

ANDREAS WILDT

Solidarität als Strukturbegriff politisch-sozialer Gerechtigkeit

Zusammenfassung

„Solidarität“ wird im politischen und politisch-philosophischen Sprachgebrauch mit sehr unterschiedlichen Bedeutungsgehalten verbunden. Im folgenden Beitrag wird der Begriff der Solidarität anhand seiner historischen Entwicklungslinien einerseits und in Auseinandersetzung mit gegenwärtigen sozialphilosophischen Ansätzen – insbesondere mit John Rawls' Differenzprinzip – andererseits systematisch erschlossen. Dabei entstehen präzise Konturen eines Solidaritätsbegriffs, der zwar Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit ist, als solches aber nicht die Last einer umfassenden Begründung sozialstaatlicher Institutionen zu tragen vermag, sondern der Ergänzung durch andere Gerechtigkeitsprinzipien bedarf. Im Rahmen einer kritischen Auseinandersetzung mit Rawls' Differenzprinzip wird schließlich der Vorschlag einer „Solidarischen Optimierung für jeden“ (SO_{fj}) als Solidaritätsprinzip entwickelt.

Schlüsselwörter

Solidarität – Gleichheit – Egalitarismus – Differenzprinzip / Differenzprinzipien – „Solidarische Optimierung für jeden“ (SO_{fj}) – John Rawls

Wenn die Idee der Solidarität verwandt wird, nicht um das Handeln von Personen und deren Motive zu beschreiben, sondern um politisch-soziale Strukturen zu bewerten, so geht es heute meistens um Fragen der Gerechtigkeit des Sozialstaats. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass die Idee der Solidarität als normativer Strukturbegriff nicht nur und nur begrenzt beim Sozialstaat fruchtbar ist, sondern vor allem auf der Ebene einer allgemeineren Theorie der Verteilungsgerechtigkeit, die ihre Anwendung wohl auch in der Theorie des Sozialstaats, aber vor allem in der Theorie umfassender sozioökonomischer Systeme hat.

Meine Überlegungen gliedern sich in zwei Teile. Im ersten Teil gebe ich einige kurze Erläuterungen zum Solidaritätsbegriff, die sich sowohl auf seine heutige umgangssprachliche Verwendung als auch auf einige Grundzüge seiner Ideengeschichte beziehen. Auf dieser Grundlage zeige ich zunächst, dass die Idee der Solidarität im engeren Sinne einer „Solidarität der Nothilfe“ für die normative Begründung des Sozialstaats weniger wichtig ist, als meist unterstellt wird. Im zweiten Teil entwickle ich meine Alternative der Rolle der Solidaritätsidee in einer Theorie der Gerechtigkeit politisch-sozialer Strukturen: Strukturelle Solidarität kann man auch als „Solidarität der Interessen“ und der „Nutzen-Partizipation“ und Rawlssche „Differenzprinzipien“ als „Solidaritätsprinzipien“ in die-

sem Sinn verstehen; schließlich ist eine bestimmte Variante dieser Differenzprinzipien, die ich das Prinzip der ‚solidarischen Optimierung für jeden‘ nenne, ein wichtiges Element einer überzeugenden Theorie der Verteilungsgerechtigkeit.

1. DIE SOLIDARITÄTSDIEE IN GESCHICHTE UND GEGENWART UND DIE BEGRÜNDUNG DES SOZIALSTAATS

Unsere umgangssprachliche Idee von ‚Solidarität‘ meint nicht oder jedenfalls nicht primär *Verhältnisse der Gerechtigkeit*, also auch nicht soziale, politische und rechtlich verfasste Strukturen. Sie bezieht sich vielmehr primär aufs *Verhalten* einschließlich dessen kognitiven Unterstellungen (insbesondere Verpflichtungen) und auf die entsprechende moralische oder altruistische Motivation. Charakteristisch sind dabei Redewendungen, in denen von ‚sich solidarisieren mit‘ oder ‚solidarisch sein mit‘ die Rede ist. Meist handelt es sich hier um Solidarität mit einer Person oder Gruppe in oder mit deren Forderungen, Protest oder Kampf. Bei Solidarität in diesem Handlungssinne geht es immer um eine Hilfeleistung, die nicht oder nicht nur aus Eigeninteresse motiviert ist. Beide Seiten, die der Aktion und die der Motivation, lassen sich dabei noch mindestens in folgender Weise spezifischer charakterisieren.¹

Solidarische Aktionen sind im paradigmatischen Fall Kooperationen und sie verstehen sich jedenfalls immer aus einem Horizont von mindestens potentieller Wechselseitigkeit. Ein typischer Fall ist der der Solidarität von Streikenden, bei der es entscheidend auf die Kooperation und Wechselseitigkeit des Engagements ankommt. Sicher kann auch ein Außenstehender einen Streik unterstützen, aber wenn er diese Unterstützung als Solidarität versteht, so sieht er sie im Kontext gemeinsamer Interessen aufgrund einer tieferliegend gemeinsamen Lage und im Horizont von potentieller gemeinsamer Betroffenheit und auf sie reagierender solidarischer Kooperation. Beispiele wären die Solidarität von Arbeitern, die nicht unmittelbar betroffen sind, oder die Solidarität von Studenten und Arbeitern. Ohne die Perspektive einer möglichen wechselseitigen und kooperativen Solidarität gibt es auch keine einseitige Solidarisierung. Deshalb gibt es zwar eine Verantwortung für Schwerstbehinderte, Embryonen und zukünftige Generationen, aber genaugenommen keine Solidari-

¹ Für eine genaue Explikation dieses Solidaritätsbegriffs: *Andreas Wildt*, Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute, in: *Kurt Bayertz*, (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt 1998, 202–216, 210 ff.

tät mit diesen, auch wenn davon gerne geredet wird. Auch die besonders in der Theologie beliebte Rede von ‚anamnetischer Solidarität‘ scheint mir ein rhetorischer Missbrauch des Begriffs ‚Solidarität‘.

Die solidarische Motivation andererseits ist – auch abgesehen von der genannten Antizipation von Wechselseitigkeit – nicht rein altruistisch, sondern stets auch deontologisch verfasst: Sie reagiert immer auf mindestens moralische, oft auch juristische Verpflichtungen und versteht diese Verpflichtungen dabei meist als Korrelate von (mindestens moralischen) Rechten. Solidarität ist deshalb auch nicht im üblichen Sinne ‚supererogatorisch‘. Andererseits gibt es genau genommen kein *Recht*, auch kein rein moralisches Recht *auf* Solidarität. Der Ruf nach Solidarität hat, wenn er sich nur richtig versteht, nicht den Sinn einer *Forderung nach*, sondern den eines *Appells an* Solidarität. Genuine Solidarität ist in diesem Sinne zwar obligatorisch, aber dabei in spezifischer Weise freiwillig und spontan. Das bedeutet, dass sie im wörtlichen, schwächeren Sinn durchaus ‚supererogatorisch‘ genannt werden kann.²

Neben dem umgangssprachlichen Handlungsbegriff von ‚Solidarität‘ gibt es nun einen Strukturbegriff von dieser, bei dem es vor allem um normative Eigenschaften von Strukturen geht, insbesondere um Gerechtigkeit. Hintergrund ist die begriffsgeschichtliche Herkunft des Solidaritätsbegriffs aus dem römischen Recht kollektiver Haftung,³ dessen Grundfigur im 19. Jahrhundert in dem Prinzip ‚Alle für einen, einer für alle!‘ formuliert worden ist. In diesem Sinne werden Versicherungen als ‚Solidargemeinschaften‘ bezeichnet und der Sozialstaat und seine verschiedenen Bereiche als ‚Solidarsysteme‘. Für deren Gerechtigkeit ist grundlegend, inwieweit sie Prinzipien struktureller sozialer Solidarität genügen.

Dieser Strukturbegriff von ‚Solidarität‘ ist – mindestens zunächst – verschwommener als der Handlungsbegriff. Das hat damit zu tun, dass ge-

² *Andreas Wildt*, Milde Pflichten. Moralische Verpflichtungen ohne korrelative moralische Rechte anderer, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 55 (2007) 41–57.

³ *Jürgen Schmelter*, Solidarität: Die Entwicklungsgeschichte eines sozialetischen Schlüsselbegriffs, Diss., München 1991; *Andreas Wildt*, Art. ‚Solidarität‘ (1993), in: Brockhaus-Enzyklopädie, Bd. 20, 19. Aufl., 428–431; *ders.*, Bemerkungen zur Begriffs- und Ideengeschichte von ‚Solidarität‘ und ein Definitionsvorschlag für diesen Begriff heute, in: Rechtsphilosophische Hefte, Bd. 4 (1995) 37–48; *ders.*, Art. ‚Solidarität‘, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, 1996, 1004–1015; *ders.*, Gleichheit, Gerechtigkeit und Optimierung für jeden. Zur Begründung von Rawls’ Differenzprinzip, in: *Kurt Bayertz* (Hg.), Politik und Ethik, Stuttgart 1996, 249–276; *ders.*, Zur Begriffs- und Ideengeschichte von ‚Solidarität‘, in: ‚Solidarität – ein Weg aus der Krise? Evangelischer Pressedienst, Dokumentation Nr. 18 (1997) 15–29; *ders.*, Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute; *Thomas Fiegler*, Von der Solidarité zur Solidarität. Ein französisch-deutscher Begriffstransfer, Münster/Hamburg u. a. 2003.

wisse Merkmale des Handlungsbegriffs auf den Strukturbegriff gar nicht übertragen werden können und dass es bei anderen unklar ist, wieweit das geschieht oder geschehen soll. Dazu kommen Besonderheiten der komplexen Begriffsgeschichte von ‚Solidarität‘.

Zunächst wurde mit Recht darauf hingewiesen, dass die Legitimation des Sozialstaats durch Solidarität dann „gänzlich unplausibel“ wird, wenn man diese so versteht, dass sie „auf einer emotionalen Verbundenheit der Beteiligten beruht und sich in Hilfsleistungen niederschlägt, die mit einem gewissen Engagement erbracht werden“⁴. Kurt Bayertz spricht bezüglich des Sozialstaats deshalb lieber von „Quasi-Solidarität“⁵. Da beim Strukturbegriff die Motivation irrelevant ist, entfällt darüber hinaus das Merkmal des Handlungsbegriffs der Solidarität, dass Akte der Solidarität sich zwar meist auf die Realisierung von Rechten beziehen, dass es aber kein Recht auf diese Akte gibt. Vielmehr hat jeder in einer Solidargemeinschaft bzw. einem Solidarsystem natürlich das Recht, als dessen Glied oder Teilnehmer behandelt zu werden.

Weiterhin muss jemand, um Teil eines Solidarsystems zu sein, keineswegs die Fähigkeit haben, solidarisch zu handeln. So gehört die Hilfe für Schwerstbehinderte gerade deshalb zum Minimalbestand von jedem Sozialstaat, weil diese unfähig sind, irgendjemandem zu helfen, also auch nicht sich selbst. Für den Strukturbegriff der Solidarität gilt also auch nicht die Bedingung von mindestens potentieller wechselseitiger Kooperation. Während schließlich die Handlungssolidarität stets eine Antwort auf eine Notsituation ist, lässt sich die sozialstaatliche Solidaritätspflicht keineswegs immer als eine Pflicht zu einer Art von Nothilfe verstehen und so aus einem Recht auf „wechselseitige Nothilfe jedes Bürgers für jeden Bürger“ ableiten, wie das etwa Ulrich Steinvorth annimmt⁶.

Als ‚Solidarität der Nothilfe‘ lässt sich die Funktion des Sozialstaats wohl nur in seinem Minimalbestand umschreiben, in dem es um die Sicherung von Leben und Gesundheit und einem sozialen Existenzminimum geht. Das entspricht etwa der Funktion der vormaligen ‚Sozialhilfe‘. Es gibt Autoren, die den Sozialstaat gerade unter dem Titel der ‚Solidarität‘ auf solche Funktionen beschränken wollen.⁷ Der Minimal-Sozialstaat oder

⁴ So Kurt Bayertz, Begriff und Problem der Solidarität, in: *Ders.* (Hg.), *Solidarität*, 11–53, 36.

⁵ Ebd. 37; vgl. *ders.*, *Staat und Solidarität*, in: *Ders.* (Hg.), *Politik und Ethik*, Stuttgart 1996, 305–329, 321.

⁶ Ulrich Steinvorth, Kann Solidarität erzwingbar sein?, in: Kurt Bayertz (Hg.), *Solidarität*, 54–85, 55.

⁷ Neuerdings insbesondere Wolfgang Kersting, Politische Solidarität statt Verteilungsgerechtigkeit? Eine Kritik egalitaristischer Sozialstaatsbegründung, in: *Ders.* (Hg.), *Politische Philosophie des Sozialstaats*, Weilerswist 2000, 202–256.

‚Sozialhilfestaat‘ realisiert aber offenbar lediglich Normen einer ‚Solidarität der Nothilfe‘.

Das aber kann man von einem weiterreichenden Sozialstaat, der etwa auch Arbeitslosen- und Rentenversicherungen umfasst, nicht mehr oder höchstens noch teilweise sagen. Sofern diese Versicherungen eine abrupte Deklassierung verhindern, kann man auch hier wohl von einer Art ‚Nothilfe‘ sprechen. Aber sozial gerecht ist keineswegs nur solche Nothilfe, sondern auch eine Teilhabe an der Besserstellung anderer, etwa durch Anpassung der Renten an ein steigendes Lohnniveau, oder auch eine Aufrechterhaltung einer approximativen Gleichheit von Arbeitslosen gegenüber dem eigenen früheren Status oder dem Status vergleichbarer Beschäftigter. Der Supraminimal-Sozialstaat oder ‚Sozialversicherungsstaat‘ realisiert nicht nur Normen einer ‚Solidarität der Nothilfe‘. Es fragt sich deshalb, ob er noch (durchgängig) als ‚Solidarsystem‘ verstanden werden kann oder nicht (teilweise) als Partizipations- oder Egalitätssystem verstanden werden muss.

Ein Rückblick auf die Geschichte der Solidaritätsidee zeigt nun, dass diese in der Phase ihrer größten Wirksamkeit, nämlich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, meist in engster Verwandtschaft nicht nur mit der Idee der Brüderlichkeit, sondern auch mit der Idee der Gleichheit verstanden wurde. Allerdings wird Gleichheit dabei eher moderat und im Rahmen einer pluralistischen Gerechtigkeitsidee verstanden. Das gilt schon für die deutsche Sozialdemokratie und vor allem für den französischen Sozialismus.

In seinem *Arbeiterprogramm* sagt Ferdinand Lassalle, es sei „die sittliche Idee des Arbeiterstandes die, dass die ungehinderte freie Betätigung der individuellen Kräfte durch das Individuum für sich allein noch nicht ausreiche, sondern dass zu ihr in einem sittlich geordneten Gemeinwesen noch hinzutreten müsse: die Solidarität der Interessen, die *Gemeinsamkeit* und *Gegenseitigkeit* in der *Entwicklung*“⁸.

Hier ist zunächst die Vermischung von normativ-moralischen und deskriptiven Momenten auffällig (siehe unten). So bestehe die „sittliche“ Ergänzung der freien Betätigung der Individuen in der „Solidarität der Interessen“, die anscheinend als „Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit in der Entwicklung“, also zunächst als deskriptiver Zusammenhang, verstanden wird. Der Kontext zeigt jedoch, dass es Lassalle um die Realisie-

⁸ *Ferdinand Lassalle*, Gesammelte Reden und Schriften, Bd. 2, hg. v. *Eduard Bernstein*, Berlin 1919, 195; vgl. *ders.*, *Die Wissenschaft und die Arbeiter*, ebd. 239.

rung einer Norm geht, sofern er nämlich von der Tatsache der Ungleichheit der Individuen hinsichtlich Besitz, Bildung und Begabung in der gegenwärtigen Gesellschaft ausgeht. Die sittliche Bedeutung der Solidarität für die Ordnung eines Gemeinwesens liegt also darin, dass sie im Rahmen einer freiheitlichen Gesellschaft eine Egalisierung ermöglicht, die über die formale Rechtsgleichheit des modernen Rechts in mehreren Dimensionen hinausgeht.

Der normative Solidaritätsbegriff hat hier genaugenommen gar keine selbständige Funktion, sondern meint nur die Konsequenz eines *materiellen* Verständnisses von sozialer *Gleichheit* im Rahmen von Freiheit. Inhaltlich handelt es sich offenbar nicht oder nicht primär um ein Prinzip der Sozialpolitik und des Sozialstaats, sondern um die *Chancengleichheit*, die allerdings sehr umfassend verstanden wird, sofern sie sich nicht nur auf den Ausgleich der Ungleichheiten in der Bildung, sondern auch im Besitz und sogar in der Begabung bezieht.

Zu einem Mittel der Begründung des Sozialstaats wurde der Solidaritätsbegriff vor allem im französischen, bürgerlichen Solidarismus, der unter dem Einfluss von französischen Philosophen, Soziologen und Ökonomen, am Ende des 19. Jahrhunderts von dem Ökonomen Charles Gide und dem Juristen und Politiker Léon Bourgeois, entwickelt wurde, sowie in der darauf aufbauenden katholischen Soziallehre. Bourgeois geht davon aus, dass sich in der Idee der *solidarité sociale* die wissenschaftliche Methode und die moralische Idee miteinander verbunden haben. Er unterscheidet deshalb ausdrücklich zwischen einer *doctrine scientifique de la solidarité naturelle*, die insbesondere von Physiologen entwickelt worden sei, und einer *doctrine pratique de la solidarité sociale*, die er als Theorie sozialer Gerechtigkeit versteht. Die *solidarité sociale* trete an die Stelle der christlichen Nächstenliebe und der republikanischen Brüderlichkeit und begründe aus der Tatsache der Abhängigkeit der Menschen in Raum und Zeit eine ‚soziale Schuld‘ aller, vor allem aber der Privilegierten, und entsprechende ‚quasi-vertragliche Verpflichtungen‘. Maßstab dieser Gerechtigkeit sei die Möglichkeit einer freien, mindestens nachträglichen Zustimmung und eines sozialen Positionswechsels ohne andere Vor- oder Nachteile als die, die sich aus der naturgegebenen Ungleichheit ergeben. Abgesehen von diesem letzten Punkt hat die Theorie von Bourgeois zum Teil starke Ähnlichkeiten mit Vertragstheorien in der heutigen politischen Philosophie. Andere Solidaristen haben sich bemüht, die normativen und deskriptiven Elemente der Lehre noch klarer voneinander zu unterscheiden.

Die Theorie von Bourgeois spielte in Frankreich bei der Durchsetzung von kostenlosem Schulunterricht für alle und von Sozialversicherungen mit Arbeitgeberbeteiligung eine wichtige Rolle. Eine weitergehende Umverteilung, eine drastische Einschränkung des Erbrechts und Formen der Kollektivierung von Produktivvermögen, die sich aus seinen Prämissen durchaus hätten ableiten lassen, hat Bourgeois jedoch abgelehnt. Allerdings war seine Theorie schon deshalb nicht konsequent egalitär, weil sie die durch Begabung und sonstiges Glück vorgegebenen Ungleichheiten als legitim hinnahm. Andere Solidaristen dachten aber zum Teil egalitärer und forderten – ähnlich wie in Deutschland Lassalle – eine öffentliche Förderung von Produktivgenossenschaften (besonders Gide und Émile Durkheim). Der Solidarismus sozialliberaler Prägung ist in Frankreich bis in die Gegenwart wirksam.⁹

Charakteristisch für den französischen Solidarismus ist, dass er einerseits deskriptive und normative Aspekte des Solidaritätsbegriffs voneinander unterscheidet und andererseits die normative Solidaritätstheorie mit der sozialen Gerechtigkeit rhetorisch gleichsetzt. So bleibt unklar, ob der Solidaritätsbegriff die Begriffe der Gleichheit und Freiheit ergänzen soll oder mit ihnen einfach zusammenfällt. Während sozialistische Konzeptionen den Gerechtigkeitsaspekt von Solidarität meist als materiale Gleichheit verstehen, sieht der sozialliberale Solidarismus darin aber wohl eher soziale Mindeststandards eines menschenwürdigen, bürgerlichen Lebens.

In der programmatischen Selbstverständigung von Gewerkschaften und SPD besitzt Solidarität nach wie vor einen zentralen Stellenwert. In ihrem Godesberger Programm von 1959 hat die SPD zugleich mit ihrer Abwendung von der marxistischen Annahme der historischen Notwendigkeit einer umfassenden Vergesellschaftung der Produktionsmittel die Grundwerte Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität zur normativen Grundlage ihrer politischen Zielsetzungen erklärt. Bezieht man diese auf die programmatische Trias der französischen Revolutionen, so steht der sozialdemokratische Solidaritätsbegriff nicht nur für den Begriff der Brüderlichkeit, sondern auch für den der Gleichheit und außerdem für Aspekte, die über Gerechtigkeit hinausgehen. Er zielt so einerseits auf sozialstaatliche Sicherungen und auf Chancengleichheit, also auf den Abbau der so-

⁹ Für Belege zu den beiden letzten Abschnitten: *Andreas Wildt*, Art. ‚Solidarität‘, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Anm. 53–66; *Christian Gülich*, *Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus*, Wiesbaden 1991; *Thomas Fiegle*, *Von der Solidarité zur Solidarität*.

zialen und natürlichen Ungleichheiten in den Möglichkeiten, die grundrechtlichen Freiheiten wahrzunehmen, und andererseits auf die Vorwegnahme der Gleichheit und Brüderlichkeit im Verhältnis der Menschen zueinander, die sich solidarisieren.

Besonders im deutschen Sprachraum ist der deskriptiv-wissenschaftliche Bestandteil des älteren Solidaritätsbegriffs unkenntlich geworden. Das gilt auch für die philosophische Rezeption, die besonders bei Max Scheler, Nikolai Hartmann, Karl Jaspers und heute bei Jürgen Habermas wichtig ist. Die sozialdemokratische Engführung von Solidarität und Gleichheit prägt auch Habermas' Versuch, die Solidaritätsidee in seine Diskursethik zu integrieren.¹⁰ Habermas hat hier ‚Solidarität‘ mit Hilfe einer Hegelschen Denkfigur als ‚das Andere der Gerechtigkeit‘ charakterisiert. Damit will Habermas weniger eine Dimension der Moral kennzeichnen, die über die des Rechts (im moralischen und juridischen Sinne) prinzipiell hinausgeht, als eine – mindestens potentiell – juridische Gerechtigkeit, die die abstrakte, bürgerliche Rechtsgleichheit *materialisiert*. Ob damit Solidarität im Rahmen der politisch-sozialen Gerechtigkeit letztlich auf Gleichheit reduziert werden soll, bleibt meines Erachtens offen.

Die angeführten Belege illustrieren meine negative These, dass es in der Geschichte des Strukturbegriffs der Solidarität nicht gelungen ist, der Solidaritätsidee einen spezifischen Stellenwert im Rahmen der Idee sozialer Gerechtigkeit zu geben und sie dabei von der normativen Idee der Gleichheit klar zu unterscheiden. Dabei fällt auf, dass die Solidaritätsidee hier nicht nur zur Begründung von Solidarsystemen, insbesondere des Sozialversicherungsstaats, dient, sondern auch zu weiteren Zielen wie der Begründung des öffentlichen Schulwesens und der Forderung nach Chancengleichheit im Bildungssystem und darüber hinaus. Damit erhebt sich die Frage, ob sich ein Strukturbegriff der Solidarität explizieren lässt, der solche Ausweitungen wenigstens teilweise rechtfertigen könnte, ohne die Idee der Solidarität auf andere normative Ideen, insbesondere der Gleichheit, zu reduzieren. Außerdem fragt es sich, ob es einen Strukturbegriff von Solidarität gibt, der den Sozialstaat über seine Funktion der Nothilfe hinaus begründen kann, ohne dabei wiederum Solidarität auf Gleichheit zu reduzieren.

Zur positiven Beantwortung dieser Frage möchte ich auf eine Eigentümlichkeit der Geschichte des Solidaritätsbegriffs zurückkommen, die ich

¹⁰ Vgl. Jürgen Habermas, Gerechtigkeit und Solidarität. Eine Stellungnahme zur Diskussion über ‚Stufe 6‘, in: Wolfgang Edelstein / Gertrud Nunner-Winkler (Hg.), Zur Bestimmung der Moral, Frankfurt 1986, 291–318.

bereits wiederholt erwähnt habe, nämlich die Koexistenz und Verquickung eines normativen und eines deskriptiven Verständnisses von ‚Solidarität‘. Dabei handelt es sich erstens einfach um eine Folge davon, dass dieses Wort von seiner Herkunft aus dem Lateinischen bzw. Französischen her die formale Grundbedeutung von ‚Zusammenhang‘, ‚Einheit‘ und ‚Festigkeit‘ hat, die es erlaubt, den Solidaritätsbegriff nicht nur auf soziale und intentionale Beziehungen anzuwenden, sondern auch auf biologische und sogar auf physikalische Zusammenhänge, wie das im Französischen mindestens im 19. Jahrhundert auch üblich war.

Zweitens ist die deskriptiv-normative Mehrdeutigkeit des Solidaritätsbegriffs ein legitimer Ausdruck davon, dass sich in einer Theorie von Normen oft auch deskriptive Fragen stellen. So kann man sich bereits fragen, ob es sich beim juristischen Recht, aus dem der Begriff der *solidarité* stammt, um normative oder deskriptive Sätze handelt. Wenn sich dieser Begriff bei Schülern von Henri Saint-Simon und Charles Fourier dann zum Grundbegriff einer sich von Jurisprudenz und Theologie emanzipierenden Moral entwickelt, so hat die Rede von ‚dem Gesetz der Solidarität‘ zunächst sowohl einen anthropologisch-deskriptiven als auch einen moralisch-normativen Sinn. Das ist schon deshalb legitim, weil es in der Moral nicht nur auf den Gehalt der gültigen Normen ankommt, sondern auch auf die psychischen und sozialen Kräfte, die eine effektive Realisierung dieser Normen ermöglichen. Weiterhin ist hier die fundamentale moralphilosophische Problematik mehr oder weniger virulent, ob das normative ‚Sollen‘ nicht letztlich auf eine Art von deskriptivem ‚Sein‘ zurückgeführt werden kann. Schließlich sind deskriptiv-empirische Zusammenhänge bei jeder konkreten Anwendung abstrakter Normen wichtig.

Drittens ist jedoch offensichtlich, dass normative und deskriptive Bedeutungen von ‚Solidarität‘ oft verwechselt oder jedenfalls in unklarer Weise miteinander verquickt werden. Das gilt historisch insbesondere für den Marxismus und den französischen Solidarismus. Bei Karl Marx und Friedrich Engels hängt es sicher mit ihrem anti-moralistischen Selbstverständnis zusammen, dass sie den Begriff der ‚Solidarität‘ zunächst nur marginal verwenden. Das ändert sich in den 60er Jahren im Kontext von Marx’ Engagement für die Internationale Arbeiter-Assoziation. Hier meint dann ‚Solidarität‘ vorwiegend die Gemeinsamkeit von Interessen auf der Basis einer gemeinsamen Klassenlage, aber auch den sich daraus ergebenden emotionalen Zusammenhalt und die Motivation zum Klassenkampf. Die proklamierte Moralkritik hindert aber insbesondere den

späteren Engels keineswegs daran, von „Verpflichtungen“ bzw. „Pflichten“ der Solidarität zu sprechen.¹¹

Bei Schülern von Marx und Engels wird der Begriff der ‚Solidarität‘ dann sogar zu dem wichtigsten normativen Programmbegriff. So liest man beim alten Wilhelm Liebknecht: „Der Begriff der allgemein menschlichen Solidarität ist der höchste Kultur- und Moralbegriff; ihn voll zu verwirklichen, das ist die Aufgabe des Sozialismus“¹². Bei Eduard Bernstein heißt es sogar: „Man kann auch sagen, dass innerhalb der Arbeiterbewegung kein Prinzip, keine Idee stärkere Kraft ausüben, als die Erkenntnis von der Notwendigkeit der Solidaritätsausübung. Gegen sie kommt keines der anderen großen normgebenden Prinzipien des sozialen Rechts auf – weder das Prinzip der Gleichheit, noch das Prinzip der Freiheit.“¹³ Für Bernstein ist Solidarität also das wichtigste normative Prinzip des sozialen *Rechts*. Er sagt aber nicht, *wie* dieses über die Prinzipien der Gleichheit und Freiheit hinausgeht. Im Kommunismus des 20. Jahrhunderts liegt dann im Zuge der Verschärfung der prinzipiellen Moralkritik das Schergewicht wieder auf der deskriptiven Seite des Solidaritätsbegriffs, ohne dass damit auf normative Konnotationen verzichtet oder eine begriffliche Differenzierung und Klärung versucht worden wäre.

Beim französischen Solidarismus andererseits ist die normative Bedeutung des Solidaritätsbegriffs stets programmatisch und von ihr wird die deskriptive Bedeutung auch ausdrücklich unterschieden. Dabei wird aber oft naiverweise vorausgesetzt, dass sich die Geltung von Normen der Moral und der Gerechtigkeit aus Tatsachen des gesellschaftlichen Zusammenhangs, der Abhängigkeit und der Arbeitsteilung direkt begründen ließe. Das führt wiederum teilweise dazu, dass der normative Sinn des Solidaritätsbegriffs kaum noch explizit gemacht wird (insbesondere bei Durkheim¹⁴).

Die spezifische Doppeldeutigkeit des älteren Solidaritätsbegriffs in einerseits deskriptiv-wissenschaftlicher und andererseits normativ-emotionaler Hinsicht kommt in naiver, aber berührender Intensität in einem Brief von Kurt Eisner, dem späteren, ersten Präsidenten der bayrischen Räterepublik, zum Ausdruck:

¹¹ *Karl Marx/Friedrich Engels*, Marx-Engels-Werke, hg. vom *Institut für Marxismus-Leninismus* beim ZK der SED, Berlin 1965 ff., Bd. 18, 680; Bd. 19, 5.

¹² *Wilhelm Liebknecht*, *Zu Trutz und Schutz* (1871), in: *Ders.*, *Kleine politische Schriften*, Frankfurt 1976, 99.

¹³ *Eduard Bernstein*, *Die Arbeiterbewegung*, Frankfurt 1910, 134.

¹⁴ *Christian Gülich*, *Die Durkheim-Schule und der französische Solidarismus*, Wiesbaden 1991.

„Nein, nichts mehr von Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit. Das kalte, stahlharte Wort Solidarität aber ist in dem Ofen des wissenschaftlichen Denkens gegläht. Sie wendet sich nicht an schwimmende, gleitende, rosig leuchtende, untergehende Empfindungen, sie schult die Köpfe, hämmert die Charaktere und gibt der ganzen Gesellschaft die granitene Grundlage einer Umgestaltung und Erneuerung aller menschlichen Beziehungen in ihrer ganzen Breite. Die Solidarität hat ihre Wiege im Kopf der Menschheit, nicht im Gefühl. Wissenschaft hat sie gesäugt, und in der großen Stadt, zwischen Schloten und Straßenbahnen ist sie zur Schule gegangen. Noch hat sie ihre Lehrzeit nicht abgeschlossen. Ist sie aber reif geworden und allmächtig, dann wirst Du erkennen, wie in diesem kalten Begriff das heiße Herz einer Welt von neuen Gefühlen und das Gefühl einer neuen Welt leidenschaftlich klopft.“¹⁵

Die fundamentale Doppeldeutigkeit des älteren Solidaritätsbegriffs soll nun im Folgenden als Leitfaden dienen, um eine spezifische Problematik politisch-sozialer Gerechtigkeit herauszuarbeiten. Mindestens auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene lässt sich nämlich die Gerechtigkeit der Verteilung von Gütern nicht unabhängig von dem Umfang der Bereitstellung dieser Güter bestimmen. Ungleiche Verteilungen können dann gerecht sein, wenn sie zur Folge haben, dass es auch den Schlechtergestellten besser geht als bei Gleichverteilung. Hier gibt es eine entscheidende Verbindung von deontologischen und konsequenzialistischen Gesichtspunkten in der Theorie der Gerechtigkeit. Die besonders in der Arbeiterbewegung beliebte Rede von einer ‚Solidarität der Interessen‘ hat hier den Sinn einer Interessen-Einheit oder -Konvergenz, der sich von der der Interessen-Gleichheit unterscheidet. Es geht hier vor allem darum, dass andere am eigenen Vorteil teilhaben können. Im Unterschied zur ‚Solidarität der Nothilfe‘, die für den Minimal-Sozialstaat grundlegend ist, handelt es sich beim Teilhaben-Lassen um eine Art der Unterstützung, die man ‚Solidarität der Nutzen-Partizipation‘ nennen kann. Darüber hinaus geht es um eine nicht nur neidfreie, sondern auch altruistische Bejahung des Vorteils anderer. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass diese Interessen-Solidarität der Nutzen-Partizipation und des Altruismus in Form von ‚Differenzprinzipien‘ im Sinne von John Rawls formuliert werden kann.

3. INTERESSEN-SOLIDARITÄT, NUTZEN-PARTIZIPATION UND DIFFERENZPRINZIPIEN POLITISCH-SOZIALER GERECHTIGKEIT

Ich möchte im Folgenden plausibel machen, dass die Idee der Solidarität auf der Ebene der Theorie der Verteilungsgerechtigkeit wichtig ist, die

¹⁵ Kurt Eisner, Solidarität. Der vierte Brief „An eine Freundin“ (1908), zitiert nach: Renate Schmolze (Hg.), Die Halbe Macht den Räten, Ausgewählte Aufsätze und Reden, Köln 1969, 213.

man in einem engeren Sinne die der ‚Differenzprinzipien‘ nennen kann. Konkret schlage ich eine abschwächende Variation des Prinzips vor, das Rawls ‚das Differenzprinzip‘ genannt hat, sowie einen neuen Begriff zur Umschreibung von dessen Gehalt („Solidarische Optimierung für jeden“, kurz ‚SOFj‘). SOFj ist wichtig vor allem zur Bewertung von sozioökonomischen Systemen. Aber anscheinend hat es auch im Supraminimalbereich des Sozialstaats, insbesondere im ‚Sozialversicherungsstaat‘, eine wichtige Anwendung.

Rawls’ Differenzprinzip besagt in seiner häufigsten Form: Sozioökonomische Ungleichheiten sind nur dann gerecht, wenn sie zur Folge haben, die Positionen der Schlechtestgestellten optimal zu verbessern. Rawls’ Differenzprinzip wurde stets als Prinzip eines *Egalitarismus*, wenn auch eines moderaten, abgeschwächten Egalitarismus, verstanden. Das ist irreführend, wie ich bereits in einem älteren Aufsatz zu zeigen versuchte.¹⁶ Zwar unterstellt das Differenzprinzip, dass sozioökonomische Gleichheit prima facie gerecht ist. Aber der Gesichtspunkt, unter dem das Differenzprinzip Ungleichheit legitimiert, ist nicht der ihrer (gemäßigt) egalisierenden Nebenfolgen.

Rawls hat sein Differenzprinzip in seiner früheren *Theorie der Gerechtigkeit* als Ausdruck von drei verschiedenen Ideen interpretiert. Erstens als Kompensation dafür, dass die Idee der sozialen und natürlichen *Chancengleichheit* höchstens bei unakzeptablen Nebenfolgen voll realisiert werden könnte.¹⁷ Diese Begründung ist also explizit egalitär. Zweitens als „Grundsatz des gegenseitigen Vorteils“¹⁸, also der „Reziprozität“¹⁹, und drittens als Konkretisierung des „Grundsatzes der Brüderlichkeit“²⁰. Die beiden letzten Deutungen sind keineswegs egalitaristisch. Im Folgenden nehme ich mir die Freiheit, die Rawlssche Konkretisierung von ‚Brüderlichkeit‘ als eine der Solidarität zu deuten.

Rawls schreibt zum Thema der ‚Brüderlichkeit‘ im § 17 seiner *Theorie der Gerechtigkeit* Folgendes:

„Gegenüber der Freiheit und Gleichheit hat der Gedanke der Brüderlichkeit in der Demokratietheorie weniger Gewicht gehabt. Er gilt als ein nicht so ausgesprochen politischer Begriff, der selbst kein demokratisches Recht bestimmt, sondern be-

¹⁶ Andreas Wildt, Gleichheit, Gerechtigkeit und Optimierung für jeden; vgl. *ders.*, Wie egalitär sollte eine Theorie der Verteilungsgerechtigkeit sein?, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1 (2006) 69–83.

¹⁷ John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1979, 121 ff.

¹⁸ Ebd. 123.

¹⁹ John Rawls, Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, 2. Aufl., Frankfurt 2003, insbesondere § 36.

²⁰ John Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 126 ff.

stimmte Einstellungen und Verhaltensweisen anspricht, ohne die die von jenen Rechten ausgedrückten Werte aus dem Blickfeld geraten würden. Oder man versteht die Brüderlichkeit ganz ähnlich als eine gewisse Gleichheit des gesellschaftlichen Ansehens, die sich in verschiedenen öffentlichen Regelungen und in der Abwesenheit von Unterwürfigkeitsgesten zeigt. Sicher hat die Brüderlichkeit mit diesen Dingen zu tun, ebenso mit einem Sinn für Bürgerfreundschaft und soziale Solidarität, doch in diesem Verständnis führt sie zu keiner deutlichen Forderung. Wir müssen noch einen Gerechtigkeitsgrundsatz finden, der dem zugrundeliegenden Gedanken entspricht. Nun scheint aber das Unterschiedsprinzip einer natürlichen Bedeutung der Brüderlichkeit zu entsprechen: dem Gedanken nämlich, dass man keine Vorteile haben möchte, die nicht auch weniger Begünstigten zugute kommen. Die Familie ist ihrer Idealvorstellung nach und oft auch in der Praxis ein Ort, wo der Grundsatz der Maximierung der Nutzensumme nicht gilt. Familienmitglieder suchen gewöhnlich keine Vorteile, die nicht auch den Interessen der anderen dienen. Genau dazu führt nun der Wille, nach dem Unterschiedsprinzip zu handeln. Die besser Gestellten wollen ihre Vorteile nur innerhalb eines Systems, in dem sie auch den weniger Begünstigten dienen.²¹

Rawls benutzt in dieser Passage selbst den Begriff ‚Solidarität‘, versteht ihn aber nicht als Synonym für ‚Brüderlichkeit‘ (im übertragenen, politischen Sinne), sondern als eine Teil- und Randbedeutung davon. Rawls spricht dabei nicht direkt von ‚Solidarität‘, sondern vom „Sinn für soziale Solidarität“. Hier geht es also nicht ohne weiteres um einen politisch-normativen Begriff, sondern um motivationale Bedingungen für die Verwirklichung von politischen Werten oder für sozialen Zusammenhalt überhaupt. Diese deskriptive Bedeutung hat ‚Solidarität‘ zweifellos, insbesondere in der Soziologie seit Auguste Comte und Durkheim. Demgegenüber geht es mir vor allem um den politisch-normativen Sinn von ‚Solidarität‘, für den der deskriptive allerdings wichtig ist.

Zwar umfasst das Wort ‚Solidarität‘ auch bei anderen Autoren nicht all das, was Rawls hier dem politischen Begriff der ‚Brüderlichkeit‘ zuschreibt. ‚Solidarität‘ bezeichnet nämlich nirgendwo – wie nach Rawls ‚Brüderlichkeit‘ – „eine gewisse Gleichheit des gesellschaftlichen Ansehens, die sich in verschiedenen öffentlichen Regelungen und in der Abwesenheit von Unterwürfigkeitsgesten zeigt“²², also in so etwas wie der Würde von Bürgern. Im Übrigen passt Rawls’ Erläuterung von ‚Brüderlichkeit‘ aber auch gut zu ‚Solidarität‘. Das gilt insbesondere für den Gedanken, „dass man keine Vorteile haben möchte, die nicht auch weniger Begünstigten zugute kommen“. Man kann sich fragen, ob dieser Gedanke nicht sogar besser zu ‚Solidarität‘ passt als zu ‚Brüderlichkeit‘.

Zur ‚natürlichen‘, umgangssprachlichen Bedeutung von ‚brüderlich‘ gehört sicher die Rede von ‚brüderlicher Hilfe‘ (ebenso bei ‚solidarisch‘).

²¹ Ebd.

²² Ebd.

Zwar ist für Brüder vielleicht nicht weniger natürlich, dass sie miteinander konkurrieren, als dass sie sich helfen, aber zur umgangssprachlichen Konnotation gehört nur letzteres. „Dass man keine Vorteile haben möchte, die nicht auch weniger Begünstigten zugute kommen“²³, beschreibt eine Bereitschaft zur Unterstützung anderer, die über eine Bereitschaft zur Hilfe (in der Not oder auch ohne Not) hinausgeht. Es handelt sich auch nicht eigentlich um die Bereitschaft, ‚brüderlich zu teilen‘, die man umgangssprachlich auch kaum als eine Bereitschaft umschreiben würde ‚solidarisch zu teilen‘, sondern um den Wunsch der Begünstigten, dass die weniger Begünstigten daran teilhaben oder davon profitieren, dass sie einen Vorteil haben. Vielleicht ist dieses Teilhabenlassen-Wollen eher eine Konnotation von ‚solidarisch‘ als von ‚brüderlich‘. In Unterscheidung von der ‚Solidarität der Nothilfe‘ möchte ich hier von einer ‚Solidarität der Nutzen-Partizipation‘ sprechen.

Eindeutiger, wenn auch verdeckter, ist der Vorzug des Begriffs ‚Solidarität‘ gegenüber ‚Brüderlichkeit‘ für die Deutung von Rawls’ Differenzprinzip in der Hinsicht der Verknüpfung von normativen und deskriptiven Aspekten. Zwar ist eine solche Verknüpfung nicht nur bei ‚Solidarität‘, wie wir sahen, gegeben, sondern auch bei ‚Brüderlichkeit‘: Auch diese bezeichnet nicht nur gleichzeitig eine Norm und eine Einstellung, sondern gilt auch für alle die Personen, die die Eigenschaft haben, Brüder zu sein. Das ist aber erstens eine biologische und nicht notwendig auch eine soziale Eigenschaft, während es sich bei ‚Solidarität‘ immer um eine soziale Eigenschaft handelt, nämlich mindestens um die, zu einer Gruppe dazuzugehören und in diesem allgemeinsten Sinne ‚Genosse‘ zu sein. Zweitens ist in der traditionellen Verwendung des Solidaritätsbegriffs, besonders in der Ökonomie, Soziologie und Biologie, vor allem ein Bedingungs-zusammenhang gemeint, nämlich mindestens der der gegenseitigen Abhängigkeit für die Möglichkeit des Wohls.

Dass es um eine Abhängigkeit des Wohls der einen von dem anderer geht, ist nun auch charakteristisch für Prinzipien vom Typ des Rawlsschen Differenzprinzips. Da sie Bedingungs-zusammenhänge zwischen der Legitimität sozialer Ungleichheit und dem Vorteil für Schlechtergestellte behaupten, haben sie erstens eine konditionale Struktur, die andere Normen der Verteilungsgerechtigkeit nicht haben. Zweitens geht es bei dieser zwar auch immer irgendwie um Vorteile oder Güter, aber meist nicht um Zusammenhänge des Vorteils der einen mit dem der anderen. Das ist aber sowohl bei der Solidarität der Nutzen-Partizipation als auch bei Diffe-

²³ Ebd.

renzprinzipien des Rawlsschen Typs der Fall. Darin liegt ein nicht-normativer Grund dafür, hier von Prinzipien der ‚Solidarität‘ zu sprechen.

An dieser Stelle scheint es mir hilfreich, an meine Unterscheidung von zwei Typen von Rechten und Gerechtigkeit zu erinnern, die ich „direkte“ und „indirekte“ genannt habe.²⁴ Im Fall von „direkten Rechten“ handelt es sich um die Art von Rechten, die in den Gerechtigkeitskriterien des *Common sense* ausschließlich vor Augen stehen und die in bestimmten Attributen ihrer Inhaber fundiert sind, etwa in deren Bedarf oder Verdienst. Deshalb nämlich kann die Legitimität der Verteilung dieser Rechte und der mit ihnen verknüpften Güter durch Rekurs auf diese Attribute, also *direkt*, begründet werden. Die *möglichen* Verteilungen hängen aber wesentlich von Entscheidungen über die Existenz von Bedingungen dafür ab, welche und wie viele Güter überhaupt zur Verfügung stehen. Dabei handelt es sich vor allem um Entscheidungen über Strukturen, in denen die verteilbaren Güter produziert werden. Es kann schon deshalb zu Missverständnissen führen, hier von ‚distributiver‘ Gerechtigkeit zu sprechen. Aber auch der Begriff der ‚produktiven‘ Gerechtigkeit wäre hier zu eng. Vielleicht sollte man hier von ‚konstitutiver‘ (vs. ‚distributiver‘ und allgemeiner: ‚tributiver‘) Gerechtigkeit sprechen. ‚Konstitution‘ hat hier aber nicht den speziell juristischen Sinn von ‚Verfassung‘.

Auch und gerade die ‚konstitutiven‘ Entscheidungen sind gerecht oder ungerecht, weil von ihnen abhängt, was überhaupt verteilt werden kann. Sofern die Existenz der Rechte auf letzteres von solchen übergeordneten, *primären* Entscheidungen *abhängen*, sind sie *sekundäre* Rechte. Um einer Verwechslung mit der üblichen Unterscheidung von ‚distributiver‘ und ‚retributiver‘ Gerechtigkeit vorzubeugen, die auch eine Unterscheidung einer primären von einer sekundären Gerechtigkeit ist, spreche ich hier aber lieber von ‚indirekter‘ vs. ‚direkter‘ Gerechtigkeit und entsprechenden Rechten.²⁵ Das Differenzprinzip ist in diesem Sinne ein Prinzip

²⁴ *Andreas Wildt*, Gleichheit, Gerechtigkeit und Optimierung für jeden, 260.

²⁵ An dieser Stelle möchte ich auf eine Verwechslung hinweisen, die mir in meinem oben erwähnten Aufsatz *Gleichheit, Gerechtigkeit und Optimierung für jeden. Zur Begründung von Rawls' Differenzprinzip* bedauerlicherweise unterlaufen ist. Gegen Ende habe ich dort nämlich die von mir „indirekt“ genannte Gerechtigkeit des Differenzprinzips als „sekundäre“ bezeichnet (*Andreas Wildt*, Gleichheit, Gerechtigkeit und Optimierung für jeden, 273). Das ist nach meiner eigenen Einführung dieses Begriffs (ebd., 260) natürlich falsch. Das Differenzprinzip ist ein Prinzip „primärer“ und dabei „indirekter“ Gerechtigkeit.

Der letzte Teil des genannten Aufsatzes scheint mir inzwischen auch darüber hinaus problematisch. Ich versuchte dort zu zeigen, dass die Lücken einer Begründung des Differenzprinzips als Kompensation für die Grenzen der Realisierbarkeit von Chancengleichheit durch eine besondere Version des Kontraktualismus ausgefüllt werden könnten. Dazu hatte ich den Kontraktualismus von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit

indirekter Gerechtigkeit, weil seine Konsequenzen von Prozessen abhängen, die darüber entscheiden, was überhaupt verteilt werden *kann*. Und damit hängt zusammen, dass das Differenzprinzip die gerechte Verteilung nicht von besonderen Attributen der Rechtsinhaber abhängig macht. Sofern das Differenzprinzip ein Prinzip ‚indirekter‘ Gerechtigkeit ist, ist es ein Prinzip von ‚Solidarität‘ auch im deskriptiven Sinne.

Differenzprinzipien sind durch Solidarität im bisher explizierten Sinne der Nutzen-Partizipation von Schlechtergestellten am Vorteil Bessergestellter allerdings nur partiell charakterisiert. In sie geht in normativer Hinsicht neben dem Gesichtspunkt des solidarischen Teilhabens-Lassens von Schlechtergestellten ebenso der Gesichtspunkt der Optimierung der Vorteile (und der Minimierung der Nachteile) für jeden ein. In Rawls‘ Darstellung ist dieser Gesichtspunkt – zusammen mit dem der Gleichheit – sogar primär, sofern Rawls von seiner „allgemeinen Gerechtigkeitsvorstellung“ ausgeht, „nach der alle sozialen Werte gleichmäßig zu verteilen sind, soweit nicht eine ungleiche Verteilung jedermann zum Vorteil gereicht“²⁶.

Nun sind die Ideen zur Begründung des Differenzprinzips problematisch, die in Rawls *Theorie der Gerechtigkeit* dominieren. Die Begründung durch die Zweckrationalität der Wahl im so genannten „Urzustand“ der Unwissenheit über sich führt offensichtlich nicht zum gewünschten Ergebnis. Die „allgemeine Gerechtigkeitsvorstellung“ von Rawls ist fragwürdig, sofern sie Gleichheit als gerecht einfach unterstellt. Es gibt jedoch andere Wege zu Differenzprinzipien des Rawlsschen Typs, etwa im Ausgang von der Idee der „Reziprozität“²⁷ und von Derek Parfitts „Vorrangprinzip“, das lautet: „Je schlechter es Menschen geht, umso wichtiger ist es, sie zu unterstützen“²⁸. Letzteren Weg bin ich in meinem Beitrag zur Egalitarismus-Kontroverse gegangen.²⁹ Dabei ist zu beachten, dass die Rede von „Unterstützung“ nicht nur die engere Bedeutung einer Hilfeleistung (in Not oder ohne) haben kann, sondern auch die weite Bedeutung einer Verbesserung der Position anderer.

durch Ideen einerseits des früheren (und späteren) Rawls und andererseits von Rawlsianern (insbes. Koller, Barry und Crocker) modifiziert. Die Durchführbarkeit dieser Strategie scheint mir inzwischen fraglich.

²⁶ John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 83.

²⁷ Ders., *Gerechtigkeit als Fairneß*, § 36; vgl. Wilfried Hinsch, *Gerechtfertigte Ungleichheiten. Grundsätze sozialer Gerechtigkeit*, Berlin 2002, Kap. 9.

²⁸ Derek Parfit, *Gleichheit oder Vorrangigkeit*, in: Angelika Krebs (Hg.), *Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik*, Frankfurt 2000, 81–106, 95.

²⁹ Andreas Wildt, *Wie egalitär sollte eine Theorie der Verteilungsgerechtigkeit sein?*

Sofern es bei Parfits Prinzip um die Verbesserung der Position von Schlechtergestellten geht, geht es sicher um Solidarität im normativen Sinne. Sofern es bei Parfit aber nicht um einen Bedingungs Zusammenhang zwischen der Legitimität des Vorteil verschiedener geht, ist sein Vorrangprinzip selbst noch kein Prinzip von Solidarität in dem komplexen Sinn, der das von mir betonte deskriptive Element umfasst. Das ist erst bei Differenzprinzipien im Rawlsschen Sinne der Fall. Aber Solidarität im normativen Sinn einer Unterstützungs-Pflicht ist wohl auch bei Rawls der Ausgangspunkt.

Schließlich lässt sich nicht nur die Unterstützung für Schlechtergestellte (durch deren optimale Nutzen-Partizipation), sondern auch die Optimierung für Gleich- und Bessergestellte als Arten von Solidarität verstehen, wenn auch als schwächere Solidaritäten. Da soziale Differenzen meist mit Interessengegensätzen verbunden sind, ist es weniger üblich, von Solidarität von unten nach oben als von Solidarität zwischen Gleichgestellten oder von oben nach unten zu sprechen. Aber auch das scheint mir sinnvoll, da es sich um eine Form der moralisch wünschenswerten Unterstützung handelt, wenn Schlechtergestellte akzeptieren, dass Bessergestellte Vorteile haben, falls sie sich dadurch nur nicht selbst schaden. Ich möchte auch in der Beziehung von unten nach oben von der Möglichkeit einer ‚Solidarität der Interessen‘ sprechen, auch wenn die Unteren am Vorteil der Oberen nicht partizipieren. Es handelt sich aber um eine schwächere Form der Interessen-Solidarität.

Für das Verständnis von Differenz- als Solidaritäts-Prinzipien scheint mir nun nicht entscheidend, ob der Gesichtspunkt der Optimierung für jeden ganz auf den der Solidarität der Nutzen-Partizipation zurückgeführt werden kann und ob es sich in jedem Fall um Interessen-Solidarität im genannten Sinne handelt. Entscheidend scheint mir vielmehr hier das Prinzip der Vorrangigkeit der Nutzen-Partizipation der Schlechtergestellten.

Ich habe bisher plausibel zu machen versucht, dass es das Rawlssche Differenzprinzip auszeichnet, ein Prinzip der Solidarität in einem komplexen, zugleich normativen und deskriptiven Sinne zu sein. Das impliziert natürlich nicht, dass es – oder eins seiner möglichen Varianten – ein normativ gültiges Prinzip ist. Erst wenn das gezeigt ist, ist auch gezeigt, dass Solidarität über Nothilfe hinaus ein konstitutives, eigenständiges Moment der Verteilungsgerechtigkeit ist. Zum Abschluss möchte ich deshalb die Frage in gebotener Kürze erörtern, ob das Rawlssche Prinzip oder eine seiner Varianten gültig ist.

Zunächst eine Vorbemerkung zur Terminologie. Rawls nennt sein Prinzip „das Differenzprinzip“, weil es seiner Ansicht nach das *einzig*e Prinzip ist, das geeignet ist, die soziale Ungleichheit als gerecht oder jedenfalls als „fair“ zu legitimieren.³⁰ Diese Ansicht kann man bezweifeln, ohne im Übrigen die Gültigkeit des Rawlsschen Prinzips infrage zu stellen. So ist zurecht umstritten, ob Rawls' Kritik an der Begründung von ökonomischer Ungleichheit durch Leistung oder anderes Verdienst triftig ist. Es wäre deshalb korrekter, den Begriff „Differenzprinzipien“ zur Bezeichnung aller möglichen Prinzipien zur Begründung von (ökonomischen und sozialen) Ungleichheiten zu verwenden und „das Differenzprinzip“ im Sinne von Rawls stets als solches zu kennzeichnen.

Zweitens gibt es bei Rawls nicht nur sprachlich, sondern auch substantiell höchst unterschiedliche Fassungen seines Differenzprinzips. Sie unterscheiden sich vor allem darin, dass der konditionale Zusammenhang der beiden Halbsätze verschieden gefasst wird. Ich habe das Prinzip mit der Konjunktion ‚nur dann, wenn‘, also als notwendigen Bedingungs-zusammenhang formuliert. Das entspricht den häufigsten Formulierungen von Rawls, in denen einfach von „sollen“ oder „müssen“ die Rede ist. An einigen Stellen formuliert Rawls sein Prinzip aber auch im Sinne von „immer dann, wenn“ oder sogar von „genau dann, wenn“, also als (nur) *hinreichenden* oder als *zugleich notwendigen und hinreichenden* Zusammenhang.³¹

Weiterhin unterscheiden sich die Fassungen des Differenzprinzips darin, ob die Legitimation von Ungleichheit damit in Zusammenhang gebracht wird, dass die untersten Positionen *verbessert* werden oder nur damit, dass sie *nicht verschlechtert* werden. Letzteres ist bei Rawls seltener der Fall, passt aber besser zu der engen Verbindung, die er zwischen dem Differenzprinzip und dem Prinzip der *Pareto-Optimalität* sieht.³² Den Alternativen entsprechen offensichtlich verschieden starke Formen von Solidarität. Schließlich spricht Rawls auch von dem „lexikalischen Unterschiedsprinzip“, in welchem sein Differenzprinzip nicht nur auf die untersten Positionen angewandt wird, sondern sukzessiv auch auf die jeweils um eine Stufe höheren Positionen. Es scheint mir sinnvoll, mindestens alle diese Fassungen als ‚Differenzprinzipien‘ zu bezeichnen.

Welche dieser Differenzprinzipien ist nun normativ gültig? Die Antwort muss meines Erachtens lauten: keine von *diesen*. Das liegt aber nicht da-

³⁰ Zu letzterem Unterschied vgl. *Andreas Wildt*, Gleichheit, Gerechtigkeit und Optimierung für jeden, 261 ff.

³¹ *John Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 32; 96.

³² Ebd. 86 ff.

ran, dass die Grundideen, die hinter ihnen stehen – insbesondere die der Solidarität, der Vorrangigkeit der Nutzen-Partizipation Schlechtergestellter – als Moment der Verteilungsgerechtigkeit, ungültig wären, sondern daran, dass auch noch die schwächsten der Rawlsschen Fassungen zu stark formuliert sind. Um zu überzeugen, müssen sie mindestens in den folgenden beiden Hinsichten abgeschwächt werden:

Erstens scheint mir zwar die Idee zwingend, dass – jedenfalls sofern andere gültige Differenzprinzipien (im weitesten Sinn) erfüllt sind – die Verbesserung der Position der Schlechtergestellten stets eine normative Priorität gegenüber der der Bessergestellten hat, wie sie in Parfits ‚Vorrangprinzip‘ formuliert ist, nicht aber die weitergehende These von Rawls, dass der Besserstellung der *Schlechtestgestellten* hier die *absolute* Priorität gebührt. Mir scheint, dass die Forderung der *absoluten* Priorität der untersten Position – und die der *Maximierung* von deren Vorteilen – Rawls hauptsächlich deshalb gerecht schien, weil er davon ausging, dass es den Schlechtestgestellten tatsächlich im absoluten Sinne ‚schlecht‘ geht oder jedenfalls gehen kann. Mindestens von dieser Möglichkeit musste er auch deshalb ausgehen, weil es bei ihm keine nonkomparativen sozialen Standards gab, etwa die Garantie eines sozialen Existenzminimums. Das hat Rawls in seinem ‚Neuentwurf‘ revidiert,³³ ohne indes Konsequenzen für die Formulierung seines Differenzprinzips zu erwägen.

Nach einer Ergänzung von Rawls’ Theorie durch allgemeine, soziale Standards entfällt meines Erachtens die Evidenz dafür, der Position der Schlechtestgestellten und erst recht der jeweils nächsthöheren Position eine *absolute* Priorität zuzusprechen, so dass also ein großer Vorteil für die etwas besser Gestellten gegenüber einem kleinen Vorteil für die Schlechtergestellten niemals durchschlagen darf. Dadurch entfällt die Plausibilität für Rawls’ Ansicht, dass es stets um die *maximale* Förderung der Schlechtestgestellten geht. Das so abgeschwächte Differenzprinzip nenne ich deshalb das der ‚solidarischen Optimierung für jeden‘, kurz ‚SOfj‘.

Zweitens ist die Realisierung der normativen Priorität der Verbesserung der jeweils unteren Positionen zwar wichtig für die Legitimation von sozialer Ungleichheit, aber dafür *weder hinreichend noch notwendig*. *Hinreichend* ist sie jedenfalls dann nicht, wenn sie andere Gerechtigkeitsprinzipien wie die der Freiheitsrechte und der Chancengleichheit verletzt, die auch gerade nach Rawls’ Systematik normative Priorität gegenüber dem Differenzprinzip haben. Weiterhin kann die Verbesserung unterer Positionen noch größere Vorteile anderer sicher dann nicht legitimie-

³³ Ders., *Gerechtigkeit als Fairneß*, 108 ff.

ren, wenn diese nur deshalb notwendig werden, weil sich andernfalls die Bessergestellten leistungsunwillig und parasitär verhalten würden.³⁴ Die Verbesserung unterer Positionen ist aber auch keine *notwendige* Bedingung zur Rechtfertigung sozialer Ungleichheit, weil diese Rechtfertigung sich auch darauf berufen kann, dass die Ungleichheit das Resultat von eigenverantwortlichem Handeln sowie von erfolgreicher Anstrengung und vielleicht auch von anderen Formen von Leistung oder Verdienst ist. SOj ist deshalb nur im Rahmen einer umfassenderen Theorie der Verteilungsgerechtigkeit gültig, die mindestens auch absolute Standards und Gleichheitsprinzipien umfasst.³⁵

Nach diesen Abschwächungen ist ein Differenzprinzip des Rawlsschen Typs, nämlich SOj, aber ein gültiges Prinzip der Verteilungsgerechtigkeit. Wichtig ist SOj meines Erachtens vor allem zur Rechtfertigung von Marktwirtschaften einerseits, sozialistischen Eigentumsformen andererseits. Da es ein Solidaritätsprinzip ist, bleibt Solidarität eine wichtige Idee der Verteilungsgerechtigkeit, auch wenn sie ungeeignet sein sollte, umfassende sozialstaatliche Rechte zu begründen und der Ergänzung durch andere Gerechtigkeitsideen bedarf.

LITERATURVERZEICHNIS

Kurt Bayertz (Hg.), Politik und Ethik, Stuttgart: Reclam 1996.

Kurt Bayertz (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt: Suhrkamp 1998.

Eduard Bernstein, Die Arbeiterbewegung, Frankfurt: Rütten & Loening 1910.

Kurt Eisner, Solidarität. Der vierte Brief „An eine Freundin“ (1908), zitiert nach: *Renate Schmolze* (Hg.), Die Halbe Macht den Räten, Ausgewählte Aufsätze und Reden, Köln: Hegener 1969.

Thomas Fiegler, Von der Solidarité zur Solidarität. Ein französisch-deutscher Begriffstransfer, Münster/Hamburg u. a.: LIT-Verlag 2003.

Christian Gülich, Die Durkheim-Schule und der französische Solidarisismus, Wiesbaden: DUV 1991.

Jürgen Habermas, Gerechtigkeit und Solidarität. Eine Stellungnahme zur Diskussion über „Stufe 6“, in: *Wolfgang Edelstein/ Gertrud Nunner-Winkler* (Hg.), Zur Bestimmung der Moral, Frankfurt: Suhrkamp 1986, 291–318.

³⁴ *Heiner Michel*, Warum Gleichheit?, Diss., Frankfurt 2004, 173 ff.

³⁵ *Andreas Wildt*, Wie egalitär sollte eine Theorie der Verteilungsgerechtigkeit sein?

- Wilfried Hinsch*, Gerechtfertigte Ungleichheiten. Grundsätze sozialer Gerechtigkeit, Berlin: de Gruyter 2002.
- Wolfgang Kersting*, Politische Solidarität statt Verteilungsgerechtigkeit? Eine Kritik egalitaristischer Sozialstaatsbegründung, in: *Ders.* (Hg.), Politische Philosophie des Sozialstaats, Weilerswist: Velbrück-Wiss. 2000, 202–56.
- Ferdinand Lassalle*, Gesammelte Reden und Schriften, Bd. 2, hg. v. *Eduard Bernstein*, Berlin: Cassierer 1919.
- Wilhelm Liebknecht*, Zu Trutz und Schutz (1871), in: *Ders.*, Kleine politische Schriften, hg. v. *Wolfgang Schröder*, Leipzig: Reclam 1976.
- Karl Marx/Friedrich Engels*, Marx-Engels-Werke, hg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz 1956 ff.
- Heiner Michel*, Warum Gleichheit?, Diss., Frankfurt 2004.
- Derek Parfit*, Gleichheit oder Vorrangigkeit, in: *Angelika Krebs* (Hg.), Gleichheit oder Gerechtigkeit. Texte der neuen Egalitarismuskritik, Frankfurt: Suhrkamp 2000, 81–106.
- John Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt: Suhrkamp 1979.
- John Rawls*, Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, 2. Aufl., Frankfurt: Suhrkamp 2003.
- Jürgen Schmelter*, Solidarität: Die Entwicklungsgeschichte eines sozial-ethischen Schlüsselbegriffs, Diss., München 1991.
- Ulrich Steinvoth*, Kann Solidarität erzwingbar sein?, in: *Kurt Bayertz* (Hg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt: Suhrkamp 1998, 54–85.
- Andreas Wildt*, Art. ‚Solidarität‘, in: Brockhaus-Enzyklopädie, Bd. 20, 19. Aufl. 1993, 428–431.
- Andreas Wildt*, Bemerkungen zur Begriffs- und Ideengeschichte von „Solidarität“ und ein Definitionsvorschlag für diesen Begriff heute, in: *Giuseppe Orsi u.a.* (Hg.), Rechtsphilosophische Hefte, Bd. 4: Solidarität (1995) 37–48.
- Andreas Wildt*, Art. ‚Solidarität‘, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9 1996, 1004–1015.
- Andreas Wildt*, Gleichheit, Gerechtigkeit und Optimierung für jeden. Zur Begründung von Rawls’ Differenzprinzip, in: *Kurt Bayertz* (Hg.), Politik und Ethik, Stuttgart: Reclam 1996, 249–276.
- Andreas Wildt*, Zur Begriffs- und Ideengeschichte von ‚Solidarität‘, in: ‚Solidarität – ein Weg aus der Krise? Evangelischer Pressedienst, Dokumentation Nr. 18 (1997) 15–29.

- Andreas Wildt*, Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute, in: *Kurt Bayertz*, (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt: Suhrkamp 1998, 202–216.
- Andreas Wildt*, Wie egalitär sollte eine Theorie der Verteilungsgerechtigkeit sein?, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (1/2006) 69–83.
- Andreas Wildt*, Milde Pflichten. Moralische Verpflichtungen ohne korrelative moralische Rechte anderer, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (2007) 41–57.