungsschub", so *Elias*, S. 224f., 274, bezeichnet.

[37] *Beck/Beck-Gernsheim*, in: dies., S. 16.

[38] Vgl. *Hondrich/Koch-Arzberger*, S. 24.

[39] Vgl. *Heitmeyer*, in: Beck/Beck-Gernsheim, S. 377f.; *Habermas*, Nachmetaphysisches Denken, S. 234f.

[40] Zu diesem Wesenszug von Gemeinschaften *Sennett*, S. 392f.; *Geiger*, S. 84f.

Sanktionssystem[41]; das Netzwerk amerikanischer „Communities", deren Zerfall z.B. Robert Bellah so bitter beklagt, zeichnete sich ebenso durch puritanische Moral wie drakonische Strafen für Abweichler aus[42]; und was Ehe und Familie in ihrer überkommenen Gestalt anbelangt, so machen Feministinnen nicht zu Unrecht darauf aufmerksam, daß die darin vorgesehene Rollenverteilung den Frauen zumeist nur den Platz in der Küche übrigließ, ihnen aber über Jahrhunderte hinweg jede anderweitige Entfaltung ihrer Fähigkeiten versperrte[43]. In einem demgegenüber noch verstärkten Maße schnürten frühere Vergemeinschaftungsformen wie Clans, Sippen, Zünfte oder Stände das Individuum ein.

Vor dem Hintergrund dieser repressiven Tendenzen von Tradition erscheint gesellschaftliche Individualisierung als ein unter dem Strich vorteilhaftes Tauschgeschäft, bei dem der einzelne gegen Aufgabe präjudizierender Bindungen Handlungsfreiheit erworben hätte[44]. In Erfüllung gegangen, wenn auch mit einiger Verspätung, wäre damit ein alter Traum der Aufklärung: die Emanzipation des Individuums von aller Fremdbestimmung, der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit[45]. Nicht viel anders liegt es, wenn man wie Walzer Individualisierung mit Mobilität gleichsetzt: So wie jeder Versuch, eine der von ihm genannten Mobilitäten einzuschränken, eine massive Anwendung staatlicher Gewalt erforderte, so steht jede einzelne von ihnen für den Vollzug von Freiheit und das Streben nach privatem Glück[46]. In dieser emphatischen Sicht markiert Individualisierung einen historischen Fortschritt, der dem einzelnen neue Optionen, neue Betätigungsfelder eröffnet – und es allein ihm und keinem anderen überläßt, über ihre Realisierung zu entscheiden.

Ohne Schrammen und Verluste geht das freilich häufig nicht ab. Denn in der individualisierten Gesellschaft hat der einzelne nicht nur die Chance, ein eigenes Leben zu führen, sondern im Ergebnis gar keine andere Wahl. Weil die bisherigen Sozialformen weggefallen sind, bieten sie ihm auch keine Orientierung mehr, und da er auf sich allein gestellt ist, braucht er auf Hilfe anderer bei der Lebensführung nicht zu rechnen. Im sicheren Bewußtsein, daß alles unsicher ist, müssen die Individuen die neuen Anforderungen, die das Privatleben oder der Arbeitsmarkt, die Bürokratie oder der Wohlfahrtsstaat an sie stellen, in weit größerem Umfang als früher in die eigene Biographie her-

[41] Dazu *von Soosten*, in: Zahlmann, S. 48ff. Man muß hier im übrigen nicht an die Inquisition denken, um die Effektivität dieses Sanktionssystems erfassen zu können; ein Hinweis auf das Verhältnis der katholischen Kirche zu Sexualität und Empfängnisverhütung und dessen Auswirkungen in ländlichen Gebieten tut es durchaus auch.

[42] Siehe *Fach*, in: Zahlmann, S. 42ff.

[43] Siehe etwa *Rössler*, in: Zahlmann, S. 82.

[44] Vgl. *Habermas*, Denken, S. 234f. Ob und inwieweit damit allerdings neue Abhängigkeiten einhergehen, steht auf einem anderen Blatt und soll hier nicht diskutiert werden; dazu *Habermas*, aaO., S. 236f.

[45] Exemplarisch etwa *Vester*, Widerspruch 27 (1994), S. 133, der Individualisierung als Emanzipation in die historische Tradition der Arbeiterbewegung einreiht, die sie nicht mehr in der explizit politischen Form, sondern als alltägliche Praxis fortsetze.

[46] *Walzer*, in: Honneth, S. 166.

einholen; ihnen werden nunmehr all die Abstimmungs-, Koordinations- und Integrationsleistungen abverlangt, die ihnen einst der Familienverband, die dörfliche Gemeinschaft oder ihre vorgegebene Rollenstruktur abnahmen[47]. Die Last der individuellen Autonomie könnte sich damit als größer erweisen, als sie vom einzelnen noch getragen werden kann. An die Stelle von Handlungssicherheit tritt das Wissen um Kontingenz und produziert Orientierungslosigkeit und Sinnkrisen. Darüber hinaus wächst, wo keinem etwas anderes übrigbleibt, als sein Leben selbst in die Hand zu nehmen, über die Breite das Risiko des Scheiterns. Zum Architekten in eigener Sache ist nicht jeder in gleicher Weise geeignet, Konkurrenzsituationen von der Schule bis zur Karriere lassen immer auch Verlierer auf der Strecke zurück, und oft sind die möglichen Konsequenzen der verschiedenen zur Auswahl stehenden Planungen in dem Zeitpunkt, da man sich zwischen ihnen entscheiden muß, gar nicht absehbar[48]. Der eigene Lebensentwurf wird so zur fragilen Konstruktion, die beim geringsten Fehler oder bei der kleinsten Änderung der Verhältnisse in sich zusammenbrechen kann. Biographische Diskontinuitäten, Ungewißheit und Existenzangst sind die Folge. Mit dem Absturz taugt das Individuum dann nur noch als Fall für die Sozialarbeit[49].

Damit nicht genug, macht dieses Dilemma von Entscheidungsfreiheit und Entscheidungszwang zusammen mit dem Wegfall von Handlungssicherheit nur einen von mehreren Minusposten auf dem Konto gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse aus. Ein zweiter und für unser Thema schon interessanterer liegt in einer Erosion sozialer Bindungen, die von den Betroffenen immer öfter als schmerzhaft bis traumatisch empfunden wird[50]. Da Ehe, Familie, Nachbarschaft, Kirchengemeinde, Stadtteil, Dorf, Partei oder Verein im Zuge der voranschreitenden Individualisierung an Bedeutung verlieren, werden zwangsläufig auch die Beziehungen zwischen den Personen, die sich unter ihrem Schild zu versammeln pflegten, flüchtiger, oberflächlichlicher und zerbrechlicher. Die Nähe, Geborgenheit und Vertrautheit, die die kollektiven Sozialmilieus in ihrer ursprünglichen Gestalt boten, sind ohne sie nicht zu haben. Der einzelne kann nicht gleichzeitig hochgradig autonom und in Geborgenheit vermittelnde Gemeinschaften eingebunden, nicht zugleich auf allen Ebenen mobil und in personalen Bezügen verwurzelt sein. Die steigende Besinnung auf sich selbst sorgt notwendig für Abstand zu anderen. Bei zunehmender Individualisierung sinken zudem Gewißheit, Kontinuität und vorbehaltloses Vertrauen als Basis stabiler Interaktionsbeziehungen; mit wachsender Kontingenz zieht in den Alltag ein Moment von Beliebigkeit ein, das alles

---

[47] Vgl. *Beck/Beck-Gernsheim*, in: dies., Riskante Freiheiten, S. 12, 14f.; *Habermas*, Denken, S. 236f.

[48] *Rauschenbach*, in: Beck/Beck-Gernsheim, S. 91.

[49] Dazu zusammenfassend *Rauschenbach*, in: Beck/Beck-Gernsheim, S. 89ff., sowie treffend *Enzensberger*, S. 266ff.

[50] Vgl. *Walzer*, in: Honneth, S. 166.

Beständige zu unterhöhlen droht[51]. Für Gefühle wie Freundschaft, Liebe, Zugehörigkeit wird so die Luft in der individualisierten Gesellschaft dünner. Zu deren Prototyp wird die Existenzform des „Alleinstehenden", die längst kein abweichender Fall auf dem Weg zur Moderne mehr ist[52]. Die Folgen all dieser Entwicklungen sind schnell genannt: Vereinzelung, Anonymität, Isolation, das Gefühl von Verlassenheit und Ausgesetztheit sind der Tribut für die neugewonnene Freiheit. Im Augenblick seines höchsten Triumphes stellt das autonome, auf sich selbst zurückgeworfene Individuum, das sich von allen anderen abgesondert hat, plötzlich und mit einem gewissen Entsetzen fest, daß das Ertragen dieses Zustands über seine Kräfte zu gehen droht.

Darin liegt jedoch nur die eine, gewissermaßen die individuelle Seite der Bindungserosion. Aus der Perspektive der vielen kleinen Gemeinschaften und der Gesellschaft als Ganzes stellt sie sich indes als nicht minder bedrohlich dar: als ein Anwachsen der zentrifugalen Elemente, die von keiner auf ein Zentrum hinwirkenden Kraft mehr gebändigt werden. Als Resultat von Individualisierung schimmert das Schreckbild der vollständig atomisierten Massengesellschaft durch, deren Zusammenhalt mit steigender Zahl ihrer Mitglieder immer mehr abnimmt – und, ebenso gravierend, deren Mitglieder weder etwas gemeinsam haben noch etwas miteinander zu tun haben wollen.

3. *Individualisierung und gesellschaftliche Solidarität*

Für eine gerade als gemeinschaftsstiftende Verbundenheit zwischen Individuen definierte Solidarität können die Folgen einer solchen Entwicklung auf den ersten Blick nur desaströs sein. Löst Individualisierung die personalen Beziehungen auf, muß sie, so scheint es, zu weitgehender Entsolidarisierung auf allen Ebenen führen[53]. Beispiel Ehe und Familie: Werden sie nur noch als Zweckgemeinschaft auf Zeit begriffen, sind wechselseitige Unterstützung und Hilfe nur so lange zu erwarten, wie sie mit der eigenen Entfaltung eines der Partner gerade noch vereinbar sind[54]. Oder die neuen Formen der Interessenorganisation: In den für individualisierte Gesellschaften typischen ad-hoc-Koalitionen, die themenspezifisch-punktuell nur die Belange derer vertreten, die sich in ihnen befristet zusammgeschlossen haben, ist Gruppensolidarität nur noch als Solidarität mit Gleichbetroffenen präsent, also im Grunde als eine Solidarität mit sich selbst[55], von der jeder für sich beurteilen mag, ob sie diesen Namen noch verdient. Und auf der Ebene der Gesamtgesellschaft lassen die versammelten Einzelkämpfer von vornherein Zusammengehörigkeitsgefühle gleich welcher Art nicht aufkommen. Im Zwang des Sich-Be-

[51] *Rauschenbach*, in: Beck/Beck-Gernsheim, S. 91.
[52] *Beck*, Risikogesellschaft, S. 200.
[53] Vgl. *Frankenberg*, in: ders., Suche, S. 11.
[54] Insoweit optimistischer *Hungerbühler-Savary*, in: Widerspruch 27, 119f.
[55] *Rauschenbach*, in: Beck/Beck-Gernsheim, S. 95.

hauptens, der Konkurrenz, des zweckrationalen Kalküls und der vermeintlich unabweisbaren Notwendigkeit, die eigenen Interessen selbst vertreten zu müssen, drohen die Quellen der naturwüchsigen Hilfsbereitschaft, des uneigennützigen Einstehens für andere, der ungeplanten, aber funktionierenden Fürsorge für Dritte weitgehend zu versiegen[56]. In gleicher Weise trägt die mit wachsender Individualisierung einhergehende Pluralisierung der Lebensformen zur Auflösung von Solidarität bei. Definiert man diese, wie geschehen, als eine Form wechselseitiger Verbundenheit zwischen Personen, erweckt das den Eindruck, als setze sie einen bestimmten Fundus an Gemeinsamkeit voraus. Wenn aber dieser Vorrat in einem Prozeß ständiger Auflösung begriffen ist, ist dann Solidarität überhaupt noch denkbar? Ist dann, so könnte man weitergehend fragen, Gesellschaft als Ganzes überhaupt noch denkbar[57]? Oder wird sie von der Fluchtbewegung ihrer Teile gleich mit in den Abgrund gezogen? Schon wird mahnend auf die „Entsicherungsprozesse" hingewiesen, die durch eine mit dem neuerlichen Individualisierungsschub einhergehende Desintegration ausgelöst werden und sich in wachsender Gewaltbereitschaft vor allem unter Jugendlichen bemerkbar machen[58]: statt gesellschaftlicher Solidarität also der Krieg aller gegen alle?

Das Problem scheint sich noch zu verschärfen, weil diejenigen, die die Diagnose gestellt haben, zumeist auch dafürhalten, daß der Prozeß nicht mehr umkehrbar ist. Individualisierung, so meinen etwa Beck und Beck-Gernsheim, sei nicht vom Willen der Individuen abhängig, sondern eine gesellschaftliche Dynamik und mittlerweile selber institutionalisiert – etwa in der vom Arbeitsmarkt geforderten Erwerbsfähigkeit, die Mobilität und Mobilitätsbereitschaft voraussetze, oder durch die sozialstaatlichen Anspruchsvoraussetzungen, die nicht auf Familien, sondern auf Individuen zugeschnitten seien[59]. Zudem ist trotz aller Verlustgefühle und öffentlichen Klagen unsicher, ob überhaupt jemand hinter den Status quo einer individualisierten Gesellschaft ernstlich zurückwill. Wer etwa die Frauen fragt, ob sie nicht um der Rettung der Familie willen lieber wieder an den Herd zurückkehren möchten, würde gewiß die passende Antwort erhalten, und umgekehrt dürften gerade diejenigen männlichen Politiker, die nicht müde werden, uns das traute Heim als Hort aller Geborgenheit und Keimzelle der Gesellschaft anzudienen[60], im Zweifel am wenigsten bereit sein, den Herausforderungen ihres Fulltimejobs, die ein geordnetes Familienleben unmöglich machen, gegen die häusliche Gemütlichkeit einzutauschen. Wenn es darum geht, die mit der Individualisierung erzielten Freiheitsgewinne aufzugeben, dürften sich

[56] *Rauschenbach*, aaO.

[57] Dazu vorerst nur *Heitmeyer*, in: Beck/Beck-Gernsheim, S. 396ff.; *Beck/Beck-Gernsheim*, aaO., S. 32ff.

[58] Zum Problem eingehend *Heitmeyer*, in: Beck/Beck-Gernsheim, S. 376ff. Düsteres hierzu bei *Braun*, JuS 1994, 731f.

[59] In: dies., S. 14; ebenso *Hitzler*, S. 166.

[60] Siehe etwa *Schäuble*, S. 110ff.

die Mitglieder der individualisierten Gesellschaft schnell auf deren tragende Argumentationsfigur, das Floriansprinzip, besinnen: Den Anfang machen sollen im Zweifel die anderen. Warum das so ist, ist schnell gesagt. Die Vorteile von Individualisierung und des sie ermöglichenden gesellschaftlichen Rahmens wiegen nicht leicht, und dies um so mehr, da sie mittlerweile selbstverständlich geworden sind: Unabhängigkeit, Chancengleichheit, relativer Wohlstand, individuelle Entfaltungsmöglichkeiten gelten als so unverzichtbare Kernelemente modernen Lebens, daß in ihrem Gefolge auch Ungewißheit und Absturzrisiken in Kauf genommen werden. Von der individualisierten Gesellschaft, so suggeriert uns das, führt daher schon kein Wille zurück; erst recht ist ein gangbarer Weg nicht in Sicht – wobei zusätzlich noch offen ist, wohin ein solcher am Ende führen könnte.

Stehen damit die Chancen, den vielerorts konstatierten Trend umzudrehen, eher schlecht, droht die Lage für Solidarität noch prekärer zu werden. Auf die Herausforderung, die ein steigender Individualisierungsgrad für sie darstellt, scheinen sich zunächst nur zwei, freilich extrem gegensätzliche Antworten anzubieten: eine resignative und eine therapeutische. Die resignative liegt in einer radikalen Abkehr vom Solidaritätsbegriff und von allen Versuchen, Solidarität als gesellschaftliches Grundprinzip zu halten oder zu etablieren. Wenn, so könnte man den Tenor dieses Vorschlags etwas salopp zusammenfassen, die Individuen unbedingt für sich sein wollen, so soll man sie gefälligst lassen und lediglich dafür Sorge tragen, daß sie einander nicht mehr als unbedingt nötig ins Gehege geraten. Diese Lösung hat den Vorzug, daß sie einfach ist; ihr Preis liegt allerdings darin, daß sie den Verlust aller Bindungen zwischen den Individuen nicht nur widerstandslos hinnimmt, sondern ihn auch auf die Sollensebene überträgt und für solidarisches Verhalten, das in ihrem Konzept als dysfunktional erscheinen muß, von vornherein keinen Raum mehr läßt. Mit der so auch auch normativ nachvollzogenen Negation aller Bindungen ist sie womöglich teuer erkauft, und sie ignoriert zudem die aus dem aktuellen Lamento immer auch herauszuhörende Sehnsucht der Individuen nach neuer Nähe und neuer Geborgenheit. Gerade auf diese Sehnsucht ist demgegenüber die therapeutische Lösung gegründet: Ihr Ziel ist es, den Prozeß der Individualisierung ganz oder teilweise umzukehren und jene Werte zu restaurieren, die in seinem Verlauf verlorengingen. Dabei muß sie sich jedoch nicht nur fragen lassen, ob eine solche Umkehrung überhaupt noch denkbar ist und wie sie gegebenenfalls vonstatten gehen soll, sondern auch erklären, warum die Rückkehr zu tradierten Sozialformen dem Zugewinn an Handlungsfreiheit, der mit Individualisierung ja auch verbunden war, vorgezogen werden soll; gelingt ihr diese Erklärung nicht, steht an ihrem Ende nur eine neue Gewinn- und Verlustrechnung mit umgekehrten, aber nicht unbedingt erfreulicheren Vorzeichen.

Sich zwischen dieser Scylla der perfekten Desolidarisierung und der Charybdis eines drohenden Freiheitsverlusts hindurchzumanövrieren, scheint zunächst ziemlich aussichtslos. Man könnte es immerhin probieren – und sich

dabei etwa darauf berufen, daß nicht nur die Individualisierungsthese selbst, sondern auch ihre einzelnen Implikationen umstritten sind. Gerade was Solidarität anbelangt, so kontrastiert die Prophezeiung ihres nahes Ende mit der von anderer Seite geäußerten Warnung vor jeder Dramatisierung. Selbst wer, wie etwa der CDU-Politiker Schäuble, den allgemeinen Tugendverfall und die deutsche „Vollkaskomentalität" beklagt, wird häufig nicht müde, auf ermutigende Anzeichen fortbestehenden sozialen Engagements zu verweisen[61]. Von anderer Warte aus kommen Hondrich/Koch-Arzberger in ihrer Untersuchung zu den Möglichkeiten und Bedingungen von „Solidarität in der modernen Gesellschaft" zu dem Resultat, sie sei keineswegs im Schwinden, sondern eher im Wachsen begriffen[62]. Beide sehen Individualisierung nicht als Widerspruch zu Solidarität, sondern als deren Voraussetzung; gerade die Pluralisierung und Wählbarkeit der Lebensstile erhöhe, behaupten sie, gegenseitige Abhängigkeiten und solidaritätsstiftende Notlagen auch im Alltag[63]. Ein Befund, der eingerahmt wird von der von den Individualisierungstheoretikern hervorgehobenen Erkenntnis, daß in der individualisierten Gesellschaft alle ihre Mitglieder mindestens eines teilen: die gemeinsame, oft schmerzhafte Erfahrung von Individualisierung und den Umgang mit ihr[64].

Anamnesen wie diese lassen den Zustand des Patienten schon in günstigerem Licht erscheinen. Sie weisen zugleich voraus auf die Möglichkeit einer vermittelnden Lösung des Solidaritätsproblems jenseits der resignativen und der therapeutischen – einer Lösung, die die Individualisierungsthese ernst nimmt, gleichzeitig aber Solidarität als normative Kategorie entschieden verteidigt. Diese wäre dann freilich in ihren äußeren Konturen an das veränderte Umfeld anzupassen. Die Solidarität, um die es jetzt ginge, müßte die erzielten Freiheitsgewinne so weit wie möglich respektieren und sich in stärkerem Maße als zuvor auf diese Freiheit beziehen. Sie müßte zudem die Pluralisierung der Lebensformen als ein unhintergehbares Faktum moderner Gesellschaften anerkennen und versuchen, das Verbindende gerade auf die Verschiedenheit zu gründen – im Sinne einer „Verbundenheit trotz Differenz"[65] oder, noch weitergehend, gerade wegen Differenz. Und sie müßte der wachsenden Neigung der Individuen wie der Gesellschaft als Ganzes Rechnung tragen, „ihre Angelegenheiten in allen Bereichen und Aktionsfeldern selbst in die Hand zu nehmen"[66], diese Neigung dann freilich gerade auch auf verschiedene Formen wechselseitiger Unterstützung hinordnen. Eine solche Solidarität hätte Vielfalt und Differenz nicht nur zu akzeptieren, sondern sie auch be-

[61] *Schäuble*, S. 45ff., 70ff.

[62] *Hondrich/Koch-Arzberger*, S. 20ff., 30ff.; ähnlich *Rorty*, S. 192 (S. 310).

[63] *Hondrich/Koch-Arzberger*, S. 25.

[64] Vgl. *Beck*, in: Beck/Beck-Gernsheim, S. 45, 480.

[65] Hierfür etwa *Hondrich/Koch-Arzberger*, S. 13; *Möhring-Hesse*, in: Hengsbach/Möhring-Hesse, S. 87; *Kleger*, Widerspruch 27 (1994), S. 105; Sympathien dafür auch bei *Denninger*, KritV 1995, 15f.

[66] *Beck*, Erfindung, S. 164.

ständig zu verarbeiten, und sie wäre um ein Vielfaches variabler zu konzipieren als die Solidarität der klassischen Sozialmilieus. Freilich: Es ist beileibe nicht ausgemacht, ob eine solche Solidarität über ein trotzig dahingeschleudertes „Und dennoch" je hinauskommen wird[67] – und ob sie überhaupt ausreicht, um eine Gesellschaft in sich zu stabilisieren.

II. Modelle von Solidarität – Die Kommunitarismus-/Liberalismusdebatte

Sämtliche Vorschläge zum Umgang mit und zur Rolle von Solidarität unter den Bedingungen von Individualisierung scheinen damit mehr Fragen aufzuwerfen, als sie jeweils beantworten. Unbestimmt und vorläufig, wie sie sind, können sie ohnehin nur für eine erste grobe Annäherung an die Materie stehen – wie die These, auf die sie reagieren, mehr Stimmungsbild als sicheres Fundament. Was demgegenüber vonnöten ist, ist vor allem eine Sprache, in der das Problem beschrieben, und eine Argumentation, in der es auf eine anspruchsvollere Weise zusammengefaßt und operationalisiert werden kann. Gelegenheit dazu könnte eine Debatte liefern, die unter der Überschrift „Kommunitarismus" den „moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften"[68] nachspürt, doch im Grunde nur ein altes Thema in neuen Wendungen variiert. Mit jenem Etikett ist dabei eine in sich alles andere als einheitliche Denkströmung bezeichnet, die, wenn sich die disparaten Ansätze überhaupt auf einen Nenner bringen lassen, den Prozessen der sozialen Dissoziierung eine „rettende Hermeneutik der Gemeinschaftsidee" entgegensetzt[69] und dabei so unterschiedliche Autoren wie Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre oder auch Michael Walzer umfaßt. Den durch Namen wie John Rawls, Robert Nozick, Charles Larmore, Bruce Ackerman oder Roland Dworkin bestimmten Gegenpol formen die „Liberalen", für die sich moderne Gesellschaften weniger durch die Rückbesinnung auf einen Horizont gemeinsamer Werte als vielmehr über das allgemeine Prinzip gleicher Rechte, Freiheiten und Chancen integrieren. Zwar lautet, wie schon aus dieser ersten Charakterisierung der beiden Lager hervorgeht, der Zentralbegriff dieser Debatte nicht unbedingt „Solidarität", sondern „Gemeinschaft"[70], aber Solidarität ist in ihr nicht nur unterschwellig Thema: Der Sache nach geht es immer auch um den Raum, den gerade sie in heutigen Gesellschaften beanspruchen

[67] Man könnte in diesem Falle auch von einer „ironischen" Lösung sprechen, wenn man den Begriff der Ironie in ähnlicher Weise gebraucht wie etwa *Rorty*, S. XV, 73ff. (14, 127ff.), und *Willke*, S. 101, 321ff.; dort steht er, verkürzt ausgedrückt, jeweils für eine Grundhaltung, die im Wissen, daß alle Bemühungen vergeblich sein könnten, gleichwohl nicht aufsteckt.

[68] So der Untertitel des von *Honneth* herausgegebenen Sammelbandes, der einige der wichtigsten Beiträge zusammenfaßt.

[69] *Honneth*, in: Zahlmann, S. 20.

[70] *Zürcher*, Widerspruch 27 (1994), S. 150.

kann, und die Grenzen, die ihr dabei gezogen sind. Im groben lassen sich, der herkömmlichen Lagereinteilung entsprechend, dabei zwei verschiedene Solidaritätsmodelle ausmachen: eine „liberale" und eine „kommunitaristische" Solidarität – die freilich zum Ende der Debatte nicht mehr so weit voneinander entfernt scheinen wie an ihrem Beginn[71].

1. *Menschenbild und Gesellschaftsmodell des modernen Liberalismus – Absage an die Solidarität?*

Ausgelöst wurde der Streit durch einen der großen und deshalb etwas ausführlicher darzustellenden philosophischen Gesellschaftsentwürfe unserer Zeit – durch John Rawls' „Eine Theorie der Gerechtigkeit". Rawls geht darin sowie in verschiedenen späteren Aufsätzen, in denen er seine ursprüngliche Auffassung teils ergänzt, teils modifiziert und korrigiert hat[72], der Frage nach, wie die Grundgüter einer modernen Gesellschaft („social primary goods") auf deren Mitglieder verteilt werden müssen, damit diese Gesellschaft und ihre Grundstruktur das Attribut „gerecht" verdienen. Als Grundgüter bezeichnet er Dinge, von denen man annehmen kann, daß jedermann sie haben will; zu ihnen zählen unter anderem Grundrechte und Grundfreiheiten, politische Mitwirkungsrechte, soziale Lebenschancen, Einkommen und Vermögen[73]. Gerecht ist deren Verteilung für Rawls, wenn sie fair ist, und als fair gelten ihm solche Prinzipien, die in einer fairen Ausgangssituation festgelegt werden[74]. Zur Beschreibung dieser Ausgangslage wählt er bekanntlich eine vertragstheoretische Konstruktion, die er als Urzustand („original position") bezeichnet. In diesem Urzustand beraten Bürger darüber, nach welchen obersten Grundsätzen sie die institutionellen Grundstrukturen ihrer Gesellschaft ordnen wollen. Sie verfügen dabei zwar über einen natürlichen Sinn für Gerechtigkeit und eine Vorstellung des „Guten", womit Rawls die Fähigkeit, für sich selbst einen vernünftigen Lebensplan zu entwerfen, meint[75], befinden sich ansonsten aber hinter einem „Schleier der Unwissen-

---

[71] Vgl. nur *Selznick*, Der Staat 34 (1995), 487f., der auf einen „kommunitaristischen Liberalismus" hinarbeitet.

[72] Jetzt zusammengefaßt in: ders., Liberalismus; instruktiv zu den verschiedenen Richtungsänderungen der *Rawlsschen* Theorie die Einführung von *Hinsch*, ebda. S. 9ff.

[73] Zum Begriff der Grundgüter *Rawls*, Theory, S. 62, 91f. (S. 83, 112f.).

[74] *Rawls*, Theory, S. 12f. (S. 29). Daraus erklärt sich zugleich *Rawls* Auffassung von „Gerechtigkeit als Fairneß": Mit dem Begriff der Fairneß ist nicht – jedenfalls nicht in erster Linie – der Inhalt der Gerechtigkeitsgrundsätze gemeint, sondern die Art ihres Zustandekommens.

[75] *Rawls*, Theory, S. 136ff., 399ff. (S. 166ff., 437ff.). Der Begriff des „Guten" wird allerdings, wiewohl ein Zentralbegriff nicht nur der Rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption, sondern der neueren politischen Philosophie überhaupt, nicht eben exakt definiert; er läßt sich daher mit Wendungen wie „Vorstellung eines Menschen von seinem Wohl" (so die dt. Übersetzung der Theory, S. 489), oder „einander widerstreitende und inkommensurable Vorstellungen von der Bedeutung, dem Wert und dem Zweck menschlichen Lebens", vgl. *ders.*, Liberalismus,

heit" („veil of ignorance"): Keiner der Beteiligten kennt seinen Platz in der Gesellschaft, seine Klasse, seinen Status, seine persönlichen Eigenschaften und Begabungen; ebenso weiß niemand, welche Vorstellungen vom guten Leben er tatsächlich hat und wie sein individueller Lebensplan im einzelnen aussieht[76]. Verhindert werden soll auf diese Weise, daß einzelne ihre gesellschaftliche Position oder andere „Zufälligkeiten"[77] zu ihrem Vorteil ausnutzen und vermeintliche Gerechtigkeitsgrundsätze durchzusetzen versuchen, die lediglich einmal erworbene Privilegien zementieren sollen[78]. Der Schleier der Unwissenheit gewährleistet in diesem Sinne durch die Gleichheit der Verhandelnden die Fairneß der Verhandlungsbedingungen. Seinetwegen orientieren sich die Parteien bei der Wahl ihrer Gerechtigkeitsgrundsätze daran, welche Prinzipien ihnen gegebenenfalls ausreichend Grundgüter sichern, damit sie ihre individuellen Lebenspläne, die sie im Urzustand noch nicht kennen, mit hinreichender Aussicht auf Erfolg realisieren können. Da jeder damit rechnen muß, sich in der Position des sozial Schwächsten oder am wenigsten Begünstigten wiederzufinden, wenn der Schleier gefallen ist, wird in den Beratungen etwa das Gesamtnutzenprinzip des klassischen Utilitarismus verworfen, das auf das „größte Glück der größten Zahl"[79] abzielt, aber damit schon bei einer Güterverteilung, die einzelne von ihren Vorteilen völlig ausschließt, gewahrt ist, wenn dadurch nur der Nutzen für die Gesamtheit steigt[80]; ebenso genügt die Maximierung eines bloßen Durchschnittsnutzens den Interessen der Beteiligten nicht. Rawls geht vielmehr davon aus, daß sich im Urzustand räsonierende Bürger auf zwei Gerechtigkeitsgrundsätze einigen würden:

(1) Jedermann hat das gleiche Recht auf das umfangreichste System gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.

(2) Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind nur zulässig, wenn sie

(a) den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen und

(b) mit Positionen und Ämtern verbunden sind, die allen unter den Bedingungen fairer Chancengleichheit offenstehen[81].

Zu diesen beiden Grundprinzipien, die im Unterschied zum individuellen „Guten" das allgemeine „Rechte" zum Ausdruck bringen sollen[82], treten

---

S. 298, nur näherungsweise wiedergeben. Umfaßt werden von ihm jedenfalls so unterschiedliche Dinge wie religiöse Überzeugungen, persönliche Grundwerte, emotionale Bindungen, Präferenzen für eine bestimmte Lebensform, einen bestimmten Beruf etc.

[76] *Rawls*, Theory, S. 137 (S. 160).

[77] *Rawls*, Theory, S. 136 (S. 159).

[78] Vgl. *Rawls*, Theory, S. 18f. (S. 36).

[79] Vgl. *Bentham*, I 1 Note a (S. 11).

[80] Vgl. *Rawls*, Theory, S. 14, 175ff. (S. 31, 201ff.).

[81] Siehe – in den Formulierungen teils voneinander abweichend – *Rawls*, Theory, S. 60, 302 (S. 81, 336); *ders.*, Liberalismus, S. 60.

[82] Vgl. *Rawls*, Theory, S. 110f., 184f., 446ff. (S. 132f., 211f., 486ff.).

noch verschiedene Kollisionsregeln, deren wichtigste den Vorrang der Freiheit (erstes Grundprinzip) begründet und von Rawls dahingehend formuliert wird, daß die Freiheit nur um ihrer selbst willen eingeschränkt werden darf[83]. Zusammengenommen ergeben all diese Überlegungen das Grundmodell einer sozialwissenschaftlichen Theorie, die von Rawls selbst später als „politischer Liberalismus" bezeichnet wird[84].

Welchen Platz in diesem Modell ein Prinzip wie Solidarität einnehmen soll, ist auf den ersten Blick nicht recht erkennbar. Die Individuen, die im Urzustand agieren, sind durch den Schleier der Unwissenheit von allen Bindungen, die dafür ein geeignetes Substrat abgeben könnten, befreit; das Ziel, das sie in den Verhandlungen verfolgen, besteht offenbar nur darin, durch eine entsprechende Fassung der Gerechtigkeitsgrundsätze die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß sie ihre je eigenen Lebenspläne so weit wie möglich realisieren können und ihnen hierfür im Bedarfsfall ausreichend Grundgüter zur Verfügung stehen. Zweckrationalität geht dementsprechend vor Altruismus, und bezeichnenderweise spricht Rawls in den einleitenden Kapiteln seiner Gerechtigkeitstheorie davon, daß die Menschen im Urzustand, obwohl keine Egoisten, kein Interesse an den Interessen anderer nähmen[85]. Es fehlt den Individuen aber nicht nur dieses Interesse, sondern überhaupt jedes Merkmal, das ihre Individualität erst konstituiert: Als eigenschaftslose und voneinander isolierte Wesen erscheinen sie wie das gegenüber der Realität noch übersteigerte Zerrbild des atomisierten Subjekts, das zur Solidarität mit anderen von vornherein nicht fähig ist – und darin nun auch noch theoretisch gerechtfertigt wird. In eine ähnliche Kerbe schlug denn auch die erste Welle der kommunitaristischen Kritik, die vor allem von Michael Sandel vorgetragen wurde und sich die anthropologischen Grundlagen der Rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption vornahm. Sandel warf Rawls vor, von einem verkürzten Personenbegriff auszugehen: von einem ungebundenen Selbst („unencumbered self"), das „vor seinen Zielen" („prior to its ends")[86] da sei und weder gemeinschaftlich konstituiert noch durch gemeinschaftliche Werte, Auffassungen und Bindungen geprägt sei[87]. Von den Diktaten der Natur und den Sanktionen sozialer Rollen befreit, werde, so Sandel, das menschliche Subjekt als souverän gesetzt und zum Autor der einzigen überhaupt existierenden morali-

[83] *Rawls*, Theory, S. 302f. (S. 336f.); dazu etwa *Kley*, S. 50ff.

[84] Vgl. *ders.*, Liberalismus, S. 330f. Etikettierungen wie diese bergen allerdings naturgemäß eine nicht unerhebliche Verwechslungsgefahr; der moderne und eher angelsächsische Begriff des Liberalismus ist jedenfalls weder mit dem klassischen Liberalismus à la *Adam Smith* noch mit neoliberalen Wirtschaftsvorstellungen, wie sie hierzulande etwa die FDP auf ihre Fahnen geschrieben hat, gleichzusetzen.

[85] *Rawls*, Theory, S. 13f. (S. 30).

[86] So eine Formulierung von *Rawls*, Theory, S. 560 (S. 607).

[87] *Sandel*, in: Honneth, Kommunitarismus, S. 24ff.; *ders.*, Liberalism, S. 59ff., 62. *Sandel* selbst setzte dem das Bild des „situierten", in konstitutive Gemeinschaften eingebetteten Selbst entgegen, Liberalism, S. 179ff.; dessen Konturen bleiben aber seinerseits unscharf, so zutreffend *Forst*, in: Honneth, Kommunitarismus, S. 185f.

schen Bedeutungen erklärt[88]; damit aber würden eben jene aus der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Familie, einer bestimmten Gemeinschaft, einer bestimmten Nation, eines bestimmten Volkes resultierenden Loyalitäten, Bindungen und Überzeugungen preisgegeben, die in unserem Leben mit unserem Selbstverständnis untrennbar verknüpft seien und die eigene Person zumindest teilweise definierten[89]. Träfe das zu, wäre womöglich bereits im Menschenbild des von Rawls artikulierten Liberalismus eine generell antisolidarische, weil radikal individualistische Tendenz angelegt.

Gegen diese Kritik hat allerdings bereits Rawls eingewandt, daß der Urzustand lediglich ein „Darstellungsmittel" sei, das erst gar nicht den Anspruch erhebe, das Wesen der Person zu erklären[90]. Rawls unterstellt vielmehr, daß in der öffentlichen Kultur einer modernen demokratischen Gesellschaft jedermann bestimmte intuitive Vorstellungen von Gerechtigkeit hat, die aber häufig nicht oder nur verzerrt an die Oberfläche dringen, weil diejenigen, die sie haben, über eine bestimmte Stellung in der Gesellschaft oder bestimmte Privilegien verfügen, die sie aufgeben müßten, wenn sie sich zu ihnen bekennen würden[91]. Die Funktion des Urzustandes liegt dementsprechend – lediglich – darin, die für die Gerechtigkeit relevanten Einstellungen so zu organisieren, daß sich aus ihnen die wesentlichen Gerechtigkeitsgrundsätze ableiten lassen: Es handelt sich um eine Modellvorstellung, die der Explikation implizit schon immer vorhandener Gerechtigkeitsüberzeugungen dient[92]. Der Rawlssche Personenbegriff ist insofern ein „politischer", kein anthropologischer oder „metaphysischer"[93], womit Sandels Kritik der Boden unter den Füßen entzogen ist. Darüber hinaus kommt in ihm eine *moralische* Komponente zum Ausdruck, die möglicherweise einen ebenso geeigneten Nährboden für Solidarität abgeben könnte wie die von Sandel propagierte Verwurzelung in konstitutiven Gemeinschaften – allerdings für eine andere Form von Solidarität, eine spezifisch liberale Solidarität. Moralisch ist Rawls' Personenbegriff insofern, als die Personen, die im Urzustand agieren, über zwei moralische Vermögen – die Anlage zu einem Gerechtigkeitssinn und die Befähigung zu einer Konzeption des Guten – verfügen; moralischer Natur sind darüber hinaus die Beschränkungen, denen die Beteiligten durch ihn unterworfen sind[94]. Letz-

[88] *Sandel*, in: Honneth, Kommunitarismus, S. 25.

[89] *Sandel*, in: Honneth, Kommunitarismus, S. 29.

[90] *Rawls*, Liberalismus, S. 270ff.; vgl. schon *ders.*, Theorie, S. 21f., 138f. (S. 39, 161f.)

[91] *Rawls*, Liberalismus, S. 272ff. (insbes. Fn. 19).

[92] Wie hier auch *Hinsch*, in: Rawls, Liberalismus, S. 13f.; a.M. wohl *Habermas*, Faktizität, S. 84f. Aus dieser Überlegung ergibt sich für *Rawls* zugleich die – bei allen auf der Annahme eines Gesellschaftsvertrages basierenden Konzepten immer problematische, vgl. *Kersting*, in: Apel/Kettner, S. 130ff. – Verbindlichkeit der im Urzustand getroffenen Regelungen: Diese gelten in der modernen demokratischen Gesellschaft, weil sie von deren Mitgliedern implizit schon immer anerkannt worden sind.

[93] *Rawls*, in: Liberalismus, S. 276ff.

[94] Vgl. *Forst*, in: Honneth, Kommunitarismus, S. 187.

tere ergeben sich vor allem aus dem Schleier des Nichtwissens. Indem dieser die Individuen von ihren individuellen Besonderheiten – insbesondere von ihren je unterschiedlichen Vorstellungen des guten Lebens – abschottet, legt er sie auf eine Objektivität fest, die für sich als eine genuin moralische Kategorie erscheint[95]: Durch ihn werden die jeweils Verhandelnden dazu gezwungen, die Gesellschaftsordnung nicht nur von ihrem eigenen Standpunkt aus zu beurteilen, sondern von einem Standpunkt aus, den jedermann gleichermaßen einnehmen kann[96]. Gefordert ist mit anderen Worten ein ideeller Rollentausch bzw. eine besondere Form der Empathie – die Fähigkeit, sich in die Vorstellungen anderer hineinzudenken und auf diesem Wege ihre Interessen bei der Formulierung der zu wählenden Gerechtigkeitsgrundsätze mitzuberücksichtigen[97]. Über dieses empathische Element aber ist zugleich der Brükkenschlag zur Solidarität vollzogen.

Tendenziell solidarisch angelegt sind im liberalen Gerechtigkeitsmodell dementsprechend auch die Beziehungen zwischen den Personen – und zwar insoweit, als diese einander jeweils als Freie und Gleiche anerkennen[98]. Während freilich nach Rawls diese wechselseitige Anerkennung erst in den Gerechtigkeitsgrundsätzen ausgedrückt wird und damit mehr oder weniger als Resultat einer willentlich getroffenen Entscheidung erscheint[99], bildet sie für andere Liberale das eigentliche Herzstück ihrer Theorie. Ronald Dworkin etwa leitet seine Vorstellung einer liberalen Gesellschaft aus einem letztlich naturrechtlich fundierten Recht auf gleiche Beachtung und Achtung („right to equal concern and respect") ab[100], und in ähnlicher Weise argumentiert Charles Larmore mit zwei Normen, die er als zentrale Bestandteile westlichen Denkens ansieht: einer Norm des rationalen Dialogs, die ein Verfahren zur Beilegung von Meinungsverschiedenheiten liefern soll[101], und einer Norm des gegenseitigen Respekts, die wie die bekannte Kantsche Regel im wesentlichen vorschreibt, andere Personen nie als Mittel, sondern stets als Zweck,

[95] Siehe zur Unparteilichkeit als Voraussetzung moralischer Entscheidungen etwa *Wingert*, S. 23; *Habermas*, Erläuterungen, S. 13.

[96] *Rawls*, Theory, S. 516f. (S. 560f.).

[97] Zu den Begriffen und zur psychologischen Bedeutung von Empathie und Rollentausch *Krappmann*, S. 142ff. Im Modell sind sie gerade deshalb gefordert, weil auf diese Weise auch das jeweils eigene Wohlergehen gesichert wird, vgl. *Dworkin*, California Law Review (1989), S. 492.

[98] Zur Qualifizierung dieser Anerkennung als solidarisch *Honneth*, Anerkennung, S. 196ff., 208ff., sowie – unter dem Stichwort „Fraternity" – *Dworkin*, Empire, S. 205ff., 211; *Gramm*, JZ 1994, 613. Anerkennung in diesem Sinne ist auch mehr als bloße Toleranz des anderen; schon diese hängt indes mit Solidarität eng zusammen; vgl. *Hondrich/Koch-Arzberger*, S. 14: „Toleranz ... stellt eine schwache, gelegentlich eine Vor-Form von Solidarität dar."

[99] Vgl. *Rawls*, Theory, S. 179 (S. 205). Ob und inwieweit bereits der Urzustand eine solche wechselseitige Anerkennung voraussetzt, mag hier dahingestellt bleiben; sie spielt in *Rawls'* Beschreibung des Urzustandes jedenfalls keine allzu große Rolle.

[100] Vgl. *Dworkin*, Rights, S. 272ff. (S. 439ff.); ähnlich *ders.*, Empire, S. 213f.

[101] Zu deren Inhalt später im Text.

also als selbständige Personen zu behandeln[102] – womit zugleich eine Grundvoraussetzung von und für Solidarität umschrieben ist. Tiefere solidarische Einkerbungen erhält diese wechselseitige Anerkennung jedoch erst durch den Gedanken der Kooperation, mit dem sie verbunden ist. Die Individuen beschränken sich im liberalen Modell ja nicht darauf, einander lediglich als Freie und Gleiche anzusehen, sondern arbeiten in dieser Einstellung zusammen an einem gemeinschaftlichen Projekt: dem Aufbau einer wohlgeordneten Gesellschaft, die über gerechte Institutionen verfügt. Sie sind insofern Beteiligte einer sozialen Kooperation, die unter den Bedingungen von Fairneß und Gegenseitigkeit stattfindet[103]. An deren Ende soll folgerichtig eine Regelung stehen, die gleichermaßen gut *für alle* ist – und insofern solidarischen Charakter hat.

Geknüpft wird auf diese Weise zugleich ein einigendes Band zwischen den Individuen, das ihre Zusammenarbeit über einen an Hobbes erinnernden bloßen „modus vivendi" hinaushebt. Was das im einzelnen bedeutet, versucht Rawls anhand einer Gegenüberstellung von „privater" und „wohlgeordneter" – d.h. nach den Prinzipien liberaler Gerechtigkeit aufgebauter – Gesellschaft („private" und „well-ordered society") zu zeigen. Während die Mitglieder einer privaten Gesellschaft diese nur als Mittel zur Erfüllung ihrer individuellen Ziele begreifen, ihren Institutionen aber keinerlei Wert an sich zuschreiben und die Teilnahme an ihnen allenfalls als Last betrachten, wird die wohlgeordnete Gesellschaft von gemeinsamen letzten Zielen und der öffentlichen Überzeugung, daß ihre Grundverhältnisse an sich gut und gerecht seien, zusammengehalten. Ihre Angehörigen brauchen einander als Partner in Lebensformen, die um ihrer selbst willen gewählt werden: „The successes and enjoyments of others", so Rawls wörtlich, „are necessary for and complentary to our own good"[104]. Die wohlgeordnete Gesellschaft nimmt auf diese Weise die Züge einer echten Gemeinschaft an, deren kollektives Leben es ihren Mitgliedern ermöglicht, sich mit ihr zu identifizieren, und sie ähnlich wie die Musiker eines Orchesters zu einem einheitlichen Ganzen integriert[105]. Über diese Integration stiftet die „liberal community", wie Dworkin sie nennt, zwischen ihren Mitgliedern notwendig jene innere Verbundenheit, für die sich die Bezeichnung Solidarität verwenden können. Wie stark diese ausfallen kann, zeigt dann vor allem die in vielen liberalen Theorien vorhandene Gleichheitskomponente, in der das Element der Sorge für andere seine deutlichste Verkörperung findet.

---

[102] *Larmore*, in: Honneth, Kommunitarismus, S. 141ff. Der darin liegende Bezug auf die Kant findet sich fast deckungsgleich bei vielen liberalen Theoretikern, siehe etwa *Rawls*, Theory, S. 179ff. (S. 205ff.).

[103] *Rawls*, Liberalismus, S. 266f.

[104] *Rawls*, Theory, S. 522f. (S. 566f.). Kritisch zu dieser Art von Gemeinschaftskonzeption *Sandel*, Liberalism, S. 147ff.

[105] *Dworkin*, California Law Review 1989, S. 491ff.; ähnlich *ders.*, Empire, S. 211ff. Von einer sozialen Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften („social union of social unions") spricht *Rawls*, Theory, S. 527f. (S. 572).

Beispiel Rawls: Der als Resultat der im Urzustand angestellten Überlegungen formulierte Grundsatz, daß soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten nur zulässig sind, wenn sie den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen[106] – von Rawls das „Unterschiedsprinzip" genannt[107] –, soll im Ergebnis eine gerechte Verteilung gesellschaftlicher Güter sichern. Sollen Güter auf zwei verschiedene Personen verteilt werden, so zieht das Unterschiedsprinzip eine gleiche Verteilung vor, falls es keinen Zustand gibt, in dem beide Beteiligte besser davonkommen[108]. Als Maßstab an heutige Gesellschaftsstrukturen angelegt, zwingt es in einem solchen Fall zur solidarischen Umschichtung gesellschaftlicher Ressourcen zugunsten Benachteiligter und zum Ausgleich unverdienter, aus der Geburt oder natürlichen Gaben resultierender Ungleichheiten[109]; es artikuliert damit, so Rawls, den Gedanken der Brüderlichkeit[110]. Dieser starke, über eine bloße Gleichheit im Recht oder vor dem Gesetz weit hinausweisende Gleichheitsbegriff, den Rawls mit vielen anderen Liberalen – etwa mit Dworkin, der die Forderung nach einer gerechten Güterverteilung aus dem von ihm angenommenen Recht auf gleiche Beachtung und Achtung ableitet[111], oder mit Bruce Ackerman, der ein Modell der sozialen Gerechtigkeit in einem liberalen Staat vorlegt[112] – teilt, rundet das liberale Solidaritätskonzept ab. Zusammgefaßt sind es demnach gleich mehrere Elemente, die die Verwendung dieses Begriffs auch im Zusammenhang mit politischem Liberalismus rechtfertigen: eine schon im Personenbegriff angelegte Moralität als Grundlage, die sich aus dem Gerechtigkeitssinn und einem Standpunkt der Unparteilichkeit ergibt; die von Rechten auf gleichen Respekt geprägten Beziehungen zwischen den Personen; der kooperative, auf Gegenseitigkeit beruhende Charakter des Zusammenwirkens; die durch dieses Zusammenwirken und ihre Resultate erzeugte innere Verbundenheit zwischen den Gesellschaftsmitgliedern; schließlich die im Postulat einer gerechten Gesellschaft angelegte Umverteilungstendenz.

Ohne ihre negativen Tatbestandsmerkmale ist die spezifisch liberale Solidarität freilich nur unzulänglich charakterisiert. Denn das Wesen dieser Solidarität ergibt sich nicht nur aus dem, was sie einschließt, sondern auch und gerade aus dem, was sie *ausklammert*. Solche Ausklammerungen nimmt die liberale Theorie auf mehreren Ebenen vor, deren erste wiederum die des *Personenbegriffs* darstellt. Rawls selbst – und ähnlich Larmore[113] – differenziert

---

[106] Siehe oben im Text unter (2) (a).

[107] Vgl. *Rawls*, Theory, S. 75ff. (S. 95ff.).

[108] *Rawls*, Theory, S. 76 (S. 96).

[109] *Rawls*, Theory, S. 100 (S. 121): „Thus the principle holds that in order to treat all persons equally, to provide genuine equality of opportunity, society must give more attention to those with fewer native assets and to those born into the less favorable social position."

[110] *Rawls*, Theory, S. 105f. (S. 126f.).

[111] Vor allem in Principle, S. 205ff.

[112] *Ackerman*, insbes. S. 107ff., 231ff., 374ff.

[113] *Ders.*, Patterns, S. 75.

insoweit zwischen der öffentlichen und der nicht-öffentlichen Identität einer Person. Während sich die nicht-öffentliche Identität aus den von den Bürgern verfolgten letzten persönlichen Zielen, ihren religiösen, philosphischen oder moralischen Überzeugungen, emotionalen Bindungen und Loyalitäten, kurz: aus ihrer „Konzeption des Guten" zusammensetzt, bezieht sich die öffentliche Identität auf die – von einem dauerhaften Wechsel in der „Konzeption des Guten" unberührt bleibenden – grundlegenden Rechtsbeziehungen einer Person und ihre Eigenschaft als Träger von Grundrechten und Pflichten[114]. Die liberale Solidarität erfaßt die Person naturgemäß nur in ihrer öffentlichen, dagegen nicht in ihrer privaten Identität; sie gilt nur dem „citoyen", nicht dem „homme"[115]. Dem entspricht eine weitere Ausklammerung auf einer intersubjektiven Ebene, der *Ebene der politischen Interaktion*: Sowohl die Verhandlungen über den Aufbau der wohlgeordneten Gesellschaft als auch ihr Ergebnis sind von individuellen Vorstellungen des guten Lebens bereinigt; indem sie zum Vorschein bringen, was gleichermaßen gut für alle ist, sehen sie davon ab, eine bestimmte Konzeption des Guten allgemein verbindlich zu machen. Die liberale Solidarität ermöglicht auf diese Weise ihren Bürgern, eigene Ziele zu verfolgen, solange dies mit der Freiheit aller verträglich bleibt[116]. Sie erweist sich damit als divergierenden Vorstellungen des guten Lebens gegenüber *neutral* und basiert, um eine der gängigen Formulierungen aufzugreifen, auf dem Vorrang des Rechten vor dem Guten[117]. Dieser Vorrang bedingt schließlich eine letzte Ausklammerung auf der *Ebene politischer Integration*. Zwar wird, wie oben dargelegt, auch liberale Solidarität in einem Ver-

[114] *Rawls*, Liberalismus, S. 287f.

[115] Vgl. *Larmore*, Patterns, S. 75f. Diese Unterscheidung deckt sich trotz der Identität der Begriffe freilich nicht mit der Unterscheidung zwischen „homme" bzw. „bourgeois" und „citoyen", wie sie der Liberalismus des 18. und 19. Jahrhunderts vornahm; dazu unten Kap. 2 III 1 a) und 2 a) cc). Nicht zuletzt deshalb versuchen andere Liberale von vornherein, private und öffentliche Identität stärker zusammenzuführen, siehe etwa *Dworkin*, California Law Review 1989, S. 501. Dies geschieht meist in der Weise, daß das Interesse an gerechten Institutionen, der Mitgliedschaft in einer gerechten Gesellschaft etc. seinerseits als Element der individuellen Konzeptionen des guten Lebens angesehen und damit kurzerhand der privaten Seite zugeschlagen wird. Die Ausklammerung wird aber damit nur verlagert, ohne daß sich etwas an ihrem Inhalt ändert; sie findet nunmehr bereits *innerhalb* dessen statt, was oben als nichtöffentliche Identität bezeichnet wurde. In eine ähnliche Richtung zielt auch *Rawls* „schwache Theorie des Guten"; dazu sogleich Fn. 117.

[116] Vgl. die zutreffende Interpretation von *Sandel*, in Honneth, Kommunitarismus, S. 19.

[117] Vgl. *Rawls*, Theory, S. 31 (S. 49f.); *Dworkin*, Principle, S. 191; *Sandel*, in Honneth, Kommunitarismus, S. 19. Freilich mag man in diesem Vorrang selbst eine bestimmte Konzeption des Guten erkennen – allerdings eine, die gerade auf der prinzipiellen Neutralität des Liberalismus basiert. So geht etwa *Rawls* davon aus, daß in seiner Gerechtigkeitstheorie bestimmte Ideen des Guten bereits enthalten sind und kommt so zu einer „schwachen Theorie des Guten", vgl. Theory, S. 395 (433ff.). Da jedoch all diese Ideen – etwa die Idee eines rationalen Lebensplans, die Idee gesellschaftlicher Grundgüter, die Idee der wohlgeordneten Gesellschaft – ihrerseits allgemein definiert sind und keine bestimmte Lebensweise bevorzugen, stellen sie das Neutralitätsprinzip nicht in Frage, so zutreffend *Forst*, in: Honneth, Kommunitarismus, S. 194.

bund von Personen praktiziert, der durchaus als Gemeinschaft in einem starken Sinne begriffen wird. Aber das, was diese Personen erst zu einer Gemeinschaft integriert, ist nach Maßgabe des gemeinsam verfolgten Ziels – gerechte Institutionen zu schaffen, die den Individuen genügend Spielraum lassen, ihre jeweiligen Vorstellungen vom guten Leben zu verwirklichen – beschränkt. Eine Integration auf der Basis übergreifender Werte, Loyalitäten oder Bindungen, wie sie etwa für Familien, Sippen oder Religionsgemeinschaften typisch ist, findet dementsprechend nicht statt. Vielmehr erschöpft sich das kollektive Leben der politischen Gemeinschaft in ihren formalen politischen Akten – Gesetzgebung, Rechtsprechung und Regierungstätigkeit: „On the liberal view, nothing more should be added."[118]. Die liberale Solidarität muß demnach auch hier, auf der Integrationsebene, mit einer Ausklammerung arbeiten, die ihre Neutralität gegenüber den verschiedenen Konzeptionen des guten Lebens erst sichert[119].

Begründen läßt sich diese Neutralität auf mehrfache Weise. Man kann einmal – unter Berufung auf Rawls – geltend machen, daß nur so dem „Faktum des Pluralismus" Rechnung getragen werden kann. Pluralismus ist für Rawls nicht nur eine vorübergehende historische Erscheinung, sondern ein dauerhaftes Merkmal demokratisch strukturierter Gesellschaften[120], dessen Ursachen vor allem im kognitiven Bereich liegen: Die unüberwindbare Begrenztheit des menschlichen Erkenntnisvermögens verhindert vielfach, daß Bürger in politischen Fragen zu übereinstimmenden Antworten gelangen[121]. Da somit über eine Vielzahl von Themen vernünftige, also auch bei bestem Willen aller Beteiligten nicht auszuräumende Meinungsverschiedenheiten bestehen können, müssen mit Hilfe einer „Methode der Vermeidung" die Grundlagen für einen „übergreifenden Konsens" gesucht werden[122]. Voneinander abweichende Konzeptionen des guten Lebens werden auf diese Weise zwangsläufig aus der liberalen Solidarität eliminiert. Deren Neutralität läßt sich aber auch argumentationstheoretisch herleiten, wie es etwa Larmore und Ackerman versuchen. Während allerdings Ackerman schlicht vorschlägt, streitige Themen als von vornherein unlösbar von der Tagesordnung der Auseinandersetzung zu streichen[123], hält Larmores universale Norm des rationalen Dialogs Disputanten dazu an, bei Meinungsverschiedenheiten mit einem Rückzug auf die von allen geteilten Überzeugungen – und damit auf neutralen Grund – zu reagieren, um auf diese Weise entweder (a) die Meinungsverschiedenheiten durch Argumente beizulegen, die auch für die andere Seite akzeptabel sind, oder (b) die Meinungsverschiedenheiten zu übergehen und eine Problem-

[118] *Dworkin*, California Law Review 1989, S. 500.

[119] Zusammenfassend zur Rolle von Neutralität im liberalen Gesellschaftsentwurf *M. Frank*, PVS-Sonderheft 26/1996, 366ff.

[120] *Rawls*, Liberalismus, S. 298f.

[121] *Rawls*, Liberalismus, S. 336ff., spricht insoweit von den „Bürden der Vernunft" („burdens of reason").

[122] Vgl. *Rawls*, Liberalismus, S. 293ff., insbes. 312ff. Die Rolle, die der „übergreifende Konsens" in *Rawls'* Philosophie spielt, ist allerdings schillernd, so zutreffend *Habermas*, Faktizität, S. 82f. Er ist jedenfalls nicht mit den oben wiedergegebenen Gerechtigkeitsgrundsätzen identisch, sondern dient in erster Linie dazu, diesen die notwendige Akzeptanz und Unterstützung zu sichern, vgl. etwa *Rawls* aaO. S. 293f., 295 unten, 331.

[123] Vgl. *Ackerman*, S. 10ff.

lösung auf der Grundlage der von allen geteilten Überzeugungen zu suchen[124]. Aus der so vorgenommenen Reduzierung der Konfliktfelder ergibt sich dann eine minima moralia der verbleibenden Gemeinsamkeiten – und mit ihr die Ausklammerung der Ideen des guten Lebens aus dem Konzept einer liberalen Solidarität[125].

Eine solche Konzeption scheint auf die Bedürfnisse individualisierter Gesellschaften und die von den Individuen angemeldeten Forderungen nach Selbstverwirklichung schon weitgehend zugeschnitten. Sie erlaubt nicht nur jedem, seine je eigenen Lebenspläne zu verfolgen, sondern will ihn darin auch noch aktiv fördern. Auf der anderen Seite soll aber nicht auf jede Zuordnung der Individuen verzichtet werden. Vielmehr wird an Solidarität als normativer Kategorie festgehalten – und zwar in einem durchaus anspruchsvollen Sinne. Damit hebt sich diese Stellungnahme zum Individualisierungsproblem deutlich ab von jener Lösung, die wir weiter oben als resignative bezeichnet haben[126]. Auch für eine solche lassen sich freilich prominente Gewährsleute benennen: die sogenannten „libertarians"[127]. Zu den Vertretern dieser Gattung gehört – neben Milton Friedman oder F.A. von Hayek – etwa Robert Nozick. Dessen Theorie des Minimalstaats basiert auf der Überlegung, daß der staatliche Zwangsapparat sich als legitime Form menschlicher Ordnung nur dann aufrechterhalten läßt, wenn er auch und gerade gegenüber denen, die ihn ablehnen, gerechtfertigt werden kann. Mit Hilfe einer einem imaginären Naturzustand nachgebildeten Versuchsanordnung, in der verschiedene Schutzgemeinschaften („protective associations") – private Unternehmen, die Beistand bei gewalttätigen Übergriffen gewähren – um Mitglieder wetteifern, versucht Nozick dementsprechend einen Anarchisten davon zu überzeugen, daß der Staat letztlich durch eine unsichtbare Hand, auf deren Wirken niemand so rechten Einfluß hat, von selbst entstehen müßte, wenn es ihn denn noch nicht gäbe[128]. Zur Durchführung dieses Programms läßt Nozick aus der Konkurrenz der Schutzfirmen im Wege der natürlichen Auslese kurzerhand ein Monopol entstehen, das schließlich mehr oder weniger hinter dem Rükken der Akteure in den Staat übergeht. Zu mehr als einem Minimalstaat reicht es dann allerdings nicht. Dieser erscheint lediglich als eine an Hobbes angelehnte Schutz- und Zweckgemeinschaft, die nun einmal gebraucht wird, um Eigentum und körperliche Integrität zu garantieren, aber sich insbesondere davor hüten soll, auf die bestehende Güterverteilung Einfluß zu nehmen[129].

---

[124] *Larmore*, in: Honneth, Kommunitarismus, S. 142; ähnlich *ders.*, Patterns, S. 53.

[125] Insofern ergeben sich naturgemäß Parallelen zu der von *Rawls* vorgeschlagenen „Methode der Vermeidung", die einen „übergreifenden Konsens" u.a. über die wesentlichen Verfassungsinhalte ermöglichen soll, vgl. *ders.*, Liberalismus, S. 265, 277, 293ff.

[126] Oben Kap. 1 I 3.

[127] Vgl. zu dieser Bezeichnung *Taylor*, in: Honneth, Kommunitarismus, S. 104.

[128] *Nozick*, S. 19ff.

[129] *Nozick*, S. 141ff.; in den Konsequenzen weitgehend ähnlich *von Hayek*, Verfassung, S. 323ff. Siehe zu *Nozick* die ausführliche Darstellung und Widerlegung bei *Kley*, S. 82ff.

Gesellschaftliche Solidarität ist in *dieser* Konzeption aufs äußerste reduziert und schließlich überhaupt nur noch in der homöopathischen Dosis eines wechselseitigen Schutzes vor Gewalt nachweisbar. Den zentrifugalen Tendenzen individualisierter Gesellschaften kommt das so weit entgegen, daß es kaum übertrieben erscheint, hier tatsächlich von einer resignativen Lösung zu sprechen. Sie resigniert vor einem steigenden Individualisierungsgrad jedenfalls in dem Sinne, daß sie nur noch bestrebt ist, dessen äußerste Konsequenz zu vermeiden: den Krieg aller gegen alle. Mit dieser weitgehenden Ausdünnung von Solidarität wird freilich das auch in freiheitlichen Gesellschaften auffindbare und notwendige Potential an Gemeinsamkeiten ohne Not vernachlässigt. Wie man den für solche Gesellschaften charakteristischen Drang der Individuen nach Selbstverwirklichung respektiert und dennoch an Solidarität als normativer Kategorie festhalten kann, haben Rawls, Dworkin, Akkerman und andere vorgemacht. Deren Modell einer spezifisch liberalen Solidarität erweist sich dem „libertären" Ansatz in mehrfacher Weise als überlegen[130]. Es zeichnet sich ihm gegenüber durch drei Merkmale aus, die zugleich nochmals zusammenfassen, worin das Wesen liberaler Solidarität beschlossen liegt[131]. Diese basiert einerseits auf einer Unterscheidung privater, auf die Führung eines Lebens nach eigener Wahl gerichteter Interessen von öffentlichen Interessen, die sich auf die Aufrechterhaltung gerechter Institutionen beziehen[132]. Gegenüber divergierenden Vorstellungen des guten Lebens ist sie auf verschiedenen Ebenen neutral und ermöglicht so ein hohes Maß persönlicher Entfaltung[133]. Andererseits setzt sie gerade auf das, was die Bürger trotz ihrer vielen Differenzen verbindet, nämlich ein übergreifendes Interesse an der Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft, die allen dieses gleiche Recht auf individuelle Entfaltung sowie Beachtung und Achtung einräumt. Es stiftet, im Sinne einer „Verbundenheit trotz Differenz"[134], Gemeinsamkeit zwischen Bürgern und läßt sie für die Entfaltungsmöglichkeiten des andern, die jederzeit auch die eigenen sein könnten, Verantwortung übernehmen. Und diese Gemeinsamkeit bewirkt drittens eine besondere Identifikation

[130] Ideen wie die von *Nozick* spielen in der gegenwärtigen Debatte denn auch nur eine untergeordnete Rolle; er selbst ist von ihnen später auch teilweise wieder abgerückt. Vgl. *Reese-Schäfer*, S. 31.

[131] Ich lehne mich bei der folgenden Zusammenfassung an die Überlegungen von *Ingram*, Rechtstheorie, Beiheft 15 (1993), S. 9f., an.

[132] *Ingram*, in: Rechtstheorie, Beiheft 15 (1993), S. 9f.

[133] Das muß nicht – wie *Ackerman*, S. 10ff., meint – notwendig heißen, daß die Fragen des guten Lebens von der Tagesordnung der politischen Auseinandersetzung gestrichen und ausschließlich in den Bereich privater Lebensführung verwiesen werden. Das liberale Prinzip der Neutralität begrenzt nicht die thematische Bandbreite öffentlicher Argumentation, sondern verlangt lediglich, daß keine Auffassung des guten Lebens sich gegenüber einer anderen durchsetzt, solange über ihren Inhalt vernünftige Meinungsverschiedenheiten bestehen können. Vgl. dazu mit Abweichungen im einzelnen *Larmore*, Patterns, S. 47; *ders.*, in: Honneth, Kommunitarismus, S. 133f., 142f.; *Rawls*, Liberalismus, S. 312ff., 336ff.; *Habermas*, Faktizität, S. 374ff.

[134] Vgl. die Nachweise oben in Fn. 65.