

Wie ist qualitatives Wachstum möglich?

4.Gespräch:

Lebensstil- und Werteforschung: Ansätze zur Veränderung des Verbraucher-verhaltens, Entwicklungstendenzen zur Öko-Moral, Erlebnisgesellschaft und Post-Materialismus als Chance?

Für eine post-traditionale Solidarität: Konsensfindung und soziale Bindung unter Bedingungen des Wertpluralismus

Prof. Dr. Axel Honneth

Meine Damen und Herren,  
ich möchte zwei kurze Vorbemerkungen machen. Die erste hängt mit der Erwartung zusammen, die Sie mir vielleicht entgegenbringen. Sie haben der Berufsaufzählung entnehmen können, daß ich kein Soziologe bin. Daß heißt: ich kann Ihnen nicht einmal empirische Daten liefern oder Rahmenbedingungen aufzeigen. Ich habe zwar einen soziologischen Alltagsverstand, aber der reicht nicht mehr an die Ergebnisse der empirischen Sozialforschung heran. Ich fühle mich gar nicht dazu in der Lage, die Rahmenbedingungen zu bezeichnen, auf die hin heute Vorstellungen des Wertewandels entworfen werden müßten. Das heißt nicht nur, daß ich – wie alle Soziologen hier im Raum – keine Handlungsanweisungen liefern kann. Ich kann und will auch gar nicht mich zunächst und vordergründig auf die sozialen Verhältnisse in der gegenwärtigen Bundesrepublik beziehen. Das ist eigentlich ein zentrales Thema, aber ich werde das nicht tun.

Die zweite Vorbemerkung erklärt eigentlich noch einmal genauer, was ich tun möchte. Ich denke, als Wissenschaftler können und sollen wir gar nicht hier vom Pult oder vom Tisch aus den Wertewandel intentional betreiben – im Sinne etwa von Vorschlägen bestimmter materieller Werte, mit denen wir die Chance eines Einstellungswechsels in unseren Gesellschaften verbinden. Das nicht nur aus Gründen der Werturteilsfreiheit von Weber, über die sich lange diskutieren ließe, sondern weil ich es prinzipiell für problematisch halte, ausgestattet gewissermaßen mit dem Sonderbonus des Wissenschaftlers auch noch als Klein-Politiker aufzutreten. Meine Überzeugung ist es, daß wir alle außerwissenschaftlich an dem Wertewandel mitarbeiten, uns nämlich in Kreisen bewegen, sei es politischer, sei es gewerkschaftlicher, sei es privater Art, in denen wir uns für Einstellungsveränderungen engagieren. Hier aber, also in meiner Rolle, sehe ich es gar nicht als meine Aufgabe an, Maßnahmen mit dem Ziel des Wertewandels direkt zu propagieren.

Was wir hier entweder soziologisch oder, wie ich es machen möchte, eher philosophisch unternehmen können, ist Rahmenbedingungen oder Ermöglichungsbedingungen für eine andere Form sozialer Praxis zu skizzieren. Dabei sind natürlich zunächst Bestimmungen der sozialen Lage, des sozio-kulturellen Zustandes und auch vielleicht Analysen der Begriffe, die

wir verwenden, von eminenter Bedeutung. Das letzte ist eigentlich immer mehr oder weniger Aufgabe der Philosophie gewesen: uns ein bißchen klarer darüber zu werden, was wir selber wollen, indem wir uns über die Begriffe, die wir verwenden, verständigen. Dazu will ich einen Beitrag leisten, also eine Art von Begriffsklärung. Schon dieses Ungetüm „post-traditionale Solidarität“ verdient ja eine gewisse Aufklärung. Ich möchte Ihnen schrittweise entwickeln, wie wir heute mögliche Quellen der Solidarität in unseren gegenwärtigen Gesellschaften überhaupt ins Auge fassen können, was wir begrifflich darunter verstehen können und welche Optionen wir dabei grundsätzlich unter den gegebenen, und ich würde sagen, normativen Bedingungen besitzen.

Daß das Thema der Solidarität hochaktuell ist, muß ich Ihnen gar nicht sagen, die Zeitungen sind voll davon. Auf der Zugfahrt konnte ich einen Beitrag von Herrn Schulze über „Solidarität“ lesen. Vor drei Wochen hat der Bischof von Limburg in der F.A.Z. unter Anknüpfung an die Bewegung des Kommunitarismus einen sehr eindrucksvollen Artikel über Solidarität geschrieben. Die Gewerkschaften, die Parteien und auch die Kirchen diskutieren in den letzten Jahren über diesen Begriff. In der Bundesrepublik steht diese Diskussion natürlich unter den verschärften Bedingungen der Wiedervereinigung. Aber auch in den westlichen Gesellschaften insgesamt ist das Thema Solidarität offenbar von allerhöchster Brisanz. Die Gründe dafür sind kurz und einfach zu benennen; sie spielen hier in der Diskussion auch immer wieder eine Rolle: die Arbeit in den westlichen Gesellschaften ist in einem dramatischen Sinne verknappt, die Wohlstandsungleichheiten nicht nur international, sondern auch national, haben ein Ausmaß angenommen, daß es politischer Maßnahmen bedarf, um eine Katastrophe zu verhindern. Und die Umweltprobleme haben sich in einem Maße zugespitzt, daß kaum eine Partei heute davor mehr die Augen schließen kann. Das sind Herausforderungen, deren Eigentümlichkeit ist, daß sie von der Mehrheit der Bevölkerung, nämlich denen, die jeweils mehr haben, Preisgaben verlangen, also Verzicht entweder auf eigene Arbeit, Verzicht auf Geld, Verzicht auch auf Luxus. Nur solche Verzichtsleistungen massiver Art, glaube ich, können Lösungen für diese verschiedenen Krisen mobilisieren. Und solcher Verzicht, so ist zumindest die Vorstellung, ist nur dann erreichbar, wenn ein gewisses Maß an gesellschaftlicher Solidarität vorhanden ist. Das heißt, Solidarität scheint die Quelle zu sein, die es dem einzelnen erlaubt, Verzicht zu leisten auf Dinge oder Leistungen, die er zunächst als sein eigenes betrachtet.

Daher also, so glaube ich, spitzt sich die Diskussion auf den Schlüsselbegriff der Solidarität zu. Darin kommt natürlich auch eine bestimmte Reflexion der westlichen Gesellschaften auf ihre eigenen normativen Grundlagen zum Ausdruck, also auf den Liberalismus. Die Gesellschaften selber scheinen insofern an eine Grenze gekommen zu sein, als der Liberalismus diese Art von Solidarität nicht aus sich heraus selber schöpfen kann. Die liberalen Institutionen als auch die Grundvorstellungen des Liberalismus, zu denen ja die Neutralität des Staates gehört, überhaupt die Wertneutralität politischer Einrichtungen, dieser Katalog an

Vorstellungen, an Institutionen und Prinzipien, ist wohl nicht in der Lage, das Maß an Gemeinsinn und an Solidarität zu stiften, das heute nötig wäre, um die entsprechenden Krisen zu lösen.

Den Hintergrund des ganzen stellt ein empirischer Prozeß dar, auf den hier auch schon verschiedentlich Bezug genommen worden ist, nämlich der Prozeß der Individualisierung. Ich möchte also im ersten Schritt kurz klären, was das ist, worauf wir uns eigentlich beziehen, wenn wir von Individualisierung sprechen. Zweitens möchte ich kurz skizzieren, warum Solidarität jetzt nicht nur als eine Art von Problemlösungsmittel aufgefaßt werden sollte, sondern warum Solidarität vielleicht zu den invarianten und notwendigen Voraussetzungen menschlichen Daseins oder menschlicher Reproduktion gehört. Drittens möchte ich einen Begriff von Solidarität vorschlagen. Mir scheint, daß heute sehr viel Unklarheit darüber herrscht, was man eigentlich unter Solidarität angemessen verstehen soll. Viertens will ich skizzieren, was ich unter post-traditionaler Solidarität verstehe, also dieses begriffliche Ungetüm aufklären. Und fünftens: die Optionen nennen, von denen ich glaube, daß sie uns heute offen stehen, wenn wir davon ausgehen, daß Solidarität heute nur unter den Bedingungen moderner Gesellschaften zu haben ist – also unter ganz bestimmten normativen Bedingungen. Ich nehme an, daß das ein wenig kontrovers sein wird, weil ich manchmal Anspielungen, Anklänge und auch Vorstellungen hier heraushöre, die mit dem in Konflikt liegen, was ich sagen werde.

Also zunächst zum Prozeß der Individualisierung. Mit dem Begriff der Individualisierung ist ein Konzept gemeint, das von Anfang an zur Soziologie gehört, also schon von den Klassikern dieser Disziplin entwickelt worden ist. Es hat sich zunächst auf den Übergang von traditionellen zu modernen Gesellschaften bezogen, indem es den Prozeß beschreiben sollte, in dem die Subjekte sich aus vorgegebenen Sozialformen herauslösen und dementsprechend ein Anwachsen ihrer individuellen Freiheit erleben. Das war und ist mit Individualisierung stets gemeint: Ein Zuwachs an Entscheidungsmöglichkeiten für jedes Subjekt, das sollte und soll Individualisierung auch heute noch heißen. Zur Bestimmung von Tendenzen unserer Gegenwart ist mit diesem Konzept nun aber mehr gemeint, nämlich eine Periode der beschleunigten Vereinzelung oder der beschleunigten Individualisierung der Individuen oder, wenn Sie so wollen, eine zweite Individualisierung. Während die erste Phase der Individualisierung durch eine Herauslösung des einzelnen aus den traditionellen Statushierarchien vormoderner Gesellschaften bestimmt ist, versetzt ihn heute der ökonomische Wohlstand und die soziale Mobilität in eine Lage, in der er sein individuelles Leben mehr und mehr eigenverantwortlich zu gestalten hat. Die sozial-strukturellen Bedingungen, die dieser veränderten Lage der Subjekte zugrundeliegen, sind inzwischen weitgehend bestimmt. Es sind die soziale Freisetzung von überkommenen Rollenerwartungen, ein Prozeß, der sich dramatisch eigentlich vor allem für Frauen vollzogen hat; ferner die ökonomisch ermöglichte Erweiterung individueller Optionsspielräume, das heißt einfach die Zunahme an ökonomischem Wohlstand, mit dem natürlich ein Mehr an

Entscheidungsmöglichkeiten einhergeht; und schließlich die kulturelle Auflösung von bestimmten Sozialmilieus, also etwa des traditionellen Arbeitermilieus, so daß die Subjekte gewissermaßen von den normativen Erwartungen und Ansprüchen, die in diesen Milieus herrschen und mit denen sie groß geworden sind, befreit sind und dadurch natürlich einen Zugewinn an Freiheit erleben. Diese verschiedenen Prozesse der zweiten Individualisierung sind ja inzwischen in den USA auch in einer ganzen philosophischen und nun auch politischen Strömung verarbeitet worden, die sich Kommunitarismus nennt.

Der Vertreter, der für mich aus philosophischer Sicht der eindrucksvollste ist, Michael Walzer, hat diese verschiedenen Prozesse, wie ich finde, sehr plastisch in einem Modell der vielen Mobilitäten zusammengefaßt, das ich Ihnen vielleicht kurz vorstellen darf, weil es sehr einfach und eindrucksvoll ist. Er zeigt auf, daß in keiner Gesellschaft zuvor, also in keiner Gesellschaft gemessen an den USA der Gegenwart, die geographische Mobilität des einzelnen Gesellschaftsmitglieds so hoch war, also die Bereitschaft zum beruflich bedingten Ortswechsel. Dadurch hat natürlich das Gefühl der Gebundenheit an einen zentralen, als Heimat erlebten Lebensort erheblich abgenommen. Das also nennt Walzer geographische Mobilität. Wenn ich mich hier umhöre und gestern Abend den Gesprächen gelauscht habe, ist schon hier im Raume der Anteil derer, die pendeln, enorm hoch. Nicht anders verhält es sich im Hinblick auf die soziale Mobilität. Denn weniger amerikanische Staatsbürger als jemals zuvor nehmen heute denselben gesellschaftlichen Status ein, den noch ihre Eltern eingenommen haben oder setzen deren Lebensstil auch nur bloß kulturell fort. Das heißt, auch die Generationsabfolge ist gewissermaßen mit einem hohen Grad an Mobilität gekennzeichnet. Die Jüngeren setzen weder einfach die berufliche Tätigkeit ihrer Eltern noch deren Lebensstil einfach fort.

Der enorme Anstieg der Scheidungsraten belegt ferner, daß auch die Beziehungsmobilität des einzelnen in einer Weise zugenommen hat, die es den Nachwachsenden zunehmend erschwert, sich einer stabilen Familiengemeinschaft zugehörig zu wissen – das nennt Walzer Beziehungsmobilität. Und schließlich scheint mit dem Bedeutungsschwund der persönlichen Bindung an Ort, Sozialmilieu und Familie zugleich die politische Mobilität der Subjekte stetig anzuwachsen. Dies offenbart sich in der Erscheinung des Wechselwählers, überhaupt im Phänomen der situationsabhängigen Entscheidung für politische Parteien oder Bewegungen. Also noch einmal: geographische Mobilität, soziale Mobilität, Beziehungsmobilität und politische Mobilität haben ein Ausmaß erreicht, wie, das ist die These Michael Walzers, niemals zuvor. Politische Mobilität: Wenn Sie sich die Wahlergebnisse der Europawahl anschauen mit Blick auf Italien oder Frankreich, wie stark Parteien, die noch vor 10 Jahren stabile 40 Prozent hatten, auf ein Minimum geschrumpft sind und vollkommene Neulinge, zum Teil auch Beinahe-Gangster, die Massen zu mobilisieren vermögen, so ist das ein deutlicher Ausdruck für diese Tendenz der Auflösung von stabilen politischen Milieus.

Was nun Walzer für das soziale Problem hält, das mit diesen vier Mobilitäten oder diesem Individualisierungsschub verknüpft ist, ist wohl das, was im Hintergrund aller Solidaritätsideen heute steht. Walzer bezeichnet das als ein wachsendes Gefühl der Entwurzelung oder der Unbehautheit, das heißt überhaupt der Loslösung der Subjekte aus Gemeinschaftsbezügen, mit der natürlich auch ein wachsender Egoismus in den Einstellungen zusammengeht. Wenn man so will, ist das gewissermaßen eine geradezu notwendige Folge dieser Mobilisierung oder Mobilitätsprozesse, daß die Orientierungen der Subjekte egozentrischer werden, sich auf eigene Lebensziele konzentrieren, so daß sich Solidarität unter diesen Bedingungen kaum mehr herausbilden kann. So viel zu dem empirischen Hintergrund der gegenwärtigen Diskussion.

In der amerikanischen Diskussion um den Kommunitarismus ist nun von ganz zentraler Bedeutung, daß Solidarität oder Gemeinschaft eben nicht einfach nur als Mittel vorgestellt werden darf, um gegenwärtige politische Krisen zu lösen, sondern daß Individuen und Gesellschaften auf Gemeinschaftsbezüge notwendig angewiesen sind. Und dazu werden verschiedene Argumente ins Spiel gebracht, die ich jetzt unter zwei Gesichtspunkten kurz nennen möchte.

Es geht in diesem Zusammenhang nicht um die politisch zu bewältigenden Krisen, sondern überhaupt um die Gemeinschaftsangewiesenheit von Individuen. Diese läßt sich unter dem Gesichtspunkt der Gesellschaft als auch unter Gesichtspunkten des Individuums betrachten. Individuen sowohl als Gesellschaften sind auf ein gewisses Maß an Solidarität angewiesen. Der Kommunitarismus hat deutlich gemacht, daß demokratische Gemeinwesen sich überhaupt nur bei einem gewissen Grad der gemeinsamen Wertbindung der Subjekte untereinander reproduzieren können. Das heißt, daß das politische Leben einer Gesellschaft, also der westlichen Demokratien, in dem Augenblick zum Erliegen käme, an dem nur noch individuelle, also egozentrische Orientierungen vorherrschen würden, weil einfach die Motive zur Beteiligung oder zur politischen Partizipation abhanden kämen. Nur in dem Maße, in dem die Bürger eines Gemeinwesens die freiheitsverbürgenden Einrichtungen als ein kollektives Gut zu schätzen wissen, sind sie dazu motiviert, sich aktiv an der politischen Willensbildung zu beteiligen. Insofern ist jedes politische Gemeinwesen auf die Verankerung in Wertgemeinschaften angewiesen. Die Beispiele, die in der Kommunitarismus-Diskussion genannt werden, finde ich beeindruckend: Es sind etwa die militärische Verteidigung im Bedrohungsfall, also die Bereitschaft, das eigene Land im Falle einer Bedrohung zu verteidigen, die nur erklärt werden kann mit Bindungen an Gemeinsamkeiten und Werte innerhalb dieses nationalen Gemeinwesens. Ebenso läßt sich auch eine öffentliche Reaktion auf staatlichen Machtmißbrauch nur annehmen bei Existenz stärkerer Bindungen an das Gemeinwesen als sie der Liberalismus normalerweise behauptet. Umgekehrt heißt das, wenn auf politische Skandale und auf skandalhaften Machtmißbrauch in einem staatlichen Gemeinwesen nicht mehr stark reagiert wird, ist das ein typisches Anzeichen für das Nachlassen oder Erlahmen solcher Gemeinschaftsorientierungen und Solidaritätsgefühle. Das ist also von der Gesellschaftsseite aus ein erster Hinweis darauf, daß Solidaritätsgefühle

und solidarische Bindungen eine notwendige Voraussetzung für die Reproduktion eines Gemeinwesens und besonders für die Reproduktion eines demokratischen Gemeinwesens darstellen.

Nun von der Seite des Subjektes aus: Da wird innerhalb des Kommunitarismus die These vertreten, daß auch im Zeitalter des moralischen Individualismus, eines Zeitalters also, in dem zunächst einmal die Vorstellung vorherrscht, daß wir uns nur an universellen Normen wie „gleicher Respekt für alle“ oder „gleiche Menschenrechte für alle“ zu orientieren haben, das individuelle Ich auf eine soziale Lebenswelt angewiesen bleibt, in der es sich mit partikularen Rollen und konkreten Normen identifizieren kann, weil es nur im Zuge solcher Identifikationen zu der Ausbildung einer moralisch-stabilen Identität in der Lage ist. Die Vorstellung ist also, wenn wir alle zu rein liberalen Subjekten werden, die nur noch die Werte des moralischen Universalismus kennen und internalisiert haben, dann stirbt gewissermaßen unsere moralische Fähigkeit aus oder droht auszusterben, weil wir uns mit konkreten Bezugspersonen, mit konkreten Rollen, überhaupt mit konkreten Bezügen nicht mehr hinreichend identifizieren können. Ich möchte dieser Überlegung eine weitere hinzufügen, die schon eher mit meinem Begriff der Solidarität zu tun hat: Ich glaube, daß Subjekte auch deswegen auf Gemeinschaftsbezüge und Solidaritäten angewiesen sind, weil sie abhängig sind von einem gewissen Maß an sozialer Anerkennung; und daß soziale Anerkennung gewissermaßen so etwas ist wie der psychische Nährstoff der Persönlichkeitsbildung. Ich habe in eigenen Untersuchungen, nämlich in meinem Buch „Kampf um Anerkennung“, verschiedene Formen der Anerkennung unterschieden, die ich Ihnen vor allen Dingen deswegen nennen möchte, weil sie mit meinem Begriff der Solidarität zu tun haben.

Ich glaube, daß menschliche Subjekte im Prinzip von drei Formen der Anerkennung abhängig sind oder auf drei Formen der sozialen Anerkennung angewiesen sind. Einerseits auf eine Art emotionaler Zuwendung, auf Liebe. Diese Art von Anerkennung ist überhaupt nur denkbar oder vorstellbar in kleinen, also hochpartikularen, persönlich direkten Beziehungen, also Mutter-Kind-Beziehungen, Vater-Kind-Beziehungen, Freundschaften, vielleicht in Kleingruppen. Zweitens sind menschliche Subjekte zur Ausbildung eines stabilen Ichs oder eines stabilen Selbsts auf eine bestimmte Art der rechtlichen Anerkennung angewiesen. Damit meine ich die Anerkennung als kompetentes und vollwertiges Mitglied eines staatlichen Gemeinwesens, was ja heißen soll, daß ich alle Rechte genieße und mir alle Rechte zustehen, die alle anderen Mitglieder des Gemeinwesens ebenfalls besitzen. Und schließlich sind Subjekte auf ein gewisses Maß an Wertschätzung angewiesen, also eine Anerkennung der Leistung und der Eigenschaften, die sie als Einzelne entwickelt haben, die aber der einzelne ohne das entsprechende Maß an sozialer Anerkennung gar nicht in einem positiven Sinne sich zu eigen machen kann. Insofern würde ich also sagen, daß Subjekte drittens auch auf ein bestimmtes Maß an sozialer Wertschätzung, an Anerkennung ihrer Leistungen und ihrer Fähigkeiten angewiesen sind. Das würde auch erklären, daß Solidarität nicht nur ein Stoff ist, den wir mobilisieren müssen, um bestimmte politische Probleme lösen zu können, sondern Solidarität auch der

Stoff ist, aus dem die Anerkennungsverhältnisse einer Gesellschaft sich zusammensetzen. Wenn Subjekte tatsächlich von der sozialen Wertschätzung ihrer Fähigkeiten und Leistungen abhängig sind, sind sie darauf angewiesen, daß ihr Gemeinwesen bestimmte solidarische Gefühle miteinander teilt und Solidaritätsbezüge unterhält, weil nur dann diese Form der Anerkennung überhaupt entstehen kann.

Nachdem ich vielleicht auf diesem Wege einsichtig gemacht habe, daß Solidarität eben nicht nur ein politisches Lösungsmittel sein sollte, sondern eine wichtige Eigenschaft eines jeden Gemeinwesens, komme ich jetzt zum Begriff und zur Idee der Solidarität. Dieser Schritt scheint mir deswegen wichtig, weil wir, wenn wir über Solidarität reden, damit häufig sehr verschiedene Dinge meinen. Klassische Beispiele für Solidarität, also die, die einem zunächst einfallen, wenn man über Solidarität mit anderen diskutiert, sind die der Solidarität innerhalb der Arbeiterbewegung im Kampf um soziale Gleichheit, aber auch die der Solidarität einer Bevölkerung im Kriegszustand. Das sind plastische Beispiele für Solidarität.

Wenn wir uns nun fragen, wie wir diese Einstellungen eigentlich beschreiben und was wir genau meinen, wenn wir hier in diesem Fall von Solidarität sprechen, dann scheint mir die Abgrenzung von zwei anderen Einstellungen zunächst einmal wichtig, weil sie ab und zu damit verwechselt werden. Auf der einen Seite die Einstellung der Toleranz: Eine Eigenschaft oder eine Einstellung, die heute häufig propagiert wird und die zu den normativen Errungenschaften gerade des Liberalismus gehört, ist die Toleranz im Sinne der Duldung, vielleicht auch der Ermutigung zu fremden Lebensformen, also Lebenszielen oder Verhaltensweisen, die einem selber fremd sind. Ich glaube, wenn wir von Solidarität reden, dann meinen wir mehr als Toleranz. Toleranz ist eine rational erlernbare Einstellung. Mit Solidarität aber meinen wir ja auch eine bestimmte gefühlsmäßige oder eine affektiv geleitete Einstellung – also eher mehr als bloß eine rationale Einstellung. Wenn wir sagen, ich fühle solidarisch mit der oder der Person oder mit der und der Gruppe, dann meinen wir damit auch eine irgendwie emotional getragene Zustimmung zu anderen Personen oder zu anderen Gruppen.

Ferner wird Solidarität heute auch gelegentlich verwechselt mit etwas, was ich kollektives Mitleid nennen würde. Etwa, wenn wir mit Betroffenen von Unglücksfällen in fernen Ländern spontane Zuneigung empfinden, so ist das noch etwas anderes als Solidarität. Darüber können wir vielleicht streiten, ob diese beiden Abgrenzungen sinnvoll sind. Mir scheint es gerade nicht Solidarität zu sein, wenn wir etwa Sammlungen unternehmen für Betroffene von ethnischen Säuberungen im ehemaligen Jugoslawien. Dann wird das zwar als Solidaritätsaktion bezeichnet, aber das halte ich eher für einen mißglückten, irreführenden Begriff. Ich würde das eher als Ausdruck eines spontanen und sehr begründeten Mitleids mit Menschen in extremen und schlimmen Notlagen an einem fernen Ort beschreiben.

Warum ich das nicht für Solidarität halte und warum ich das für eine eher

unglückliche Begriffswahl hielte, ergibt sich daraus, daß ich glaube, daß Solidarität so etwas meint wie die affektive Anteilnahme an dem Los dessen oder an dem Lebensweg dessen, dessen Zielsetzung oder Werte ich aktiv teile. Solidarität ist also gekennzeichnet durch einen gemeinsamen Wertbezug, durch eine gemeinsame, wechselseitige Orientierung an ein und derselben Zielsetzung. Also, zunächst: Solidarität ist in meinen Augen durch geteilte Werte gekennzeichnet, die es zweitens dann erlauben, die Tätigkeiten oder Leistungen des anderen als wertvoll auch für sich selber zu erfahren. Daraus könnte sich als ein erster definitorischer Vorschlag ergeben, daß Solidarität gekennzeichnet ist durch eine Wertschätzung zwischen Menschen, die sich auf ein gemeinsames Ziel beziehen.

Die solidarische Gruppe ist dann die, in der jeder einzelne deswegen von allen anderen wertgeschätzt wird, weil er Leistungen erbringt oder Tätigkeiten vollzieht, deren Wert im Lichte der gemeinsamen Zielsetzung von allen verstanden werden kann. Im Binnenverhältnis solcher solidarischen Gruppen nehmen die Interaktionsformen dann im Normalfall den Charakter von solidarischen Beziehungen an. Solidarität heißt dann eben eine Art von Interaktionsverhältnis, in dem die Subjekte wechselseitig an ihrem unterschiedlichen Lebensweg Anteil nehmen, weil sie sich untereinander auf etwa gleiche Weise wertschätzen.

Der Vorschlag, unter Solidarität nur diese wechselseitige Wertschätzung zu verstehen, erklärt auch den Umstand, daß der Begriff der Solidarität bislang vornehmlich auf Gruppenbeziehungen Anwendung findet, die unter der Erfahrung gemeinsamen Widerstandes gegen politische Unterdrückung entstehen – denn hier ist es die alles beherrschende Übereinstimmung im praktischen Ziel, die schlagartig einen intersubjektiven Werthorizont erzeugt, in dem jeder die Bedeutung der Fähigkeiten und Eigenschaften des anderen gleichermaßen anzuerkennen lernt.

Also so viel zu dem Begriffsvorschlag, über den wir später reden können – ich halte ihn für plausibel, er ist bezogen auf einen gemeinsamen Wertbezug und auf einen Tätigkeitsbezug: Nur mit solchen Subjekten kann ich mich solidarisch fühlen, deren Tätigkeit oder deren Leistung oder Fähigkeiten ich als wertvoll für mich selber betrachten kann. Nur das erklärt diese eigentümliche Emotion, die mit der Einstellung der Solidarität intern verknüpft ist.

Ich komme jetzt zum vierten Punkt: post-traditionale Solidarität. Post-traditional soll heißen, daß die Möglichkeiten für solidarisierende Zielsetzungen und Wertbezüge eingeschränkt werden durch die normativen Bedingungen moderner Gesellschaften. Damit meine ich, daß wir heutzutage nicht mehr jede Quelle von Solidarität, das heißt jeden solidaritätsstiftenden Wert gewissermaßen selbstverständlich akzeptieren können, weil wir unter bestimmten, normativ einschränkenden Bedingungen leben, weil wir also bestimmte normative Prinzipien in den entwickelten, also westlichen, demokratischen Gesellschaften für richtig halten. Und wohl



auch alle der Meinung sind oder Überzeugung sind, daß wir diese Prinzipien nicht preisgeben sollen. Ich will die beiden Prinzipien, die mir dabei am wichtigsten scheinen, nennen und auch sofort deutlich machen, warum die sich einschränkend verhalten gegenüber den möglichen Quellen von Solidarität. Erstens, die Bedingung demokratischer Rechtsstaatlichkeit, das heißt die Respektierung der rechtlichen Autonomie aller Personen. Was praktisch eben heißt, daß das Prinzip der Freiwilligkeit auch für solidarische Gemeinschaften Geltung besitzen muß, mithin keine Anwendung eines physischen oder psychischen Zwangs stattfindet. Kurz: daß solche möglichen, modernen Gemeinschaften, die in solidarischen Bezügen bestehen, die modernen Grundrechte und Grundfreiheiten aller Subjekte zunächst anerkennen müssen. Also, Gemeinschaften, Solidaritätszusammenhänge, die diese Grundfreiheiten nicht anerkennen, halte ich für äußerst problematisch und nicht wünschenswert.

Das zweite Prinzip ist aber für unsere Diskussion, so glaube ich, entscheidender. Über das erste sind wir uns ja, denke ich, einig. Das zweite Prinzip ist das des Wertepluralismus. Das soll heißen, daß wir anerkennen oder anerkennen sollten, daß in unserer Gesellschaft die Individuen je verschiedene Lebensziele verfolgen oder je verschiedene Werte für ihr eigenes Leben für maßgeblich halten; Werte, die miteinander zunächst einmal unvereinbar sind. Das heißt unter Wertepluralität ist die Überzeugung zu verstehen, daß in unserer Gesellschaft verschiedene in sich wertvolle, aber miteinander nicht vereinbare Lebensziele koexistieren. Das soll etwa heißen, daß jemand, der die Vorstellung hat, sein Leben dem Ziel eines sinnvollen, erfüllten und guten Familienlebens zu widmen, nicht gleichzeitig eine ökonomische Karriere in einem starken Sinn verfolgen kann; daß jemand, der hedonistische Ziele verfolgt, nicht umgekehrt gleichzeitig ein guter Familienvater sein kann; daß wir Personen mit religiösen Zielsetzungen, die die Erreichung religiösen Glücks für das Ziel ihres Lebens betrachten, genauso akzeptieren, wie jemand, der sich die Erreichung eines Maximums an individuellem Nutzen als Ziel setzt. Ich denke, die Anerkennung erstens der Tatsache, daß das alles legitime Zielsetzungen sind und zweitens, daß sie miteinander unvereinbar sind, sollte Wertepluralismus genannt werden. Und das bedeutet natürlich eine enorm einschränkende Bedingung für neue Quellen der Solidarität. Es bedeutet nämlich, daß wir nur Werte überhaupt als Kandidaten einer Quelle zur Solidarität ins Auge fassen können, die in gewisser Weise mit allen diesen Wertorientierungen noch in Vereinbarung zu bringen sind. Und Sie können sich klar machen, wie schwierig ein solches Modell beschaffen sein muß, das also Abstand nimmt von der Vorstellung, daß alle Mitglieder einer Gesellschaft ihr eigenes Leben einem einzigen Ziel unterstellen und damit gewissermaßen auch die Prämisse des Wertpluralismus preisgeben. Für die Werte, die als Quelle einer modernen Solidarität in Frage kommen, stehen angesichts dieser Orientierungen an individueller Freiheit und dem Wertepluralismus nur einige, ganz wenige Kandidaten zur Verfügung. Diese Werte müssen so beschaffen sein, daß sie auf Tätigkeiten oder Aktivitäten Bezug nehmen, in denen die Subjekte auch unabhängig von ihren jeweilig spezifischen Lebenszielen verstrickt sind oder verstrickt

sein können. Und das bedeutet natürlich, daß sich die Möglichkeiten von solchen solidaritätsstiftenden Werten enorm einengen.

Damit komme ich zum fünften Punkt. Ich glaube, daß es im Prinzip drei Optionen gibt für solche Quellen der Solidarität. Die erste ist, glaube ich, eigentlich keine, aber ich möchte sie trotzdem aufführen, weil sie eine bestimmte Attraktivität besitzt und jetzt noch einmal, wie ich finde, in eindrucksvoller Weise von Herrn Schulze in einem Artikel über Solidarität vertreten worden ist. Die erste Vorstellung von Solidarität unter solchen Bedingungen des Wertpluralismus, das heißt unter Bedingungen der Akzeptierung, ja auch der Zustimmung zu individuellen Glücksmodellen oder individuellen Zielsetzungen und Lebenszielen, ist die, die ich zunächst einmal strategische Solidarität nennen würde. Man kann das auch so umformulieren: das ist eine Vorstellung von Solidarität aus Eigennutz. Die Vorstellung, die Herr Schulze in einem Artikel entwickelt hat, der offenbar in den gewerkschaftlichen Monatsheften veröffentlicht worden ist, ist die, daß wir unter den Bedingungen hoher Individualisierung die Bereitschaft zum solidarischen Verzicht auf eigene Güter überhaupt nur dann wecken können, wenn wir an den Eigennutz aller Subjekte appellieren. Das heißt, nur wenn wir den Subjekten rational deutlich machen können, daß sie gewissermaßen den Lebensstandard, über den sie jetzt verfügen, nur dann fortsetzen können, wenn sie auch andere an den Gütern partizipieren lassen, die sie besitzen. Nur unter dieser Einsicht in den eigenen Nutzen entsteht so etwas wie Solidarität.

Mein Einwand dagegen ist natürlich, daß nach meiner Definition das eigentlich gar nicht mehr Solidarität ist, weil eine solche Vorstellung eigentlich verzichtet auf so etwas wie gemeinsame Werte, an denen die Subjekte sich orientieren, und damit auch das normative Plus, das mit Solidarität verknüpft ist, nämlich die Entstehung von Beziehungen der wechselseitigen Wertschätzung unter Subjekten, preisgibt. Die Vorstellung hier ist ganz sparsam, wir knüpfen an die Erfolgsorientierung oder Nutzenorientierung der Einzelsubjekte an und appellieren an deren rationale Kalkulationen, um sie sozusagen zum Verzicht zu mobilisieren.

Die beiden Nachteile, die ich damit einhergehen sehe, sind: erstens, daß so nur die Praxis normativ ausgezeichnet wird, die alle Parteien heute schon üben. Und ich glaube, die Tatsache, daß sich in der Hinsicht bislang wenig getan hat, ist eigentlich schon Indikator dafür, daß diese Art von rationaler Überredung oder Überzeugung wenig Erfolgchancen hat, weil unabhängig von der Bindung an gemeinsame Werte solche Verzichtleistungen doch nicht mobilisiert werden können. Also, ich glaube, Verzicht lebt tatsächlich von der starken Bindung an Werte und wird gewissermaßen zu schwach motiviert durch bloß rationale Einsicht.

Zweiter Nachteil dieser Vorstellung ist, daß natürlich Nutzenorientierungen sehr wandelbar sind und gewissermaßen eine sehr instabile Voraussetzung für Solidarität darstellen. Wenn ich nur deshalb mit denen solidarisch sein

soll, die in einer wesentlich schlechteren Position sind als ich, weil es mein Nutzen ist, dann kann diese solidarische Einstellung schon übermorgen sich wieder ändern, weil ich gewissermaßen neue Einsichten in meinen Nutzen habe. Und insofern wäre die Solidarität, die aus diesem Prinzip entspringt, eine extrem instabile und insofern keine wirklich normative Grundlage für die Probleme, mit denen wir konfrontiert sind. Das wäre also das Modell 1, von dem ich nicht sehe, daß man es wirklich Solidarität nennen sollte.

Der zweite Ansatz, die zweite Alternative, die ich sehe, besteht in der ethischen Aufladung der Verfassungsprinzipien demokratischer Gesellschaften. Hier wird davon ausgegangen, daß es die affektive, sozusagen emotionale Bindung an die Verfassung ist, die so etwas wie den Kern einer post-traditionalen Solidarität ausmachen könnte. Habermas hat ja einen Vorschlag, der auf Dolf Sternberger zurückgeht, in diesen Zusammenhängen noch einmal mobilisiert und diese Idee den Verfassungspatriotismus genannt. Gemeint ist damit, daß die affektive, das heißt verpflichtende Bindung der Mitglieder eines Gemeinwesens an den Gehalt der Verfassung eine Quelle von Solidarität werden kann, eine Quelle von kollektiver Identität, die gegenüber Ausgrenzung und Partikularisierung stabil ist. Dieser Vorschlag hat eine viel ältere Geschichte und ich würde ihn insgesamt als die Idee des politischen Republikanismus fassen. Nach dieser Vorstellung ist die Quelle der Solidarität der Wert der politischen Partizipation in freiheitlichen Institutionen. Diese Vorstellung geht zurück auf Autoren wie Tocqueville, in unserem Jahrhundert vor allen Dingen auf Hannah Arendt. Die Idee ist, daß sich die Gesellschaftsmitglieder in dem Augenblick untereinander solidarisch fühlen, in dem sie sich an der Partizipation in den Institutionen, die sie sich selber als freiheitsverbürgende Institutionen geschaffen haben, gemeinsam orientieren.

Der letzte Punkt ist eine Vorstellung, die häufig Wirtschaftsdemokratie genannt wird und die auch eine lange Geschichte hat. In diesem letzten Vorschlag, in dieser letzten Option wird als das gemeinsame Ziel die materielle Reproduktion der Gesellschaft betrachtet. Zu einem ethischen Wert kann dieses Ziel werden, wenn jedes Mitglied die Chance erhält, durch eigene, angemessen vergütete Leistung zur Reproduktion seiner oder ihrer Gesellschaft beizutragen. Vor allen in sozialistischen Traditionen ist diese dritte Idee einer post-traditionalen Solidarität entwickelt worden. Sie bedarf natürlich heute weitgehender Umformulierungen. Die Quelle, die hier als solidaritätsstiftend vorgestellt wird, ist das Erlebnis der gemeinsamen Kooperation in einem Gemeinwesen. Die Voraussetzung ist eine Umverteilung der Arbeit; nur dann nämlich, wenn alle Subjekte eines Gemeinwesens tatsächlich die Chance hätten, an der Reproduktion ihres Gemeinwesens durch Arbeit teilzunehmen, dann könnte auch die Erfahrung von Kooperation noch einmal die Quelle von Solidarität darstellen.

Ich halte diese dritte Option aus einem bestimmten Grund für die attraktivste; aber ich halte sie auch für eine, die ein wenig zirkulär ist gegenüber dem, was ich bislang gesagt habe. Attraktiv ist sie deswegen, weil

sie die Chance einer egalitären Solidarität stiftet. Die politische Partizipation, das heißt die Idee des politischen Republikanismus ist meiner Ansicht nach mit dem Makel oder mit der Gefahr behaftet, daß nur diejenigen, die tatsächlich die Ausübung politischer Praxis als ihr Ziel begreifen, überhaupt in den Kreis der durch Solidarität aufeinander bezogenen Bürgerinnen und Bürger einbezogen sind. Das heißt, Solidarität könnte dort leicht zu einem elitären Prinzip werden, weil es alle die, die Politik nicht zu ihrem Lebensziel machen, auszuschließen droht. Hingegen hätte die Idee einer Solidarität durch Arbeitsteilung den Vorteil, daß im Prinzip alle Gesellschaftsmitglieder sich als einbezogen wissen können in das Gemeinwesen, wenn in diesem eine gerechte Verteilung realisiert ist.

Das Problem scheint mir jedoch, daß diese dritte, attraktivste Option nur dann heute noch zu realisieren wäre, wenn wir schon das haben, was wir erreichen wollen, nämlich ein gewisses Maß an Solidarität, das überhaupt ermöglichen würde, daß die Arbeit umverteilt wird. Insofern ist das ein etwas zirkuläres Programm, das ich da ins Auge fasse. Gerechtigkeit, gerechte Form der Arbeitsverteilung, Umverteilung sollen die Voraussetzungen für eine neue Form der Solidarität unter post-traditionalen Bedingungen darstellen. Andererseits ist solche Orientierung an Gerechtigkeit überhaupt nur dann zu haben, wenn ein gewisses Maß an Solidarität schon vorhanden ist. Das heißt, wenn diejenigen, die jetzt zu viel Arbeit besitzen, auch tatsächlich unter der Voraussetzung der Einkommenseinbuße bereit wären, auf Arbeit zu verzichten.

Zur Frage: Wie ist qualitatives Wachstum möglich?

Ich will im folgenden die drei Schritte aufzeigen, in deren Richtung wir denken müssen, wenn wir heute über so etwas wie qualitatives Wachstum sprechen.

Der erste Schritt besteht natürlich darin, daß aufgezeigt wird, wie von der traditionellen Vorstellung qualitativen Wachstums heute abgerückt wird. Die traditionelle Vorstellung war, so glaube ich, die, daß stets als unabhängige Komponente das Ziel industriellen oder ökonomischen Wachstums beibehalten wurde. Und „qualitativ“ sollte heißen, daß dieses Wachstum durch die Berücksichtigung qualitativer Gesichtspunkte, also etwa Gerechtigkeit oder ökologische Belange, eingeschränkt wird. Durch die ökologische Krise und durch eine bestimmte Tendenz des Wertewandels ist, so denke ich, diese Vorstellung inzwischen tatsächlich überholt. Es herrscht heute die Vorstellung, daß das Ziel von Wachstum oder von gesellschaftlicher Entwicklung diese qualitativen Lebensbedingungen selbst sein sollten, daß also die industrielle Entwicklung eher zu einer abhängigen Variablen oder zu einer Funktion dieses Ziels werden muß. Diese allmähliche Umdefinition von Ziel und Funktion ist Resultat des Prozesses, der sich in den letzten zwanzig Jahren vollzogen hat: Das oberste Ziel gesellschaftlicher Entwicklungen sollten heute qualitative Lebensbedingungen sein und als eine der Funktionen zur Erreichung dieses Zieles wird das industrielle Wachstum

oder ökonomische Produktivität angesehen.

Der zweite Schritt muß darin bestehen, zu definieren, was Qualität oder Lebensqualität in diesem Zusammenhang heißen kann. Hier streiten natürlich auch die Philosophen aktiv mit. Ich bin davon überzeugt, daß wir die Lebensbedingungen oder die Lebensqualität einer Gesellschaft unter den normativen Bedingungen, unter denen wir leben, nur noch egalitär definieren können. Das heißt, die Qualität einer Gesellschaft oder deren Lebensqualität bemißt sich an dem Wohlergehen jedes einzelnen, also an den Chancen, die jedes einzelne Mitglied zum Wohlergehen besitzt. Eine solche egalitaristische Umformulierung scheint mir wichtig, weil natürlich in den klassischen Vorstellungen von der Lebensqualität einer Gesellschaft die Berücksichtigung gewisser Schichten gar nicht vorgenommen wurde; vielmehr konnte eine Gesellschaft als sehr reich in ihren Lebensbedingungen auch dann gelten, wenn 30 oder 40 Prozent der Bevölkerung unter dem Existenzminimum lebten. Heute können wir hingegen die Lebensbedingungen einer Gesellschaft nur noch definieren, wenn wir von dem individuellen Wohlergehen oder den gleichen Chancen zum individuellen Wohlergehen ausgehen.

Die Anschlußfrage ist natürlich, was überhaupt unter individuellem Wohlergehen verstanden werden soll. Auch das wurde traditionell viel enger verstanden, nämlich durch die individuelle Einkommenshöhe definiert. Die Vorstellung war die, daß man durch ein bestimmtes Einkommen im Grunde genommen alles, was zum eigenen Leben nötig und zur Qualität des eigenen Lebens auch wichtig war, erwerben konnte. Diese Vorstellung ist spätestens seit der ökologischen Krise vollkommen veraltet. Die ökologische Krise hat klar gemacht, daß wir eine unzerstörte Natur nicht individuell, durch unser Einkommen, erwerben können, sondern daß es sich dabei um ein kollektives Gut handelt, das zerstört worden ist oder dabei ist, zerstört zu werden. Das aber macht schlagartig klar, daß das individuelle Wohlergehen nicht durch die Höhe des Einkommens definiert werden kann; vielmehr sollten wir eher von den Chancen des einzelnen ausgehen, sein individuelles Leben zu leben oder zu verwirklichen. Und hier spielen nun in der philosophischen Diskussion Vorstellungen etwa des Ökonomen Amartya Sen und der Philosophin Martha Nussbaum eine große Rolle, die beide davon ausgehen, daß wir individuelles Wohlergehen nach den individuellen Chancen definieren müssen, bestimmte Fähigkeiten oder Lebensmöglichkeiten zu realisieren.

Über den Umfang eines solchen Kataloges von lebensnotwendigen Fähigkeiten sollte natürlich demokratisch debattiert werden: so könnten zu diesen zentralen Funktionsweisen des Menschen Gesundheit, Wohnraum, bestimmte politische Teilnahmerechte, also überhaupt demokratische Grundrechte gehören. Zudem gehört dazu wohl ein bestimmtes Maß an Anerkennung, daß nämlich jedes Individuum die Chance besitzt, für seine Tätigkeit Anerkennung in der Gesellschaft zu finden. Was ja praktisch politisch heißt, daß hinreichend Tätigkeiten bereitgestellt werden, die es jedem einzelnen erlauben, Anerkennung zu finden im Rahmen seines Gemeinwesens. Darüber hinaus gehört dazu wohl auch eine intakte ökologische Umwelt.

Der dritte Schritt besteht nun in der Herausarbeitung der Bedeutung demokratischer Partizipation im Zusammenhang der Definition von individuellem Wohlergehen, denn was die Bürger und Bürgerinnen eines Gemeinwesens als zentrale Dimension ihres Wohlergehens ansehen, kann nur demokratisch erkundet werden. Das würde politisch eine Erweiterung oder Vertiefung demokratischer Selbstverwaltung bedeuten. Erstens nämlich die Erhöhung von Sensibilität für solBelange des Wohlergehens; also etwa den Einbau von Rezeptoren in das politische Steuerungssystem. Das politische Steuerungssystem muß gewissermaßen die Organe entwickeln, um solche Dimension von Wohlergehen überhaupt wahrnehmen zu können und zu den Zielen des politischen Handelns oder der politischen Verwaltung machen zu können. Das heißt zweitens, und das leitet über zu dem, was Hans Joas ausgeführt hat, daß nur ein breites Netz von Assoziationen, von Vereinen, von Formen der Vergemeinschaftung die elementare Voraussetzung darstellen kann, unter der eine Gesellschaft sich selber über solche Dimensionen des Wohlergehens aufklären kann.