

Ursula Dallinger

Die Solidarität der modernen Gesellschaft

Ursula Dallinger

Die Solidarität der modernen Gesellschaft

Der Diskurs um rationale oder
normative Ordnung in Sozialtheorie
und Soziologie des Wohlfahrtsstaats



VS VERLAG FÜR SOZIALWISSENSCHAFTEN

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

1. Auflage 2009

Alle Rechte vorbehalten

© VS Verlag für Sozialwissenschaften | GWV Fachverlage GmbH, Wiesbaden 2009

Lektorat: Frank Engelhardt

VS Verlag für Sozialwissenschaften ist Teil der Fachverlagsgruppe Springer Science+Business Media.
www.vs-verlag.de



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

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Umschlaggestaltung: KünkelLopka Medienentwicklung, Heidelberg

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Krips b.v., Meppel

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in the Netherlands

ISBN 978-3-531-16553-0

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
1 Zweifel an der Möglichkeit von Solidarität	21
1.1 Was heißt Solidarität?	21
1.2 Zweifel an der Solidarität der modernen Gesellschaft und Folgerungen	28
1.3 Fazit: Solidarität ohne Gemeinschaft	35
2 Kooperationsprobleme und Institutionen – gemeinsame Bezugspunkte von Soziologie und ökonomischer Sozialtheorie	39
Teil I: Solidarität in der Sozialtheorie	45
3 Solidarität bei Durkheim: Gerechtigkeit und Staatsbürgermoral	47
3.1 Von der mechanischen zur organischen Solidarität	50
3.2 Solidarität durch Arbeitsteilung und Tausch	51
3.3 Kollektivbewusstsein als Basis der Solidarität	55
3.4 Gegen utilitaristische Vertragstheorien	59
3.5 Soziale Integration durch Institutionen und kollektive Glaubensvorstellungen	63
3.6 Moralischer Individualismus und Staatsbürgerschaft als moderne Moral	66
3.7 Fazit	69
4 Soziale Integration bei Talcott Parsons	75
4.1 Voluntaristische Handlungstheorie: Parsons' Utilitarismuskritik und der normative Faktor	78
4.1.1 Das ‚utilitarian dilemma‘	79
4.1.2 Bezugsproblem rationales Handeln	83
4.1.3 Ideensysteme zwischen Utilitarismus und Idealismus	86
4.1.4 Zwischenfazit	91
4.2 Strukturfunktionalismus: Soziale Integration durch Werte	94
4.2.1 Wertintegration und Modi der Handlungsorientierung	94
4.2.2 Doppelte Kontingenz und soziale Ordnung	100
4.2.3 Pattern Variables und Kollektivorientierung	103
4.2.4 Die Verstetigung von Werten in Institutionen und Systemen: Kultur, Persönlichkeit und soziales System	105
4.2.5 Zwischenfazit	107

4.3	Integration durch Austausch: die systemtheoretische Phase	109
4.3.1	Ausdifferenzierte Subsysteme und Interpenetration	110
4.3.2	Contingent Commitments	119
4.3.3	Symbolische Kommunikationsmedien	121
4.3.4	Die „Gesellschaftliche Gemeinschaft“ – Solidarität als Teilhaberechte	128
4.3.5	Zwischenfazit	130
	Exkurs: Die Werte der modernen Gesellschaft	132
4.4	Fazit: Warum sollte man heute noch Parsons lesen?	134
5	Rationale Kooperation: Solidarität durch Institutionen	143
5.1	Warum werden Institutionen gebraucht?	149
5.1.1	Eingeschränkte Rationalität individueller Entscheidungen	149
5.1.2	Spieltheorie, soziale Dilemmata und der Vorteil von Institutionen	151
5.1.3	Spontane Kooperation und ihre Grenzen	158
5.2	Große Gruppen, kollektives Handeln und Institutionen	161
5.3	Institutionen durch Gesellschaftsvertrag: Buchanan	172
5.3.1	Das Konsensprinzip	174
5.3.2	Kollektives Entscheiden unter rationalen Egoisten	176
5.3.3	Konsens durch Vote trading, Logrolling und Kompensationen	179
5.3.4	Konsens durch Tausch und Transfers: Vom Naturzustand zu Rechts- und Leistungsstaat	180
5.3.5	Unsicherheit und moralische Regeln	184
5.3.6	Konsens durch Kompensationen: Wohlfahrtsstaat und Umverteilung	186
5.3.7	Fazit	189
5.4	Institutionen bei North	196
5.4.1	Die Unvollständigkeit der utilitaristischen Erklärung	197
5.4.2	Institutionen als soziale Regeln	198
5.4.3	„Ideas matter“: Ideologien und mental maps	200
5.4.4	Fazit	202
	Exkurs: Die Versöhnung verschiedener Handlungsrationaltäten	204
	Teil II: Solidarität im Diskurs um den Wohlfahrtsstaat	207
6	Der nützliche und der moralische Wohlfahrtsstaat	209
6.1	Interessen und Sozialstaat	209
6.2	Der ‚moralische‘ Wohlfahrtsstaat	212
6.2.1	Ordnung jenseits des Marktes	212
6.2.2	Der Sozialstaat als ‚organisierte Solidarität‘	214
6.2.3	‚Gemeinsamkeitsglaube‘ und Legitimität	218
6.2.4	Regime und die institutionalistische Erklärung sozialpolitischer Einstellungen	222
6.3	Konsens für soziale Sicherung	225

6.4 Die Zustimmung zu Umverteilung	228
6.5 Fazit	232
7 Die Solidarität der modernen Gesellschaft – ein Fazit	235
Abkürzungen	251
Literatur	253

Vorwort

Vorworte sind der Ort des Dankes an Menschen, die das Zustandekommen eines Buches gefördert haben, und des Rückblicks auf die geleistete Arbeit, die darin stecken. In meinem Falle sind viele Menschen zu berücksichtigen, die teils beabsichtigt, teils indirekt und unbeabsichtigt dessen Entstehung unterstützten. Zu letztem zählen Kollegen und Kolleginnen, mit denen ich Florgespräche oder Debatten zwischen Tür und Angel führte wie auch die unter ‚WiMis‘ sicherlich üblichen Gespräche um Gelingen oder Blockaden von Qualifikationsarbeiten. Diese informellen Netzwerke des fachlichen Diskurses waren möglich am Institut für Soziologie der Universität Hamburg (obwohl die Teeküche alles andere als ein anheimelnder Ort ist). Für gezielte und gewollte Unterstützung danke ich vor allem Prof. Dr. Max Miller, in dessen Kolloquium ich entscheidende Hinweise erhielt, und Prof. Dr. Birgit Pfau-Effinger, die meine Forschung nach eigenen Schwerpunktsetzungen tolerierte und förderte.

Wie in vielen Vorworten so ist auch in diesem eine Entschuldigung gegenüber der eigenen Familie nötig, die viele Stunden ohne mich verbrachte und vor allem ich ohne sie. Wissenschaft ist jedoch nicht sonderlich familienfreundlich, weil hohe geistige Präsenz und Konzentration erforderlich sind, die konkurriert mit der hohen Präsenz, die auch kleine Erdenbürger brauchen. Bei entsprechender Belastungsbereitschaft, ungewöhnlichen Arbeitsorten und -zeiten kann man aber letztlich eine Balance herstellen, die sich manchmal nicht nur als Stress anfühlt, sondern auch als eine ‚Balance des Glücks‘ (M. von Trotta).

Einleitung

Zweifel an der Solidarität der modernen Gesellschaft sind ein fester Bestandteil sozialwissenschaftlicher und politischer Diskurse. Diese konstante Suche nach Solidarität bringt zum Ausdruck, dass sich moderne Gesellschaften über die fortbestehende Möglichkeit wie auch über die Beschaffenheit eines ‚sozialen Bandes‘ vergewissern müssen, da Bindungskräfte wie ‚Gemeinschaft‘ zu Recht bezweifelt werden. Wie der Zusammenhalt einer hochdifferenzierten Gesellschaft möglich ist, war für die Soziologie eines jener Probleme, an dem sie sich als eigenständiges Fach konstituierte. Denn die Lösungsvorschläge der ‚Gründerväter‘ entwickelten eine *eigenständig* soziologische Antwort in Abgrenzung zu den damals vorhandenen ökonomischen Erklärungen für sozialen Zusammenhalt selbst unter Marktakteuren, die prinzipiell nur durch individuelle Interessen geleitet seien. Die Soziologie begann in einer Phase über das ‚soziale Band‘ nachzudenken, in der die Möglichkeit solidarischer Verbindungen grundsätzlich bezweifelt wurde. Der Name Ferdinand Tönnies und seine Gegenüberstellung von ‚Gemeinschaft und Gesellschaft‘ steht exemplarisch für die Position, für die sich unter den in modernen Gesellschaften dominierenden Marktakteuren nur noch kurzfristige, antagonistische Austauschbeziehungen entwickeln, aber darüber hinaus keinerlei Kollektivität. Neben der Marktvergesellschaftung machte man die zunehmende ‚Arbeitsteilung‘ für den Zerfall von Solidarität verantwortlich. Diversifizierte, nach verschiedenen Eigenlogiken operierende gesellschaftliche Sphären ließen gemeinsame, verbindliche Traditionen erodieren (Berger 1989). Ein ‚steuerndes Zentrum‘ (Luhmann) sei unwiderbringlich verloren. An die Stelle gemeinschaftlicher, tradiertener kultureller Werte trete nun eine Pluralität an Überzeugungen. Zudem lasse Individualisierung die zuvor gegebenen gemeinsamen Werte erodieren.

Parallel zu den Zweifeln an der Möglichkeit von Solidarität in einer modernen Gesellschaft gab es jedoch immer auch einen regen Diskurs um neue Formen der Solidarität.¹ Zu ihm trugen bereits Emile Durkheims Überlegungen über *organische* Solidarität bei, später dann Habermas‘ (1981) Modell eines herrschaftsfreien Diskurs, in dem allgemein zustimmungsfähige Regeln zustande kämen, oder Forschungen, die auf die auch im liberalen Verfassungsstaat institutionalisierten gemeinsamen sozialen Regeln hinweisen (Nunner-Winkler 1997; Schwinn 2002). Auch die empirische Gerechtigkeitsforschung lässt sich als ein Beitrag zu der Frage nach der Beschaffenheit des sozialen Bandes moderner Gesellschaften verstehen, da Gerechtigkeit zweifellos zu jenen Prinzipien zählt, aufgrund der eine bestimmte institutionalisierte Verteilung von Ressourcen und Belastungen akzeptabel wird (Müller/Wegener 1995). Ähnlich geht auch Rawls (1975) Theorie der Gerechtigkeit, die sich mit den Prozeduren zur Schaffung von gerechten gesellschaftlichen *Institutionen* beschäftigt, offenbar davon aus, dass moderne Gesellschaften ihren Zusammenhalt stärken, indem ihre Basisinstitutionen sich durch Gerechtigkeit auszeichnen können. Weiter ist in diese – eher impressionistische als vollständige – Liste der Beiträge zum Solidaritätsdiskurs der *Kommunitarismus* aufzunehmen.

¹ Exemplarisch für viele andere siehe Fuchs 1992; Hondrich/Arzberger 1992; Heitmeyer 1997 und 2004; Friedrichs/Jagodzinski 1999; Zoll 2000; Brunkhorst 2002; Beckert u.a. 2004.

Zu diesem Diskurs um Solidarität will die vorliegende Arbeit beitragen. Sie fragt nach Erklärungen und neuen Formen der Solidarität, die auch in einer ausdifferenzierten, kulturell pluralisierten Gesellschaft tragfähig sind.² Da der Solidaritätsbegriff äußerst vielschichtig und schillernd ist (Bayertz 1998b; Münkler 2004), muß bereits an dieser Stelle eine kurze Klärung dazu erfolgen, was hier damit gemeint sein soll (ausführlich Kap. 1.1).³ Unseres Erachtens ist es sinnvoll, zwei Traditionen der Verwendung des Solidaritätsbegriffs zu unterscheiden: Zum einen entwickelte er sich in *gesellschaftstheoretischen* Diskursen der Soziologie und markiert eine bestimmte Position zum Problem ‚sozialer Ordnung‘. Insbesondere die Durkheim-Parsons-Tradition führte mit dem Solidaritätsbegriff eine Auseinandersetzung mit der ökonomischen Position zu der Frage, wie Gesellschaft möglich ist, wenn sie aus rationalen Egoisten mit antagonistischen Interessen zusammengesetzt wäre. Statt wie die Ökonomie auf die ‚invisible hand‘ des Marktes zu vertrauen oder wie die politische Ökonomie auf den ‚Gesellschaftsvertrag‘ zu setzen, verwies die frühe Soziologie auf gemeinsame kulturelle Werte, eine Position, die zu *der* spezifisch soziologischen Antwort darauf wurde, weshalb kein ‚war of all against all‘ herrscht. Zum anderen existiert ein engerer Solidaritätsbegriff, der sich mit dem schuldrechtlichen Ursprung von Solidarität inhaltlich bestimmen lässt als die Verantwortung eines Kollektivs für seine ‚zahlungsunfähigen Mitglieder‘. Löst man diesen Gehalt vom Schuldrecht ab, dann geht es bei Solidarität um die Frage, wieviel Verantwortung eine Gruppe gegenüber ökonomisch oder in anderer Hinsicht schwächeren Mitgliedern übernimmt. Dieser engere Solidaritätsbegriff taucht in vielfältigen Kontexten auf, wo Unterstützung für andere oder das Absehen von unmittelbaren Eigeninteressen diskutiert wird. Das kann die in der Familie, durch Ehrenamtliche oder zwischen Erwerbstätigen praktizierte ‚Unterstützung‘ sein. Vor allem aber spielt der Solidaritätsbegriff in sozialpolitischen Diskursen eine zentrale Rolle, wenn die Umverteilung von Einkommen zugunsten von mehr Gleichheit oder andere Maßnahmen zugunsten von weniger ‚zahlungsfähigen‘ bedürftigen Bürgern begründet wird, gleich ob diese Bedürftigkeit durch Arbeitslosigkeit, Krankheit, Alter etc. verursacht wurde. Der Wohlfahrtsstaat wird mit dem Attribut solidarisch versehen, weil er soziale Anrechte schafft, die ‚Zahlungsunfähigen‘ zugute kommen, jedoch von ‚allen Bürgern‘ durch Steuern und Beiträge getragen werden.⁴ Daneben umfasst der Sozialstaat selbstverständlich auch andere Ziele, die mit Solidarität wenig zu tun haben und dem Interesse der Einzelnen an einer individuellen (Sozial-) Versicherung und lebenszeitlichen Einkommensverstetigung über Phasen ohne Einkommen hinweg dienen. Dennoch gehört zum Sozialstaat die Umverteilung von Einkommen und Angleichung der Lebenschancen aufgrund von für Sozialstaatlichkeit konstitutiven Zielen wie Gleichheit, Gerechtigkeit oder Armutsvermeidung dazu. Was sollte aber die Einzelnen dazu motivieren, eigenes Einkommen zugunsten von anderen abzutreten? Der sozialpolitische Solidaritätsbegriff behandelt also im Grunde wie der gesellschaftstheoretische Begriff das Problem, wie kollektive Ziele trotz Eigennutzorientierung theoretisch zu erklären und zu realisieren sind.

² Untersucht wird also Sozialintegration, nicht Systemintegration im Sinne der Möglichkeit der Abstimmung oder Steuerung von Teilsystemen, deren Logiken nicht ineinander überführbar sind.

³ Daran änderten auch Sammelbände der letzten Jahre, die den Solidaritätsbegriff im Titel tragen, wenig. Vgl. Beckert u.a. 2004; Berger 2005.

⁴ Die Aussage, alle Bürger trügen gleichermaßen zu sozialstaatlicher Umverteilung bei, entspricht selbstverständlich nicht der Komplexität der tatsächlichen Belastungen und Umverteilungsprozesse im Wohlfahrtsstaat. Sie ist idealisierend, kann aber an dieser Stelle vorerst so stehen bleiben.

Damit haben der gesellschaftstheoretische und der sozialpolitische Solidaritätsbegriff ein einheitliches *Grundproblem* in der Frage, wie auch dann, wenn man von nutzenmaximierenden Akteuren oder individuierten Einzelnen ausgeht, kollektive Ziele erreichbar sind, die das Einkammern individueller Kalküle erfordern. Die gesellschaftstheoretische Frage lautet, wie eine friedliche Gesellschaft möglich ist, die weder in Konflikte zwischen Eigennutzmaximierung anstrebenden Akteuren verstrickt ist, noch von hohen Kosten der Ordnungsdurchsetzung gelähmt wird. In Bezug auf den Sozialstaat lautet die Frage, wie zu erklären ist, dass Akteure Eigeninteressen zurückstellen zugunsten sozialer Anrechte, die individuelle Einkommen umverteilen oder andere mehr als ego selbst begünstigen. Dieses Grundproblem stellt sich, wenn man wie die Ökonomie eine grundsätzliche Orientierung Einzelner an der Maximierung individuellen Nutzens annimmt, aber auch, wenn man wegen der viel diskutierten Pluralisierung von Werten und Lebensentwürfen eine bereits gegebene solidarische Einheit bezweifelt. Es wird in sozialtheoretischen Diskursen um soziale Ordnung und Integration jedoch ebenso in der politischen Ökonomie und der politischen Soziologie des Wohlfahrtsstaats bearbeitet. Auf beiden Ebenen findet man sozialwissenschaftliche Bemühungen, die vereinfachende Modelle des ökonomischen wie auch des soziologischen Denkens überwinden wollen.

Seit einer ersten, von Durkheim und Parsons geführten und die Soziologie konstituierenden Auseinandersetzung mit der ökonomischen Sichtweise gesellschaftlichen Zusammenhalts steht der Solidaritätsbegriff im Zentrum konkurrierender Erklärungsansätze. Daher greift die vorliegende Studie zu Solidarität das Spannungsverhältnis zwischen ökonomischer und soziologischer Sozialtheorie auf. Sie betrachtet genauer die Einwände Durkheims und Parsons' gegen die ökonomische Erklärung von Handeln und gesellschaftlicher Integration, und deren alternative soziologische Konzeptionen des Handelns wie auch der gesellschaftlichen Integration. Erstes bescherte der Soziologie den oft kritisierten ‚homo sociologicus‘, zweites die Annahme der durch gemeinsame kulturelle Werte integrierten Gesellschaft. Dass Durkheims und Parsons' Einwände viele aktuelle Kritikpunkte am Modell rationalen Handelns enthalten und dass deren Erklärungen gesellschaftlicher Integration komplexer sind als die verkürzende Formel der ‚Wertintegration‘ vermuten läßt, wird oft nicht wahrgenommen. Wegen des Bezugs zur soziologischen Utilitarismuskritik und auch wegen deren Institutionenbegriff lohnt sich jedoch ein Blick auf die Klassiker.⁵ Dennoch setzt die Durkheim-Parsons-Tradition Solidarität letztlich mit Wertintegration gleich.

Daher schlägt diese Studie einen Weg zwischen Normativismus und rationalem Nutzenkalkül vor und rekonstruiert, wie sich Handlungsbegrenzungen auch aus deren Bedeutung für die Abstimmung von Verhaltenserwartungen und die Festlegung von Handlungsoptionen erklären lassen. Damit wird ein mit wenig Wertekonsens auskommender Zugang zu Solidarität gewählt, was dem angemessen ist, dass sich moderne Gesellschaften ihrer Solidaritätsbasis in Form geteilter Werte nicht mehr sicher sind (siehe Kap. 1). Daher bie-

⁵ Dem aufmerksamen Leser/Leserin wird auffallen, dass sowohl von Solidarität als auch von Kooperation die Rede ist. Denn das Problem, um das es gleichermaßen geht – wie werden Individuen zu einem Kollektiv verbunden, was überwindet Einzelinteressen und bindet an kollektive Ziele – wird in zwei unterschiedlichen Diskursräumen behandelt, die sich eben auch durch die Begriffsverwendung abgrenzen. Ausgehend von einer Rational Choice-Perspektive wird kaum von Solidarität oder Integration gesprochen, da es das Ganze nicht gibt, in das ein Individuum eingebunden werden könnte. Einzelne sind der axiomatische Ausgangspunkt, aus deren Handeln sich alles weiter auf anderen Ebenen ergibt. Auch Mittel zur Abstimmung zwischen den am eigenen Interesse orientierten Einzelnen – Institutionen, Verträge, Konstitutionen – sind Produkt der Aggregation von Einzelinteressen, nicht die Gesellschaft. Die Rede von Solidarität nimmt dagegen umgekehrt das Ganze schon als vorhanden an.

ten sich Erklärungen der *ökonomischen Sozialtheorie* an, die in Hinblick auf die Annahme gemeinsamer Werte sparsam sind (Wiesenthal 1987 a,b). Dort wird gezeigt, wie sich auch im Rahmen des methodologischen Individualismus ein durch Werte, Normen und Konstitutionen gebundenes Verhalten bzw. rationale Kooperation zugunsten von kollektiven Zielen entwickeln kann. In diesen Ansätzen spielen *Institutionen* als die Regeln der sozialen wie auch ökonomischen Austauschbeziehungen eine wichtige Rolle. Wir betrachten, wie dort die Entstehung von Handlungsbeschränkungen durch Institutionen selbst unter solchen Akteuren, die zunächst primär ihre individuellen Interessen verfolgen, erklärt werden. Diese Lösungsvorschläge zu dem Problem, wie unter rationalen Egoisten eine wegen der Ausgangsprämisse zwar schwierige, aber dennoch gewünschte Kooperation entstehen kann, vermittelt auch Einsichten in die Solidaritätspotentiale unter Menschen mit divergierenden Wertideen und Interessen. Parallel rekonstruieren wir den Regel- und Institutionenbegriff der klassischen Soziologie von Durkheim und Parsons, der in Auseinandersetzung mit dem utilitaristischen Denken entwickelt wurde.

Während Durkheims und Parsons' Modelle in neuerer Zeit nur noch wenig Resonanz erfuhren, war die ökonomische Sozialtheorie weitaus lebendiger. Hier entstanden Strömungen, die – ähnlich wie die soziologische Kritik – den ökonomische Ansatz und die Annahme rationalen Handelns und Entscheidens kritisieren und auf die *Unvollständigkeit* der von einem Rational Choice-Modell ausgehenden neoklassischen Theorie hinweisen. In diesen sind *Institutionen in Form von Regeln, Werten, Normen* wie auch *Ideen* der Schlüssel zu sozialer Ordnung. Der Institutionenbegriff steht hier allgemein für Constraints, mit denen die ökonomische Sozialtheorie das neo-klassische ökonomische Paradigma und dessen Annahme der rationalen Kalkulierbarkeit der Folgen von Optionen und einer spontan sich einstellenden Abstimmung der konträren Interessen Einzelner ergänzte. Vor allem *spieltheoretische* Beiträge zeigten, dass Akteure in Situationen der Kooperation gerade wegen ihrer rationalen Orientierung in Dilemmasituationen geraten, die die ‚Bindung‘ durch Regeln vorteilhaft machen. Das Argument, dass soziale Prozesse unter bestimmten Bedingungen – das sind etwa große Gruppen, in denen die in kleinen Gruppen mögliche wechselseitige Kontrolle und Bestrafung wegfällt – auf das aus Werten, Institutionen und Normen bestehende ‚Sozialkapital‘⁶ angewiesen sind, schafft eine utilitaristische Perspektive auf die Existenz von Werten und Regeln. Der Nachweis, dass auch rationale Akteure ein Interesse an Regeln für soziale Austauschbeziehungen haben, macht Institutionen und Normen mit dem methodologischen Individualismus kompatibel. Diese Perspektive auf Institutionen als constraints gegenüber dem eigeninteressierten Handeln wurde als ‚*Regelutilitarismus*‘ (Münch 1986) kritisiert, ein Einwand der im Folgenden zu prüfen sein wird.⁷

Das Spannungsfeld zwischen Ansätzen, die rationale Kooperation als den sozialen Mechanismus sehen, der den jede Gesellschaft verhindernden Dauerkonflikt unter autonomen (und ev. auch rationalen, nutzenmaximierenden) Individuen vermeidet, und Ansätzen, die auf gemeinsame Kultur zur Koordinierung autonomer Akteure setzen, findet man ebenfalls in Diskursen um den *Wohlfahrtsstaat*. Da in diesem Viele zugunsten gemeinsamer Ziele – etwa Armutsvermeidung – kooperieren und unmittelbare Eigeninteressen zurück-

⁶ Der Begriff Sozialkapital meint zum einen Netzwerke, Kontakte und Sozialbeziehungen, aber auch das Reservoir einer Gesellschaft an Regelbindung und an Wissen um erwartbare Verhaltensweisen (so etwa bei Elinor Ostrom 1991). Insgesamt fällt auf, dass Werte, Institutionen und Normen eng gelagerte Konzepte sind, die man nur schwer unterscheiden kann.

⁷ Diese Institutionen müssen nicht erfolgreich oder optimal sein.

stellen und einen Teil des Einkommens für ‚Zahlungsunfähige‘ abgeben, ist zu fragen, welche sozialen Grundlagen dies ermöglichen. Wird solidarisches Verhalten durch gemeinsame kulturelle Definitionen darüber möglich, wieviel das Kollektiv der Beitrags- und Steuerzahler gerechterweise für ‚Zahlungsunfähige‘ aufbringen soll und welche soziale Gruppen dies ‚verdient‘ haben? In der politischen Soziologie wird davon ausgegangen, dass wohlfahrtsstaatliche Institutionen in gemeinsamer Kultur verankert sind und kollektive Überzeugungen über die ‚richtigen‘ Maßstäbe der Verteilung zentraler gesellschaftlicher Güter zum Ausdruck bringen. Soziale Rechte beruhen letztlich auf ‚belastbaren Hintergrundüberzeugungen‘ der Bürger über wechselseitige Verpflichtungen oder über Gerechtigkeit. Kulturelle Vorstellungen über (Un)Gleichheit prägen, ob die sozialstaatliche (Um-)Verteilung, die schließlich die durch den Markt erzeugte Ressourcenverteilung partiell revidiert, als gerechtfertigt betrachtet wird. Insbesondere Konzepte wie ‚sozialpolitische Kultur‘, ‚Moralökonomie‘ oder ‚organisierte Solidarität‘ nehmen gemeinsame Werte der Bürger als Grundlage des Wohlfahrtsstaats an oder sehen durch Institutionen arrangierten Solidarität.

Demgegenüber läßt sich aber der Sozialstaat ebenso als rationale Kooperation verstehen. Aus dieser Perspektive gehört er zu den institutionellen Constraints, die es rationalen Egoisten ermöglichen zu *kooperieren* und soziale Sicherheit in Form kollektiver Güter zu erzeugen. Vor dem Hintergrund von Gegenwartsdiagnosen, die an gemeinsamen Werten zweifeln, ist jedoch fraglich, ob eine „Kultur des Wohlfahrtsstaates“ existiert und ob sozialstaatliche Institutionen nur wegen ihrer Verankerung in Moral möglich sind. Diese Studie sieht Klärungsbedarf, ob und wie weit der Wohlfahrtsstaat Ausdruck eines ‚kollektiven moralischen Willens‘ ist.

„Die Legitimität des Wohlfahrtsstaates als moralische Einrichtung hinge dann davon ab, ob ihm eine Gesellschaft korrespondiert, auf deren gegenwärtige oder zukünftige Einheit er sich als verbindlichen Wert berufen könnte, wenn er von den Gewinnern in der großen Lotterie des Marktes Opfer verlangt, die den Abstand zwischen ihnen und den Verlierern verringern.“ (Streeck 2000: 136). „Aber gibt es denn heute noch Gemeinsamkeiten und gemeinschaftsförmige soziale Strukturen, in denen sich ‚Wertüberzeugungen‘ ... verankern lassen, um derentwillen wohlfahrtsstaatliche Politik, den moralischen und praktischen Einwänden des Liberalismus zum Trotz, legitimerweise in die Freiheit des Marktes eingreifen kann?“ (Streeck 2001: 144)

Ob und wie Werte als Basis wohlfahrtsstaatlicher Kooperation dienen, war und ist umstritten.

„Die Zurückhaltung der Politik, aber auch der Sozialtheorie, gegenüber dem Begriff der Solidarität in Zusammenhang mit Theorie und Praxis des modernen Wohlfahrtsstaates wäre dann vielleicht am ehesten dadurch zu erklären, dass das Kollektiv, das mit Hilfe des Wohlfahrtsstaates seine Solidarität mit sich selbst zu organisieren versucht, heute in seiner Zusammensetzung und Begrenzung zu unbestimmbar geworden ist, als dass es durch jene, mit Durkheim, „mechanischen und instinktiven Kräfte“ zusammengehalten werden könnte, die allein es zu einer moralischen Gesellschaft zu machen und soziale Identifikationen jener Art zu begründen vermögen, ohne die „Opfer“ im Namen sozialer Solidarität nicht erbracht werden.“ (Streeck 2001: 151)

Zweifel an den im Zitat angesprochenen ‚mechanischen und instinktiven‘ Kräfte, die den Zusammenhalt eines Kollektivs erst stifteten, müssen jedoch nicht zur Aufgabe des Solidaritätskonzepts veranlassen. Denn aus beiden Zweigen, dem klassisch-soziologischen und

der ökonomischen Sozialtheorie, kamen Beiträge zu den ‚organischen‘ Kräften, die ‚Opfer‘ Einzelner zugunsten der ‚Marktverlierer‘ erklären. Es geht also durchgängig in diesem Buch – mal sozialtheoretisch, mal in Bezug auf den Wohlfahrtsstaat – um die durch Solidarität markierte Problemstellung, wie Menschen zusammen handeln können, wie sie plurale Ziele und Präferenzen abstimmen und wie Verantwortung des Kollektivs für zahlungsunfähige Einzelne möglich ist. In den Sozialwissenschaften finden individualistische Ansätze, gegen die Durkheim und Parsons sich einst abgegrenzt hatten, wieder große Beachtung. Utilitaristisch-individualistische Ansätze erklären gemeinsame Regeln oder kollektives Handeln aus einem *Interesse an Regeln*, welches auch eigennutzorientierte Akteure entwickelten. Dass die Bindung schrankenloser Begierden durch soziale *Institutionen* individuell und kollektiv vorteilhaft sei, wird mit in der Spieltheorie bekannten *sozialen Dilemma-Situationen* gezeigt. Institutionen und die in ihnen gesetzten Regeln bieten aus der utilitaristischen Perspektive Lösungen von Dilemmata der Kooperation und Koordination.⁸ Institutionen, verstanden als formelle und informelle Regeln, werden nun zum Schlüssel sozialer Kooperation unter Akteuren, die als rationale, eigenen Nutzen maximierende Akteure mit beliebigen Präferenzen doch eher in den ‚state of war‘ oder zumindest in suboptimale Situationen geraten, die auch für den ‚homo economicus‘ unerwünscht sind (North 1990/1992; Ostrom 1990; Offe 1999; Schwinn 2001).

Ein zentraler Einwand schon der Durkheim-Parsons-Tradition und immer noch der heutigen Kritiker der ökonomischen Sozialtheorie und ihrer Sicht der durch Institutionen möglichen Kooperation ist das ‚Beitragsproblem‘: Ebenso wenig wie rationale Akteure freiwillig zu Kollektivgütern direkt beitragen, wenn sie diese auch ohne einen Beitrag nutzen können (gleich ob es sich um einen Beitrag zur Luftreinhaltung oder zu Höflichkeitsregeln handelt), würden sie zu *regulativen* Institutionen beitragen, worauf die rationale Kooperation und Herstellung kollektiver Gütern aber angewiesen ist. Für soziologische Kritiker des ökonomischen Ansatzes belegt das im Rahmen eines Rational Choice Modells nicht zu lösende (sekundäre) Beitragsproblem die Unhaltbarkeit jeder ökonomischen Theorie von sozialer Ordnung und weiter von Institutionen oder Normgenese (Parsons 1937; Miller 1994; Aretz 2001). Daher orientiert sich die Darstellung der ökonomischen Erklärungen regulativer, Kooperation ermöglichender Institutionen genau an dieser *Achillesferse* und greift besonders solche Ansätze auf, die eine Antwort auf das Beitragsproblems geben.

Das Buch geht in den folgenden Argumentationsschritten vor: Zunächst wird der häufig diffus und unklar benutzte Solidaritätsbegriff definiert und seine Verankerung in sozialwissenschaftlichen Diskursen betrachtet (Kap. 1.1). Weiter werden jene Positionen umrissen, die zum einen die Integration der modernen Gesellschaft in Frage stellen, zum anderen neuen Formen eines solidarischen Zusammenhaltes auf der Spur sind. Das sind der frühe Soziologe und Modernitätsskeptiker Ferdinand Tönnies, der meinte, die moderne Gesellschaft löse Traditionen und Werte auf und schaffe lediglich ein durch marktliche Tauschbeziehungen vermitteltes Aggregat von Individuen (Kap. 1.2). Die Zweifel an Solidarität, die Luhmann anmeldet, betrachten den Solidaritätsbegriff grundsätzlich in einer differenzierten

⁸ Selbstverständlich existieren viele andere Varianten der Institutionentheorie im Rahmen des facettenreichen Neo-Institutionalismus. Auch begreift man Institutionen als die Leitideen und Werte einer Sozialordnung, die qua Institutionalisierung für ‚alle‘ verbindlich werden (Göhler 1994; Rehberg 2002). Das Regelungspotential insbesondere politischer Institutionen und der staatlichen Ordnung wurde betont, da politische Institutionen als verbindlich gemachte Werte betrachtet werden, die Interessen übergreifen (Lepsius 1989 und 1993; Offe 1999; Fuchs 1999; Schwinn 2001a, b; Rehberg 2002).

modernen Gesellschaft als inadäquat und verabschiedet Werte als ‚Einheitsfiktionen‘ (Kap. 1.3). Weiter wird in der Debatte um Individualisierung bezweifelt, dass eine Einigung auf gemeinsame Ziele noch gelinge, Vorstellungen des ‚kollektiv Guten‘ existierten oder gar Ressourcen dafür mobilisierbar seien (Kap. 1.4).

Dann wird entwickelt, dass *Kooperationsprobleme* der gemeinsame Bezugspunkt sowohl der klassisch-soziologischen als auch der institutionenökonomischen Ansätze sind (Kap. 2). Danach sind die Handlungen der Anderen bzw. der Austauschpartner grundsätzlich unsicher und deren ‚Spielzüge‘ sind nicht aufgrund von unmittelbaren Erfahrungen in face-to-face-Beziehungen erwartbar. Die im ersten Teil der Studie diskutierten Theorien beziehen sich auf diese Kooperations- oder Abstimmungsprobleme, entwickeln jedoch verschiedene Begründungen der ‚constraints‘, die individuelles Nutzenkalkül zügeln müssten. Alle nehmen an, dass Institutionen die Sicherheit erhöhten, mit der bestimmte Verhaltensweisen erwartbar sind. Da die Unsicherheit über das erwartbare Verhalten der Austauschpartner die eigentlich nützlichere Kooperation verhindert, könnten *Institutionen* die Unsicherheit gerade in der Interaktion mit *unbekannten Anderen* ausschalten und Kooperation ermöglichen (Maurer/Schmid 2002; Schmid/Maurer 2003). Diese Begrenzungen der unsicheren Handlungsoptionen werden in den dann diskutierten sozialwissenschaftlichen Ansätzen mit mehr oder weniger gemeinschaftsförmigen Voraussetzungen konzipiert.

Durkheim und Parsons gelten als Vertreter einer ‚normativen‘ Perspektive, die Zusammenhalt mit dem Konsens über gemeinsame Werte begründet.⁹ Das ist zwar letztlich nicht falsch, wird aber deren komplexer Auseinandersetzung mit der ökonomischen Sozialtheorie nicht gerecht. Eine Rezeption beider wird zeigen, dass Durkheim und Parsons auch heute aktuelle Schwachpunkte des ökonomischen Handlungs- und Integrationsmodells sahen, und wie ihre alternative normative Integration argumentiert.

Durkheim präsentiert zunächst Lösungen des Kooperationsproblems (Kap. 3), in denen ähnlich der Ökonomie bereits die Interdependenzen unter arbeitsteilig produzierenden und austauschenden Akteure als die Grundlage der Entstehung von Regeln der Handlungskoordination betrachtet werden. Diese werden jedoch abgelöst durch eine strikt gegen utilitaristisches Denken gerichtete Position, die individuelle ‚Verträge‘ unter rationalen Akteuren ablehnt und betont, dass nur die ‚Macht der Gesellschaft‘ wirklich verbindliche ‚Verträge‘ schaffe. Später baut Durkheim kollektive Glaubensvorstellungen weiter zu überindividuellen sozialen Tatsachen aus und definiert sie als *Institutionen*, die dem Menschen wie eine Macht gegenüber treten. Dass soziale Regeln eine äußere, überindividuelle Macht sein müssen, verfestigt sich mit der Religionssoziologie. Die späte *Moralsoziologie* kombiniert dann nach gesellschaftlichen Sphären variierende Werte und eine zugleich gemeinsame ‚staatsbürgerliche Moral‘. Von zentraler Bedeutung für ein angemessenes Verständnis des sozialen Bandes bei Durkheim sind weiter Staat und Recht als Organe des ‚gemeinsamen Wollens‘ und der ‚institutionalisierte Individualismus‘.

Talcott Parsons tritt mit seiner Kritik an ökonomischen Erklärungen von Solidarität in Durkheims Fußspuren. Dass er Integration durch kollektive Werte vertrat ist Gemeingut. Das Folgende (Kap. 4) wird jedoch über die oft vereinfachende Rezeption hinaus Parsons Auseinandersetzung mit ökonomischem Denken zeigen. Die frühe voluntaristische Handlungstheorie kritisiert sowohl die residuale Stellung des ‚normativen Faktors‘ in Positivismus und Utilitarismus als auch einen Idealismus, der nicht auch die Bedingungen der

⁹ In Bezug auf Parsons gab es jedoch abweichende Rekonstruktionen (Wenzel 2001).

Ideenrealisierung darlegt, (Kap. 4.1). Weiter wird mit Parsons' Kritik an Positivismus und utilitaristischen Ordnungstheorien gezeigt, dass ihn unterschiedliche Probleme – Deutung und Ordnung – dazu veranlassten, Kultur eine starke Stellung zu geben. Jedoch werden diese Probleme vermengt und der Kulturbegriff überlastet. Zu einem angemessenen Verständnis von Parsons gehört seine Handlungstheorie, die er im *Strukturfunktionalismus* entwickelte, um Verkürzungen des rationalen Handelns zu vermeiden (Kap. 4.2). Hier werden verschiedene ‚modes of the orientation of action‘ berücksichtigt und Nutzen als Kriterium der Entscheidung von Wahlhandlungen um die Evaluation in Hinblick auf die Folgen für das System als Ganzes und für andere erweitert. Dieses Gesamturteil leisten Werte, die zwar die berechtigten Gratifikationsanliegen der Akteure in den Hintergrund drängen. Dennoch belegt Parsons auch mit den ‚pattern variables‘ erneut, dass die Berücksichtigung der Anderen konstitutiver Bestandteil des Handelns ist. Damit ist seine Handlungstheorie in der Tat mehrdimensional. Wir werden sehen, dass jedoch die ökonomische Sozialtheorie den Anderen keinesfalls weniger berücksichtigt. Weiter ist zu zeigen, wie in Parsons' *system-theoretischer* Phase die verschiedenen Handlungsdimensionen in Teilsysteme verlagert werden, die untereinander Leistungen austauschen (Kap. 4.3). Diese Phase bringt zwar die bekannte steuernde Funktion kultureller Werte. Um ein angemessenes Verständnis von Parsons' Solidaritätstheorie zu vermitteln, wenden wir uns jedoch den Potentialen der Interpenetration und der Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien zu. Verdeutlicht wird, dass Werteverwirklichung von unterschiedlichen Systembeiträgen abhängt. Kollektiv verbindliches Entscheiden qua Politik, Umwelтанpassung qua wirtschaftlichem Handeln und mit Einfluß mobilisierte Werte spielen zusammen und ergeben ‚contingent consent‘. Besonders ist einzugehen auf die gesellschaftliche Gemeinschaft (‚societal community‘), in der nach Parsons die Berücksichtigung des Anderen verankert ist.

Institutionentheoretische Ansätze der ökonomischen Sozialtheorie (Kap. 5) hingegen erklären Handlungsbeschränkungen aus sozialen Dilemmata, in die rationale Akteure geraten. Sie beziehen sich auf die Spieltheorie, die wie für die Soziologie rationales Handeln als unvollständig bezeichnet. Wir rekonstruieren das Argument eines *Bedarfs* an Institutionen, die Dilemmata der Kooperationsbeziehungen auflösen (5.1). Besonders *große* Gruppen mit einem informell nicht kontrollierbaren Risiko des free riding benötigten *Institutionen*, da Kooperation kaum spontan entstehe (5.2). Dass selbst erwünschte Institutionen nicht schon wegen ihrer Vorzüge ‚für alle‘ entstehen, ist seit Olson bekannt. Da Beiträge zu regulativen Institutionen an rationalen Egoisten scheitern müssten, ist das Beitragsproblem der Dreh- und Angelpunkt auch für Modelle rationaler Kooperation. Wir widmen uns Ansätzen, die für das ‚Beitragsproblem‘ sensibilisiert sind. Während für *Hechter* individuelle Vorteile auch die Unterstützung begrenzende Institutionen stützen, kann man mit Buchanan (Kap. 5.3) beobachten, weshalb *konstitutionelle* Interessen die Akteure zu Beiträgen zum ‚Gesellschaftsvertrag‘ bewegt. Dagegen verkörpert North einen transaktionskostentheoretischen Zugang zu kollektiven Institutionen (Kap. 5.4). Kapitel 6 streift in einem Exkurs Modelle, die eine Alternative zwischen rationaler Wahlhandlung und normativem Paradigma suchen.

Der zweite Teil der Arbeit greift die Möglichkeit von Solidarität im Sozialstaat auf. Dazu betrachten wir die politische Ökonomie wie auch die politische Soziologie des Sozialstaats (Kap. 7). Beide betrachten den Wohlfahrtsstaat als eine Kraft, die die Marktverteilung nach Wohlfahrtszielen abändert. Während die Verankerung sozialstaatlicher Programme in den Interessen der Bürger bzw. bestimmter sozialer Gruppen nur kurz gestreift wird (Kap. 7.1), wird der Diskurs der politischen Soziologie über die Grundlagen des Sozialstaats ge-

nauer erörtert (Kap. 7.2). Seit Titmuss und Marshall wird der Wohlfahrtsstaat als eine sowohl bestimmte moralische Werte durchsetzende als auch von diesen Werten getragene Institution betrachtet. Ein breiter Strang der Forschung beschäftigt sich inzwischen mit den kulturellen Deutungsmustern, der im Wohlfahrtsstaat organisierten Solidarität oder der Moralökonomie, die erst die Anforderungen des Sozialstaats plausibel machten und legitimierten. Der Sozialstaat ist jedoch, so die hier entwickelte These, nicht nur normativ zu erschließen. Vielmehr sollte man differenzieren zwischen Programmen, in denen soziale Sicherheit für die Bürger oft eng entlang von deren Marktposition und deren Interesse an einer lebenszeitlichen Einkommensversteigerung und eigener sozialer Sicherheit organisiert ist, und solchen Bereichen, die vom Prinzip äquivalenter Leistungen für Einzahlungen abweichen und umverteilen. Dann, wenn das Verhältnis zwischen individueller Vorleistung und späterer Auszahlung asymmetrisch sein darf, kann man sagen, dass eine Gruppe tatsächlich Verantwortung für ‚zahlungsunfähige Einzelne‘ übernimmt und Solidarität stattfindet. Diese Unterscheidung ist idealtypisch, da sich beide Dimensionen in sozialpolitischen Programmen und Organisationen mischen. Dennoch ist sie sinnvoll, um die Verankerung des Sozialstaats in unterschiedlichen Mechanismen sozialer Kooperation zu sehen. Anhand empirischer Daten wird dann die Akzeptanz dieser verschiedenen Kooperationsformen mit unterschiedlich hohen moralischen Anforderungen illustriert. Dazu vergleichen wir die Zustimmung zu Programmen, die Ressourcen zusammenlegen, aber die Nutzung des Kollektivgutes individualisieren (Kap. 7.3), und zu Programmen, die keine äquivalenten Outputs für individuelle Inputs bieten und umverteilen, damit aber eine Form der Verantwortung des Kollektivs für Einzelne praktizieren (Kap. 7.4).¹⁰

Abschließend werden die Erträge des Vergleichs der unterschiedlichen Traditionen der Erklärung sozialen Zusammenhalts zusammengefasst (Kap. 8). Als Vorschau auf die Ergebnis sei gesagt, dass Kooperationsprobleme – sei es auf der Ebene gesellschaftlicher Abstimmung unter Vielen, sei es beim Zusammenlegen von Ressourcen zur Erzeugung der Kollektivgüter soziale Sicherheit und Umverteilung – kaum ausschließlich via moralischer Integration gelingen. Die hier analysierten klassischen Soziologen Durkheim und Parsons erkannten zwar das Stabilitätsproblem rationaler Kooperation (Stichwort gesellschaftliche Grundlagen von Verträgen als Form rationaler Übereinkommen) wie auch die Idealisierungen des Handlungsmodells der neoklassischen Ökonomie hinsichtlich des substantiell rationalen Handelns. Bereits Parsons hatte die hohen Anforderungen rationaler Optionswahl, die heute erneut unter Hinweis auf Transaktionskosten, hohe Komplexität und durch Unsicherheit über die beste Option verunmöglichte rationale Wahl diskutiert werden, als unrealistisch gekennzeichnet. Jedoch verabsolutierten die Klassiker einen der verschiedenen Wege zu ‚friedlicher Kooperation‘, die Abstimmung der einzelnen Akteure durch gemeinsame Werte. Gerade dieser Pfad ist aber angesichts der Zweifel an der Verfügbarkeit der Ressource gemeinsamer, verinnerlichter Werte fraglich bzw. kann kaum noch alternativlos als Theorie sozialer Integration gelten. Der alternative Abstimmungsmechanismus der rationalen, durch Institutionen vermittelten Kooperation ist moralisch anspruchloser, instabiler und begrenzter in dem, was in seinem Rahmen machbar ist, aber in vielen Fällen realistischer. Sozialtheoretisches Hegemoniestreben wäre aber verfehlt, vielmehr existieren verschiedene Kooperations- und Abstimmungsformen. Am Beispiel des Wohlfahrtsstaats lassen sich Mischformen rationaler und moralischer Kooperation betrachten.

¹⁰ Diese Analysen bieten keinen empirischen Test der Zustimmung zu sozialstaatlicher Umverteilung. Die entsprechende Literatur und international vergleichende Analysen finden sich bei Dallinger 2008b und 2009.

1 Zweifel an der Möglichkeit von Solidarität

Die mangelnde Klarheit des Solidaritätsbegriffes ist vielfach beklagt worden. Er wird in der politischen Rhetorik, aber auch in sozialwissenschaftlichen Diskursen vielfältig eingesetzt für alles, was mit Hilfe und Unterstützung anderer, mit sozialem Zusammenhalt einer Gruppe oder gesellschaftlichem Zusammenhalt, mit moralischem Konsens aber ebenso mit der Kooperation zum Zwecke des wechselseitigen Nutzens zu tun hat. Solidarität droht daher zur Leerformel zu verkommen. Der Solidaritätsbegriff weckt Assoziationen an Arbeiterkampf, an familiäre Solidarität, an Ehrenamt, Spenden oder an die Solidarität mit ethnisch Fremden. Daher werden als erstes Überlegungen zur Definition des Begriffes angestellt und zugleich eine Abgrenzung von benachbarten Begriffen der Integration und Inklusion erläutert (1.1). Zweitens werden einige Diskurse skizzierte, wegen der Solidarität in der modernen Gesellschaft fraglich wird (1.2). Denn all das, was als Gehalt des Solidaritätsbegriffes gleich heraus gearbeitet wird – die Einheit einer Vielheit, die Verpflichtung auf ein ‚Kollektivinteresse‘, die Kooperation jenseits individuellen Eigennutzes – scheint ein soziales Band zu erfordern, dessen Existenz aber in Frage gestellt wird. Die Solidarität der modernen Gesellschaft wurde, wie bei Tönnies oder dem Kommunitarismus, wegen des Mangels an gemeinschaftlichen Bindungen bezweifelt. In der Soziologie war jedoch Luhmanns Position einflußreich, für die grundsätzlich jedes ‚Einheitsdenken‘ unangemessen sei, da die moderne Gesellschaft doch nur als eine differenzierte funktioniere. Zudem kann man im Lichte des von der Individualisierungsthese postulierten Schwindens gemeinsamer Werte und Freisetzung der Individuen aus Traditionen kaum ohne weiteres die Fortexistenz von Solidarität behaupten. Ein Fazit sammelt die Erträge der Überlegungen zum Solidaritätsbegriff (1.3).

1.1 Was heißt Solidarität?

Der Solidaritätsbegriff wird in vielen sozialwissenschaftlichen Arbeiten unreflektiert und inflationär benutzt. Er dient als Synonym für gesellschaftlichen Konsens und Zusammenhalt, aber auch für Gruppenzugehörigkeit in Betrieben oder sozialen Bewegungen. Es wird von nachbarschaftlicher und familiärer Solidarität gesprochen, genauso wie von Solidarität mit der Dritten Welt, mit politischen Gefangenen, zwischen Ost- und Westdeutschen etc. In der katholischen Soziallehre wie auch in der politischen Rhetorik ist Solidarität eine zentrale Kategorie, mit der Hilfeleistung und Umverteilung zugunsten Schwächerer begründet werden. Die Reichweite des Solidaritätsbegriffes schwankt stark: Er wird zum einen für große anonyme Kollektive angewandt, etwa wenn an deutsche Staatsbürger oder Arbeitsplatzbesitzer appelliert wird, im Namen der Solidarität Umverteilung an Ärmere oder Arbeitslose zu tolerieren. Zum anderen wird die gegenseitige Unterstützung, die in kleinen sozialen Zusammenhängen wie der Familie oder sozialen Gruppen aus einer gemeinsamen Geschichte und Gegenseitigkeit entsteht, als solidarisch bezeichnet. Solidarität ist demnach ein Mehrebenenphänomen (Reddig 2005) und jede einzelne Ebene hat ihre eigenen sozialen

Mechanismen.¹¹ Solidaritätsdiskurse bedienen sich oft quasi natürlicher Zusammenhänge in der Familie oder kleinen Gemeinschaften und übertragen diese auf abstrakte Gemeinschaften, z.B. beim Begriff der ‚Versicherungsgemeinschaft‘. Diese *naturalistischen* oder Mikro-Beziehungen entliehenen Solidaritätssemantiken werden aber schwerlich komplexeren Solidaritätsformen gerecht, die jenseits ‚naturalistischer Zusammenhänge‘ verankert sind.¹²

Der Gebrauch des Solidaritätsbegriffs ist eher von dessen Dignität motiviert als von dessen Klarheit (Luhmann 1984: 80; Bayertz 1998; Steinforth 1998; Zürcher 1998). Solidarität wird oft zur „sprachlichen Fahne“ für jede Art der sozialen Kohäsion, deren Gehalt jeder Autor selbst bestimmt (Zulehner 1996; Munoz-Dardé 1998; Thome 1998). Auch dass sich verschiedene theoretische Lager des Solidaritätsbegriffes bedienen, trug dazu bei, dass der Begriff schillernd und unbestimmt erscheint. So wird ein durch gemeinsame Werte erzeugter Zusammenhalt, aber ebenso die auf individuellem Nutzenkalkül basierende Kooperation als solidarisch bezeichnet (Münch 1995a: 219). Da der Solidaritätsbegriff in unterschiedlichen sozialwissenschaftlichen Traditionen verankert ist, kann die folgende Auseinandersetzung mit dem Begriff solche Ambivalenzen nicht letztlich beseitigen, aber doch verdeutlichen.

Im Rahmen einer Begriffsklärung ist festzuhalten, dass Solidarität historisch ein *moderner Begriff* ist, der sich erst ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der politischen Sprache verbreitete. Der Begriff wurde in einer Phase wichtig, in der die Bindungen zwischen Individuen ihre Selbstverständlichkeit verloren und soziale Regeln der Kooperation nicht mehr per Tradition oder Religion ohnehin gegeben waren (Luhmann 1984: 80; Hondrich/Koch-Arzberger 1992). Erst in modernen Industriegesellschaften ergibt sich überhaupt die Chance zu fragen, wie aus oft zwangvollen Gemeinschaftsbindungen herausgelöste Individuen integriert werden können (und ob sie das überhaupt sollen). Der Solidaritätsbegriff thematisiert also das moderne Problem der Integration des Ganzen oder der Kooperation ihrer Mitglieder.

„Solidarität ist ein Begriff, der sich ... auf das Problem der Differenzierung unmittelbar bezieht, auf den Zusammenhang des Differenten, auf die Kohäsion der Teile in einem Ganzen, das auseinanderfallen könnte, auf Integration. Er dreht sich (klassisch) um das ‚vinculum sociale‘, um das soziale Band, das die Menschen aneinander bindet und verhindert, daß Ordnung und Zusammenhang der jeweiligen Sozialität auseinanderbrechen“ (Fuchs 1992: 219).

Solidarität reagiert auf Probleme von ausdifferenzierten Gesellschaften mit abstrakten Zusammenhängen und abgegrenzten Teilsystemen. Dementsprechend drückt sich für *Luhmann* im Solidaritätsbegriff das *Problem der wechselseitigen Bindung im Verhältnis von Individuen* aus (1984: 80). Es gehe einfach um eine spezifische Dimension sozialer Beziehungen, die für eine Wissenschaft der modernen differenzierten Gesellschaft, deren Zusammenhalt fraglich wird, wichtig ist (Luhmann 1993). Aber die Forschung zu dieser Dimension sozialer Beziehungen müsse in einer ausdifferenzierten Gesellschaften die „Andersheit des anderen“ mit umfassen und es müsse die „Form der Solidarität von Gleichheit auf Ungleichheit umgestellt werden ...“ (Luhmann 1977: 23). Letztlich hält Luhmann den

¹¹ Viele Studien unterscheiden verschiedene „Abstraktionsgrade“ solidarischer Beziehungen und trennen die Solidarität in Makrobeziehungen mit fremden Anderen von einer Mikrosolidarität auf der Ebene der Familie, Gruppen oder Netzwerke. Etwa Alexander (1980), Crow (2002) und Zulehner u.a. (1996).

¹² Siehe Alexander (1980) zum Einsatz von Naturalisierungen wie Ethnie oder gemeinsame Geschichte.

Solidaritätsbegriff für untauglich, die neue Qualität sozialer Beziehungen zu fassen, da es an den sozialstrukturellen Grundlagen für Solidarität fehle (a.a.O.: 89). Demgegenüber ist einzuwenden, dass solidarische Gemeinschaften oft Konstruktionen sind und ihre gemeinsame, verbindende ‚Geschichte‘ selbst imaginieren. Sie brauchen nicht unbedingt eine sozialstrukturelle oder interaktionelle Grundlage. Einheitsfiktionen spielen eine große Rolle bei der Erzeugung moderner Solidarität und es gilt zu beachten, dass Solidaritätskonstrukte vor allem auch soziale Einheit erst stiftende Kommunikationsmittel sind (Alexander 1980: 6; Fuchs 1991,1992; Bayertz 1998).¹³

Zunächst unreflektiert wird Solidarität in einem älteren Lexikoneintrag von *Vierkandt* charakterisiert als das Verhalten einer *Vielheit als Einheit*, die durch eine Gesinnung der Gemeinschaft oder eine *innere Verbundenheit* entstehe (Vierkandt 1969: 944f.). Solidarität sei mehr als eine *Interessengemeinschaft* oder ein Zusammenschluß zu einem praktischen Zweck. Wiederum anders wird Solidarität als spezifische Form der *Steuerung* von Sozialbeziehungen beschrieben (Kaufmann 1984; Hondrich/Koch-Arzberger 1992: 9ff.). Das Spezifische an ihr sei ein – abstrakt bleibendes – *Gefühl* der Zusammengehörigkeit. Einander nicht bekannte Gruppenmitglieder würden verbunden, weil sie gleiche Ziele und Werte *anerkennen*. Solidarität schaffe darüber hinaus sogar zu Nicht-Gleichen eine Verbindung, die durch latente und generelle Reziprozitätserwartungen in den Kreis möglicher Kooperationspartner rückten. Für Kaufmann leistet Solidarität die Orientierung an *Kollektivinteressen* – basierend auf Kooperationsbereitschaft, der *Anerkennung* gemeinsamer Interessen und der Verwendung des Sanktionsmechanismus *soziale Anerkennung*. Er reserviert sie aber für kleine Sozialzusammenhänge, da nur in diesen die Beiträge Einzelner kontrollierbar seien. Für komplexe Gesellschaften sieht er andere, soziale Kohäsion stiftende Mechanismen vor: Die gemeinsame Orientierung an Werten wie Gleichheit und den Menschenrechten, den Nationalstaat sowie den Status der Mitgliedschaft.

Die aufgeführten Stimmen zum Solidaritätsbegriff haben einen gemeinsamen *Bedeutungskern*: die Verbundenheit trotz Vielheit, der Zusammenhang des Differenten, die Kohäsion von Teilen zu einem Ganzen oder die Bindung zwischen Individuen. Diesen Problemerkern, die wechselseitige Verpflichtung zwischen Gesamtheit und Einzelnem, ist in der *etymologischen* Herkunft des Wortes verankert (Bayertz 1998, 11; Isensee 1998: 97f.). Im *römischen Recht* bezeichnete ‚solidus‘ die Haftungspflicht einer Gruppe für einzelne Mitschuldner und damit das wechselseitige Entstehen der Gruppe für ihre Mitglieder, die sogenannte Solidarhaftung bzw. Solidarobligation. Erst seit Ende des 18. Jahrhunderts löste sich der Begriff aus dem schuldrechtlichen Kontext und wurde verallgemeinert in breiteren Diskursen aufgegriffen. Zwei von diesen Diskursen, in denen der Solidaritätsbegriff maßgebliche wurde, werden im Kontext dieser Studie aufgegriffen, der (a) sozialpolitische und (b) der soziologische.¹⁴

¹³ Alexander (1980) verweist darauf, dass es im Kontext von Nationenentstehung oft zu einer Gemengelage von imaginerter gemeinsamer Geschichte, naturalisierter Einheit mittels gleicher Ethnie und kommunizierter Solidarität kommt.

¹⁴ Die Diskurse um Solidarität sind selbstverständlich vielfältiger. In staatsrechtlichen und rechtsphilosophischen Diskursen fungiert der Solidaritätsbegriff als normatives Prinzip, das der Bestimmung diene, welche Aufgaben jeweils der Staat, die intermediären Gruppen oder das Individuum zu leisten habe (Richli und Mastronardi, beide in der SZ vom 13./14. 3 1999). Insbesondere liberale Ansätze kreisen um diesen Zuschnitt der Aufgaben des Individuums und des Staats. Der Sammelband von Bayertz (1998) enthält einige Arbeiten aus der Perspektive der politischen Philosophie und des Liberalismus (v.a. Steinvorh, Kushf und Capaldi). In einer sozialphilosophischen Perspektive wird Solidarität unter dem Aspekt diskutiert, wie sich wechselseitige Verantwortung begründen läßt.

a) Sozialhistorische und begriffsgeschichtliche Arbeiten zeigen, wie der etymologische Gehalt des Solidaritätsbegriffes einer wechselseitigen Haftung der Gruppe in der Politik wie auch in Diskursen um die ethischen Regeln einer sich modernisierenden Gesellschaft konkrete Gestalt annimmt (Metz 1998; Tenfelde 1998; Schmelter 1991). In der französischen Revolution wurde der Solidaritätsbegriff erstmals aus dem rechtlichen Kontext in einen politischen transportiert. 1790 wurde eine staatliche Subsistenzgarantie verkündet, dann 1793 ein Bürgerrecht auf Unterhalt für hilfsbedürftige Franzosen erklärt – beides begründet mit dem Solidaritätsprinzip.¹⁵ Der Gedanke tauchte in der französischen Verfassung von 1848 in Form von Brüderlichkeit auf. Anders als Wohltätigkeit oder Caritas wurde Solidarität weder als ein individueller und freiwilliger, noch als ein an Gott gerichteter Akt verstanden, sondern als das Einlösen eines Bürgerrechtes (Metz 1998: 174; Steinvorth 1998). Als Bürgerrecht auf Unterhalt konnte nun Hilfe durch andere als Umsetzung der Solidarität und somit als gerecht gefordert werden – im Unterschied zu freiwilliger Wohltätigkeit. Der Solidaritätsbegriff beruht also keineswegs auf einem Mikroverhältnis oder emotionaler ‚familiärer‘ Verbundenheit, sondern meint eine abstrakte Verpflichtung zwischen staatlicher Gemeinschaft und Bürgern (Wildt 1998).¹⁶

Der Solidaritätsbegriff hatte auch im nachrevolutionären Frankreich Konjunktur; er war zentral in verschiedenen praktisch-ethischen Entwürfen, die im Lichte der Krisenerscheinungen der sich modernisierenden Gesellschaften Europas geschrieben wurden: Pierre Leroux beschrieb Mitte der 19. Jahrhunderts angelehnt an den Solidaritätsbegriff eine Art Menschheitsreligion. Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte Leon Bourgeois den ‚Solidarismus‘ (Schmelter 1991; Metz 1998). Ab Mitte des 19. Jahrhunderts war der Solidaritätsbegriff auch als Kampfbegriff der Arbeiterorganisationen gebräuchlich, aber keineswegs universell. Die ‚soziale Frage‘ und die Entwicklung eines minimalen sozialen Schutzes für die Schwächsten der Gesellschaft wurde wegen unterschiedlicher institutioneller und kultureller Ausgangsbedingungen auch unter andere Begriffe gebracht. So spielte zunächst weder in England noch in Deutschland der Solidaritätsbegriff eine große Rolle. In England diskutierte man die ‚soziale Frage‘ unter dem Leitbegriff der Selbsthilfe und der sozio-ökonomischen Selbständigkeit des Einzelnen. Die Anfänge der Sozialen Sicherung in Deutschland wie auch die Rolle des Staates bei der Bewältigung von Armut entwickelten sich unter dem Leitbegriff der ‚Sozialpolitik‘. Seit dem zweiten Weltkrieg spielte Solidarität dann eine wichtige Rolle im sozialpolitischen Sprachgebrauch (Tenfelde 1998).

Die ursprünglich schuldrechtliche Bedeutung von ‚in solido‘ – das Verpflichtet-Sein aller für den nicht mehr zahlungsfähigen Einzelnen und umgekehrt des Einzelnen für alle –

Exemplarisch sei auf Max Schelers materiale Wertethik verwiesen, die die Gesellschaft als eine ‚Gesamtperson‘ begreift. Diese gesellschaftliche Gesamtperson sei Solidarität in ihrer höchsten Form, d.h. Einzel- und Gesamtperson seien füreinander mitverantwortlich. Bei Daniel Zürcher (1998) werden verschiedene sozial- und moralphilosophische Ansätze diskutiert. Axel Honneths Konzept der Anerkennung (1992) bietet einen sozialphilosophischen Ansatz der Solidarität.

¹⁵ In der Erklärung der Menschenrechte wird die Forderung staatlicher Unterstützung im Falle der Not formuliert (Bayertz 1998).

¹⁶ Versteht man Solidarität als Verantwortung einer Gruppe für Einzelne, dann überschneidet er sich mit Gerechtigkeit, bei der ebenfalls Fragen der kollektiven Verantwortung angeschnitten werden. John Rawls (1979) stellt Gerechtigkeit als Prinzip, das die öffentlichen Verhältnisse der Bürger untereinander bestimmt, in den Vordergrund, Solidarität hat für ihn nur einen abgeleiteten Stellenwert. In seinem zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz (Differenzprinzip), wonach gesellschaftliche Kooperation für alle, also auch für die sozial schlechter Gestellten, letztlich vorteilhaft sein müsse, demonstriert er die Kombination beider Prinzipien: Brüderlichkeit ist die Haltung, aufgrund der Vorteile mit Schwächeren geteilt werden sollen (a.a.O. 126).

wird heute breiter verwendet.¹⁷ Allgemein geht es bei Solidarität um die Frage, ob und wie viel Verantwortung das Kollektiv für einzelne ‚zahlungsunfähige‘ Mitglieder übernehmen soll. „*The core of the idea of solidarity is the development and acceptance of responsibility for others.*” (Spicker 1992: 68). Ein moderner Solidaritätsbegriff bedeutet analog zur schuldrechtlichen Solidarhaftung eben jene Dimension sozialer Beziehungen, in der die ‚Mithaftung‘ der Gruppe bestimmt wird, die grundsätzlich positiv, aber auch negativ (wie etwa im Liberalismus) definiert sein kann. Eine wesentliche Aufgabe von Wohlfahrtspolitik besteht in der Festlegung, welche ‚Mithaftung‘ die Gruppe (z.B. alle Steuerzahler) für die materiell schwächeren Mitglieder einer Gesellschaft übernehmen soll und wie sie die erforderlichen Ressourcen (Steuern oder Sozialbeiträge) gewinnen kann. Eine Mithaftung des Kollektivs setzt voraus, dass die Gruppe einen Teil der vorhandenen Ressourcen zugunsten ihrer kollektiven Verantwortung für schwächere Mitglieder verteilen *kann*¹⁸ und *will*¹⁹. Umverteilung bedeutet, Gewinnern der ökonomischen Entwicklung ‚Opfer im Namen sozialer Solidarität‘ abzuverlangen (Streeck 2001: 151). Sie verlangt einen Beitrag zum Gemeinwohl, den der Staat erzwingen dürfen muss, was wiederum voraussetzt, dass dies als legitim betrachtet wird (Oorschot 2000). Die Ausdehnung gesellschaftlicher Verantwortung für ‚schwächere‘ Bürger kann begrenzt sein und Solidaritätsdefinitionen können auch exkludieren. Der Wohlfahrtsstaat ist eine Version von Solidarität, weil seine Programme und Politiken Stellung beziehen zu der Frage der Verantwortung des Kollektivs für ‚zahlungsunfähige‘ Einzelne. Umverteilung und Solidarität sind wie folgt verbunden: „First, all ideas of solidarity imply some sort of empathy with other people; second to share resources with people in need; and third to organize some sort of collective sharing ...- that is to transcend individual charity and to use the state to redistribute resources.” (Stjerno/Johannessen 2004: 1) Solidarität impliziert die Bereitschaft, das eigene Einkommen mit Fremden zu teilen (Bowles/Gintis 2000).²⁰ Oder: „Societal solidarity increases the more the ‚strong‘ support the ‚weak‘.“ (Arts/Gelissen 2001: 285). Die Definition von Solidarität ist umstritten – sie erwächst aus Interessenkonflikten und politischen Kämpfen.²¹ Solidarität ist kontextabhängig, denn ‚Verantwortung für andere‘ wird innerhalb ökonomischer, institutioneller und kultureller Faktoren realisiert. Außerdem kann solidarische Umverteilung mit der Idee der Selbstverantwortung oder der Leistungsgerechtigkeit in Konflikt stehen.

Aus der Perspektive eines so verstandenen Solidaritätsbegriffes kommen die Verteilung von Wohlstand, Umverteilung und Ausgleichszahlungen als Form der Verantwortung für das Wohl der ‚Nicht mehr Zahlungsfähigen‘ durch sozialstaatliche Programme und soziale Staatsbürgerrechte in den Blick. Solidarität bedeutet „eine wechselseitige Verbundenheit zwischen einzelnen und bestimmten sozialen Gruppen im Sinne einer ethisch begründeten gegenseitigen Verantwortlichkeit und eines Aufeinander-Angewiesen-Seins. ... Das Solidaritätsprinzip begründet und regelt soziale Ausgleichsprozesse zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft.“ (Föste/Janßen 1999:182) Ausgleichsprozesse müssen dann jenseits von eigenen Nutzenerwartungen unterstützt werden (Kaufmann 2000: 322). Sozial-

¹⁷ Eine ausführliche Analyse der historischen Entwicklung der Verwendungsweisen der Solidarität findet man bei Zoll (2000).

¹⁸ Das Können ist eine Frage der ökonomischen Produktivität. Von einer dynamischen, umfangreichen Ökonomie kann mehr abgeschöpft werden als von einer stagnierenden, kleinen Ökonomie.

¹⁹ Das Wollen ist hingegen eine Frage der politischen Willensbildung und Mobilisierung von Konsens.

²⁰ Fremde meint hier den abstrakten Anderen, nicht ethnisch Fremde.

²¹ Exemplarisch etwa in der Studie von Baldwin (1990) zur Entstehung der Grundrente in Dänemark gut beschrieben.

staatliche Kooperationsverhältnisse sind nach diesem Verständnis dann solidarisch, wenn *unbalancierter* Austausch möglich ist, denn solidarisch sei die „*compliance in the absence of compensation*“ (Hechter 1987: 10).²² Dies unterscheidet Solidarität von Reziprozität. Weiter wird der Wohlfahrtsstaat als eine *institutionalisierte* Solidarität diskutiert, da bestimmte Annahmen über die kollektive Verantwortung für das Wohlergehen Einzelner institutionell und rechtlich verankert sind (Prisching 1992; Lessenich 1999; Kaufmann 2000: 247 und 320ff.). Umverteilende sozialstaatliche Institutionen etablierten wechselseitige Abhängigkeiten, die zum einen auf staatlicher Macht die erforderlichen Mittel abzuschöpfen beruhten, zum anderen aber von der Zustimmung der Bürger getragen sein mußten. Die Frage, ob die Zustimmung auf kollektiven Vorteilen für ‚alle‘ basiert oder auf kulturellen Werten, ist strittig und wird uns weiter beschäftigen.

b) Der Solidaritätsbegriff floß v.a. durch *Saint Simon* und *Auguste Comte* in frühe soziologische Diskurse ein und entwickelt sich dann zu einem Begriff, mit dem das Problem der gesellschaftlichen Integration diskutiert wurde. *Comte* ging davon aus, dass die neuen sozio-ökonomischen Interdependenzen in komplexeren Gesellschaften die Menschen zur Einsicht in ihre gegenseitige Abhängigkeit bringe und sich daraus ein Gefühl gegenseitiger Wertschätzung und sogar der Liebe entwickle (Metz 1998: 172; Wildt 1998). *Durkheim* nahm diesen Gedanken einer Integration der vielen Einzelinteressen gerade durch die wechselseitig abhängig machende Arbeitsteilung auf und entwickelte mit der Unterscheidung zwischen mechanischer und organischer Solidarität ein vielfach referiertes Modell zum evolutionären Wandel der Formen sozialer Integration (ausführlich Kap. 2). *Durkheim* repräsentiert außerdem die ‚Gelenkstelle‘, an der sich soziologisches Denken zum Problem der ‚Einheit einer Vielheit‘ selbst unter autonomen Individuen gegenüber den seinerzeit schon entwickelten ökonomischen Konzepten abgrenzte. Diese Modelle der Koordinierung der Interessen nicht gemeinschaftlich gebundener, lediglich den eigenen Nutzen maximierender Akteure (Markt und Vertrag) waren für *Durkheim* die intellektuelle Herausforderung, eine eigene soziologische Antworten zu suchen. Zum soziologischen Verwendungskontext des Solidaritätsbegriffes gehört daher die Abgrenzung gegenüber der ökonomischen Sozialtheorie und deren Antworten auf die Frage, wie unter Einzelnen mit möglicherweise antagonistischen Interessen eine solche Abstimmung geschaffen wird, die die Permanenz von ‚force und fraud‘ (also den Zustand ohne Regeln über menschliches Zusammenleben) vermeidet.

Beide Diskurslinien, das Problem der (System-)Integration trotz zunehmender Differenzierung der Teilordnungen und das der (Sozial-)Integration²³ der divergierenden Interessen und Werte, stehen bis heute in der Soziologie auf der Tagesordnung (Willke 1978: 228; Müller 1983: 106). Zum einen wird gefragt, wie *gesellschaftliche Einheit* trotz der anhaltenden gesellschaftlichen Ausdifferenzierung und trotz der Pluralisierung der Wertsphären

²² Ähnlich unterscheidet *Spicker* (1992) zwei Formen der Auslegung einer wechselseitigen Verantwortlichkeit: Werde Gesellschaft als durch einzelne Bürger zusammengesetzt verstanden, dann sei Solidarität die Kooperation zum gegenseitigen Nutzen (siehe Kap. 5). Wird dagegen die Gesellschaft als ein Kollektiv verstanden, dann resultiere die Verantwortlichkeiten der Menschen untereinander aus sozialer Bindung und Integration, nicht aus Eigeninteressen (siehe Kap. 3 und 4 zu *Durkheim* und *Parsons*).

²³ Mit *Lockwood* (1970) sollte man an dieser Stelle Sozial- und Systemintegration unterscheiden. *Systemintegration* zielt auf die Abstimmung zwischen gesellschaftlichen Funktionssystemen und auf die Steuerbarkeit diverser Systeme. Diese Fragen wurden v.a. im Zuge von *Luhmanns* Modell autopoietisch geschlossener Systeme wichtig. Sozialintegration hingegen meint die Einbindung und Teilhabe der Akteure in diesen Teilsystemen.

sowie der Freisetzung der Individuen aus gegebenen Gemeinschaften möglich ist. Zum anderen markiert der soziologische Solidaritätsbegriff die Auseinandersetzung mit dem *Utilitarismus* und dessen Modellen der rationalen Kooperation basierend auf den Interessen der Akteure. Seit der Kritik der frühen Soziologie an einem ‚utilitaristischen Dilemma‘, wonach man auf der Basis eines individualistischen utilitaristischen Ansatzes keine stabile kollektive, von allen geteilte soziale Ordnung begründen könne²⁴, brachte die Soziologie eigenständige Ansätze über das der modernen Gesellschaft adäquate ‚soziale Band‘ in Anschlag. Im Großen und Ganzen handelt es sich um verschiedene Varianten eines *gemeinsamen Wertsystems* als Bedingung gesellschaftlicher Integration. Diese Aussage ist zwar grob und wird komplexeren Varianten einer Wertintegration nicht gerecht (Habermas 1981; Nunner-Winkler 1999; Schwinn 2000); sie mag aber an dieser Stelle vorläufig ausreichen, da hier nur die verschiedenen Strömungen in der Verwendung des Solidaritätsbegriffs skizziert werden. Die harte Abgrenzung der frühen Soziologie gegenüber den utilitaristischen Erklärungsangeboten für die Aggregation Einzelner zu etwas Kollektivem ist heute jedoch nicht mehr angemessen. Denn inzwischen stellen auch die individualistischen Erklärungen sozialer Kooperation auf der Basis des rationalen, individuellen Nutzen kalkulierenden Akteurs die Notwendigkeit der sozialen Regulation von Austauschbeziehungen oder von Institutionen in Rechnung. Die rationalem Handeln Grenzen setzenden Constraints in Form von Institutionen, Vertrauen oder dem ‚Sozialkapital‘ Wertbindung werden breit analysiert (exemplarisch Ostrom 1990; Ziegler 1998; Baurmann/Lahno 2002).²⁵

Sowohl der soziologische als auch der sozialpolitische Gehalt des Solidaritätsbegriffes wird aber bezweifelt. Seit den Anfängen der Soziologie wird die ‚soziale Einheit‘ bzw. die Bindungsfähigkeit einer solchen Gesellschaft hinterfragt, die durch Marktvergesellschaftung, die Ausdifferenzierung von Funktionssphären und Freisetzungprozesse charakterisiert ist. Diese Zweifel sind für den soziologischen wie auch den sozialpolitischen Blick auf Solidarität relevant. Einige Stimmen aus dem Diskurs um den Zusammenhalt moderner Gesellschaft werden im Folgenden präsentiert (1.2). Das sind die These des Gemeinschaftsverlustes, mit der Ferdinand Tönnies die Integrationspotentiale moderner Marktgesellschaften in Zweifel zog, die radikale Negation einer Kategorie wie Solidarität, die sich aus Luhmanns Systemtheorie ergibt und schließlich die populäre Debatte um Individualisierung und Pluralisierung, die tradierte soziale Bindungen und Werte erodieren sieht. Dieser Durchgang dient dazu, die Ausgangslage zuzuspitzen, in der eine Erklärung des fraglich gewordenen ‚sozialen Bandes‘ operieren muß: Wenn die Solidaritätspotentiale einer Marktgesellschaft als schwach betrachtet werden, dann fragt sich um so stärker, weshalb auch diese Marktgesellschaften nicht in ‚force and fraud‘ versinken. Die Aufgabe besteht dann darin, ohne gemeinsame Werte fraglos voraussetzen zu können die Entstehung von Kooperation zu erklären. Das schließt Werte und Ideen nicht aus, jedoch wäre zu prüfen, in wel-

²⁴ Im Anschluß an Durkheim bei Parsons; siehe Kap. 4 der Arbeit.

²⁵ Eine Anmerkung zum Verhältnis zwischen Solidarität und sozialer Integration, da beide Begriffe oft identisch verwendet werden. Der Begriff der sozialen Integration ist ursprünglich in der Perspektive der Differenzierungstheorie verankert und sollte demnach als Inklusion von Akteuren in die Gesellschaft oder ihre Teilsysteme durch Rechte, Rollenangebote, Ressourcen und Identitäten verstanden werden (Friedrich/Jagodzinski 1999; Schimank 1996). Sozialintegration betrachtet die Inklusion von Akteuren in Funktionssysteme und die mit Exklusion zusammenhängenden Probleme der Desintegration wie Gewalt und Kriminalität (Heitmeyer 1997). Eine Trennung zwischen Sozialintegration und Solidarität fällt schwer. Soziale Integration wird nur dann hinreichend scharf trennbar, wenn man den Begriff in seiner differenzierungstheoretischen Tradition beläßt und ihn im Rahmen des Inklusions-/Exklusionsparadigma deutet.

cher Form sie eben dennoch auch in modernen, differenzierten Gesellschaften bzw. trotz dominanter Vergesellschaftung durch den Markt entstehen können. Erklärungen für das soziale Band wären bei Strömungen zu suchen, die nicht auf einen Input an Gemeinschaft angewiesen sind.

1.2 Zweifel an der Solidarität der modernen Gesellschaft und Folgerungen

Tönnies und Kommunitarismus

Ferdinand Tönnies' Dichotomie zwischen der moralisch geprägten *Gemeinschaft* und der von egoistischem Gewinnstreben beherrschten *Gesellschaft* war eine einflußreiche, wenn gleich fragliche Typisierung. Sie bot jedoch den Diagnosen vom Mangel an Solidarität in modernen Gesellschaften eine eingängige Schablone. Für Tönnies können sich nur in Gemeinschaften reale und organische soziale Beziehung zwischen Menschen entwickeln, die Gesellschaft hingegen sei eine ‚blutleere‘ ideelle und mechanische Beziehung (Tönnies 1963: 3). Er kontrastiert die Gemeinschaft mit dem ‚vertrauten, heimischen Leben‘, in der die Verbindung in einem Volk einem lebendigen Organismus gleiche; Gesellschaft dagegen sei ein mechanisches Aggregat und Artefakt, „das bloße Nebeneinander von einander unabhängigen Personen“ (1963: 4). An die Gemeinschaft sei man durch gemeinsame Abstammung, Glaube und Sitte gebunden, dagegen sei Gesellschaft gekennzeichnet durch auflösbare, rationale Verhältnisse wie Wissenschaft und Erwerb. Die soziale Kraft, welche Familie, Nachbarschaft, Freundschaft und das Dorf zusammenhalte, sei die „gegenseitig-gemeinsame, verbindende Gesinnung“ (1963: 20), die durch „echtes Zusammenleben“ entstehe. In *gesellschaftlichen* Verhältnissen sind die Menschen „nicht wesentlich verbunden, sondern wesentlich getrennt“ (1963: 40). Hier stehe jeder für sich allein und im Zustand der Spannung zu den anderen. „Keiner wird für den anderen etwas tun und leisten, ... es sei denn um einer Gegenleistung oder Gegengabe willen, welche er seinem Gegebenen wenigstens gleich erachtet“ (1963: 40; auch 53f.). Tönnies beschreibt eine Marktvergesellschaftung, in der nur der Tausch die getrennten Individuen verbindet.²⁶ Die Akte des Gebens und Empfangens sind jedoch für ihn ein bloß fingierter Sozialwille. Weil Tausch prinzipiell antagonistisch sei – schließlich ist es das Ziel des rationalen Marktakteurs, wenigstens Gleichwertiges, besser aber mehr zu bekommen – sei diese Vergesellschaftung keine wirklich vereinigende, sondern eine künstliche Verbindung.

„Was einer hat und genießt, das hat und genießt er mit *Ausschließung* aller übrigen; es gibt kein Gemeinsam-Gutes in Wirklichkeit. Es kann solches geben durch Fiktion der Subjekte;“ (Tönnies 1963: 41, Hervorh. im Orig.).

Der Tausch-Kontrakt hat für Tönnies keine gemeinschaftsstiftende Funktion, da der gemeinsame Bereich zeitlich eng begrenzt ist. Die Gesellschaft stimme lediglich in einem ‚verallgemeinerten Tauschwillen‘ und im gemeinsamen Maßstab der getauschten Dinge überein. Zwar manifestiere sich in ihm so etwas wie ein gemeinsamer Wille, der aber einer tauschvermittelten Vergesellschaftung eine nur marginale Überschneidung gebe. Willens-

²⁶ Dass daraus durchaus wirksame Bindungen entstehen, entwickelt die ökonomische Kooperationstheorie. Siehe Axelrod (1992) und Kap. 4.2. dieser Arbeit.

überschneidungen können zu Konventionen werden, sind aber nie gemeinschaftlich, insofern „der allgemeine Nutzen von jedem um seines eigenen Nutzens willen gewollt und erhalten wird.“ Nur Konvention und Sitte in Gemeinschaften hätten als „heiliges Erbe der Vorfahren“ (52) eine echt bindende Kraft.²⁷ Die Institutionen, die das ‚Gemeinsame‘ einer Gesellschaft sichern sollen, Verträge oder der Staat, bezeichnet Tönnies als äußerlichen *Kürwillen*, nicht aber als einen wirklich bindenden ‚*Wesenwillen*‘. Das Hobbessche Modell des Konkurrenzkampfs zwischen egoistischen Individuen läßt er nicht als den ‚*Urzustand*‘ gelten. Vielmehr repräsentiert für Tönnies der Naturzustand, in dem jeder des anderen unerbittlicher Konkurrent ist, den Charakter sozialer Beziehungen in der Marktgesellschaft. Dennoch: auch die Marktgesellschaft ist friedlich, wie Tönnies einräumt. Der ‚Kampf aller gegen alle‘ breche nicht aus, denn schließlich entwickeln sich auch in der Gesellschaft Institutionen, die dies unterbinden. Echte Gemeinschaft stellen diese rein äußerlichen Mechanismen der Abstimmung der divergierenden Interessen wie Kontrakte oder Preise jedoch nicht dar. Die bloß *formalen* Verfahren des politischen Prozesses transportierten keinen moralischen Gehalt.

Folgte man Tönnies, dann können gesellschaftliche Beziehungen nicht solidarisch sein, da die Marktvergesellschaftung die Menschen durch Kauf oder Kontrakt nur punktuell zusammen bringe. Institutionen wie Verträge oder Staat, die das ‚Gemeinsame‘ der Gesellschaft sichern sollen, sind für Tönnies lediglich ein ‚äußerlicher Kürwille‘. Aber bereits Tönnies Zeitgenosse Durkheim (1889) hatte Einwände dagegen, die moderne Gesellschaft als bloß äußerlich durch Interessen, Tausch und Verträge zusammengehaltene zu sehen. Er bezweifelte, dass die Gesellschaft weniger natürlich und weniger organisch zusammenhänge als Gemeinschaften. Durkheim benutzt Tönnies Begriffe einer organischen und mechanischen Solidarität, drehte aber deren Zuordnung zu Gemeinschaft und Gesellschaft um (mechanischer Zusammenhalt gehört bei Durkheim zu Gemeinschaft, organischer zur Gesellschaft) und versuchte die Moralität und Solidarität der modernen Gesellschaft nachzuweisen. Welche theoretische Entwicklung Durkheims sich daraus ergab, wird später gezeigt (siehe Kap. 2.).²⁸

Auch August Comte schätzte die soziale Geordnetheit der modernen arbeitsteiligen Gesellschaft wesentlich positiver ein als Tönnies. Für Comte führte die Spezialisierung der Sozialorgane durch eine diesen eigene Solidarität zu einem geordneten, positiven Fortschritt (1979: 117). Er vertrat, dass Spezialisierung keine dissoziativen Folgen hat, weil im Zuge eines naturgesetzlichen, evolutionären Fortschritts auch die moralischen Bindungen der Einzelnen sich von der Familie auf abstraktere Gruppen ausbreiteten. Solidarität steht bei Comte für ein Gefühl der Pflicht für das Ganze und für die Verbindung jedes einzelnen mit allen (ebd. 155). Die individuelle Existenz sei notwendig mit der kollektiven verbunden (ebd. 157). Ein ‚Geist des Positivismus‘ (‚esprit positif‘) muß nach Comte diese Zusammenhänge zwischen Einzelem und Menschheit klarmachen. Die neuartigen *Interdependenzen* der Menschen bilden also für Comte als auch für den frühen Durkheim die Basis einer Solidarität.²⁹

²⁷ Hingegen werden wir bei Durkheim sehen, dass dieser den durch Tausch und Arbeitsteilung entstehenden Interdependenzen der differenzierten Gesellschaft gerade umgekehrt moralischen Charakter zuweist.

²⁸ Auch Max Weber hatte Tönnies Trennung in Gemeinschaft und Gesellschaft aufgegriffen, aber beides nicht als sich einander ausschließende Alternativen behandelt. Vielmehr sprach er von *gleichzeitig* vorkommenden Typen der Formen sozialer Beziehungen.

²⁹ Der Glaube an die Evolution neuer Formen Durkheim bekommt bei Durkheim aber Risse; s. Kap. 3.2.

Tönnies Skepsis hinsichtlich der Fähigkeit moderner Gesellschaften zur Integration ihrer Teile bzw. Mitglieder findet sich in abgewandelter Form auch in neueren Gesellschaftsdiagnosen. Die soziale Freisetzung von überkommenen Rollenerwartungen, die ökonomisch ermöglichte Erweiterung individueller Optionsspielräume und schließlich die kulturelle Erosion von vergemeinschaftenden Sozialmilieus erschweren einen solidarischen Zusammenhang (Honneth 1992: 18f.). Die Zunahme der Selbstbestimmungsmöglichkeiten gehe auf Kosten von Gemeinsinn (Meulemann 1998). Auch der *Kommunitarismus* folgt Tönnies pessimistischer Sicht der Integrationsfähigkeiten der modernen Gesellschaft und schlägt zur Heilung der Defizite ebenfalls mehr Gemeinschaft vor.³⁰ Nach *Charles Taylor* (1993: 111ff.) stiften eine gemeinsame Geschichte, Erfahrung oder gemeinsame Zukunft *quasi-familiäre* Bande zwischen Bürgern. Aus einer kommunitaristischen Perspektive ist die Identifikation mit einer konkreten Gruppe und die partikularistische Bindung an die Gemeinschaft für die Genese von Solidarität nötig.

Die Tendenz zunehmender Individualisierung nimmt der Kommunitarismus als Bedrohung der gesellschaftlichen Kohäsion wahr. Daher reflektiert die kommunitaristische Debatte, „wie ein sozial übergreifender Wertzusammenhang beschaffen sein kann, der einerseits durch neue Formen der gesellschaftlichen Solidarität den destruktiven Tendenzen einer weiteren Individualisierung entgegenwirkt, ohne andererseits dem radikalen Pluralismus liberaler Gesellschaften zuwiderzulaufen.“ (Honneth 1992: 16) Ähnlich wie Tönnies zweifelt der Kommunitarismus daran, dass sich in individualisierten Gesellschaften noch ein Konsens über inhaltliche Wertkriterien herstellen lasse, allenfalls könne man sich noch auf formale politische Verfahren (Tönnies ‚Kürwille‘) einigen. Auch Umverteilung lasse sich nur rechtfertigen, wenn die, die etwas geben, sich als Teil einer Gemeinschaft verstehen. Ohne Gemeinschaft und ohne Vorstellungen von der gemeinsam anzustrebenden ‚Guten Gesellschaft‘ sei keine Einigung über Verteilungsfragen zu erzielen (Taylor 1992).

Die Kultur der ‚Selbsterfüllung‘ bringe die ungeschriebenen Regeln des bisher gültigen ‚Geben-Nehmen-Vertrages‘ durcheinander, der bestimmt habe, was im Rahmen von Gemeinde, Arbeitsplatz oder Ehe adäquate Gabe und Gegengabe sind (Yankelowitch 1981: 8). Solidarität, verstanden als spezifische Verpflichtung der Gruppe für Einzelne und des Einzelnen für andere, müsse sich aber auf gemeinsame Prinzipien berufen. Kommunitaristische Autoren kritisieren den Utilitarismus nicht bloß als wissenschaftliches Konzept, sondern verbinden dies mit Kulturkritik. Das in modernen Gesellschaften zum kulturtragenden Wert gewordene Streben nach wirtschaftlichem Erfolg und nach individueller Selbstentfaltung gefährde gesellschaftlichen Zusammenhalt. So zeichnen etwa Robert *Bellah* und Mitautoren in ihrer Studie zu den ‚Gewohnheiten des Herzens‘ (Bellah u.a. 1987) nach, wie der tief in der amerikanischen Kultur verankerte utilitaristische wie auch expressive Individualismus Lebensformen, Denkweisen und Ideologien prägt. Das autonome Individuum, das Bindungen und Rollen frei wählt einzig nach dem Kriterium des Nutzens für die individuelle Erfüllung und den persönlichen Erfolg, mache den Gehalt der modernen Moralideen aus (Bellah u.a. 1987: 45, 73). Der das amerikanische Denken prägende Wert der Freiheit des Einzelnen untergrabe die Gemeinschaft. Inhaltsleere Freiheit liefere keine Regeln für eine ‚gute‘ Gesellschaftsorganisation.³¹ „Unglücklicherweise gibt uns unsere an der Nütz-

³⁰ Eine Ethik der prämodernen Gemeinschaft findet sich auch in Alasdair MacIntyre (1981).

³¹ „Gerade ... die Freiheit jedes einzelnen, zu leben, wo er möchte, zu tun und zu glauben, was er will und sicherlich auch das ihm Mögliche zur Verbesserung seiner materiellen Lage zu tun -, macht die Gemeinschaftsbindungen so brüchig.“ (Bellah u.a. 1987: 48)