

Thomas Heinrichs

Prinzipien sozialer Güterverteilung

Gleichheit, Gerechtigkeit, Solidarität und Humanität

Unabhängig von der Frage, wie die Menschen die Güter, die sie zur Reproduktion ihres Lebens benötigen, herstellen, stellt sich immer die Frage, nach welchen Grundsätzen sie die hergestellten Güter verteilen.¹ Verteilungsprobleme sind daher so alt wie die Menschheit selbst. Aus diesem Grund sind die oben genannten Prinzipien der Güterverteilung, mit Ausnahme des Solidaritätsprinzips, welches unter der Voraussetzung der grundsätzlichen Gleichheit der Menschen erst im 18. Jahrhundert das Barmherzigkeitsprinzip ersetzt, fast ebenso alt und lassen sich in der Geschichte der Menschen immer wieder auffinden.

Das Gleichheitsprinzip ist das prägende Prinzip vorherrschender Gesellschaften und hatte sich z.B. in der russischen Dorfgemeinde bis in das 19. Jahrhundert hinein gehalten. Das sozial konstituierte Gut landwirtschaftlich nutzbarer Boden wurde in gleich große Stücke eingeteilt und unter den Mitgliedern der Dorfgemeinde verlost – ein Verfahren, welches schon aus der Frühantike überliefert ist. Da es damals keine Möglichkeit der Ertragswertbestimmung des Bodens gab und daher die verteilten Stücke nur bezogen auf ihre Fläche, jedoch nicht bezogen auf ihre Fruchtbarkeit gleich waren, wurde diese Verlosung in bestimmten zeitlichen Abständen, ca. alle 5 bis 10 Jahre, wiederholt, um die Entstehung ungleicher Güterverteilung durch unterschiedliche Erträge zu verhindern. Das Gerechtigkeitsprinzip wird z.B. bei Aristoteles in der Nikomachischen Ethik (5. Buch) ausführlich diskutiert. Das Humanitätsprinzip lässt sich in religiöser Form soweit zurückverfolgen, wie wir Aufzeichnungen aus der Geschichte haben, säkular wird es systematisch wohl zuerst in der Stoa entwickelt (vgl. hierzu den Aufsatz von Cancik in diesem Band und Cancik 2010). Es findet sich aber auch im außereuropäischen Raum, z.B. in der chinesischen Philosophie bei Konfuzius, bei dem natürlich auch das Gerechtigkeitsprinzip zu finden ist (vgl. Bauer 2001, 57ff).

Die heute bei uns gängigen Begriffe von Gleichheit, Gerechtigkeit, Solidarität und Humanität werden in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts und politisch im Umfeld der französischen Revolution entwickelt und stellen revolutionäre Kampfbegriffe im Rahmen des Projekts einer Befreiung der Menschen von Herrschaft und Vormundschaft dar.

¹ Zwar hängen Distributionsform und Produktionsweise untrennbar miteinander zusammen – so wird in einer Produktionsweise wie der kapitalistischen, die Waren produziert, die Distribution von Gebrauchsgütern wesentlich geldvermittelt geleistet –, dennoch können die Prinzipien, nach denen die Verteilung vorgenommen wird – wer bekommt was und wieviel davon –, unabhängig von der Produktionsweise betrachtet werden. Zu den Prinzipien einer herrschaftsfreien Produktion von Gütern vgl. Heinrichs 2002, 264ff.

Wenn sich diese vier Prinzipien auch nicht darin erschöpfen, Gründe für die Verteilung von Gütern zu liefern (vgl. Heinrichs 2002 S. 207ff), so ist dies doch ein wesentlicher Aspekt dieser Prinzipien. Der Begriff des »Gutes« ist hier im ganz weiten Sinne von Ressourcen gemeint und umfasst damit auch ideelle, immaterielle »Güter« wie Lob, Anerkennung, Unterstützung, bildungs- und kulturelle Ressourcen usw. und ist nicht auf Gebrauchsgüter beschränkt.

Die Frage nach der Verteilung von Gütern stellt sich, weil Menschen immer in kleineren und größeren Gruppen leben und die in diesen Gruppen vorhandenen, in sozialen Zusammenhängen produzierten und konstituierten Güter unter ihnen verteilt werden müssen. Dies ist vielleicht in einer Gesellschaft wie der unseren, in der z.B. scheinbar alle materiellen Güter doch individuell gekauft werden können, nicht spontan nachvollziehbar, aber nur Robinson hatte keine Verteilungsprobleme. Bekanntermaßen leben die Menschen nicht alleine. Alle Güter sind daher immer sozial konstituiert und müssen nach sozialen Prinzipien verteilt werden.

Auch wenn wir die genannten Prinzipien der Verteilung in der Geschichte der Menschen immer wieder finden, sind sie nicht ahistorisch. Sie treten in unterschiedlichen Ausgestaltungen und Gewichtungen auf und jedes Muster ihrer Verknüpfung miteinander erzeugt bestimmte Effekte der Bevor- und Benachteiligung. Auch das hier vorgeschlagene, von den heutigen Verhältnissen ausgehende Muster der Anordnung dieser Prinzipien ist nicht neutral. Es gibt hierfür gute Gründe, mit anderen Gründen kann man andere Gewichtungen vertreten, zu anderen Zeiten werden sich andere Anordnungen empfehlen.² Vorliegend wird der Versuch einer begrifflichen Klärung der Grundsätze einer begründeten Verteilung von Gütern unternommen. Begründung ist hierbei nicht kausal, sondern vielmehr moralisch gemeint. Etwas ist in diesem Sinne begründet, wenn es das für alle akzeptable Ergebnis eines radikal demokratischen Verständigungsprozesses in einer Gruppe von freien und gleichen Menschen ist.

Die Klärung von Begriffen ist die Voraussetzung der Analyse der Wirklichkeit. In diesem Sinne stellen die folgenden Ausführungen Überlegungen zu einer Theorie begründeter und nicht gewaltförmiger sozialer Güterverteilung da. Die viel häufiger anzutreffende willkürliche Aneignung von Gütern kann in dem obigen Sinne nicht begründet werden. Die nachfolgenden Ausführungen zu einer begründeten Verteilung von Gütern stellen daher kein Abbild der Güterverteilung in unserer Gesellschaft da. Es bedürfte ohne Zweifel einer Revolution, um durchzusetzen, dass Güter nur nach Gründen verteilt werden. Die Darstellung der Formen einer begründeten Güterverteilung bietet jedoch Argumente gegen die derzeit bei uns vorherrschende Güteraneignung. Wenn klar ist, was die Gründe für die Zuteilung von Gü-

2 Vgl. zu einer am politischen Kontext orientierten Geschichte des Begriffs der Solidarität Metz 1998.

tern/Ressourcen sind, wird auch klar, wann eine willkürliche, nicht sozial begründete Güteraneignung vorliegt.

Raub

Der faktische Hauptfall der Güterverteilung dürfte nicht die begründete Verteilung, sondern die willkürliche Aneignung durch Raub sein. Der Fall des »gewöhnlichen« Raubes, im engen, strafrechtlichen Sinne, ist dabei aber nur eine Randerscheinung. Vorherrschend ist die institutionalisierte Form der Beraubung: Herrschaft. Der bekannte Satz von Brecht: »Was ist ein Dietrich gegen eine Aktie? Was ist der Einbruch in eine Bank gegen die Gründung einer Bank?«, benennt treffend, dass der individuelle Raub, um im Bankendeutsch zu sprechen, »Peanuts« ist gegen die Aneignung der Güter fremder Arbeit durch Herrschaft. Sinn und Zweck von Herrschaft ist immer die willkürliche Aneignung von Gütern/Ressourcen, die nach sozialen Gründen anderen zustehen. Herrschaft ist sozial legitimierter Raub. Herrschaftsförmige Gesellschaften sind so organisiert, dass es eine institutionalisierte und damit eine innerhalb des Systems legale Möglichkeit gibt, sich die Güter fremder Arbeit anzueignen, ohne dass es hierfür eine soziale Begründung im obigen Sinne gäbe. Um Raub in einem nicht auf die strafrechtliche Bedeutung verengten Sinne des Wortes handelt es sich jedoch trotzdem, weil Herrschaft letztlich immer mit Gewalt aufrechterhalten wird. Eine sozial begründete Verteilung von Gütern/Ressourcen gibt es nur da, wo Einzelne nicht die sozial institutionalisierte Möglichkeit haben, sich Güter nach ihrem Gutdünken anzueignen. Sie funktioniert also immer nur da, wo es keine Herrschaft gibt. Zwar gibt es für die Aneignung von Gütern durch die Herrschenden »Gründe« – so ist in unseren Gesellschaften das Privateigentum an Produktionsmitteln eine der institutionalisierten Formen willkürlicher, herrschaftsförmiger Güteraneignung und in diesem Sinne ein »Grund« für die Ungleichverteilung von Gütern –, aber eine Begründung in dem oben definierten moralischen Sinne kann dafür nicht gegeben werden. Daher können die sozialen Verhältnisse in Gruppen, die herrschaftsförmig organisiert sind, immer nur mehr oder weniger gleich, mehr oder weniger gerecht, mehr oder weniger solidarisch und mehr oder weniger human sein. Dies schließt nicht aus, dass es in herrschaftsförmig organisierten Gesellschaften innerhalb von herrschaftsfreien Räumen Gleichheit, Gerechtigkeit, Solidarität und Humanität gibt, dies bleibt aber die Ausnahme, da Herrschaft immer alle Ebenen der Gesellschaft durchzieht. Eine Gesellschaft, die die in ihr vorhandenen Güter/Ressourcen nur begründet im obigen, moralischen Sinne verteilt, kann nur eine freie Gesellschaft sein, also eine solche, in der die Menschen frei von Herrschaft anderer über sie sind.

Gleichheit

Die Annahme der grundsätzlichen faktischen Gleichheit der Menschen (vgl. Heinrichs 2002, 212f) ist die Voraussetzung auch für alle anderen hier entwickelten Prinzipien der Güterver-

teilung. Unter der Prämisse einer grundsätzlichen Ungleichheit von Menschen würde die Gleichheit als Verteilungsprinzip ganz ausfallen, würde man Gerechtigkeit ganz anders bestimmen müssen, könnte man Solidarität gar nicht als Verteilungsprinzip begründen und hätte auch Humanität einen ganz anderen Gehalt.

Die soziale Gleichheit der Menschen lässt sich nicht naturrechtlich oder biologisch begründen, genauso wenig wie die soziale Ungleichheit der Menschen.³ Wir sind als Menschen alle gleich, insoweit wir Menschen sind, und alle ungleich, insoweit der eine blaue Augen und blonde Haare hat, der andere grüne Augen und braune Haare, der eine schwarze Haut und der andere weiße, die eine Frau ist und der andere Mann, der eine alt und der andere jung. Aus diesen Differenzen folgt jedoch nichts für die Organisation von Gesellschaften. Wäre die Frage der Un-/Gleichheit der Menschen von Natur aus, biologisch bestimmt, so hätte in allen Gesellschaften die Gleichheitsfrage gleich beantwortet werden müssen. Ergäbe es sich aus der Biologie, dass biologische Unterschiede soziale Unterschiede hervorrufen würden, so würde dies bedeuten, dass es in menschlichen Gesellschaften immer und zu jeder Zeit die gleichen sozialen Differenzen gegeben hätte, weil die Menschen nicht anders hätten handeln und ihre Gesellschaften nicht anders hätten organisieren können. Bekanntermaßen ist dies jedoch nicht der Fall. Dies gilt selbst in dem einen Fall, bei dem tatsächlich gruppenmäßig zuordenbare genetische Differenzen bestehen, nämlich zwischen Männern und Frauen. Frauen besitzen kein Y-Chromosom. Die Unterdrückung der Frau, die noch bis vor 40 Jahren auch bei uns biologisch begründet wurde, beruht selbstverständlich nicht auf dem Fehlen dieses Chromosoms.

Es gibt Gesellschaften, die sich nach Prinzipien der grundsätzlichen Ungleichheit organisiert haben, und solche, die sich nach dem Prinzip der grundsätzlichen Gleichheit organisiert haben. Es ist daher eine soziale Entscheidung, ob und an welche der vielfältigen biologischen Unterschiede der Menschen man soziale Unterschiede anknüpft. Der Versuch biologischer Begründung versucht, die politische Entscheidung zu umgehen. Wenn es von Natur aus, durch die biologische, genetische Disposition des Menschen feststehen würde, ob die Menschen in einer sozial relevanten Weise gleich oder ungleich wären, bräuchte und könnte man keine andere politische Entscheidung mehr treffen. Die Gesellschaft ist jedoch der Bereich der Freiheit des Menschen (vgl. Heinrichs 2002, 201ff). Sie baut zwar auf der Biologie

3 Das Naturzustandskonzept ist eine Fiktion. Zuletzt hat es, in Anlehnung an Rawls (vgl. zu dessen Kritik Heinrichs 2002, 227ff) Nussbaum wieder aufgegriffen (2010, 25ff). Das Naturzustandsmodell ist ein klassisch bürgerliches Modell, es ist antifeudal, insoweit es eine natürliche Differenz der Menschen verneint, und es ist bürgerlich, insoweit es den Boden bereitet für die Rechtfertigung von grundlegenden sozialen Differenzen. Es handelt sich aber nicht um eine biologistische Theorie, sondern um eine Theorie des Mensch-Natur-Übergangsfeldes. Aus der vorgesellschaftlichen, natürlichen Gleichheit des Homo sapiens wird geschlossen, dass die Menschen als sozial Gleiche in die Gesellschaft eintreten. Das ist sicher richtig, kann aber nichts darüber aussagen, wie Gesellschaft dann gestaltet wird.

auf, ist aber nicht durch sie bestimmt. Es gibt daher in sozialen Fragen keine biologische Determination. Das unterscheidet den Menschen vom Tier.

Ob eine Gesellschaft alle ihre Mitglieder sozial und politisch gleich behandelt, ist daher eine Frage, die nur nach sozialen Kriterien entschieden werden kann. Letztlich entscheidet sich die Frage danach, in was für einer Gesellschaft ich leben will. Will ich allen Menschen und nicht nur wenigen soziale und politische Freiheit zugestehen? Will ich, dass alle Menschen gleichberechtigt mitreden können, über das, was uns alle angeht? Will ich, dass alle Menschen nach ihren Leistungen und nach ihrem Bedarf Güter erhalten? Ohne die Annahme der grundsätzlichen Gleichheit gibt es auch keine politische Freiheit.

Ausgehend von der faktischen Gleichheit der Menschen, ist das Grundprinzip der Verteilung von Gütern die numerische Gleichheit. Ausgehend von der Annahme, dass alle Menschen gleich sind, steht grundsätzlich allen der gleiche Anteil an den in der Gesellschaft vorhandenen Gütern zu. Eine Verteilung nach diesem Prinzip ist daher gerecht, solange es keine Gründe gibt, die dagegen sprechen. Wenn in einer Familie unter drei Kindern drei Stück Kuchen verteilt werden sollen, so ist es angemessen, wenn jedes Kind ein Stück bekommt. Die numerische Gleichheit ist daher der Ausgangspunkt einer gerechten Verteilung und damit so etwas wie eine ursprüngliche Gerechtigkeit. Sie reicht aber als Verteilungsprinzip für eine differenzierte Gesellschaft nicht aus. Es gibt in einer Gesellschaft immer viele Gründe, von der Gleichheit abzuweichen. Wenn man Güter gerecht verteilen will, muss man daher wissen, unter welchen Umständen man vom Prinzip der Gleichheit abweichen darf.

Gerechtigkeit

Ein Grund für eine ungleiche Verteilung sozialer Güter ist die Erfüllung von sozialen Normen und Werten, d.h. die Einhaltung moralischer Regeln. Gerechtigkeit ist gewissermaßen die zweite Ebene der Moral (vgl. Tugendhat 1997, 50). Von Gerechtigkeit kann man erst reden, wenn man sich auf ein moralisches System geeinigt hat. Überall da, wo von Gerechtigkeit die Rede ist, muss eine Moral vorhanden sein, denn nur in Bezug auf diese macht solche Rede Sinn. Von Moral als Systemen von Normen und Werten redet man, wenn man über die Regeln einer Gruppe spricht, die ihre Mitglieder befolgen sollen/müssen, damit die Gruppe möglichst gut funktioniert, damit sie ihre selbstgesetzten Ziele erreicht. Über Gerechtigkeit spricht man, wenn man darüber spricht, ob eine diesem moralischen System angemessene Wertschätzung der Mitglieder stattfindet, die in einer angemessenen Verteilung – Zuteilung oder Entziehung – von Gütern ihren Ausdruck findet.

Wenn wir uns auf soziale Regelsysteme, auf Moralen geeinigt haben, dann erfolgt die Verteilung von Gütern danach, inwieweit ich diese Regeln erfülle. Moralische Regelsysteme dienen der Erreichung von Zielen einer Gruppe. Die Einhaltung der Regeln dient dann der Erreichung der gemeinsam verabredeten Ziele. Güter danach zu verteilen, inwieweit der

Einzelne die Regeln einhält, bedeutet, sie danach zu verteilen, inwieweit der Einzelne zu den gemeinsamen Zielen beigetragen hat. Eine solche, vom Gleichheitsprinzip abweichende Verteilung ist dann gerecht. Wenn es in unserer Beispielfamilie das Ziel ist, ein harmonisches Verhältnis zwischen den Kindern herzustellen, und dafür die Regel aufgestellt wurde: du darfst dein kleines Schwesterchen nicht schlagen, und der große Bruder hat gegen diese Regel verstoßen, so *kann* es gerecht sein, ihn bei der Verteilung der drei Stücke Kuchen leer ausgehen zu lassen. Die Einschränkung des »Kann« ergibt sich dadurch, dass wir an dieser Stelle nicht geklärt haben, ob dies eine »angemessene« Abweichung wäre, gemessen an Grad der Einhaltung oder am Grad des Verstoßes gegen die Regeln. Klar ist aber, dass eine Abweichung vom Prinzip der numerischen Verteilung, in diesem Falle eine geringere Güterzuteilung, sofern es nicht weitere, dagegenstehende Gründe gibt, gerecht ist.

Der Anspruch auf Verteilung nach der Erfüllung von Kriterien beruht auf der vorher hergestellten Verbindlichkeit von Moralens. Wenn wir uns auf ein Regelsystem geeinigt haben⁴ und ich halte mich an die vereinbarten Regeln, dann kann ich auch erwarten, dass ich entsprechend behandelt werde und dass mir angemessen zu meinem, dem vereinbarten entsprechenden Handeln Güter zugewiesen werden. Diese Art von Verteilung beruht daher auf dem Leistungsprinzip und setzt eine grundsätzliche Vergleichbarkeit der Leistungen voraus. Damit bezieht sich dieser Gerechtigkeitsbegriff auf den oben gesetzten Ausgangspunkt der prinzipiellen Gleichheit der Menschen. Eine Gesellschaft, die von der prinzipiellen Ungleichheit der Menschen ausgeht, hat einen anderen Gerechtigkeitsbegriff, weil bei ihr eine ungleiche Güterverteilung auf anderen Kriterien beruht, z.B. auf Standeskriterien. Gerechtigkeit wäre in einer solchen Gesellschaft, standesgemäße Güterverteilung. Erst auf einer zweiten Ebene könnte in einer solchen Gesellschaft nur zwischen den Mitgliedern gleicher Stände eine Verteilung nach dem Kriterium der Erfüllung von Standesnormen erfolgen.

Die Abweichung vom Gleichheitsprinzip gemäß dem Gerechtigkeitsprinzip ist an zwei Voraussetzungen gebunden. Die erste Voraussetzung ist, dass die Gruppe mir überhaupt die Möglichkeit gibt, etwas zur Erreichung ihrer Ziele beizutragen. Sofern das nicht der Fall ist, müssen mir nach dem Gleichheitsgrundsatz Güter zugeteilt werden, da es keine Gründe gibt, mir gegenüber von diesem Prinzip abzuweichen. Wenn mir nicht die Möglichkeit gegeben wird, an der Erreichung der Ziele mitzuwirken, kann die Frage, inwieweit ich soziale Normen erfüllt und zur Erreichung der Ziele beigetragen habe, kein Grund sein, vom Gleichheitsgrundsatz abzuweichen, denn es liegt dann in der Verantwortung der Gruppe, dass ich nichts beigetragen habe. Die zweite Voraussetzung ist, dass ich überhaupt die Fähigkeit habe, irgendetwas zur Erreichung der Ziele der Gruppe beizutragen, denn wenn dies, aus welchen Gründen auch immer, nicht der Fall ist, kann die Zuteilung von Gütern an mich auch nicht danach bemessen werden, inwieweit ich einen Beitrag leiste. Das Leistungsprinzip versagt da,

4 Zur demokratischen Begründung von Moralens vgl. Heinrichs 2002, 240ff.

wo jemand nichts leisten kann. Gerecht ist auch dann nur eine Verteilung nach dem Prinzip der numerischen Gleichheit.

Was dabei eine angemessene Verteilung ist, kann strittig sein und muss im Zweifelsfall in einem demokratischen Prozess geklärt werden. Die Bestimmung des Maßes der vom Gleichheitsprinzip abweichenden Güterverteilung kann letztlich, wie die Verbindlichkeit von Normen, nur von der Gruppe, in der die Normen gelten und die Güter verteilt werden, selber entschieden werden.⁵ Entscheidend für die Verbindlichkeit solcher Entscheidungen ist die Einhaltung demokratischer, d.h. herrschaftsfreier Verfahrensweisen. Insoweit ist die Freiheit der Mitglieder der Gruppe auch hier eine unverzichtbare Voraussetzung für Gerechtigkeit (vgl. Heinrichs 2002, 263ff). Die sehr stark unterschiedliche Gewichtung von Leistungen in unserer Gesellschaft beruht im wesentlichen auf ihrer herrschaftsförmigen Hierarchisierung und ist Teil der Institutionalisierung von Herrschaft. Man dürfte davon ausgehen können, dass in einer herrschaftsfreien Gesellschaft wesentlich geringere Differenzen in der Gewichtung der Leistungen der einzelnen Gruppenmitgliedern auftreten würden.

Um ein Beispiel zu geben: der Vorstandsvorsitzende einer Bank erhält monatlich 1 Million Euro als Gehalt. Wie ließe sich klären, ob das eine leistungsangemessene und damit gerechte Zuteilung ist?

Man könnte alle Mitarbeiter der Bank über die Höhe des Entgeltes entscheiden lassen oder alle Aktionäre. In unserer Gesellschaft fällt das Eigentum an Produktionsmitteln und die Arbeit mit den Produktionsmitteln meistens auseinander. Dies ist wiederum eine Form von institutionalisierter Herrschaft und steht daher einem wirklich demokratischen Verfahren zur Bestimmung der Angemessenheit des Entgeltes per se entgegen. Die Interessen der Mitarbeiter der Bank und der Aktionäre der Bank sind nämlich unterschiedlich, sowohl ihre ökonomischen Interessen als auch die klassenmäßige Interessenlage. So kann es durchaus sein, dass die Aktionäre der Bank dem Vorstandsvorsitzenden, der durch Rationalisierung und Stellenabbau den Profit maximiert, ein hohes Entgelt zukommen lassen möchten, dies auch, weil die Aktionäre als Eigentümer der Produktionsmittel, die andere, nämlich die Mitarbeiter der Bank, zur Reproduktion ihres Lebens benötigen, per se in ihrer Funktion als Aktionäre zur herrschenden Klasse gehören und ebenfalls willkürlich, aber sozial institutionalisiert sich die Produkte der Arbeit der Mitarbeiter der Bank aneignen. Wirklich demokratische Prozesse zwischen freien Subjekten können aber nur da stattfinden, wo keine Herrschaftsinstanzen

5 Dies ist die Frage nach der gerechten Verteilung innerhalb des Systems. Hier geht es darum, dass bei prinzipieller Anerkennung der konkreten Normen und Werte als Verteilungsmaßstäbe darüber gestritten wird, ob diese Verteilungsmaßstäbe im Einzelfall richtig angewendet wurden. Diese Frage ist zu unterscheiden von der Frage der Gerechtigkeit des Systems. Hierbei geht es zum Ersten um die konkreten Normen und Werte selbst, um die Frage, ob nicht andere Verhaltensweisen oder Eigenschaften als Normen und Werte bestimmt werden sollten, und zum Zweiten um die Normen- und Wertehierarchie. Die zweite Frage, die man als Systemfrage bezeichnen könnte, bleibt hier außer acht, da diese keine Frage der Verteilung mehr ist (vgl. hierzu Heinrichs 2002, 220ff).

beteiligt sind. Um die Frage nach der Angemessenheit der Vergütung daher beantworten zu können, müsste man die Bank zunächst vergesellschaften, also das Eigentum an ihr anteilmäßig als »Arbeitseigentum« (Heinrichs 2002, 268) an die Mitarbeiter geben. Diese Vergesellschaftung ist auch daher erforderlich, um die Abhängigkeitsverhältnisse der Mitarbeiter von dem Führungspersonal aufzuheben. Die Arbeitseigentümer müssten dann darüber entscheiden, wieviel Entgelt jeder der Mitarbeiter, je nach seiner Funktion und damit nach seinem Beitrag zur Verwirklichung der Ziele der Bank erhält. Würden diese Arbeitseigentümer dem Vorstandsvorsitzenden dann ein monatliches Entgelt von 1 Million Euro zusprechen, so wäre dies gerecht. Solange eine solche Legitimierung jedoch nicht vorhanden ist, sondern die Vorstände ihre Gehälter gewissermaßen unter sich selbst ausmachen, ist eine solche Zuteilung ungerecht und das Ergebnis willkürlicher Aneignung auf Kosten der übrigen Mitarbeiter.

Solidarität

Das Gerechtigkeitsdispositiv verteilt Güter, von der Ausnahme der Geltung des Gleichheitsgrundsatzes abgesehen, nur nach Leistung, also nach der Erfüllung von Kriterien. Es kann daher die Frage einer angemessenen Güterverteilung in dem Fall nicht beantworten, in dem nach diesem Grundsatz Personen gemessen an ihrem Bedarf, keine ausreichende Güterversorgung erhalten können. Da hier auch der Gleichheitsgrundsatz nicht weiterhelfen kann, denn zum einen stehen seiner Anwendung möglicherweise Kriterien entgegen und zum anderen reicht möglicherweise eine gleiche Güterverteilung zur Sicherung einer ausreichenden Güterversorgung im Einzelfall nicht aus, führen Ethiken neben den moralischen Pflichten und einer darauf beruhenden Güterverteilung häufig das Solidaritätsprinzip als Korrektiv ein (vgl. Habermas, 1986, 311).

Solidarität bedeutet »gegenseitige Hilfe«. ⁶ Solidarität ist das Prinzip der Verteilung nicht nach der Erfüllung von Kriterien, sondern nach *Bedarf*. Wer mehr Bedarf hat, als ihm nach dem Gerechtigkeits- oder Gleichheitsprinzip zusteht, braucht Hilfe, da er nach dem Maßstab der Erfüllung dieser Kriterien einen größere Zuteilung nicht begründet geltend machen kann. Er

6 Vgl. Hondrich/Koch-Arzberger 1992, 13f. Der Begriff der Solidarität wird selten reflektiert. Dies gilt auch für die sozialistischen und kommunistischen Theorien (vgl. Bayerts 1998b, 12f). So findet sich weder im »Kritischen Wörterbuch des Marxismus« (Bd. 7, 1988) noch in der »Europäischen Enzyklopädie zu Philosophie und Sozialwissenschaften« (Bd. 4, 1990) noch im »Wörterbuch der Maxistisch-Leninistischen Philosophie« (1985) das Stichwort »Solidarität«. Im »kleinen politischen Wörterbuch« (1973) und im »Philosophischen Wörterbuch« (1964) wird »Solidarität« bestimmt, als klassenspezifisches Zusammenstehen, welches erst und nur in der Arbeiterklasse sich findet und – so das kleine politische Wörterbuch – durch die Partei verwirklicht wird (ebd., 744f). Dies dürfte der Grund für das geringe theoretische Interesse am Begriff der Solidarität sein. Schon Lukács hat in »Geschichte und Klassenbewußtsein« ausgeführt, dass die Einheit von Freiheit und Solidarität die »Disziplin« sei, und zwar die Parteidisziplin (Lukács 1967, 318). Da die Solidarität daher in der Partei institutionalisiert und durch sie organisiert war, gab es keinen Bedarf für eine theoretische Verständigung über sie außerhalb des Kontextes der Partei.

ist auf die Hilfsbereitschaft, d.h. auf die zumindestens nicht durch die Erfüllung moralischer Werte und Normen begründete Zuteilung von Gütern angewiesen.

Umgekehrt enthält der Solidaritätsbegriff auch das Moment des Gebens nach Vermögen und nicht nach dem Gleichheits- oder Gerechtigkeitsgrundsatz. Wer nach dem Gleichheits- oder Gerechtigkeitsprinzip mehr erhält als er braucht, um seinen Bedarf zu decken, muss etwas abgeben. Steuerprogression und Sozialleistungen nach Einkommen sind Ausdruck des Solidarprinzips. Der Krankenkassenbeitrag im gesetzlichen Sozialversicherungssystem bemisst sich nicht nach dem Grad meiner Inanspruchnahme von ärztlichen Leistungen, sondern nach meinem finanziellen Leistungsvermögen, während bei der privaten Krankenversicherung die Beiträge nach der prognostizierten Inanspruchnahme von Gesundheitsleistungen bemessen werden.⁷

Das Prinzip der Verteilung nach dem Grundsatz der Solidarität ist der Bedarf. Was aber ist der Grund für diese Verteilung? Der Grund für die Solidarität steckt schon in ihrem Begriff, es ist das Prinzip der Gegenseitigkeit. *Gegenseitige* Hilfe ist eine Leistung, die zwar nicht unmittelbar von einer Gegenleistung abhängt, die aber bei demjenigen, der sie leistet, mit der Erwartung verbunden ist, dass er von dem, dem er sie leistet, sofern er selber einmal in eine ähnliche Lage kommt, eine ähnliche, gleichwertige Hilfe, eine reziproke Gegenleistung erhält (vgl. hierzu ausführlich Bayertz 1998b, 42f). Diese Erwartung bedarf ihrerseits wiederum eines Grundes, damit man auf sie vertrauen kann. Nach dem Grund für das Vertrauen in die Erwartung, dass einem im Bedarfsfall auch Hilfe geleistet werde, kann man zwei Arten von Solidarität unterscheiden: die Solidarität zwischen Gruppen um gemeinsamer Ziele willen und die Solidarität um der gemeinsamen Zugehörigkeit zu einem Kollektiv willen.⁸

Die Solidarität zwischen Personen, die nicht gemeinsamen Gruppen angehören, aber gemeinsame Ziele haben, kann man auch als politische Solidarität bezeichnen. Es ist das gemeinsame

7 Um ein Missverständnis gleich auszuschließen: der Sozialstaat beruht nicht auf dem Solidaritätsprinzip. Motiv für die staatliche Einführung eines sozialen Absicherungssystems, welches sich an einem staatlich definierten Bedarf orientiert, ist vielmehr die Stabilisierung der Herrschaftsverhältnisse (vgl. Bayertz 1998b, 36f). *Panem et circenses* ist ein ganz altes Prinzip zur Stabilisierung von Herrschaft. Der Sozialstaat dient nur der ausreichenden Brotzuteilung, die *circenses* leistet heute vor allem das Fernsehen. Der Sozialstaat bedient sich nur zur Legitimierung der hier beschriebenen Prinzipien der Güterverteilung; vgl. hierzu das unten bei der Bedarfsfrage Ausgeführte.

8 Eine entsprechende, aber anders benannte Zweiteilung macht Bayertz, wenn er von Kampf- und von Gemeinschaftssolidarität spricht (1998b, 49). Sicher gibt es noch mehr Bedeutungen von Solidarität, man sollte aber versuchen, es bei einem handhabbaren Begriff zu belassen. Eine Ausdehnung des Solidaritätsbegriff ins Endlose, wie sie sich z.B. bei Brunkhorst 2002 findet, für den Solidarität »die demokratische Realisierung individueller Freiheit« (ebd., 12ff) sein soll, nimmt dem Begriff jede Trennschärfe und vermengt die ganz unterschiedlichen Probleme der Güterverteilung, der politischen Organisationsform und der individuellen Freiheiten. Ein solch ausgeweiteter Begriff ist wissenschaftlich und politisch wenig brauchbar. Etwas ganz anderes ist die Frage, ob eine demokratisch organisierte Gesellschaft einer spezifischen, institutionalisierten Solidarität bedarf, was ich bejahen würde. Hierzu findet man bei Brunkhorst gute Argumente.

Einstehen für eine gemeinsame Sache: »Alle für einen, einer für alle« und »Gemeinsam sind wir stark« sind die Schlagworte dieser Solidarität. Der Grund für die Erwartung der Gegenseitigkeit ist genau jene Einsicht, dass man sich zusammentun muss, um das gemeinsame Ziel zu erreichen und die Annahme, dass dies der andere auch weiß und vernünftigerweise daher auch so handelt. Ein Beispielfall dafür ist der Solidaritätsstreik. Mitglieder einer Gewerkschaft unterstützen eine andere Gewerkschaft in ihrem Arbeitskampf um höhere Löhne. Indem sie auch streiken, stellen sie den anderen das Gut/die Ressource »Streikmacht« zur Verfügung und helfen ihnen so, ihre Forderung durchzusetzen, obwohl es um die eigenen Löhne im Moment nicht geht.

Die politische Solidarität ist in der politischen Auseinandersetzung eine wichtige Sache. Die Einsicht, sich nicht auseinanderdividieren zu lassen, sondern gemeinsam zum Wohle aller zu streiten und dafür kurzfristige eigene Vorteile außer acht zu lassen, ist eine wichtige Erkenntnis im politischen Streit und bei der Konstituierung sozialer Zusammenhänge. Auch diese Form der Solidarität verteilt Güter nach der Erfüllung von Kriterien, nur dass das hier einschlägige Kriterium nicht die Einhaltung von Normen und die Erfüllung von Werten der eigenen Gruppe ist, sondern ein von verschiedenen Gruppen gemeinsam verfolgtes Ziel. Die Zuteilung von Ressourcen an den anderen erfolgt hier nicht, weil der andere etwas getan hat, um dieses Ziel zu erreichen, sondern weil erwartet wird, dass er in Zukunft etwas für das gemeinsame Ziel tun wird. Und die Zuteilung erfolgt auch nicht am Maßstab der Leistung, sondern am Maßstab des Bedarfs. Als Korrektiv für die Grenzen des Gerechtigkeitsdispositivs taugt diese Solidarität jedoch wenig, denn wo die gemeinsamen Ziele enden, endet auch diese Form der Solidarität.

Diese Form der Solidarität ist daher in der Regel auch nicht gemeint, wenn das Solidaritätskonzept als Ergänzung von Gerechtigkeit und Moral eingeführt wird. Vielmehr ist hier das Gemeinsame, welches das Vertrauen in die Gegenseitigkeit der Hilfe garantiert und diese Hilfe daher motiviert, nicht ein partikulares politisches oder soziales Ziel, sondern die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft Gleicher. Es ist dies die Solidarität in der Familie, unter Nachbarn, unter den Bewohnern eines Ortes, unter Mitgliedern einer Gewerkschaft, unter grundsätzlich politisch oder weltanschaulich Gleichgesinnten,⁹ unter den Mitgliedern eines Volkes, einer Nation oder die Solidarität um des gemeinsamen Menschseins willen. Nur dass der andere, dem ich helfe, wie ich ein Mensch ist, der mit mir gemeinsam einem menschlichen Kollektiv angehört, reicht als Grund für diese letztgenannte Form der Solidarität aus. Man kann diese die soziale Solidarität nennen.

9 Man kann an diesen Beispielen sehen, dass sich die Formen der Solidarität in der Praxis überschneiden können. So gehören die Mitglieder unterschiedlicher Gewerkschaften auf der Ebene gewerkschaftlicher Zugehörigkeit unterschiedlichen Gruppen an, werden aber vermutlich größtenteils auf der Ebene der allgemeinen politischen Orientierung, wieder einer einheitlichen Gruppe angehören.

Diese Solidarität gibt es nur unter Gleichen, und auch sie beruht daher wiederum auf der grundsätzlichen Annahme der Menschen als Gleicher (vgl. Metz 1998, 173). Ein Adelige kann mit einem Bauern nicht solidarisch sein, er kann barmherzig ihm gegenüber sein, er kann ihm Hilfe leisten, aber er wird dies nicht tun, weil er sich mit ihm in einem gemeinsamen Kollektiv verbunden fühlt. Er kann auch eine gleichwertige Gegenleistung nicht erwarten. Es ist in einem solchen Gesellschaftssystem ausgeschlossen, dass die Handlung eines Bauern gleichwertig zu der eines Adligen sein könnte. Es ist daher kein Zufall, dass der Solidaritätsbegriff zur Zeit der französischen Revolution aufkommt und – zunächst noch im Konzept der Brüderlichkeit¹⁰ – einer der Begriffe des Dreiklangs von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit ist. Auch wenn die Solidarität nicht nach dem Gleichheitsgrundsatz Güter verteilt, so beruht sie doch auf dem Grundsatz der prinzipiellen Gleichheit aller Menschen. Daher ist Solidarität ein moderner Begriff. Er ersetzt die christlichen Konzepte der Nächstenliebe (*caritas* vgl. Brunkhorst 2002, 40ff) und Barmherzigkeit, die keinen Gleichheitsbezug haben.¹¹ Solidarität ist daher auch ein Begriff, auf den man sich, insoweit er eine begründete Erwartung auf Gegenseitigkeit enthält, berufen kann, um einen Anspruch auf Güterzuteilung geltend zu machen, während auch dies bei der Barmherzigkeit nicht möglich ist.

Der Grund für das Vertrauen in die Gegenseitigkeit der Hilfe ist im Falle der sozialen Solidarität eine Bindung der Kollektivmitglieder untereinander. Sofern Solidarität in diesem Falle geleistet wird, weil der andere auch ein Mensch ist, trägt diese Form der Solidarität die Tendenz in sich, das Gegenseitigkeitsprinzip aufzugeben und Hilfe ohne Erwartung einer reziproken Gegenleistung zu gewähren. Je kleiner das Kollektiv ist, desto eher ist die Erwartung, dass die anderen mir im Zweifel auch helfen werden, begründet. Je kleiner das Kollektiv ist, desto enger werden in der Regel die Bindungen der Personen untereinander ausfallen. Das kann von emotionalen Bindungen in der Familie, im Freundeskreis, in der Nachbarschaft bis zu sozialen Bindungen einer gemeinsamen Herkunft, Sprache und Geschichte reichen. Wenn in unserer Beispielfamilie eines der Kinder lange krank war und sehr abgenommen hat, dann ist es angemessen, ihm mehr als nur ein Stück Kuchen zukommen zu lassen, da es einen erhöhten Bedarf an Nahrung hat, um wieder zu Kräften zu kommen. Die anderen Kinder werden dann freiwillig etwas von dem ihnen nach dem Gleichheits- und/oder Gerechtigkeitsprinzip zustehenden Kuchenanteil abgeben, sowohl aus emotionaler Verbundenheit

10 Während der französischen Revolution überwiegt zunächst der Begriff der Brüderlichkeit, »fraternité«, der einen ähnlichen Inhalt hat, aber noch geprägt ist durch seine Verwendung vor allem in den standesgemäß organisierten Zünften (vgl. Munoz-Dardé 1998, 148f). Ca. Mitte des 19. Jahrhunderts wird dann der Begriff der Brüderlichkeit durch den Begriff der Solidarität abgelöst (vgl. Brunkhorst 2002, 9f, 40ff; Wildt 1995, 1006; Storz 1992, 57f).

11 Gleich sind die Menschen im Christentum immer nur vor Gott. Dies ist jedoch für die sozialen Verhältnisse irrelevant.

als auch aus der Erwartung heraus, dass der andere dies in einem entsprechenden Fall auch so handhaben wird.

Je größer das Kollektiv wird, desto lockerer werden aber die Bindungen. Man muss sich als Mitglied der Gemeinschaft verstehen und auch davon ausgehen, dass der andere, dem man hilft, sich als Mitglied der Gemeinschaft versteht. Sonst ist die Erwartung der Gegenseitigkeit nicht mehr begründet. Die Leistung aus Solidarität erfolgt nicht nur aus rationalen Gründen, sondern auch aus dem emotionalen Charakter der Bindungen heraus. Aber Emotionen und Rationalität stehen hier in einem Gleichklang. Je schwächer die emotionalen Bindungen werden, umso weniger kann ich rational darauf bauen, dass die Hilfe, die ich leiste, dem Grunde nach eine gegenseitige ist.¹²

Die Erwartung, dass mir von Menschen geholfen wird, die mit mir nichts als das Menschsein gemeinsam haben, ist jedoch nur noch sehr schwach begründet (vgl. Rorty 1992, 308). Daran ändert sich auch nichts, wenn ich selber einmal anderen geholfen habe, mit denen ich selber nichts als das Menschsein gemeinsam hatte. Es ist bei der Größe der Gruppe relativ unwahrscheinlich, dass mir genau diese Menschen werden Hilfe leisten können. Das Versprechen der Gegenseitigkeit ist in diesem Falle ein so vages, dass es kaum mehr als rationaler Grund für die Leistung von Hilfe bezeichnet werden kann.

Wenn man Solidarität daher absichern will, so muss man sie zu einer Moralnorm machen.¹³ Eine Gruppe muss es sich dann zum Ziel setzen, den Bedarf aller ihrer Mitglieder zu decken. Dann stellt die Zuteilung nach dem Bedarfsprinzip die Erfüllung einer Moralregel dar, die denjenigen, die sie erfüllen, wiederum einen Anspruch auf Güterzuteilung nach dem Gerechtigkeitsprinzip gibt. Macht man daher Solidarität zu einer Moralnorm, so ist der Grund dafür, solidarisch zu handeln, nicht mehr nur die mehr oder weniger starke emotionale Bindung und

12 Es gibt jedoch auch eine soziale Solidarität, die nicht auf persönlichen emotionalen Bindungen beruht. Der Grund für diese Solidarität ist die Notwendigkeit, einander wechselseitig zu helfen, um wechselseitig das Überleben sicherstellen zu können. Ein Beispiel solcher Solidarität überliefert Arsenjew. Arsenjew, ein russischer Offizier, der im 19. Jahrhundert für die russische Kolonisierung Sibiriens Vermessungsaufgaben erfüllte, freundet sich mit einem einheimischen Führer, dem Golden Dersu Usala, an. Er schreibt später ein Reisetagebuch über die gemeinsamen Expeditionen, in dem er schildert, wie er zu begreifen beginnt, dass die sibirischen »Wilden« über komplexe Sozialstrukturen verfügen, die hinsichtlich ihrer Humanität »zivilisierten« Gesellschaften in nichts nachstehen. (Ähnliche Erfahrungen machte auch Kropotkin während seiner ungefähr 30 Jahre früher erfolgten Stationierung als Offizier in Sibirien. Vgl. Kropotkin 1903, Bd. 1, insb. 280ff.) Arsenjew beschreibt eine Situation, in der Dersu Usala eine zufällig im Wald gefundene Hütte repariert und mit Brennholz und Proviant ausstattet. Auf seine Bemerkung hin, dass man selber doch gar nicht mehr hierhin zurückkommen werde, erklärt ihm Dersu Usala, dass er dies für den Nächsten mache, der hier vorbeikommen werde und der eine Unterkunft, Feuer und Nahrung brauche (2003, 18). Diese Form von Solidarität ist zum Überleben unter schwierigen Umweltbedingungen unverzichtbar. Sie würde auch uns heute gut anstehen. Anscheinend ist uns aber auch hier das Bewusstsein der gegenseitigen Angewiesenheit verlorengegangen. Dass die durch den exzessive Verbrauch fossiler Energieträger eingetretene Klimakatastrophe u.a. dazu führen wird, dass ganze Inselgruppen im Pazifik bald nicht mehr bewohnbar sind, wissen wir. Dass dies unsere eigenen Lebensverhältnisse auch gravierend verschlechtern wird, haben wohl die meisten noch nicht begriffen.

13 Es wird daher auch diskutiert, Solidarität zu einer Verfassungsnorm zu machen (Denninger 1998, 337ff; Baurmann 1998, 367ff).

die darauf beruhende mehr oder weniger begründete Erwartung der Gegenseitigkeit, sondern auch die begründete Erwartung einer Güterzuteilung nach dem Gerechtigkeitsprinzip. Diese Absicherung bleibt jedoch beschränkt auf die Mitglieder der Gruppe, die sich solche Ziele setzt. Je größer die Gruppen werden, desto unverbindlicher werden auch solche Zielsetzungen.¹⁴

Solidarität als gegenseitige Hilfe wird erst dann nötig, wenn bei der Bestimmung der angemessenen Zuteilung nach dem Prinzip der Erfüllung der Normen ein ungedeckter Bedarf bleibt. In welchem Umfang Solidarität geübt werden muss, hängt daher stark von der angemessenen Verteilung nach dem Gerechtigkeitsprinzip ab. Im Normalfall sollte man davon ausgehen, dass die Zuteilung von Gütern an jedes Mitglied der Gruppe, welches nach seinen Fähigkeiten zur Erreichung der gemeinsamen Ziele beiträgt, ausreichend ist und kein ungedeckter, aber zu deckender Bedarf bleibt. Die Notwendigkeit, soziale Solidarität zu üben, wäre daher in einer herrschaftsfreien Gesellschaft die Ausnahme – dies auch daher, da die Menge der nach Gründen zu verteilenden Güter bei Abwesenheit von Herrschaft um ein vielfaches größer ist. Denn in herrschaftsförmigen Gesellschaften werden nur die Güter unter den Beherrschten verteilt, die übrig geblieben sind, nachdem sich die Herrschenden bedient haben.

Im dem Moment der Gegenseitigkeit, welches prägend für das Solidaritätsprinzip ist, steckt ein Problem. Gegenseitige Hilfe setzt zumindestens voraus, dass der andere, dem ich helfe, mir in gleicher Weise helfen kann – wie gut begründet auch immer meine Erwartung sein mag, dass er dies auch tun wird. Es ist jedoch nicht immer der Fall, dass ein anderer mir in gleicher Weise helfen kann. Auch wenn Solidarität daher nicht mehr eine Verteilung nach besonderen Kriterien, nach dem Leistungsprinzip darstellt, so bleibt sie dennoch begrifflich an eine Leistung gebunden, nämlich die Erwartung einer gleichartigen Gegenleistung. Die Zuteilung aus Solidarität ist insofern auch im Falle sozialer Solidarität eine Vorleistung. In den Fällen, in denen es grundsätzlich ausgeschlossen ist, dass eine Gegenleistung, gleichwertig oder nicht, erbracht werden kann, weil der andere hierzu nicht die Fähigkeiten hat, stößt auch das Prinzip der Solidarität an seine funktionalen Grenzen. Hilfe ohne die Erwartung einer Gegenleistung kann daher nicht mehr mit dem Begriff der Solidarität erfasst werden.¹⁵ Begriffe wie Nächstenliebe und Barmherzigkeit haben auch keinen solchen

14 Die Möglichkeit, Verteilungskriterien durch Institutionalisierung abzusichern, und die damit verbundenen Probleme bleiben hier außen vor. Während Bayertz dies für gänzlich unmöglich hält (1998b, 37), weil er von einem moralischen Ansatz aus Solidarität als eine auf Emotionen beruhende zwischenmenschliche Hilfe bestimmt, würde ich dies für möglich halten, weil Solidarität als Güterverteilungsprinzip prinzipiell für eine Institutionalisierung offen ist.

15 Erst recht nicht mit dem Begriff der Gerechtigkeit, vgl. hierzu Heinrichs 2002, 250ff.

Gegenseitigkeitsbezug, wie er im Begriff der Solidarität angelegt ist. Allein der Begriff der Humanität kann eine nicht auf Gegenseitigkeit angelegte Güterzuteilung nach Bedarf begründen.

Humanität

Solidarität und Humanität sind nicht Forderungen der Gerechtigkeit, sondern gerechtigkeitsneutral. Ohne sie ist jedoch eine nicht nur leistungs-, sondern auch bedarfsangemessene Güterverteilung nicht möglich. Hierfür muss man Gerechtigkeit in ein übergreifendes Konzept der Achtung des Menschen als Menschen einbetten und auf das Menschsein selbst als Selbstwert abstellen.

Eine Gruppe kann sich darauf einigen, Humanität zu einem ihrer Werte zu machen und ein Leben nach den Normen der Humanität zu einem Ziel ihrer Gruppe. Dann erhalten diejenigen, die sich besonders der Fürsorge und Solidarität mit anderen widmen, die ihrer Leistung entsprechende soziale Achtung. Wie Solidarität kann auch Humanität auf diese Weise abgesichert werden. Die Vereinbarung einer solchen Humanitätsnorm können die auf Fürsorge und Solidarität Angewiesenen jedoch nicht einfordern, denn die Gruppe selbst erhält von denjenigen, denen sie hilft, keine reziproke Leistung zurück. Die Gruppe muss vielmehr für sich erkennen, dass solches Handeln selbst – und nicht erst aus ihm ableitbare Ansprüche auf Gegenleistungen – die Lebensqualität ihrer Gruppe erhöht.

Diese Absicherung bleibt jedoch auch hier beschränkt auf soziale Gruppen, die sich auf dieses Ziel geeinigt haben. Sofern dies nicht geschehen ist, weil es keine Verbindung der Menschen miteinander gibt, außer dem gemeinsamen Menschsein selbst, muss humanes Handeln erwartet werden, auch ohne dass es das Versprechen einer Gegenleistung gibt.

Humanität kann daher grundsätzlich nicht als eine aushandelbare Regel zwischen Gruppenmitgliedern verstanden werden, sondern muss als eine allen Prozessen der Konstituierung von Gruppen und der Bestimmung der in ihnen geltenden Regeln vorgängige Grundeinstellung vermittelt werden. Das hier genutzte Konzept einer demokratischen Moral¹⁶ stößt nämlich bei der Humanitätsproblematik an die Grenzen seiner Problemlösungskapazität. Dieses Konzept einer demokratischen Moral ist ein Konzept einer offenen und freien Moral. Es gibt hier hinsichtlich der Regeln, die die Gruppen für sich vereinbaren, keine Vorgaben. Weder imaginierte transzendente Instanzen (Götter) noch angebliche inhaltliche Strukturen einer substantiell gedachten Vernunft oder eines »vernünftigen« Kommunikationsprozesses können den Menschen Vorgaben machen, wie sie ihr Zusammenleben regeln. Das hier genutzte Moralkonzept kennt daher auch keinen Begriff des »Bösen«. Wenn prinzipiell offen ist, welche Regeln die Menschen untereinander ausmachen, gibt es für die Bewertung mensch-

16 Vgl. zu diesem Konzept und seiner Entwicklung Heinrichs 2002, 240ff.

lichen Verhaltens keinen absoluten Maßstab, der seine Verurteilung als »böse« rechtfertigen könnte.

Daher ist es innerhalb dieses Konzepts nicht kritisierbar, wenn eine Gruppe, wie dies faktisch ständig vorkommt, beschließt, humanes Verhalten nur zwischen den Gruppenmitgliedern zur Norm zu machen, Mitglieder anderer Gruppen dagegen, sofern es nützlich erscheint, zu diskriminieren und gegebenenfalls auch totzuschlagen. Daran kann man auch nur wenig ändern, wenn man die Mitglieder solcher Gruppen darauf hinweist, dass sie doch auch mit den Anderen gemeinsame Mitglieder in der Gruppe aller Menschen sind. Auch dies kann die Gruppe für sich anders beschließen und andere Menschen durch einen von ihr gebildeten, partikularen Begriff des Menschseins entweder als nicht vollwertig oder gar nicht hinzugehörend aus ihrem Verständnis von Menschheit hinausdefinieren. Rassismen und andere Formen doktrinärer Gläubigkeiten sind typische Beispiele für ein solches, aus der Perspektive eines universalen Begriffs des Menschseins inhumanes Verfahren. Wenn es keine normativ universell geltenden Normen gibt, sind die Menschen auch frei, sich inhuman zu verhalten. Sie können es tun. Ein humanitäres Konzept menschlichen Zusammenlebens muss jedoch dafür sorgen, dass die Menschen, obwohl sie es tun können, es dennoch nicht tun. Humanität, die Achtung aller Menschen füreinander muss ein Grundsatz des menschlichen Zusammenlebens sein, der nicht verhandelbar ist und damit eine Grenze bildet für das, was als Moralregel akzeptiert werden kann. Hierzu bedarf es der Entwicklung und Tradierung einer Kultur der Humanität, die diesen Wert als grundlegend setzt.

Die Achtung des Menschen als Menschen ist ein alter Grundsatz. Schon bei Cicero findet sich seine Formulierung: »daß der Mensch will, es sei für den Mitmenschen – wer er auch immer sei, nur aus dem Grunde, weil er ein Mensch ist – gesorgt« (Cicero, *de officiis* 3, 27; 1976, 243; zur Begründung dieses Grundsatzes bei Cicero vgl. Cancik 2010, 15f). Aus dem so verstandenen Gleichheitsprinzip folgt dann in dem Fall, dass der Bedarf einer Person an Gütern/Ressourcen nicht durch eine Zuteilung nach dem Gerechtigkeits- oder Solidaritätsprinzip gedeckt werden kann, eine ungleiche Zuteilung. Das Gleichheitsprinzip im Sinne des Humanitätsprinzips, die grundsätzliche Gleichheit des Menschen als Menschen, rechtfertigt und verlangt dann eine ungleiche Zuteilung nach Bedarf. Wenn in unserer Familie eines der Kinder geistig behindert ist und deswegen manchmal auch aggressiv wird, so trägt es zu dem oben aufgestellten Ziel eines harmonischen Zusammenlebens nicht immer bei. Dennoch kann nach unseren oben formulierten Grundsätzen eine Sanktion durch eine reduzierte Güterzuteilung nach dem Gerechtigkeitsprinzip nicht erfolgen, da das Kind nicht die Fähigkeit hat, immer zu dem Ziel eines harmonischen Zusammenlebens beizutragen. Die Verteilung muss daher zunächst nach dem Gleichheitsgrundsatz erfolgen. Das behinderte Kind hat jedoch einen erhöhten Bedarf an Betreuung. Eine Zuteilung dieses Gutes nach dem Gleichheitsprinzip könnte daher den Bedarf des behinderten Kindes nicht abdecken. Für eine am

Bedarf orientierte Zuteilung käme zunächst das Solidaritätsprinzip in Betracht. Hier scheitert es aber an der Möglichkeit der Gegenseitigkeit der Hilfe. Denn die anderen Kinder können nicht erwarten, dass das behinderte Kind in dem Falle, dass auch sie einmal einen erhöhten Bedarf an Betreuung haben, von seinem Anteil etwas abgeben wird, denn es bedarf immer eines Mehr an Betreuung und kann selber das Gut der Betreuung anderer gar nicht zur Verfügung stellen. Es bleibt daher nur die Zuteilung nach dem Humanitätsprinzip übrig. Es ist nötig, ihm mehr Betreuung zu gewähren, damit es ein menschenwürdiges Leben führen kann.

Humanität ist im Verhältnis zu denen, die ihrer bedürfen, keine Vorleistung – denn eine auf sie bezogene reziproke Rückleistung ist nicht zu erwarten –, sondern eine Gabe. Aber gegeben wird hier kein Almosen. Der Geber erhält etwas durch seine Gabe, auch wenn dies nichts vergleichbares ist. Auch hier besteht ein soziales Austauschverhältnis. Auch solche Menschen sind in der Lage, dem anderen etwas zurückzugeben. Dass dies wohl von vielen so empfunden wird, zeigt ein Modellversuch, den Hondrich und Koch-Arzberger in Bad Vilbel durchgeführt haben (1992, 58ff). Dort wurde ein ehrenamtliches Hilfsangebot durch einen Verein und mit einer professionellen Organisationsstelle eingeführt. Eines der größeren Probleme war, dass es mehr Hilfwillige als Hilfsuchende gab (ebd., 67). Das ist nicht unbedingt verwunderlich. Vor allem von ehrenamtlichen Organisationen gegebene Hilfe wird oft als – entwürdigendes – Almosen empfunden. Die Annahme von Hilfe wirkt in unserer Gesellschaft oft als Eingeständnis von Versagen: man hätte es doch selber, alleine schaffen müssen und ist daran gescheitert. Humanität bedeutet auch, die grundsätzliche Angewiesenheit der Menschen aufeinander zu begreifen. Nur dann kann eine Gabe kein entwürdigendes Almosen sein, sondern der Vollzug von Humanität.

Allerdings gibt es hier kein aufeinander bezogenes Verhältnis des Gebens und Nehmens, wie dies bei der Gerechtigkeit und Solidarität der Fall ist. Es gibt hier in aller Regel keine gemeinsam zu verwirklichenden Ziele, auf die man sich geeinigt hätte, sondern der eine gibt etwas für den anderen und der andere gibt etwas für den einen, ohne dass ein reziprokes Austauschverhältnis vorläge. Ob dieses Geben und Nehmen also in einem angemessenen, in einem gerechten Verhältnis steht, lässt sich nicht bestimmen. Humanität ist, sofern sie nicht zur Verhaltensregel gemacht wurde, keine Pflicht. Es ist nichts, was der eine vom anderen verlangen oder erwarten könnte.

Humanität befreit von dem Druck, alles aufrechnen zu müssen. Anderen einfach so etwas Gutes zu tun ist eine positive Erfahrung, nicht weil man sich gerecht behandelt fühlt, sondern weil man sich selbst als guten Menschen erfährt, als einen solchen Menschen, der eben nicht nur gibt, wenn er etwas Entsprechendes bekommt. Gerechtigkeit ist wichtig, aber ein gerechter Mensch ist allein darum, dass er gerecht ist, noch kein guter Mensch. Als gut bezeichnen wir nur solche Menschen, die nicht immer nur da geben, wo sie auch bekommen werden. Humanität ist eine Selbstverpflichtung ohne Gegenleistungsanspruch. Die Qualität eines

humanen Lebens ist eine emotionale, keine rationale. Aber ein glückendes Leben beruht ganz entscheidend auf positiver Emotionalität und nicht auf rationaler Handlungsoptimierung. Solche Rationalität kann ein Mittel zum Zweck positiver Emotionalität sein, aber zweckrationales Handeln und seine ökonomischen Erfolge können nie Selbstzweck eines glücklichen Lebens sein. Humanität ist ein direkter Weg zur positiven Emotionalität, ohne den Umweg des Tauschens und Wägens. Auf ihr allein kann menschliches Leben in der Welt nicht aufbauen, aber sie ist für ein glückendes Leben ebenso unverzichtbar.

Bedarf

Wie bei der Gerechtigkeit stellt sich auch hier ein weiteres Problem. So wie man bestimmen muss, was eine dem Kriterium der Erfüllung der Normen im Einzelfall angemessene Güterverteilung ist, so muss man bei der Verteilung nach Bedarf bestimmen, was der angemessene Bedarf ist. Eine absolute Bestimmung gibt es nicht. Was im Einzelfall, und dabei geht es nicht nur um die Frage des soziokulturellen Existenzminimums, der angemessene Bedarf ist, lässt sich immer nur gemessen am Standard der jeweiligen Gruppen definieren. Die Frage ist, wie diese Bestimmung vorgenommen werden kann. Auch hier gibt es zunächst keine andere prozessuale Möglichkeit der Entscheidungsfindung als durch einen demokratischen, also herrschaftsfreien Abstimmungsprozess.

Es stellt sich jedoch ein zusätzliches Problem. An der Verteilung nach dem Gerechtigkeitsprinzip nehmen in der Regel alle Mitglieder der Gruppe teil. An der Verteilung nach dem Bedarfsprinzip, sei es aus Solidarität oder aus Humanität, nehmen aber nicht alle Mitglieder der Gruppe teil. In der Regel wird sogar nur eine Minderheit abweichend vom Gleichheits- und Gerechtigkeitsprinzip einer Zuteilung nach dem Solidaritäts- oder Humanitätsprinzip bedürfen. Da demokratische Entscheidungsprozesse nach dem Mehrheitsprinzip ablaufen, besteht hier die Gefahr, dass die Mehrheit, die die Leistung erbringen muss, den Bedarf der Minderheit möglichst gering definieren wird, damit sie selber nur wenig abgeben muss.¹⁷ Dieses Problem wird um so virulenter, je unwahrscheinlicher es den Mitgliedern der Mehrheit erscheint, selber einmal in die Lage zu kommen, eine Zuteilung nach Bedarf zu erhalten. Je geringer die Wahrscheinlichkeit für den Erhalt einer reziproken Gegenleistung wird, desto größer wird die Gefahr, den angemessenen Bedarf niedrig zu bestimmen.

17 Der Streit um die Höhe des Regelsatzes für das Arbeitslosengeld II ist ein klassischer Beispielsfall hierfür. Obwohl unter den Fachverbänden Einigkeit darüber herrscht, dass das soziokulturelle Existenzminimum mit dem Regelsatz nicht abgedeckt werden kann, findet keine Erhöhung statt. Obwohl das Bundesverfassungsgericht verlangt hat, dass der gesetzlich definierte Bedarf auf einer nachvollziehbaren Begründung beruhen muss (BVerfG v. 09.02.2010, 1 BvL 1/09), wird der Bedarf weiterhin willkürlich bestimmt und weiter heruntergerechnet. Auch hier verschärft Herrschaft die Verteilungsprobleme. Denn nachdem sich die Herrschenden bedient haben, ist der verbleibende, unter den nicht herrschaftlich Privilegierten zu verteilende Rest erheblich geschrumpft. Die Herrschenden ihrerseits sind immer nur dann bereit, sich weniger zu nehmen, wenn die Armut so groß wird, dass die sozialen Verhältnisse instabil werden und die Position der Herrschenden dadurch bedroht ist.

Gesellschaftsmodelle, die generell auf eine am Bedarf orientierte Verteilung abstellen, wie z.B. die Utopien der Frühsozialisten (vgl. Fetscher 1991, Elsässer 1991, Haefelin 1991, Bock 1991), der anarchistische Gesellschaftsentwurf Kropotkins – »Der Wohlstand für alle« – oder auch das Modell des Kommunismus – »jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!« (Marx: Kritik des Gothaer Programms, MEW Bd. 19, S. 21)– »lösen« dieses Problem dadurch, dass sie von einer Überflusgesellschaft ausgehen, in der so viele Güter zur Verfügung stehen, dass es keine Konkurrenz um die Güter mehr gibt. Abgesehen von der impliziten Beschränkung auf materielle Güter, funktioniert dieses Modell nicht. Wir leben gewiss in einer Überflusgesellschaft, in einem wahnsinnigen Überfluss, den sich weder Kropotkin noch Marx je hätten vorstellen können, aber Verteilungskonflikte sind dadurch nicht obsolet geworden. Dies liegt zum einen an der veränderten Bedarfsdefinition, die mit dem materiellen Wohlstand der Gesellschaft auch Bedarf in einem viel weiter gehenden Ausmaß bestimmt, es liegt aber auch daran, dass Güter grundsätzlich knapp sind und nicht endlos zur Verfügung stehen. Dies muss hier nicht weiter ausgeführt werden, es ist seit dem Aufkommen der ökologischen Bewegungen spätestens mit der Publikation des Berichts »Global 2000« 1980 eine allgemeine Erkenntnis. Aber auch unabhängig von der Begrenztheit der energetischen Ressourcen und der Rohstoffe sowie der Zerstörung der Umwelt durch die Ausweitung der Produktion, sind Güter begrenzt. In Deutschland gibt es viele Seen, aber nicht genug, damit jeder der 80 Millionen Deutschen sein persönliches Seegrundstück für die Erholung am Wochenende bekommen könnte. Und selbst wenn alle Seeufer parzelliert und an den Seen rundum Privatgrundstücke vergeben würden, dann wäre, ganz abgesehen von der ökologischen Problematik, damit das Gut »öffentlicher See« abgeschafft worden und alle die gerne einmal um einen See herumlaufen möchten und wenn sie an ihm vorbeikommen, in ihm baden möchten, wären mit ihrem Bedarf ausgeschlossen.

Sehr wahrscheinlich würden in einer nicht kapitalistischen Ökonomie, die nicht auf einer endlosen Ausweitung der Warenproduktion beruhen müsste, sondern sich am Bedarf orientiert (vgl. Habermann 2009), Bedarf wieder sehr viel einfacher bestimmt werden. Ebenso würde, wie oben schon ausgeführt, die Abschaffung der Herrschaft die Verteilungskonflikte entschärfen und Mangelsituationen weniger häufig machen. Aber auch so ließe sich das Problem der Knappheit von Gütern nur entschärfen und nicht gänzlich abschaffen.

Wie muss man also unter der Voraussetzung, dass alle Güter immer knapp sind, »Bedarf« unter Berücksichtigung der Rechte von Minderheiten bestimmen? Es bleibt zunächst dabei, dass auch hier eine Begründung für die Bedarfsbestimmung erforderlich ist. Wie bei demokratischen Prozessen unter der Bedingung der Freiheit ein formales Prozedere einzuhalten ist, muss auch bei der Bedarfsbestimmung als Mindestvoraussetzung der Festlegung eines angemessenen Bedarfs ein formales Modell der Bestimmung eingehalten werden. Für die Festlegung des soziokulturellen Existenzminimums z.B. ist ein solch formales Modell das Statistikmodell. Nach der Berechnung des durchschnittlichen Verbrauchs der Gesamtbevölke-

rung für bestimmte Güter des alltäglichen Lebensbedarfs wird ein bestimmter Prozentsatz davon als Minimum definiert.¹⁸ Wie groß dieser Prozentsatz aber sein muss, lässt sich nicht formal bestimmen.¹⁹ Wo man hier die Grenze zieht, ist eine Frage dessen, wie groß man den Abstand zum Durchschnitt werden lassen will.

Das mit formalen Mitteln alleine daher nicht zu lösende Minderheitenproblem kann auch nicht so gelöst werden, wie es bei der Bestimmung von Moralregeln möglich ist (vgl. Heinrichs 2002, 245ff). Wenn in einer Gruppe keine einvernehmliche Klärung der Ziele und Regeln möglich ist und die Interessen der Minderheit bei der Festlegung der Ziele und Regeln nur unzureichend berücksichtigt werden, wird eine Gruppe sich letztlich trennen. Die Minderheit der Bedürftigen kann jedoch nicht aus der Gruppe austreten, weil sie dann gar keine Güter mehr erhält. Sie ist in gewissem Sinne von ihrer Zugehörigkeit zur Gruppe abhängig, um überhaupt ihren Bedarf decken zu können. Im Zweifelsfall ist daher der Austritt für sie nur die allerletzte Möglichkeit, die nur dann in Betracht kommt, wenn die Gruppe ihr selbst die zur bloßen Existenz nötigen Mittel verweigert. Solange die Minderheit aber die Minderheit bleibt, kann sie in demokratischen Abstimmungsprozessen ihre Interesse nicht durchsetzen. Wir stoßen hier an eine Grenze demokratischer, rein prozessualer Regelungsmöglichkeiten auch unter der Bedingung der Freiheit.

Es bedarf daher auch aus diesem Grund neben der radikalen Demokratisierung der gesellschaftlichen Prozesse und Instanzen einer übergeordneten Humanisierung. Hierfür ist eine humanistische Kultur und eine humanistische Pädagogik nötig, um den Wert der Achtung des Menschen als Menschen grundlegend in den sozialen Strukturen und in den Individuen zu verankern.²⁰ Wie oben bereits ausgeführt, muss dieses Verständnis einer grundlegenden Achtung des Anderen als Menschen bereits da sein, wenn wir anfangen, uns über Ziele und Regeln zu verständigen. Eine solche im Selbstverständnis der Subjekte verankerte Humanität entlastet auch die Regelungsprozesse. Es ist dann nicht nötig, für alle anstehenden Verteilungsfragen einen demokratischen Meinungsfindungsprozess zu starten, sondern solche Fragen beantworten sich dann spontan konsensuell aus dem geteilten humanistischen Selbst-

18 Vgl. hierzu die ausführliche Darstellung im erwähnten Urteil des BVerfG (v. 09.02.2010 1 BvL 1 /09).

19 Die Frage, wie groß das Minimum ist, kann auch das BVerfG nicht klären. Die Bestimmung, es seien »diejenigen Mittel, die zur Aufrechterhaltung eines menschenwürdigen Daseins unbedingt erforderlich sind« (BVerfG v. 09.02.2010 1 BvL 1/09, Absatz 135) ist keine Lösung, sondern nur eine andere Formulierung desselben Problems. Auch die weitere Ausführung, es müsse der Bedarf an »Nahrung, Kleidung, Hausrat, Unterkunft, Heizung, Hygiene und Gesundheit sowie die Mittel zu einem Mindestmaß zur Pflege zwischenmenschlicher Beziehungen und zur Teilhabe am gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Leben bereitgestellt werden« (ebd.), legt nur die in die Bedarfsberechnung einzubeziehenden Güter fest, nicht aber den Prozentsatz, der als Mindestbedarf anzusetzen ist.

20 Nicht umsonst bezieht sich das BVerfG in dem erwähnten Urteil zur Begründung seiner Kritik an der Festlegung der Regelsätze auf den Grundsatz der Menschenwürde, Art. 1 GG, und fordert vom Gesetzgeber eine an diesem Grundsatz orientierte, nachvollziehbar begründete Entscheidung.

verständnis heraus. »Barmherzigkeit« und »Bildung« ist das klassische Konzept des Humanismus (vgl. Cancik 2010). Nur so kann ein achtungsvoller Umgang miteinander und ein ausreichender Minderheitenschutz gesichert werden.

Politik

Die hier angestellten Überlegungen sind in einem positiven Sinne utopisch. Man kann dies gut an dem oben erwähnten Beispiel der Bestimmung eines angemessenen Bankvorstands-entgeltes sehen. Die Überlegungen zeigen, wie weit unsere gesellschaftliche Wirklichkeit von einer gleichen, gerechten, solidarischen und humanen Gesellschaft immer noch entfernt ist.²¹ Zugleich geben sie einen Ausblick darauf, wie eine solche Gesellschaft hinsichtlich der Verteilung von Gütern organisiert sein müsste. Damit können sie zugleich Leitlinien für ein dieses Ziel verfolgendes politisches Projekt geben. Der Neoliberalismus ist – auch nach seinem Selbstverständnis (vgl. Mahnkopf 2010, 65) – eine Utopie. Zu ihm gehört eine bestimmte Theorie der Gesellschaft.²² Diese Utopie und diese Theorie sind seit mehreren Jahrzehnten maßgebliche Leitlinien für den politischen Umbau der sozialen Verhältnisse in den Industriestaaten.²³ Was ist derzeit die Utopie und die Theorie eines linken Projekts gesellschaftlicher Veränderung?

21 Revolutionär ist auch das Konzept einer am Bedarf orientierten Ökonomie. Im Kleinen kann man dies am Modell der Umsonstläden sehen (vgl. Habermann 2009, 46ff; Witt-Stahl 2010).

22 Zwar ist dies eine extrem simplifizierende Theorie von Gesellschaft, aber dies ist gerade, soweit es um ihre Transformation auf die Ebene des Politischen geht, kein Mangel. Eine simple Theorie wird auch von Politikern leicht verstanden und kann über die generell auf Simplifizierung angelegten heutigen Massenmedien leicht verbreitet werden.

23 Der Neoliberalismus ist zur herrschenden Ideologie der Industriestaaten durch eine erfolgreiche Strategie geworden (vgl. Mahnkopf 2010). Dazu gehört auch die Bekämpfung konkurrierender sozialer Selbstverständnisse. Zum Versuch einer neoliberalen Denunziation des Solidaritätsbegriffs vgl. Capaldi 1998, Khushf 1998.

Literaturverzeichnis:

- Aristoteles 1972: Nikomachische Ethik, München
- Arsenjew, Wladimir 2003: Der Taigajäger Dersu Usala, Zürich
- Bauer, Wolfgang 2001: Geschichte der chinesischen Philosophie, München
- Baurmann, Michael 1998: Solidarität als soziale Norm und als Norm der Verfassung; in: Bayertz 1998a, 345-388
- Bayertz, Kurt 1998a (HG): Solidarität, Frankfurt/M.
- ders., 1998b: Begriff und Problem der Solidarität; in: Bayertz 1998a, 11-53
- Bock, Hans Manfred 1991: Pier-Joseph Proudhon; in: Euchner 1991, 97-109
- Brunkhorst, Hauke 2002: Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft, Frankfurt/M
- Capaldi, Nicholas 1998: Was stimmt nicht mit der Solidarität; in: Bayertz 1998a, 86-110
- Cancik, Hubert 2010: Humanistische Begründung humanitärer Praxis; in: Groschopp (HG), 11-29
- Cicero, Marcus Tullius 1976: De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln, Stuttgart
- Denninger, Erhard 1998: Verfassungsrecht und Solidarität; in: Bayertz 1998a, 319-344
- Edelstein, Wolfgang/Nunner-Winkler, Gertrud (HG) 1986: Zur Bestimmung der Moral, Frankfurt/M
- Elsässer, Markus 1991: Robert Owen; in: Euchner 1991, 50-57
- Euchner, Walter 1991 (HG): Klassiker des Sozialismus I. Von Babeuf bis Plechanow, München
- Eßbach-Kreuzer, Uschi/Eßbach, Wolfgang: Solidarität und soziale Revolution. Antiautoritäre Theorien zur politischen Moral und kollektiven Emanzipation, Frankfurt/M
- Fetscher, Iring 1991: Charles Fourier; in: Euchner 1991, 58-75
- Groschopp, Horst (HG) 2010: Humanismusperspektiven, Aschaffenburg
- Habermann Friederike 2009: Halbinseln gegen den Strom. Anders leben und wirtschaften im Alltag, Sulzbach
- Habermas, Jürgen 1986: Gerechtigkeit und Solidarität; in: Edelstein/Nunner-Winkler, 291-320
- Haefelin, Jürg 1991: Wilhelm Weitling; in: Euchner 1991, 87-96
- Heinrichs, Thomas 2002: Freiheit und Gerechtigkeit. Philosophieren für eine neue linke Politik, Münster
- Hondrich, Karl Otto/Koch-Arzberger, Claudia 1992: Solidarität in der modernen Gesellschaft, Frankfurt/M
- Kleines politisches Wörterbuch 1973, Herausgeberkollektiv, Berlin
- Kropotkin, Peter o.J.: Der Wohlstand für alle, ohne Ort
- ders., 1903: Memoiren eines Revolutionärs, 2 Bände, Stuttgart
- ders., 1920: Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt, Leipzig

- Khushf, Georges 1998: Solidarität als moralischer und politischer Begriff. Jenseits der Sackgasse von Liberalismus und Kommunitarismus; in: Bayertz 1998a, 111-145
- Lukács, Georg 1967: Geschichte und Klassenbewußtsein, Amsterdam
- Mahnkopf, Birgit 2010: Machtwechsel der Ideen; in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Heft 5, 2010, 65-76
- Metz, Karl H. 1998: Solidarität und Geschichte; in: Bayertz 1998a, 172-194
- Marx, Karl: Kritik des Gothaer Programms, MEW Bd. 19
- Nussbaum, Martha C. 2010: Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit, Frankfurt/M.
- Philosophisches Wörterbuch 1964, hrsg. v. Georg Klaus und Manfred Buhr, Leipzig
- Rorty, Richard 1992: Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt/M.
- Storz, Sigrun 1992: Der Beitrag des deutschen Naturrechts zur Entwicklung des sozialphilosophischen Denkens in den Jahren 1789 bis 1803 unter besonderer Berücksichtigung des Einflusses der französischen Revolutionslosung »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit«, Jena
- Wild, Andreas 1995: Stichwort »Solidarität«; in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7, 1004-1015
- Tugendhat, Ernst 1997: Dialog in Leticia, Frankfurt/M.
- Witt-Stahl, Susann 2010: Alles umsonst und nichts vergeblich; in: ND vom 24.12.2010, W3

Publiziert: Prinzipien sozialer Güterverteilung. Gleichheit, Gerechtigkeit, Solidarität, Humanität; in: Groschopp Horst (HG), 2012. Aschaffenburg, 2012, 197-222