

Moralische Evolution der "Solidarität 3.0" ? Ein metaphysischer Versuch



Beiträge aus der Forum Wirtschaftsethik Jahresschrift 2016

Michael Schramm

Eine Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem prägt die moralische Evolution der Menschheit. Bahnbrechende moralische Ideen werden meist zu einer Zeit "geboren", in der selbst die moralischen Ideen von vorgestern noch nicht annähernd umgesetzt sind. Als es die Menschheit Mitte des 20. Jahrhunderts beispielsweise fertigbrachte, mit der "Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" der UNO (1948) wenigstens die Leitidee einer auf alle Menschen bezogenen Solidarität zu formulieren, war sie von der umfassenden Umsetzung dieser Solidarität noch meilenweit entfernt. Zweifelsohne gilt dieser Befund auch noch für die Gegenwart. Diese Gleichzeitigkeit von vorwärtsweisenden Moralvorstellungen und der in der Realität oft weiterhin anzutreffenden Barbarei erzeugt jene Spannung, welche die Chance auf einen ethischen Fortschritt eröffnet. Die Idee der "Solidarität" hatte und hat das Potenzial, die moralische Evolution der Menschheit voranzubringen. Angesichts der Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem müssen wir dabei allerdings immer auf mehreren Ebenen operieren, zum einen auf den theoretischen Ebenen der konzeptionellen Ethik und den ihrer Zeit teilweise vorauslaufenden Ideen (Begründungs- und Anwendungsebene), zum anderen aber gleichzeitig auf der praktischen Ebene der ebenso zahllosen wie kontingenten Versuche, wenigstens mit einem Teil dieses Ideenpotenzials in der Wirklichkeit anzukommen (Implementierungsebene) - und umgekehrt die ethische Ideenwelt wiederum mit diesen Wirklichkeitstests zu konfrontieren.

Ich werde mich in meinem Beitrag zunächst mit dieser Ebenenunterscheidung befassen und dann in einem zweiten Schritt die moralische Evolution des Solidaritätskonzepts in den Blick nehmen.

1. Drei Ebenen der moralischen Evolution

Um die Funktionsweise der moralischen Evolution abbilden zu können, ist es zweckmäßig, mindestens drei Ebenen zu unterscheiden:

(1) Auf der ersten Ebene der Ethik geht es um den grundsätzlichen theoretischen "Begründungsdiskurs". Auf dieser

Begründungsebene werden allgemeine ethische Prinzipien (wie etwa Würde, Solidarität, Gerechtigkeit, Humanität, Wahrhaftigkeit) festgehalten und abgespeichert. Die Menschheit entwickelt beispielsweise die Idee einer alle Menschen einbeziehenden Solidarität oder noch weitergehend einer Solidarität aller Lebewesen auf unserem Planeten. Normativ gewendet ergeben sich dann ethische Grundsätze wie etwa: "Du sollst Menschen nicht töten!" Oder noch weitergehend: "Du sollst Tiere nicht töten!"

(2) Auf einer zweiten Ebene stellen wir nun aber fest, dass in bestimmten lokalen Situationen ein Widerstreit zwischen verschiedenen moralischen Zielen entstehen kann. In solchen Situationen wird ein eigenes Abwägen von Gründen unvermeidlich, welche der vor Ort konfligierenden moralischen Normen in einer bestimmten lokalen Situation angemessen(er) ist.¹ So kann es sein, dass die moralische Evolution der Menschheit zwar die idealen Ideen der Würde aller Menschen und einer alle Menschen umfassenden Solidarität hervorgebracht hat, sich aber in lokalen Anwendungssituationen - etwa im Fall eines Angriffs vom Typ 9/11 ? trotzdem fragen muss, ob es ethisch nicht besser ist, in diesem Fall das Flugzeug abzuschießen und die unschuldigen Insassen zu töten.² Anwendungsdiskurse bestehen also in der Erörterung der Frage, welche der konfligierenden Normen in der lokalen Situation appliziert werden sollte und welche nicht. Da man hier gezwungen ist, lokal flexibel zu operieren, spreche ich von "flexibler Solidarität" und "flexibler Gerechtigkeit".

Begründung

Ethische Prinzipien

(Würde, Solidarität, Gerechtigkeit ...)

Ideal

Anwendung

Flexible Solidarität;

Flexible Gerechtigkeit

Real

Implementierung

Effizienz, Macht, Solidarität, Gerechtigkeit ?

Wirklich

(konkret)

Abbildung 1: Drei Ebenen der Ethik

(3) Auf der dritten Ebene finden wir neben den moralischen auch alle anderen (= außermoralischen) orientierungsrelevanten Gesichtspunkte: ökonomische Kostenaspekte ebenso wie politische Machtrestriktionen. Faktisch büßt hier die Moral ihren kategorischen Charakter ein. In Implementierungsdiskursen kann weder die Ethik noch irgendeine andere Disziplin die Regie im Alleingang übernehmen.³ Der Ethik als Ethik muss es auf dieser Ebene, in der sich entscheidet, was in der wirklichen Welt nun tatsächlich implementiert wird, was also tatsächlich geschieht, um die Frage gehen, wie man es konkret erreichen kann, dass das ethische Ergebnis der Anwendungsebene, also die in dieser lokalen Situation vergleichsweise beste, weil angemessenste Spielregel tatsächlich umgesetzt wird (wenigstens annähernd). So mag etwa das menschenrechtliche Solidaritätsethos grundsätzlich, also auf der idealen Begründungsebene, dazu verpflichten, einen Flüchtling aufzunehmen, doch sehen wir uns auf den beiden anderen Ebenen gleichwohl mit Problemen konfrontiert: Auf der Anwendungsebene stellt sich angesichts von möglichen Belastungsgrenzen eines Landes dann doch die Frage, was in dieser lokalen Anwendungssituation von einem jeweiligen Land verlangt werden kann, und auf der Implementierungsebene steht man dann vor der Herausforderung, wie man das auf der Anwendungsebene ermittelte Solidaritätserfordernis angesichts "unsolidarischer" Eigeninteressen wenigstens halbwegs umsetzen kann.

Die moralische Evolution und die ?Solidarität 3.0?

Ich werde im folgenden Abschnitt die Sichtweise vertreten, dass die Frage der "Solidarität" und insbesondere die Frage der "Solidarität 3.0" am Ende des Tages ein metaphysisches Problem ist, um das man in der Ethik nicht länger herumkommt, da dieses metaphysische Problem der zentralen Frage der ?Gerechtigkeit? logisch vorgeordnet ist und daher von ganz fundamentaler Bedeutung ist.

2.1 Das 19. Jahrhundert und die ?Solidarität 1.0?

Der Begriff der "Solidarität", so wie wir ihn heute verwenden, ist ein moderner Begriff. Seine Bekanntheit verdankt das Wort der Tatsache, dass "Solidarität" seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zu der entscheidenden Selbstverständnis- und Programmformel der sich erhebenden Arbeiterbewegung wurde. "Denn diese begann nun eine organisierte, auf längerfristigem, verlässlichem und belastbarem Arbeiter-Zusammenhalt gründende Solidaritätspraxis auszubilden, mit der man sich ad intra eine unverwechselbare Kollektividentität und ad extra ein politisch machtvolleres Artikulations- und Organisationspotenzial verschaffte" (Große Kracht 2007, S. 20). Die Solidarität als das "feste Zueinanderstehen", als das kollektive Handeln im Arbeiterkampf lebt vom Zusammenhalt der Arbeiterschaft einerseits und dem Contra gegenüber dem bürgerlichen "Kapital" andererseits. "Zur Bildung eines Solidaritätskreises ist a priori die Existenz scharfer Gegensätze erforderlich; man ist nur solidarisch genug gegen jemand" (Michels 1914, S. 55). Es existierten zwar auch andere Solidaritätskonzeptionen, die nicht auf die antagonistische, sondern die wechselseitige Abhängigkeitsdimension abhoben. So diagnostizierte beispielsweise der Genfer Historiker und Ökonom Sismonde de Sismondi eine "Solidarität" im Sinn einer wechselseitigen Abhängigkeit von Arbeitsgebern und Arbeitnehmern: "Der Arbeiter ist für den notwendig, der ihn bezahlt, wie der Zahlende für den Arbeiter. Der eine lässt den anderen leben. Es gibt also, wenigstens müsste es so sein, Solidarität zwischen beiden."⁴ Doch ist die Solidarität auch hier wie im üblichen Sprachgebrauch des 19. Jahrhunderts eben selektiv auf die spezifische Beziehung von Arbeitnehmer und Arbeitgeber bezogen.

2.2: Das 20. Jahrhundert und die "Solidarität 2.0"

Die nächste Runde der moralischen Evolution erreichte die Solidaritätssemantik dann im 20. Jahrhundert, in dem die Figur einer Solidarität aller Menschen zumindest konzeptionell ins allgemeine Bewusstsein trat. Bei einigen Vordenkern der "Solidarität" kommt der Begriff in diesem Verständnis natürlich schon im 19. Jahrhundert vor (siehe unten), aber den allgemeinen Sprachgebrauch erreicht dieses, nunmehr alle Menschen umfassende Solidaritätsverständnis erst im 20. Jahrhundert ("Solidarität 2.0").

Einer der Vordenker einer "Solidarität 2.0" war der französische Philosoph Pierre Leroux, der bereits im Jahr 1840 unter "Solidarität" die unaufhebbare gegenseitige Verbundenheit aller Menschen miteinander und mit Gott verstand.⁵ Konzeptionell detaillierter analysierte dann der französische Soziologe Émile Durkheim den Übergang von vormodernen und fragmentierten Solidaritätsformen zu einer modernen und tendenziell universalen Solidarität. Das Problem, das zu analysieren er sich vorgenommen hatte, war die Frage, welche Veränderungen empirisch mit den aufkommenden Strukturen der modernen und funktional ausdifferenzierten Gesellschaft - stellvertretend hierfür sprach er von "sozialer Arbeitsteilung" - verbunden sind und wie diese ethisch einzuschätzen seien.⁶ Den ersten Typus, also denjenigen vormoderner Solidaritätsformen, beschreibt Durkheim als die Solidarität der kleinen Gruppe, als eine Face-to-face-Solidarität, die auf einer geteilten "Gesamtheit von Glaubensüberzeugungen und Gefühlen" (Durkheim 1893/1988, S. 181) beruhe. Es handelt sich also um die selektiven Solidaritäten "kleiner Horden" (um von Hayeks Formulierung zu verwenden), die sich durch ethnische und weltanschauliche Homogenität auszeichnen: "Je primitiver die Gesellschaften sind, desto mehr ähneln sich die Individuen" (ebd., S. 8). Durkheim spricht hier von einer "Solidarität der Ähnlichkeiten" oder auch von einer "mechanischen Solidarität" (ebd., S. 6). In einer modernen, also "arbeitsteiligen" Gesellschaft aber - wir würden heute von einer funktional ausdifferenzierten und zugleich globalisierten (Welt-)Gesellschaft sprechen - werden solche homogenen Lokalsolidaritäten entgrenzt,⁷ wodurch eine neue Solidaritätsform entsteht: eine "Solidarität, die sich der Arbeitsteilung verdankt", und die von Durkheim "organische Solidarität" genannt wird (ebd., S. 7). Gemeint ist auch hier eine Form von wechselseitiger Abhängigkeit oder Verbundenheit (Vernetztheit), allerdings eine solche, die gerade nicht mehr auf ethnischen und weltanschaulichen Homogenitäten aufbaut, sondern eben auf der tiefen ?Arbeitsteilung?.⁸ Anders als so manche Zeitgenossen, die die Arbeitsteilung in modernen Gesellschaften als moralisch problematische Quelle sozialer Fragmentierung ansehen, betont Durkheim die Kooperationsdimension der Arbeitsteilung und sieht hier eine neue und ethisch durchaus positiv zu bewertende Form von Solidarität entstehen: "Zu Unrecht stellt man also die Gesellschaft, die aus der Gemeinschaftlichkeit des Glaubens entsteht, der Gesellschaft gegenüber, die auf der Zusammenarbeit beruht, indem man nur der ersten einen moralischen Charakter zubilligt und in der zweiten nur eine wirtschaftliche Gruppierung sieht. In Wirklichkeit hat gerade die Zusammenarbeit ebenfalls ihre eigenständige

Moralität" (ebd., S. 285). Die Arbeitsteilung begründet ein geradezu unentwirrbares Solidaritätsnetzwerk von funktionalen "Beziehungen" zur wechselseitigen Besserstellung möglichst aller Menschen.⁹

Das ethische Grundprinzip einer Solidarität aller Menschen ("Solidarität 2.0") prägte dann nicht zuletzt auch den Standpunkt des sozialkatholischen "Solidarismus", wie er im 20. Jahrhundert zuerst von Heinrich Pesch (?1926) entwickelt wurde. Wie bereits zitiert, sah Pesch die "Solidarität" zunächst empirisch als "die tatsächliche wechselseitige Abhängigkeit der Menschen" (Pesch 1914, S. 33), die dann auch normativ leitend sein sollte. Jedenfalls wird die Solidarität ganz selbstverständlich nur auf die Menschen und die menschliche Gesellschaft bezogen. Auch bei Oswald von Nell-Breuning (?1991) bestimmt das Prinzip der Solidarität als das "Grundgesetz der gegenseitigen Verantwortung" "das ganze Baugerüst (die "Struktur") der menschlichen Gesellschaft" (Nell-Breuning 1968/1990, S. 11).

Es ist also völlig klar, dass das Solidaritätsverständnis, das sich zumindest konzeptionell im 20. Jahrhundert durchsetzte und in der "Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" der UNO (1948) auch seinen institutionellen Ausdruck fand, die Solidarität aller Menschen deklarierte ("Solidarität 2.0").

2.3: Das 21. Jahrhundert und die "Solidarität 3.0"

Ich bin davon überzeugt, dass uns das 21. Jahrhundert nun mit der nächsten Runde in der moralischen Evolution konfrontiert: mit dem Problem einer Solidarität aller Lebewesen. Diese entgrenzte Solidaritätsfrage nenne ich "Solidarität 3.0".

Das Problem dieser "Solidarität 3.0" drängt sich deswegen auf, weil erst jetzt die - an sich natürlich schon viel ältere - Einsicht in das allgemeine Bewusstsein durchsickert, dass wir Menschen aus einem nahtlosen evolutionären Prozess hervorgegangen sind, der uns mit allen anderen Geschöpfen ontologisch verbindet. Es ist nicht so, dass uns ein Gott als ein ganz anderes Wesen erschaffen hätte und uns nun in eine Welt gesetzt hätte, die ganz anders beschaffen ist als wir. Vielmehr gibt es nur eine Wirklichkeit, die sowohl evolutionärer als auch relationaler Natur ist. Die Zusammenhänge sind nicht nur gesellschaftlicher Art, sondern umfassen die Gesamtheit aller irdischen Beziehungen: Ich atme Luft, deren Sauerstoff von grünen Pflanzen produziert wird (Photosynthese). Sonnenwärme und Wasser sind Voraussetzungen für alles Leben auf der Erde. Die gesamte Erde bildet ein unglaublich komplexes Beziehungs- und Interdependenzsystem, das nahezu wie ein lebender Organismus betrachtet werden kann. "Alles hängt mit allem zusammen!?" Das Universum - und alles, was sich in ihm entwickelt und wieder vergeht - ist insgesamt nicht nur ein evolvierender Prozess, sondern auch ein relationaler Prozess.

In diesem Sinn haben die Prozessphilosophen Alfred North Whitehead (?1947) und Charles Hartshorne (?2000) ein kosmologisches Konzept von "Solidarität" entwickelt, das uns heute im 21. Jahrhundert mit der dornigen Frage einer "Solidarität 3.0" konfrontiert. Whitehead schreibt von "der Einsicht, daß [...] jedes wirkliche Einzelwesen¹⁰ [...] die anderen wirklichen Einzelwesen als seine Bestandteile enthält. Auf diese Weise erklärt sich die offensichtliche Solidarität der Welt" (Whitehead 1929/1984, S. 38). Der Begriff der "Solidarität" wird hier also (zunächst) als deskriptiver Begriff, der die faktische Relativität aller Dinge beschreibt, eingeführt und (noch) nicht als ethischer oder normativer Begriff verwendet. Whitehead intendiert (zunächst) eine metaphysische "Beschreibung des Universums als eine Solidarität vieler wirklicher Einzelwesen" (ebd., S. 93). Diese (hier nur angedeutete) metaphysische "Vorlage" Whiteheads hat Charles Hartshorne dann zu seiner systematischen Theorie der "sozialen Struktur der Existenz" ("social structure of existence") ausgebaut. Auch Hartshorne spricht an mehreren Stellen von der "Solidarität des Lebens" ("solidarity of life", Hartshorne 1948/1964, S. 56.), doch steht bei ihm zumeist anstelle des Begriffes der "Solidarität" der Begriff des "Sozialen" im Vordergrund. Bisweilen verbindet er beide Begriffe auch und spricht von einer "sozialen Solidarität" ("social solidarity", Hartshorne 1953/1971, S. 108). Jedenfalls präsentiert er eine "soziale Konzeption des Universums" ("social conception of the universe", ebd., S. 29), die er mit unterschiedlichen Begriffen bezeichnet, so etwa "societism" (Hartshorne 1948/1964, S. 24) oder "surrelativism" (ebd., S. ix; ders. 1953/1971, S. 25). Er schreibt: "Die menschliche Natur ist das oberste Beispiel der Natur im Allgemeinen [...]. Die menschliche Natur ist durch und durch sozial. [...] Nun, überdies aber hat nicht nur der Mensch, sondern alles Leben, welcher Art auch immer, eine soziale Struktur" (Hartshorne 1948/1964, S. 27, ins Deutsche übertragen vom Verfasser). In einem zweiten Schritt nehmen die Prozessphilosophen Whitehead und Hartshorne nun eine metaphysisch-ethische Bewertung der faktisch "sozial" oder "solidarisch" strukturierten Prozesse des evolvierenden Universums vor. Weit entfernt von einer "Heiligsprechung" aller faktisch (empirisch) ablaufenden Evolutionereignisse unterscheidet etwa Whitehead zwischen misslingenden Prozessen, wobei er zwei Formen des "Übels" unterscheidet (nämlich "Dissonanz" und "Trivialität"), und gelingenden Prozessen, wobei er als Kriterium des Gelingens das Erlangen einer höheren "Intensität" angibt (vgl. etwa Whitehead

1929/1984, S. 195 f.). Diese kosmologische Metaphysik der "Solidarität" geht also von einer "sozialen Struktur der Existenz" überhaupt aus, nicht nur der Menschheits-"Familie". Dabei wird die kosmische "Solidarität" sowohl als empirisches "Seinsprinzip" als auch - wohlgermerkt ohne einem "naturalistischen Fehlschluss" zu verfallen - als ethisches "Sollensprinzip" konzipiert.

Wenn Whitehead und Hartshorne Recht haben, dann ist die soziale Natur aller Dinge nichts, was man sich anders aussuchen könnte. Die "social structure of existence" ist eine ontologisch objektive Tatsache: "Nach der Lehre dieser Vorlesung ist jede Entität in ihrem Wesen sozial und benötigt die Gesellschaft, um existieren zu können. Ja, die Gesellschaft für jedes wirkliche oder ideelle Einzelwesen ist das allumfassende Universum" (Whitehead 1926/1985, S. 82). Es ist deutlich, dass hier die Begriffe der "Solidarität" und der "sozialen Natur" nicht nur in Bezug auf Menschen und die menschliche Gesellschaft, sondern auch in Bezug auf andere Wesen, insbesondere natürlich andere Lebewesen, also Tiere, Anwendung finden. Diese Entgrenzung der "sozialen Struktur der Existenz" auf alle (Lebe)Wesen drängt sich logisch geradezu auf, wenn man nicht mehr von einer separaten Schöpfung des Menschen durch Gott ausgeht (wie die klassische theologische Tradition des Christentums), sondern von einer durchgängigen Evolution des Universums und allen Lebens. Und so sind wir Menschen nicht einfach nur gesellschaftlich "soziale" Wesen, sondern wir sind kosmologisch "soziale" Wesen.

Und damit sind wir unausweichlich mit einem verdammt schwierigen Problem konfrontiert: Was schulden wir den Mitgliedern dieser erweiterten Solidargemeinschaft, also etwa den Tieren? Eine angemessene Ethik der "Solidarität 3.0" hat sowohl dem Ideal der Solidarität (kosmischer Frieden unter allen Geschöpfen) als auch den ausweglosen Widerstreiten der Realität Rechnung zu tragen. Whitehead bringt das Problem sehr klar auf den Punkt: "Leben ist Räuberei. Genau an diesem Punkt wird [...] das Problem der Moral akut. Der Räuber muss sich rechtfertigen" (Whitehead 1929/1984, S. 204 f.). Und es dürfte sehr schwer werden, die heute übliche "Räuberei", also den industriellen Verbrauch von Tieren (durch banales Aufessen oder durch Tierversuche und ähnlichem) - wir töten derzeit mehr als 3.000 Nutztiere pro Sekunde (!) - argumentativ zu rechtfertigen.¹¹

"Solidarität 3.0" als metaphysische Frage

Die Frage der "Solidarität 3.0" ist schlussendlich ein metaphysisches Problem, das der ethischen Frage der "Gerechtigkeit" logisch vorgeordnet ist. Denn bevor man ethisch klären kann, was innerhalb einer Solidargemeinschaft von individuellen Wesen eine für alle Beteiligten "gerechte" Lösung sein könnte, muss man zunächst einmal die metaphysische Frage beantworten, wer überhaupt zu dieser Gemeinschaft zugelassen ist, wer also zur "Solidargemeinschaft" gehört - und wer womöglich nicht.¹² Wenn man nun wie Whitehead und Hartshorne metaphysisch von einer "Solidarität der Welt" ausgeht, wird die Frage der Gerechtigkeit nicht nur gegenüber anderen Menschen, sondern auch gegenüber Tieren unausweichlich.¹³

Am Ende des Tages sehen wir uns also mit den anfangs angesprochenen Gleichzeitigkeiten konfrontiert: Auf der einen Seite kommt im 21. Jahrhundert das Problem der "Solidarität 3.0" als der nächsten Runde unserer moralischen Evolution auf uns zu. Und zugleich stehen wir vor der Herausforderung, wenigstens den fundamentalen Erfordernissen der "alten" menschenbezogenen "Solidarität 2.0" konkret Rechnung zu tragen.

Fußnoten

1 Einen klassischen Beleg für die Notwendigkeit eines solchen Anwendungsdiskurses liefern die diesbezüglich defizitären Einlassungen Immanuel Kants: "Die größte Verletzung der Pflicht des Menschen gegen sich selbst [...] ist [...] die Lüge" (Kant 1991a, S. 562). Selbst wenn mit einer Lüge der gute Zweck verfolgt würde, dass man "einen eben mit Mordsucht Umhergehenden durch eine Lüge [über den Aufenthaltsort eines von jenem 'Mordsüchtigen' verfolgten Freundes] an der Tat verhindert" (Kant 1991b, S. 639), so bleibe "die Pflicht der Wahrhaftigkeit [...] unbedingte Pflicht [...], die in allen Verhältnissen gilt" (Kant 1991b, S. 641). Es ist unschwer zu erkennen, dass Kant hier einfach die Begründungsebene eins zu eins auf die Anwendungsebene herunterbricht, ohne sich um die Anwendungsprobleme dieser spezifischen Situation zu kümmern. Man muss sich in dieser lokalen Situation aber ethisch fragen: Ist es moralisch angemessener, einem Killer wahrheitsgemäß zu sagen, wo sich sein Opfer befindet, oder ist es angemessener, ihn möglichst gut anzulügen und in die falsche Richtung zu schicken, um dem Ziel, das Leben des Opfers zu schützen, Rechnung zu tragen?

2 Hier gehen auch die Meinungen innerhalb der Ethik auseinander. Während kantische Ethiken das kategorische Verbot der Tötung Unschuldiger betonen, werden utilitaristische Ethiken mit Verweis auf die unvergleichlich höhere Zahl von Opfern in den Gebäuden einen Abschuss befürworten.

3 In Eigenregie kann die Ethik eben doch nur die ethischen Begründungs- und Applikationsdiskurse führen, die als solche dann aber nicht nur ein irrelevantes Wolkenkuckucksheim, sondern eine kohärente ethische Heuristik liefern (können), auf die man in Implementationsdiskursen zurückgreifen kann.

4 So in seinem Werk *Nouveaux principes d'économie politique, ou de la richesse dans ses rapports avec la population* aus dem Jahr 1819; hier deutsch zitiert nach Zoll (2002), S. 23.

5 Vgl. hierzu das vierte Buch seines Werkes mit einem wahren Monstertitel: Leroux (1840/1845).

6 Durkheim diagnostizierte empirisch die "Allgemeinheit des Phänomens" der "sozialen Arbeitsteilung" und formulierte dann als ethische Frage: "Sollen wir uns der Entwicklung hingeben oder ihr widersetzen; oder die Frage des moralischen Wertes der Arbeitsteilung" (Durkheim 1893/1988, S. 5).

7 Sie werden nicht unbedingt vernichtet. Zutreffend schreibt Althammer (2016, S. 289): "Auch funktional ausdifferenzierte Gesellschaften können innerhalb ihrer sozialen Teilsysteme nicht auf die integrative Kraft gemeinsamer Lebenslagen und geteilter Überzeugungen verzichten. Und sie tun es auch faktisch nicht. Basale soziale Bezugsgruppen wie die Familie, freiwillige Zusammenschlüsse und private Organisationen organisieren sich weiterhin über den Modus der "mechanischen" Solidarität. Gerade unter der Bedingung der zunehmenden Individualisierung von Gesellschaften gewinnt die mechanische Solidarität auf der Mesoebene wieder eine neue Bedeutung". Durkheim (1893/1988, S. 9) selbst war davon ausgegangen, dass die "organische Solidarität [...] vorherrschend" werden würde und sich daher ein "fortschreitendes Übergewicht der organischen Solidarität" (Durkheim 1893/1988, S. 9) ergeben würde. Mittlerweile aber wissen wir, dass die Dinge etwas komplizierter liegen; vgl. hierzu Thijssen (2012).

8 Merkwürdigerweise verwendet Durkheim für den ersten Typus den Begriff der "mechanischen Solidarität" und für den zweiten den der "organischen Solidarität". Man hätte doch gerade umgekehrt erwartet, dass die Solidarität der "kleinen Horde" die "organische Solidarität" ist und die Solidarität funktional ausdifferenzierter Großgesellschaften die "mechanische Solidarität" (mit unpersönlichen Markt- oder Politikmechanismen) ist. Die Wahl des Begriffs der "organischen Solidarität" erklärt Durkheim (für mich immer noch nicht ganz überzeugend) so: "Diese ["organische"] Solidarität ähnelt jener, die man bei den höheren Tieren beobachten kann. Jedes Organ hat dort seine eigene Physiognomie und seine Autonomie, und trotzdem ist die Einheit des Organismus umso größer, je stärker die Individualisierung der Teile ausgeprägt ist" (Durkheim 1893/1988, S. 183).

9 Von der Sache her erinnert das doch sehr an die Formulierungen, die in der zeitgenössischen Wirtschafts-ethik insbesondere von Karl Homann verwendet wurden und werden. Das Konzept der "Solidarität" wird hier in einem ersten Schritt durchaus als das ethisch wünschenswerte Ziel angesehen: Homann geht "vom Grundprinzip aller Moral aus, das man heute als Solidarität aller Menschen formulieren kann" (Homann/Blome-Drees 1992, S. 15). Und in einem zweiten Schritt wird dann der arbeitsteilige Marktwettbewerb als das adäquate Mittel oder Instrument zur Umsetzung dieses Solidaritätsziels eingestuft: Wenn es um die Frage geht, "wie sich die Solidarität aller unter den Bedingungen der modernen Wirtschaft und Gesellschaft zur Geltung bringen lässt [...] gilt: Wettbewerb ist solidarischer als Teilen" (ebd., S. 16, vgl. S. 26).

10 Whitehead meint hier die kleinsten Elementarprozesse, aus denen die Welt und somit auch wir Menschen aufgebaut ist.

11 Vgl. hierzu etwa das instruktive und sensibilisierende Buch von Remele (2016).

12 Im Rahmen der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls formuliert: Bevor man hinter einem "Schleier des Nichtwissens" über Gerechtigkeitsprobleme debattieren kann, muss geklärt werden, wer "Partei" im "Urzustand" sein darf und damit zur

"Solidargemeinschaft" gehört - und wer nicht.

13 Jedenfalls wird eine auch unter christlichen Ethikern beliebte vormoderne Rechtfertigungsstrategie argumentativ haltlos: Wenn etwa selbst ein aufgeschlossener christlicher Ethiker wie Alfons Auer erklärt, der Mensch sei "die Mitte, um die herum alles gebaut ist" (Auer 1984, S. 220), und alles "Äußere" diene dieser "Mitte", "indem es sich ihm als Basis für seine Existenz anbietet. Letztlich aber dient alles dem Menschen und seiner Existenz und kommt darin zu seinem Daseinssinn" (Auer 1984, S. 57), dann würde ich sagen: Der Daseinssinn etwa eines Schweins liegt einfach im Leben des Schweins selbst; denn wieso genau es erst im Menschen und im Gegessenwerden zu seinem Daseinssinn kommen soll, bleibt unerfindlich.

Literatur

Althammer, J. (2016): Solidarische Wirtschafts-ethik. Grundzüge einer normativen Interaktionsökonomik, in: zfwu (Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik) 17/2 (2016), S. 286-310.

Auer, A. (1984): Umweltethik. Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion, Düsseldorf.

Durkheim, É. (1893/1988): Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt (M.).

Große Kracht, H.-J. (2007): Jenseits von Mitleid und Barmherzigkeit. Zur Karriere solidaristischen Denkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 48 (2007), S. 13-38.

Hartshorne, Ch. (1948/1964): The Divine Relativity. A Social Conception of God, New Haven/London.

Hartshorne, Ch. (1953/1971): Reality as Social Process. Studies in Metaphysics and Religion, New York.

Homann, K. - Blome-Drees, F. (1992): Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen.

Kant, I. (1991a): Die Metaphysik der Sitten, in: Weischedel, Wilhelm (Hg.): Immanuel Kant. Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. 8, 9. Aufl., Frankfurt (M.), S. 303-634.

Kant, I. (1991b): Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen, in: Weischedel, Wilhelm (Hg.): Immanuel Kant. Werkausgabe in 12 Bänden, Bd. 8, 9. Aufl., Frankfurt (M.), S. 635-643.

Leroux, P. (1840/1845): De l'Humanité, de son principe, et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du Mosaisme et du Christianisme, 2^o édit., Paris.

Michels, R. (1914): Probleme der Sozialphilosophie, Leipzig/Berlin.

Nell-Breuning, O. v. (1968/1990): Baugesetze der Gesellschaft, Freiburg (Br.)/ Basel/Wien.

Pesch, H. (1914): Lehrbuch der Nationalökonomie Bd. I, 2. Aufl., Freiburg (Br.).

Remele, K. (2016): Die Würde des Tieres ist unantastbar. Eine neue christliche Tierethik, Kevelaer.

Thijssen, P. (2012): From Mechanical to Organic Solidarity, and Back, in: European Journal of Social Theory Vol. 15, No. 4, S. 454-470.

Whitehead, A. N. (1929/1984): Prozeß und Realität. Entwurf einer Kosmologie, 2. Aufl., Frankfurt (M.).

Whitehead, A. N. (1926/1985): Wie entsteht Religion?, Frankfurt (M.).

Zoll, R. (2002): Was ist Solidarität heute?, Frankfurt.

Der Autor



Prof. Dr. Michael Schramm

ist Inhaber des Lehrstuhls für "Katholische Theologie und Wirtschafts-ethik" an der Universität Hohenheim. Nach dem Studium der katholischen Theologie und Germanistik an der Universität Würzburg und Volkswirtschaft an der FernUni Hagen erfolgten Promotion als auch Habilitation (1993) zur Theologischen Ethik. 1995 bis 2001 hatte er den Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaft an der Theologischen Fakultät Erfurt inne, seit 2001 den Lehrstuhl für Katholische Theologie und Wirtschafts-ethik an der Uni Hohenheim. Seit 1996 ist er Mitglied des Ausschusses "Wirtschaftswissenschaften und Ethik" im "Verein für Socialpolitik" und seit 2010 Mitglied der "Deutschen Whitehead Gesellschaft". Von 2006 bis 2009 war er Sprecher der Arbeitsgemeinschaft "Christliche Sozialethik".

schramm@uni-hohenheim.de