

Michael Baurmann
Solidarität als soziale Norm und
als Norm der Verfassung

1. Der Begriff der Solidarität

Ich verwende den Begriff der ›Solidarität‹ in einem weiten Sinn. Von einer ›Handlung aus Solidarität‹ oder einer ›solidarischen Handlung‹ spreche ich im folgenden genau dann, wenn eine Person einen freiwilligen Transfer von Gütern oder Leistungen an ein anderes Individuum oder eine Gruppe von Individuen vornimmt und dieser Transfer nicht Gegenstand eines ausdrücklich vereinbarten und institutionell durchsetzbaren Vertrages ist. Ein Transfer dieser Art ist *bedingungslos*, insofern er nicht auf einer erzwingbaren Pflicht der Nutznießer beruht, ihrerseits bestimmte Güter oder Leistungen zur Verfügung zu stellen. Ein solidarisches Handeln gegenüber einem einzelnen Individuum bedeutet, freiwillig und bedingungslos ein *individuelles* Gut zu erzeugen. Ein solidarisches Handeln gegenüber einer Gruppe von Individuen bedeutet, freiwillig und bedingungslos ein *öffentliches* Gut zu erzeugen.¹ Analysiert man die Bedingungen, die einem solidarischen Handeln zugunsten individueller und öffentlicher Güter förderlich oder hinderlich sind, lassen sich drei wichtige empirische Konstellationen unterscheiden.

1 Die ›klassische‹ Definition eines öffentlichen Guts anhand der Merkmale der Nichtausschließbarkeit und Nichtrivalität findet sich bei Samuelson 1954. Zur grundsätzlichen Problematik im Zusammenhang mit der Bereitstellung öffentlicher Güter cf. Olson 1968; Hardin 1971; 1982; de Jasay 1989.

II. Solidarisches Handeln zugunsten öffentlicher Güter

1. Individuelle Erträge sind abhängig von individuellen Beiträgen: Übereinstimmung individueller und kollektiver Interessen

In der ersten Konstellation ist die soziale und natürliche Situation so strukturiert, daß der Ertrag, der einer Person aus ihrem Beitrag zu einem öffentlichen Gut erwächst, die Kosten dieses Beitrags übersteigen. Der individuelle Ertrag aus einem öffentlichen Gut ist dann von dem individuellen Beitrag zu diesem Gut in dem Sinne abhängig, daß sich die Nutzenbilanz einer Person insgesamt verbessert, wenn sie selber aktiv zu dem betreffenden Gut beiträgt. Ihre Beitragsleistungen können insofern ausschließlich durch ihre Ertragerwartungen motiviert sein.

Diese Konstellation kann darauf beruhen, daß der individuelle Beitrag zu einem öffentlichen Gut *als solcher* für die Bereitstellung des Guts unverzichtbar ist oder seinen Wert signifikant steigert. So kann etwa der vierte Mann zum Transport eines Schrancks unentbehrlich sein oder ein mächtiger Alliierter die Abwehrkraft zur Zurückschlagung eines gemeinsamen Feindes entscheidend stärken. Es ist außerdem möglich, daß der individuelle Beitrag zu einem öffentlichen Gut *indirekt* für seine Bereitstellung oder seinen Wert von signifikanter Wichtigkeit ist. Das ist der Fall, wenn das Beitragsverhalten einer Person einen wesentlichen Einfluß auf das Beitragsverhalten anderer Personen hat. Die Verschmutzung eines Strandes kann durch das nachlässige Verhalten eines einzelnen Besuchers eingeleitet werden, eine Verteidigungslinie kann zusammenbrechen, wenn einer der Verteidiger seine Stellung aufgibt, das erfolgreiche kollektive Aufbegehren gegen eine Ungerechtigkeit kann von dem Vorbild eines mutigen ›Einzelkämpfers‹ ausgehen.

Unter solchen empirischen Bedingungen existieren für eine Person starke Anreize, zu einem öffentlichen Gut auch dann beizutragen, wenn kein institutioneller Zwang gewährleistet, daß die anderen Mitglieder einer Gruppe ebenfalls Beiträge erbringen oder die beitragsleistenden Personen für ihre Leistungen kompensieren: Es existieren also starke Anreize zu einem *solidarischen* Handeln. Von ›starken‹ Anreizen kann man sprechen, weil eine Person unter diesen Bedingungen allein von einem Standpunkt rationaler Nutzenmaximierung aus motiviert ist, freiwillig

Transferleistungen zugunsten eines öffentlichen Guts zu erbringen. Wenn die Erträge, die aus den individuellen Beiträgen zu einem öffentlichen Gut entstehen, die Kosten dieser Beiträge übertreffen, harmonisiert die Wahrnehmung persönlicher Vorteile mit der Sicherung des Allgemeinwohls. Es herrscht eine Übereinstimmung zwischen individuellen und kollektiven Interessen. Ein solidarisches Handeln zur Förderung eines öffentlichen Guts ist in solchen Fällen ein *solidarisches Handeln im Eigeninteresse*.

Konstellationen wie diese sind möglich in kleinen Gruppen oder Gruppen mit großen Unterschieden zwischen ›starken‹ und ›schwachen‹ Mitgliedern. In kleinen Gruppen kann es auf jeden einzelnen ankommen, wenn es um eine Produktion öffentlicher Güter geht: Entweder weil sein Beitrag als solcher unverzichtbar ist, oder weil sein Beitragsverhalten einen ausschlaggebenden Einfluß auf das Verhalten aller anderen hat. In Gruppen mit großen Unterschieden zwischen starken und schwachen Mitgliedern hängt es nicht selten allein vom Verhalten der mächtigen und einflußreichen Mitglieder ab, ob ein öffentliches Gut bereitgestellt werden kann oder nicht.

2. Individuelle Erträge sind unabhängig von individuellen Beiträgen: Individuelle Interessen dominieren kollektive Interessen

Die zweite Konstellation ist dadurch charakterisiert, daß der *Gesamtertrag*, der einer Person aus einem öffentlichen Gut entsteht, zwar weiterhin die Kosten ihres Beitrags zu diesem Gut übersteigt, daß dies aber nicht mehr für den individuellen Ertrag gilt, der *speziell auf ihrem eigenen Beitrag* zu diesem Gut beruht. (Cf. Coleman 1990: 241 ff.) So sind beispielsweise die Vorteile stabiler demokratischer Institutionen für den einzelnen Bürger zwar weit aus höher zu veranschlagen als die Kosten, die ihm aus seiner Teilnahme am demokratischen Wahlgesehen erwachsen; dennoch wird speziell seine Teilnahme an einer Wahl in aller Regel keinen für ihn selber irgendwie spürbaren Beitrag zur Stabilität dieser Institutionen leisten. Weder wird seine Stimmabgabe als solche die Wahlbeteiligung erkennbar erhöhen, noch wird sein staatsbürgerliches Verhalten mehr als nur marginalen Einfluß

auf das Verhalten seiner Mitbürger haben.² In einer solchen Konstellation besteht für den einzelnen eine Versuchung zum ›Trittbrettfahren‹, das heißt eine Versuchung, sich zu Lasten anderer einen Vorteil zu verschaffen: indem er den Nutzen eines öffentlichen Guts nur konsumiert, ohne die Kosten seiner Produktion mitzutragen. Auf diese Weise kann er vom sonst täglichen Wahlgang der anderen Mitglieder seines Gemeinwesens ebenso profitieren wie von ihren Anstrengungen zur Reinhaltung der Umwelt, ihrem Einsatz zur Verteidigung gegen äußere Feinde oder ihren Steuerabgaben zur Erledigung öffentlicher Aufgaben.

Der eigene – direkte oder indirekte – Beitrag einer Person zu einem öffentlichen Gut ist unter dieser Bedingung weder für die Existenz dieses Guts unverzichtbar, noch trägt er in einem solchen Ausmaß zu seiner Wertsteigerung bei, daß diese Wertsteigerung die individuellen Beitragskosten aufwiegt oder übertrifft. Der individuelle Ertrag aus einem öffentlichen Gut ist dann insofern von dem individuellen Beitrag unabhängig, als sich die Situation einer Person insgesamt *nicht* verbessert, wenn sie selber zu diesem Gut beiträgt. Beteiligt sie sich aktiv an der Erstellung des betreffenden Guts, steht sie nicht günstiger da, als wenn sie keinen Beitrag leistet. In der Regel wird sie ihre Position sogar verschlechtern. Ihre Beitragsleistungen können insofern nicht ausschließlich durch ihre Ertragserwartungen motiviert sein.

Unter solchen empirischen Bedingungen hat eine Person *keine* starken Anreize zu einem solidarischen Handeln. Wenn die Erträge, die einer Person aus ihren Beiträgen zu einem öffentlichen Gut entstehen, die Kosten dieser Beiträge nicht übertreffen, kann sie allein von einem Standpunkt rationaler Nutzenmaximierung aus nicht motiviert sein, freiwillig Transferleistungen zur Erstellung dieses Guts zu erbringen. Sie hat dann vielmehr starke Anreize, solche freiwilligen Leistungen zurückzuhalten, also *unsolidarisch* zu handeln – auch dann, wenn sie von der Existenz eines öffentlichen Guts alles in allem, d. h. auch unter Einbeziehung ihrer eigenen Beiträge, profitiert. Die Wahrnehmung persönlicher Vorteile kommt mit der Sicherung des Allgemeinwohls in Konflikt. Individuelle und kollektive Interessen sind nicht in Übereinstimmung, sondern individuelle Interessen *dominieren* und *unter-*

2 Grundsätzlich zu dilemmatischen Anreizstrukturen in der Demokratie cf. Downs 1968; Weede 1990; Brennan/Lomasky 1993.

minieren kollektive Interessen. Es entsteht das bekannte Dilemma, daß Personen, die strikt an der Maximierung ihres eigenen Nutzens orientiert sind, ein Ergebnis produzieren, das ihren eigenen Interessen zuwiderläuft:³ Denn anstatt daß sie von der Solidarität der anderen kostenlos profitieren könnten, wird das öffentliche Gut, von dem jeder Vorteile hätte, am Ende überhaupt nicht produziert. Da *jeder* sich wünscht, daß nur die *anderen* solidarisch handeln mögen, wird schließlich *keiner* solidarisch handeln.

Ein solidarisches Handeln kann in dieser Konstellation nur dann zustande kommen, wenn eine Person nicht gemäß dem Prinzip rationaler Nutzenmaximierung handelt, sondern gemäß einem *Verallgemeinerungsprinzip*: Wenn sie also auch selber nur so handelt, wie sie es sich von allen anderen Mitgliedern ihrer Gruppe wünscht, bzw. wenn sie nur so handelt, wie sie wollen kann, daß auch alle anderen handeln.⁴ Das Verallgemeinerungsprinzip verbietet, daß man die Kosten für gemeinsam erstrebte Güter nur den anderen aufzubürden versucht. Ein solidarisches Handeln nach diesem Prinzip ist ein *solidarisches Handeln aus Fairneß*.

Konstellationen wie diese, in denen man mit keinen ›starken‹ Anreizen zu einem solidarischen Handeln rechnen kann, sind zumindest unter den Lebensbedingungen der modernen Großgesellschaften typisch für die Problematik bei der Bereitstellung öffentlicher Güter. Strukturell ungünstige Voraussetzungen, unter denen keine ›unsichtbare Hand‹ für eine Harmonie zwischen Individual- und Allgemeinwohl sorgt, existieren vor allem in der entwickelten Marktgesellschaft. Sie sind charakteristisch für große Gruppen mit einem hohen Grad an Anonymität und Mobilität sowie für sozial ›nivellierte‹ Gemeinwesen mit nur moderaten Unterschieden zwischen ›starken‹ und ›schwachen‹ Mitgliedern. (Cf. Olson 1968: 8 ff.) In großen Gruppen mit einer geringen sozialen ›Kohäsion‹ und annähernd gleich mächtigen und einflußreichen Mitgliedern zählt der einzelne und sein Verhalten in aller Regel wenig, wenn es um die Produktion und Erhaltung öffentlicher Güter geht.

3 Zur Analyse des Gefangenendilemmas und anderer sozialer Dilemmata cf. Luce/Raiffa 1957; Rapoport/Chammah 1965; Ullmann-Margalit 1977; Voss 1985; Diekmann/Mitter 1986.

4 Zur Bedeutung des Verallgemeinerungsprinzips für die Auflösung sozialer Dilemmata cf. Kliemt 1986: 181 ff.; Hegselmann 1996.

3. Individuelle Beiträge sind unabhängig von individuellen Erträgen:
Kollektive Interessen dominieren individuelle Interessen

Bei der dritten Konstellation geht es um eine Situation, in der die Kosten der Beiträge einer Person zu einem öffentlichen Gut die Gesamterträge übersteigen, die für sie mit der Existenz dieses Guts verbunden sind. Die individuellen Beiträge zu einem öffentlichen Gut sind dann von den individuellen Erträgen aus diesem Gut in dem Sinne unabhängig, daß die Beitragskosten durch die Erträge *generell* nicht ausgeglichen werden und die Beitragsleistungen einer Person insofern prinzipiell nicht durch ihre Ertragserwartungen motiviert sein können. Unter diesen Bedingungen ist es für eine Person *weder* vorteilhaft, sich selber an der Erstellung eines öffentlichen Guts zu beteiligen, *noch* ist es für sie vorteilhaft, wenn sich alle an der Bereitstellung dieses Guts beteiligen. In beiden Fällen wird die Lage einer Person insgesamt nicht verbessert, sondern verschlechtert. Vorteile entstehen nur anderen Personen bzw. der Gruppe ›als Ganzes‹.

Beispiele für diese Konstellation können alltäglicher sowie dramatischer Art sein: Um seiner Gemeinde die Restauration eines Baudenkmals zu ermöglichen, kann man einen größeren Geldbetrag spenden, obwohl man selber an der Erhaltung von Baudenkmalern nur ein mäßiges Interesse hat. Man kann aber auch seine berufliche Karriere aufgeben, um die Armen in dieser Welt vor Ort zu unterstützen, und man kann sich freiwillig bereit erklären, als Soldat oder Freiheitskämpfer eine Mission zu übernehmen, bei der man mit hoher Wahrscheinlichkeit sein Leben einbüßt. In diesen und ähnlichen Fällen geht es nicht darum, daß man einen ›fairen‹ Anteil an der Bereitstellung eines Guts übernimmt, bei dem die Bilanz von Nutzen und Kosten für alle positiv ist, sondern daß man ein *Opfer* bringt, d. h. sich zum Vorteil anderer selber schlechterstellt. Die kollektiven Interessen der Nutznießer eines öffentlichen Guts dominieren hier die individuellen Interessen des Beitragsleistenden.

Unter solchen Bedingungen gilt offenbar ebenfalls, daß eine Person keine ›starken‹ Anreize haben kann, sich solidarisch zu verhalten. Freiwillige Leistungen zugunsten eines öffentlichen Guts sind von einem Standpunkt rationaler Nutzenmaximierung aus nicht zu begründen, wenn sich durch diese Leistungen die Situa-

tion der betreffenden Person selber nur verschlechtert, während Vorteile ausschließlich anderen zukommen. Aber auch eine Orientierung an einem Verallgemeinerungsprinzip anstatt an einem Nutzenmaximierungsprinzip führt in dieser Konstellation nicht zu einem solidarischen Handeln. Denn auch wenn alle Beteiligten unter den angenommenen Voraussetzungen zu einem öffentlichen Gut beitragen, ändert das nichts daran, daß die Kosten für den Beitragsleistenden höher sein werden als seine Gesamterträge. In diesem Fall gilt, daß der einzelne bessergestellt ist, wenn *niemand* zu dem betreffenden Gut beiträgt, als wenn *alle* beitragen. Für den Soldaten etwa, der an einem Selbstmordkommando teilnimmt, wäre es zwar am schlechtesten, wenn die anderen Teilnehmer an diesem Kommando sich während des Einsatzes ›unsolidarisch‹ verhielten. Ihre Solidarität wird aber nichts daran ändern, daß es für ihn am besten wäre, wenn sich niemand an einem Selbstmordkommando beteiligen müßte. Insofern kann man den Einsatz, der von ihm verlangt wird, auch nicht als ›fair‹ bezeichnen. Verlangt wird vielmehr ein einseitiges Opfer. Ist er bereit, dieses Opfer zu bringen, praktiziert er keine Solidarität aus Fairneß, sondern eine *Solidarität aus Opferbereitschaft*.

Die Dissonanz zwischen Individual- und Allgemeinwohl hat in dieser Konstellation eine andere Struktur, und ihre ›Auflösung‹ hat andere Konsequenzen als im vorhergehenden Fall. Während dort das Dilemma droht, daß eine Dominanz der Individualinteressen diesen Individualinteressen letztlich selber schadet und eine Stärkung der Allgemeininteressen deshalb auch den Individualinteressen nützt, gilt im vorliegenden Fall, daß überhaupt kein Dilemma besteht. Eine Durchsetzung der Allgemeininteressen fällt vielmehr eindeutig *zuungunsten* der Individualinteressen der Beitragsleistenden aus. Von ihrem Interessenstandpunkt aus kann es insofern auch keine ›starken‹ Anreize für eine Förderung des Allgemeininteresses geben.

Konstellationen wie diese treten unabhängig von der Größe und sozialen Struktur einer Gruppe auf. Ein Gewinn für eine Gruppe durch die Opferbereitschaft ihrer Mitglieder kann für kleine ebenso wie für große Gruppen entstehen. Ein Unterschied ergibt sich allenfalls bei der Frage, wie viele Mitglieder einer Gruppe für ein Opfer bereit sein müssen, damit ein fühlbarer Gruppennutzen auch tatsächlich entsteht. Merkliche Differenzen zwischen den ›starken‹ und ›schwachen‹ Mitgliedern einer Gruppe werden dar-

über hinaus das Risiko, für ein solidarisches Handeln in Anspruch genommen zu werden, zuungunsten der starken Mitglieder einer Gruppe verschieben. Starke Mitglieder einer Gruppe haben eben in der Regel häufiger Gelegenheit, durch ein solidarisches Handeln aus Opferbereitschaft einen merklichen Nutzen für die Gesamtgruppe zu stiften.

III. Solidarisches Handeln zugunsten öffentlicher Güter und das Problem sozialer Ordnung

Die drei analysierten Konstellationen entsprechen zunehmend höheren Hürden für die Bereitstellung öffentlicher Güter. Wenn individuelle Erträge aus einem öffentlichen Gut abhängig sind von den individuellen Beiträgen, dann wird jedes Mitglied einer Gruppe schon zur Wahrung seines Eigeninteresses veranlaßt sein, sich solidarisch an der Bereitstellung des Guts zu beteiligen. Seine Beitragsleistungen werden durch seine Ertragsersparungen unmittelbar motiviert. Sind dagegen die individuellen Erträge im Sinne der zweiten Konstellation unabhängig von den individuellen Beiträgen, wird jedes Mitglied einer Gruppe der Versuchung zum ›Trittbrettfahren‹ ausgesetzt sein. Solidarität kann dann nur noch eine Solidarität aus Fairneß sein. Allerdings ist es unter dieser Bedingung trotzdem für jedes Mitglied einer Gruppe besser, wenn *alle* solidarisch handeln, als wenn *niemand* solidarisch handelt. Die Beitragsleistungen zu einem öffentlichen Gut können insofern durch die Ertragsersparungen immer noch *mittelbar* – etwa durch das Interesse an der institutionellen Sicherstellung eines positiven Beitragsverhaltens – motiviert sein. Sind schließlich die individuellen Beiträge unabhängig von den Erträgen, dann ist es weder im Interesse des einzelnen Gruppenmitglieds, daß es sich selber freiwillig an der Bereitstellung des öffentlichen Guts beteiligt, noch ist es in seinem Interesse, daß alle solidarisch handeln, bzw. daß ein positives Beitragsverhalten institutionell sichergestellt wird. Die Beitragsleistungen zu einem öffentlichen Gut können in diesem Fall weder unmittelbar noch mittelbar durch die Ertragsersparungen motiviert werden. Solidarität kann dann nur noch eine Solidarität aus Opferbereitschaft sein. Angesichts dieser Sachverhalte ist es kein Zufall, daß ein solidarisches Handeln vor allem unter den Bedingungen, wie sie in der

zweiten und dritten Konstellation vorliegen, Gegenstand moralischer Normen ist. Was Menschen nicht aus eigenem Antrieb zur Wahrung ihrer persönlichen Interessen tun, was aber gleichwohl im Interesse anderer Menschen ist, das findet sich in der Regel als Inhalt moralischer Gebote. Es ist dabei evident, daß die moralischen Anforderungen im dritten Fall höher sind als im zweiten Fall. Verlangt man ein solidarisches Handeln aus Opferbereitschaft, verlangt man ein Verhalten, durch das sich die Lage einer Person zugunsten anderer verschlechtert, während im Fall einer Forderung nach einem solidarischem Handeln aus Fairneß nur verlangt wird, daß eine Person die Kosten für ein Gut mitträgt, von dem auch sie selber insgesamt gesehen profitiert. Solidarisches Handeln aus Opferbereitschaft wird etwa von einer utilitaristischen Ethik gefordert, wenn durch ein solches Handeln die gesellschaftliche Nutzensumme vergrößert werden kann; ein solidarisches Handeln aus Fairneß kann dagegen auch einer vertragstheoretischen Ethik entstammen, insofern in einer solchen Konzeption moralische Forderungen legitim sind, wenn sie die Lage aller Beteiligten verbessern oder zumindest keinen von ihnen schlechter stellen.

Doch hier soll es nicht um die normativ-ethischen Aspekte der verschiedenen Formen der Solidarität gehen, sondern um ihre empirisch-soziologischen. Es soll die Frage untersucht werden, welche Formen der Solidarität für den Bestand sozialer Ordnung wichtig oder sogar unverzichtbar sind.

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt als erstes eine Solidarität aus Opferbereitschaft. Für eine Gesellschaft kann es zweifellos nützlich sein, wenn einzelne bereit sind, ihre persönlichen Interessen für das Wohl des Kollektivs zu ›opfern‹ – diese Feststellung ist fast tautologisch. Ist eine solche Opferbereitschaft für das Überleben oder den stabilen Bestand einer Gesellschaft aber auch *notwendig*? Man kann nicht vollkommen ausschließen, daß ein Gemeinwesen in eine Lage gerät, in der es auf eine solche Opferbereitschaft unter seinen Mitgliedern angewiesen ist (so mit besonderer Betonung MacIntyre 1993): Vielleicht hätte Texas niemals seine Unabhängigkeit verteidigt, wenn seine Helden von Alamo nicht ihr Leben gegeben hätten.

Es gibt aber ein gewichtiges Indiz, daß die Bereitschaft, das eigene Wohl dem Wohl der Gemeinschaft prinzipiell unterzuordnen, keine notwendige Bedingung für das Überleben und den stabilen

Bestand jeder gesellschaftlichen Ordnung ist. Freiheitliche und liberale Gesellschaften verlangen von ihren Mitgliedern *nicht*, daß sie sich für ihr Kollektiv opfern, daß sie akzeptieren, daß Nachteile, die sie persönlich erleiden, mit den Vorteilen der Mehrheit aufgewogen werden. Die Gewährung subjektiver Rechte, die für solche Gesellschaften charakteristisch ist, hat vielmehr gerade den Sinn, daß der einzelne fundamentale individuelle Interessen nicht zum Nutzen der Gemeinschaft preisgeben muß. Im Gegenteil: Er wird vor solchen Ansprüchen des Kollektivs ausdrücklich geschützt. In der Verfassung einer liberalen Gesellschaft ist keine ›kollektivistische‹ Ethik utilitaristischer oder sonstiger Art verkörpert. Entgegen dem Menetekel mancher ›Kommunitaristen‹ ist jedoch nicht erkennbar, daß liberale Gesellschaften vor dem Untergang stehen, weil ihre Mitglieder nicht bereit sind, sich für ihre Gemeinschaft zu *opfern*.

Wie sieht es mit der Notwendigkeit einer Solidarität aus Fairneß aus? Ein solidarisches Handeln dieser Art wäre nur dann verzichtbar, wenn mindestens eine der folgenden zwei Bedingungen jeweils erfüllt ist:

- (1) Gesellschaftlich relevante öffentliche Güter werden durch eine Solidarität im Eigeninteresse sichergestellt.
- (2) Gesellschaftlich relevante öffentliche Güter werden durch Institutionen sichergestellt.

Wäre es tatsächlich gewährleistet, daß eine dieser beiden Bedingungen regelmäßig erfüllt ist, dann wäre man nicht auf Personen angewiesen, die sich an einem Verallgemeinerungsprinzip orientieren und auch dann solidarisch handeln, wenn das von einem Standpunkt persönlicher Nutzenmehrung aus nicht rational begründet ist. Man würde unabhängiger von ›Moral‹ und ›moralischer Motivation‹, die ja knappe und wertvolle Ressourcen sind. Nun ist die erste Bedingung klarerweise *nicht* immer erfüllt. Das gilt – wie bereits angemerkt – mit Sicherheit unter den Lebensverhältnissen in der modernen Marktgesellschaft. Die große Zahl der Beteiligten, die Anonymität vieler sozialer Beziehungen und die Mobilität ihrer Mitglieder sorgen dafür, daß in diesen Gesellschaften bei vielen wichtigen öffentlichen Gütern sowohl der individuelle Beitrag als solcher als auch das Beitragsverhalten des einzelnen insignifikant für die Produktion dieser Güter bleiben. Gelegenheiten und damit Anreize zum ›Trittbrettfahren‹ sind in den heutigen Massengesellschaften notorisch und unausräum-

bar. In diesen Gesellschaften kann man keine ›strukturelle Lösung‹ für *alle* relevanten öffentlichen Güter erhoffen. Man kann nicht erwarten, daß immer eine ›unsichtbare Hand‹ wirkt, die das ›Laster‹ eines nutzenmaximierenden Verhaltens in die ›Tugend‹ einer Solidarität im Eigeninteresse verwandelt.

Man kann jedoch *auch* nicht damit rechnen, daß die zweite Bedingung, nämlich ein institutioneller ›Ersatz‹ für ein solidarisches Handeln, immer dann erfüllt werden kann, wenn die erste Bedingung nicht erfüllbar ist. Der Vorschlag, daß man auf institutionelle Lösungen bei der Erzeugung öffentlicher Güter zurückgreifen solle, wenn sie an der Dominanz des Eigeninteresses auf der Ebene des individuellen Handelns scheitert, ist ja seit Thomas Hobbes immer wieder als Ausweg angeboten worden. Und auf den ersten Blick erscheint die Annahme, daß man auf diesem Weg das Programm eines »economizing on virtue« weiter konsequent verfolgen und auf die riskante Hoffnung auf ein solidarisches Handeln aus Fairneß verzichten könne, auch durchaus als plausibel.⁵ Denn auch wenn es im konkreten Fall nicht im Interesse der Beteiligten ist, selber aus freien Stücken zu der Bereitstellung öffentlicher Güter beizutragen, so ist es doch durchaus in ihrem Interesse, daß die Bereitstellung dieser Güter generell sichergestellt wird. Es ist also auch in ihrem Interesse, wenn Institutionen existieren, die etwa durch die Androhung und Anwendung von Zwang für ein positives Beitragsverhalten aller Mitglieder einer Gruppe sorgen, falls anders die gewünschten öffentlichen Güter nicht zu erhalten sind. Selbst wenn demnach die Bereitstellung öffentlicher Güter auf direktem Weg an der Dominanz des Eigeninteresses scheitern sollte, scheint eine solche Dominanz die Bereitstellung dieser Güter auf indirektem Weg nicht ebenfalls unmöglich zu machen. Diese Auffassung hält jedoch einer näheren Analyse kaum stand. Sie nimmt gerade jene Voraussetzungen in Anspruch, die sie umgehen will. Der entscheidende Punkt ist: Institutionen zur Produktion und Erhaltung öffentlicher Güter sind ihrerseits öffentliche Güter. Ebenso wie andere öffentliche Güter werden sie einer Gesellschaft nicht von außen zur Verfügung gestellt. Sie müssen in

5 Cf. zu diesem Programm Baurmann/Kliemt 1995. Heutzutage offenbaren vor allem einige Vertreter der Wirtschaftsethik ein großes Vertrauen in die Ersetzbarkeit der Moral von Individuen durch die ›Moral‹ von Institutionen; cf. Homann/Blome-Drees 1992.

dieser Gesellschaft selber produziert und in ihrem Bestand erhalten werden. Damit sind sie aber für die gleichen Probleme anfällig wie die öffentlichen Güter, deren Probleme sie lösen sollen. (Cf. Buchanan 1977; Vanberg 1982: 153; Kliemt 1986: 194 ff.; 1988) Scheitert die Bereitstellung eines öffentlichen Guts auf direktem Weg daran, daß es in einer Gesellschaft zu viele ›Trittbrettfahrer‹ gibt, warum sollte dann die Bereitstellung dieses Guts auf indirektem Weg, indem man ein *anderes* öffentliches Gut als Bereitstellungsinstrument schafft, *nicht* an den ›Trittbrettfahrern‹ scheitern? Wenn eine Situation vorliegt, in der öffentliche Güter nicht ausreichend produziert werden können, weil man nur mit einem solidarischen Handeln im Eigeninteresse rechnen kann, dann erscheint es als wenig einleuchtend, daß just unter diesen Bedingungen eine Institution als ein öffentliches Gut zur Verfügung stehen wird, die ein solidarisches Handeln im Eigeninteresse zu ersetzen vermag. Zwar muß man zugestehen, daß sich für die Gründung und Erhaltung von Institutionen, die eine Bereitstellung öffentlicher Güter ermöglichen sollen, die Problematik öffentlicher Güter nicht in genau der gleichen Weise wie bei den ursprünglich gewünschten Gütern wiederholt – weil beispielsweise weniger Beitragsleistende notwendig sind.⁶ Es wäre jedoch eine gewagte Hypothese und typische Ad-hoc-Annahme, daß eine soziale Gruppe, die unter einer fehlenden Bereitschaft ihrer Mitglieder leidet, freiwillig zu öffentlichen Gütern beizutragen, prinzipiell immer in der Lage sein soll, einen institutionellen Ersatz für diese Bereitschaft beizubringen, ohne dabei an dem Problem zu scheitern, daß auch die Bereitschaft vorhanden sein muß, freiwillig zu *diesem* öffentlichen Gut beizutragen. Schließlich muß eine Institution zur Produktion eines öffentlichen Guts als öffentliches Gut *unter den gleichen Rahmenbedingungen* erstellt werden wie das öffentliche Gut, das produziert werden soll. Schon von daher erscheint es nicht als besonders naheliegend, daß sich die Problematik in beiden Fällen grundlegend unterscheidet. Das zeigt sich in der Tat gerade an der Institution des Rechts: Weit entfernt davon, daß das Recht ein

6 Für die nähere Analyse einer solchen ›stufenweisen‹ Lösung des Problems öffentlicher Güter cf. Coleman. (1990: 270 ff. und 821 ff.) Coleman betont allerdings selber mehrfach, daß ein solcher Lösungsweg nur dann offensteht, wenn ein ausreichendes ›soziales Kapital‹ in Form enger und dauerhafter Sozialbeziehungen vorhanden ist. (Cf. 275 ff.)

universell anwendbares Instrument ist, mit dem Beiträge zugunsten öffentlicher Güter beliebig erzwungen werden könnten, ist eine Rechtsordnung vielmehr selber darauf angewiesen, daß die Mitglieder der Rechtsgemeinschaft freiwillig und aus eigenem Antrieb zu ihrem Erhalt beitragen – das gilt jedenfalls in solchen Gesellschaften, in denen das Recht ein öffentliches *Gut* und nicht ein öffentliches *Übel* ist. (Cf. Hart 1961; Baurmann 1996a: 220 ff.) Nach alledem kann man also zumindest unter den Lebensbedingungen in der heutigen Gesellschaft nicht davon ausgehen, daß ein solidarisches Handeln im Eigeninteresse allein ausreichend ist, um die öffentlichen Güter zu erzeugen, die für eine Gesellschaft bestandsnotwendig und im gemeinsamen Interesse ihrer Mitglieder sind. Denn die Institutionen, die man zur Bereitstellung öffentlicher Güter unter Verhältnissen benötigt, in denen eine Solidarität aus Eigeninteresse nicht zu erwarten ist, sind in ihrem Bestand ihrerseits auf ein solidarisches Handeln angewiesen. Institutionen zur Bereitstellung öffentlicher Güter können das Problem fehlender Solidarität nicht grundsätzlich lösen. Sie sind selber von einer Lösung dieses Problems abhängig. Daraus folgt, daß ein solidarisches Handeln aus Fairneß tatsächlich unverzichtbar ist, wenn für ein solidarisches Handeln im Eigeninteresse keine ausreichenden Anreize vorhanden sind. Ein solidarisches Handeln aus Fairneß kann durch die Institutionen einer Gesellschaft nicht unbegrenzt substituiert werden. Ohne daß eine ausreichende Anzahl ihrer Mitglieder aus eigenem Antrieb der Versuchung zum ›Trittbrettfahren‹ widersteht, ist das ›Problem sozialer Ordnung‹ in einer modernen Gesellschaft nicht lösbar.

iv. Solidarisches Handeln zugunsten individueller Güter

1. Fremdleistung ist abhängig von Eigenleistung: Übereinstimmung von Geber- und Nehmerinteressen

Die erste Konstellation, die für ein solidarisches Handeln zugunsten individueller Güter relevant ist, ist dadurch charakterisiert, daß eine Person nur dann einen freiwilligen und von einem Vertrag unabhängigen Transfer von Gütern oder Leistungen zu *ihren* Gunsten erwarten kann, wenn sie ihrerseits solche Transfers vor-

nimmt, also ihrerseits zu solidarischen Handlungen zugunsten anderer Personen bereit ist. Die Fremdleistung ist unter dieser Bedingung abhängig von der Eigenleistung: Hilfe in der Not oder Unterstützung bei der Lösung eines Problems kann nur derjenige erwarten, der seinerseits solche Hilfestellungen und Unterstützungen anderen gewährt. Solange dabei der zu erwartende Wert der Fremdleistungen den Wert der Eigenleistungen für den Geber übersteigt, verbessert ein solidarisches Handeln zur Erzeugung individueller Güter seine Position. Er steht günstiger da, wenn er solidarisch anstatt unsolidarisch handelt.

Diese Konstellation beruht darauf, daß zwischen den Beteiligten ein ›Reziprozitätsmechanismus‹ funktioniert.⁷ Ein solcher Mechanismus kann Formen sowohl ›direkter‹ als auch ›indirekter‹ Reziprozität einschließen. Um direkte Reziprozität geht es, wenn man Nutznießer einer solidarischen Handlung durch eine Person wird, der man selber zuvor mit einer solchen Handlung genutzt hat. Eine indirekte Reziprozität liegt dagegen dann vor, wenn man Nutznießer einer solidarischen Handlung durch eine Person wird, weil man selber zuvor einer *anderen* Person solidarisch beigestanden hat. Direkte Reziprozität wird beispielsweise dann praktiziert, wenn mein Nachbar mir beim Umgraben meines Gartens hilft, weil ich ihm zuvor beim Streichen des Gartenzauns geholfen habe; um indirekte Reziprozität handelt es sich, wenn ich meinem Nachbarn beim Streichen seines Gartenzauns helfe, weil er zuvor einem anderen Nachbarn beim Umgraben seines Gartens geholfen hat.

Funktioniert ein Reziprozitätsmechanismus, hat eine Person ›starke‹ Anreize, zu dem individuellen Wohl anderer auch dann beizutragen, wenn keine vertraglichen Verpflichtungen oder institutionellen Zwänge sicherstellen, daß ihre Leistungen erwidert oder kompensiert werden. Ein Reziprozitätsmechanismus motiviert eine Person zur Solidarität allein unter dem Gesichtspunkt rationaler Nutzenmaximierung. Die Wahrnehmung des eigenen Wohls harmonisiert unter dieser Bedingung mit der Förderung des

7 Zur Analyse eines Reziprozitätsmechanismus cf. etwa Gouldner 1961; Trivers 1971; 1985: 361 ff.; Axelrod 1981; 1986; 1988; Vanberg 1975: 54 ff.; 1982: 123 ff.; Voss 1985: 173 ff.; Kliemt 1986: 59 ff.; Alexander 1987: 208 ff.; Vanberg/Buchanan 1988; Binmore 1992: 347 ff.; Baumann 1996a: 130 ff.

Individualwohls anderer. Es existiert eine Übereinstimmung von Geber- und Nehmerinteressen: Beide Seiten verbessern ihre Lage durch eine Praxis wechselseitiger Solidarität. Ein solidarisches Handeln zugunsten individueller Güter ist in solchen Fällen ein *solidarisches Handeln im Eigeninteresse*.

Ein Reziprozitätsmechanismus ist angewiesen auf gesellschaftliche Strukturen, in denen kontinuierliche persönliche Beziehungen zwischen den Menschen existieren. Diese Beziehungen müssen dauerhaft genug sein, damit sich eine Investition in die zukünftige Solidarität anderer Personen auszahlen kann,⁸ und sie müssen transparent genug für ausreichende Informationen über die Verhaltensweisen der Beteiligten sein. Nur unter dieser Bedingung sind reziproke – positive oder negative – Reaktionen auf das Verhalten anderer überhaupt möglich und lohnend. Auch für einen funktionierenden Reziprozitätsmechanismus und ein auf ihm fußendes solidarisches Handeln im Eigeninteresse gilt also, daß sie im allgemeinen nur in kleinen und überschaubaren Gemeinwesen Bestand haben können.

2. Fremdleistung ist unabhängig von Eigenleistung: Geberinteressen dominieren Nehmerinteressen

Die zweite Konstellation ist dadurch gekennzeichnet, daß der Wert der möglichen Fremdleistung, die eine Person durch das solidarische Handeln anderer erwarten kann, zwar weiterhin die Kosten übersteigt, die sie durch eine solidarische Leistung ihrerseits in Kauf nehmen müßte, daß diese Fremdleistung aber nicht mehr notwendig mit einer Eigenleistung verknüpft ist: Hilfe in der Not oder Unterstützung bei der Lösung eines Problems kann dann möglicherweise auch derjenige erwarten, der seinerseits solche Hilfestellungen und Unterstützungen anderen gegenüber nicht gewährt, so wie derjenige, der seinerseits solidarisch handelt, womöglich selber leer ausgeht. Die Fremdleistung ist dann insofern von der Eigenleistung unabhängig, als ihr Eintreten oder Ausbleiben nicht durch das eigene Verhalten bewirkt wird. Ein solidarisches Handeln verschlechtert unter dieser Bedingung die Lage eines Gebers, denn es ist als Investition entweder wirkungslos oder

8 Es muß ein »Schatten der Zukunft« vorhanden sein: Axelrod 1988: 113.

überflüssig. Wie auch immer die anderen sich verhalten, für den einzelnen ist es immer besser, selber unsolidarisch zu sein.

Eine solche Unabhängigkeit von Fremd- und Eigenleistungen entsteht, wenn ein Reziprozitätsmechanismus nicht mehr funktioniert. Das kann etwa dann der Fall sein, wenn eine soziale Gruppe durch anonyme Beziehungen geprägt ist, in der die Beteiligten keine oder nur unzureichende Informationen über ihre aktuellen oder potentiellen Interaktionspartner erhalten, oder wenn die Mobilität der Menschen zunimmt und damit die Dauerhaftigkeit sozialer Kontakte abnimmt. Inwiefern eine Person in den Genuß der Solidarität ihrer Mitmenschen kommt oder unter ihrer Unsolidarität leiden muß, kann sie dann nicht mehr oder nur unzureichend durch ihr eigenes Verhalten beeinflussen. Sind soziale Kontakte nur kurzfristig oder begrenzt, bleiben bestimmte Verhaltensweisen unbekannt oder lassen sich nicht zurechnen, können solidarische und unsolidarische Handlungsweisen einer Person durch andere nicht mehr entsprechend sanktioniert werden. Ebenso wie die analoge Konstellation bei der Bereitstellung öffentlicher Güter ist auch diese Konstellation für die Lebensverhältnisse in der modernen Marktgesellschaft typisch.

Unter diesen Bedingungen gilt auch im Fall eines solidarischen Handelns zugunsten individueller Güter, daß eine Person keine »starken« Anreize zu einem solidarischen Handeln haben kann. Wenn der Empfang von Fremdleistungen nicht mehr abhängig ist von der Eigenleistung, dann ist es von einem Standpunkt rationaler Nutzenmaximierung aus unmotiviert, Solidarität zu üben. Die Geberinteressen sind nicht in Übereinstimmung mit den Nehmerinteressen, sondern dominieren sie: Zu solidarischen Transfers zugunsten anderer Personen wird es unter Interessengesichtspunkten nicht kommen. Da aber weiterhin zutrifft, daß alle Beteiligten von einer wechselseitigen Solidarität mehr profitieren würden als von einer allgemeinen »Entsolidarisierung«, entsteht auch hier das Dilemma, daß Personen, die ausschließlich an der Maximierung ihres eigenen Nutzens orientiert sind, ein Ergebnis produzieren werden, das ihren eigenen Interessen zuwiderläuft. Wenn jeder solidarisch handeln würde, stünden sie besser da, als wenn keiner solidarisch handelt. Aber auch in diesem Fall gilt, daß es zu einer tatsächlichen Solidarität nur dann kommen wird, wenn die Beteiligten nicht gemäß dem Prinzip rationaler Nutzenmaximierung, sondern gemäß einem Verallgemeinerungsprinzip han-

deln, also nur dann, wenn sie eine *Solidarität aus Fairneß* praktizieren.

3. Eigenleistung ist unabhängig von Fremdleistung:
Nehmerinteressen dominieren Geberinteressen

In der letzten Konstellation geht es um eine Situation, in der ein solidarisches Handeln nur auf der löblichen Maxime beruhen kann, daß Geben seliger denn Nehmen ist. In diese Kategorie gehören Transfers von Gütern oder Leistungen, bei denen der Geber *grundsätzlich* nicht erwarten kann, daß diejenigen Gegenleistungen, die ihm selber von dem Nutznießer gewährt werden können, seinen eigenen Aufwendungen gleichkommen oder sie sogar übertreffen. Die Eigenleistung ist dann von der Fremdleistung in dem Sinn unabhängig, daß die Solidarität des Nehmers die Solidarität des Gebers prinzipiell nicht ausgleichen kann: Auch wenn sich der Nehmer ebenfalls solidarisch verhält, wird die Lage des Gebers schlechter sein als vor seiner eigenen solidarischen Handlung. Es entsteht so in jedem Fall ein einseitiger Vorteil auf seiten des Nehmers. Seine Interessen dominieren die Interessen des Gebers. Für den Geber ist es weder vorteilhaft, selber solidarisch zu handeln, noch ist es für ihn vorteilhaft, wenn ein gegenseitiges solidarisches Handeln von Gebern und Nehmern verbürgt wäre. Im Unterschied zur vorhergehenden Konstellation würde sich seine Lage auch dann nicht entscheidend ändern, wenn seine eigene Solidarität die Solidarität der Nutznießer bewirken *würde*. Wenn jeder solidarisch handelt, steht er *nicht* besser da, als wenn keiner solidarisch handelt.

Auch bei einem solidarischen Handeln zugunsten individueller Güter können Beispiele für diese Konstellation alltäglicher sowie dramatischer Art sein: Ein Almosen an einen Bettler, die Spende für den Aufbau einer Obdachlosensiedlung oder für die Linderung des Hungers in der Dritten Welt sind ebenso Akte der Solidarität, bei denen man nicht auf gleichwertige Gegenleistungen rechnen kann wie bei der Spende einer Niere oder einer Rettungstat unter Lebensgefahr.

Eine solidarische Förderung des individuellen Wohls anderer Personen kann in diesen Fällen keine Solidarität im Eigeninteresse sein und auch keine Solidarität aus Fairneß. Die Leistung des

Gebers geht über das, was in seinem Interesse ist oder was man ›fairerweise‹ verlangen kann, hinaus. Denn selbst wenn er seinerseits mit dem solidarischen Handeln der Nutznießer seiner Solidarität rechnen kann, wird er in der Bilanz einen Verlust erleiden. Eine Orientierung an einem Verallgemeinerungsprinzip führt nicht zu einem solidarischen Handeln, wenn die persönlichen Kosten der Solidarität ihren Nutzen auch dann übersteigen, falls *alle* Beteiligten solidarisch handeln. Auch im Zusammenhang mit der Förderung individueller Güter kann deshalb in dieser Konstellation ein solidarisches Handeln nur ein *solidarisches Handeln aus Opferbereitschaft* sein.

v. Solidarisches Handeln zugunsten individueller Güter und das Problem sozialer Ordnung

Bei solidarischen Handlungen zugunsten individueller Güter gilt ebenfalls, daß die drei analysierten Konstellationen zunehmend höheren Hürden für ein solches Handeln entsprechen. Ist die Fremdleistung abhängig von der Eigenleistung, wird eine Person schon durch ihre Nutzenerwartungen motiviert, andere Personen solidarisch zu unterstützen. Ist dagegen die Fremdleistung unabhängig von der Eigenleistung, wie es in der zweiten Konstellation der Fall ist, kann ein solidarisches Handeln nur noch ein solidarisches Handeln aus Fairneß sein, auch wenn eine Person insgesamt von einer wechselseitigen Solidarität zwischen Gebern und Nehmern profitiert. Übersteigt jedoch der Wert der Eigenleistung grundsätzlich den Wert der Fremdleistung, weil ein solidarisches Handeln der Nehmer die Transfers der Geber nicht auszugleichen vermag, gibt es weder unter Nutzen- noch unter Fairneßgesichtspunkten für den Geber einen Grund, selber Solidarität zu praktizieren oder ein gemeinsames solidarisches Handeln von Gebern und Nehmern anzustreben. Solidarisches Handeln ist dann nur noch als solidarisches Handeln aus Opferbereitschaft möglich. Auch für ein solidarisches Handeln zugunsten anderer Einzelpersonen trifft zu, daß es vor allem dann zum Gegenstand moralischer Normen wird, wenn es den unmittelbaren Interessen des Handelnden entgegensteht, also in den Fällen, in denen es nur aus Fairneß oder Opferbereitschaft in Frage kommt. So wird etwa eine vertragstheoretisch begründete Ethik fordern, daß man solidarisch

handeln soll, wenn eine allgemeine Praxis der Solidarität jedem zugute kommt, und eine utilitaristische Ethik wird von den relativ Wohlhabenden verlangen, daß sie für die Schlechtergestellten Opfer bringen, um damit die Summe des Kollektivnutzens zu erhöhen.

Wie aber sieht es mit den Konsequenzen eines solidarischen Handelns zugunsten individueller Güter für den Bestand sozialer Ordnung aus? Gibt es auch in diesem Fall Formen der Solidarität, die wichtig oder sogar unverzichtbar sind? Zweifellos ist es für *alle* Mitglieder einer Gesellschaft *wünschenswert*, wenn ein solidarisches Handeln aus Fairneß praktiziert wird, denn voraussetzungsgemäß würde eine solche Praxis jedem nützen. Ebenso unzweifelhaft ist es der Fall, daß es für *einige* Mitglieder einer Gesellschaft *wünschenswert* ist, wenn ein solidarisches Handeln aus Opferbereitschaft praktiziert wird. Und schließlich ist es kaum zu bezweifeln, daß man auf ein solidarisches Handeln im Eigeninteresse zugunsten individueller Güter unter den Lebensbedingungen der modernen Gesellschaft ebensowenig bauen kann wie auf ein solches Handeln zugunsten öffentlicher Güter.

Würde demnach in einer solchen Gesellschaft ein solidarisches Handeln zugunsten individueller Güter nur dann zustande kommen, wenn es im Eigeninteresse ist, blieben viele Wünsche unerfüllt. Ein Mangel an Solidarität aus Opferbereitschaft muß die Wünsche derjenigen enttäuschen, die davon profitieren, wenn die Wohlhabenden einen Teil ihres Wohlstandes an sie transferieren. Ein Mangel an Solidarität aus Fairneß muß die Wünsche aller enttäuschen, denn jeder steht sich schlechter, wenn systematisch gegen das Verallgemeinerungsprinzip gehandelt wird. Werden aber in einer Gesellschaft die Wünsche vieler oder sogar aller Menschen regelmäßig enttäuscht, kann das eine Gefahr für den Bestand und die Stabilität dieser Gesellschaft heraufbeschwören.

Ein Mangel an Solidarität aus Fairneß fällt dabei besonders gravierend ins Gewicht. Denn damit existiert unter den angenommenen Bedingungen nicht nur ein Zustand, der den Wünschen praktisch aller Mitglieder einer Gesellschaft widerspricht. Es handelt sich auch um äußerst wichtige Wünsche. Bereiche, in denen eine gegenseitige Hilfe und Unterstützung im Interesse aller Beteiligten ist, betreffen nicht nur Nebensächlichkeiten oder ›Luxusbedürfnisse‹. Es geht auch und vor allem um eine Absicherung angesichts elementarer Lebensrisiken, wie Hilfe bei Krankheit und in der

Not oder die Garantie eines Existenzminimums. Ist eine Gesellschaft nicht in der Lage, diese fundamentalen Sicherungen zur Verfügung zu stellen, muß mit einer erheblichen Unzufriedenheit und einer ›Legitimitätskrise‹ gerechnet werden. Gelingt es dagegen, für solche elementaren Lebensrisiken Vorsorge zu treffen, sinkt damit auch der Bedarf an einer zusätzlichen Solidarität aus Opferbereitschaft, denn diejenigen, die sich in einer gravierenden Notlage befinden, werden dann ohnehin vor ihren schlimmsten Folgen bewahrt.

Nun gilt allerdings auch für ein solidarisches Handeln zugunsten individueller Güter, daß man auf ein solches Handeln und die damit möglicherweise notwendige ›moralische‹ Motivation prima facie verzichten kann, wenn man entsprechende Institutionen schafft, durch die der erwünschte Austausch von Leistungen entweder durch ausdrückliche vertragliche Vereinbarungen oder die Ausübung von Zwang erreicht wird. Für solche Institutionen gibt es offenkundig zahlreiche Beispiele. Die heutigen Gesellschaften scheinen als ›Sozialstaaten‹ geradezu dadurch charakterisiert, daß sie eine individuell verankerte Solidarität durch die ›Solidargemeinschaft‹ ersetzt haben. Ein umfassendes System der wohlfahrtsstaatlichen Daseinsvorsorge, staatliche und private Versicherungen auf freiwilliger und unfreiwilliger Basis scheinen das Problem einer möglicherweise mangelhaften Individual-Solidarität durch kollektive Instrumente erfolgreich gelöst zu haben.

Jedoch kehrt auch hier, ähnlich wie bei der institutionellen Bereitstellung öffentlicher Güter, das Problem der Solidarität auf der institutionellen Ebene wieder. Zum einen sind solche Solidar-Institutionen öffentliche Güter und erzeugen somit ebenfalls den bereits erörterten Bedarf an einem solidarischen Handeln zugunsten öffentlicher Güter. Aber selbst wenn man von diesem Problem absieht: Die Institutionen einer ›Solidargemeinschaft‹ sind darüber hinaus – anders als Institutionen, die der Bereitstellung öffentlicher Güter dienen – auf eine spezifische Weise auch von einem solidarischen Handeln zugunsten individueller Güter abhängig.

Solche Institutionen stellen bei Bedarf bestimmte Leistungen zur Verfügung: Medizinische Versorgung im Krankheitsfall, Rente bei Erwerbsunfähigkeit und im Alter, Arbeitslosengeld bei Arbeitslosigkeit oder Sozialhilfe bei Bedürftigkeit. Nun sind diese ›Fremdleistungen‹ in der Regel zwar nicht einfach unabhängig

von den Eigenleistungen der Nutznießer. In den meisten Fällen sind sie an freiwillige oder erzwungene Beitragszahlungen gebunden. Trotzdem sind sie *teilweise* unabhängig von den Eigenleistungen, insofern man mit seinen Beitragszahlungen ein Anrecht auf Fremdleistungen erwirbt, deren Umfang sich in erheblichem Maß an dem geltend gemachten Bedarf bemißt und nicht an der Höhe der Eigenleistungen. Die Eigenleistungen halten mit dem Wert der Fremdleistungen nicht automatisch Schritt. Das gilt nur kollektiv, nicht aber aus der Sicht des einzelnen.⁹

Es entsteht deshalb zwangsläufig der Anreiz, die Leistungen von Solidar-Institutionen so oft wie möglich und so umfangreich wie möglich in Anspruch zu nehmen – auch dann, wenn kein Bedarfsfall vorliegt. Gelegenheiten zu einer solchen ›unsolidarischen‹ Maximierung persönlicher Transfers sind in den komplexen Institutionen staatlich und privat organisierter Daseinsvorsorge praktisch nicht zu verhindern. Es stehen in solchen Systemen vielfältige Möglichkeiten offen, ihre Leistungen auf Kosten der anderen Mitglieder auszunutzen. Die Erfahrung zeigt, daß konsequenter und allgemein verbreiteter ›moral hazard‹ von einem Sozialstaat auf Dauer tatsächlich kaum zu verkraften ist und zu einer bedrohlichen Erosion seiner Institutionen führt. Zumindest aber werden die Sicherungssysteme kontinuierlich teurer. Es entwickelt sich so eine ›unfaire‹ Situation, in der die Opportunisten die ›ehrlichen‹ Beitragszahler systematisch ausbeuten (cf. de Jasay 1989: 125 ff.), denen faktisch eine Solidarität aus Opferbereitschaft abverlangt wird.

Auch die Institutionen einer ›Solidargemeinschaft‹ sind demzufolge zur Sicherung ihrer langfristigen Stabilität auf eine Solidarität aus Fairneß angewiesen. Sie sind angewiesen auf Mitglieder, die sich bei der Inanspruchnahme ihrer Rechte so verhalten, wie sie wollen können, daß sich auch die anderen Mitglieder dieser Institutionen verhalten. Eine Solidarität aus Fairneß kann durch solche Institutionen nicht grenzenlos ersetzt werden. Nur wenn sich genügend Nutznießer sozialer Sicherungssysteme an einem

9 Und selbst wenn das der Fall wäre: Da der Wert der Beitragszahlungen im Prinzip immer niedriger sein wird als der Wert der Leistungen, würde man auch bei einer direkten Koppelung von Beitragszahlungen und Leistungen seinen Gewinn erhöhen, wenn man die Leistungen so oft wie möglich in Anspruch nimmt.

Verallgemeinerungsprinzip, anstatt an dem Prinzip individueller Nutzenmaximierung orientieren, werden sie davon absehen, diese Systeme ›über Gebühr‹ zu strapazieren.

Ähnlich wie bei einem solidarischen Handeln zugunsten öffentlicher Güter muß man also auch bei einem solidarischen Handeln zugunsten individueller Güter zumindest unter den Lebensbedingungen einer modernen Gesellschaft einer Solidarität aus Fairneß eine Schlüsselrolle zugestehen. Sie erscheint für den gesicherten Bestand einer gesellschaftlichen Ordnung als praktisch unverzichtbar. Selbst wenn aber an dieser ›funktionalen Einschätzung‹ Zweifel bestehen sollten, so kann es doch keinen Zweifel daran geben, daß der Sicherung einer Solidarität aus Fairneß insoweit eine Sonderrolle zukommt, als sie gewichtigen Wünschen aller Mitglieder einer Gesellschaft entspricht. Unter jedem denkbaren normativen Kriterium ist sie daher ein erstrebenswerter Zustand. Ohne die Bereitschaft von Menschen, aus freien Stücken auch dann solidarisch zu handeln, wenn es für sie vorteilhafter wäre, nur auf die Solidarität der anderen zu hoffen, kann insgesamt gesehen eine Gesellschaft elementaren Interessen ihrer Mitglieder nicht gerecht werden. Es müssen genügend Personen vorhanden sein, die motiviert sind, aus Fairneß und nicht nur aus Eigeninteresse solidarisch zu handeln. Ein solidarisches Handeln aus Opferbereitschaft mag darüber hinaus in bestimmten Situationen lobenswert sein, erscheint faktisch aber nicht als unbedingt notwendig und normativ zumindest im Hinblick auf öffentliche Güter auch als fragwürdig.

Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, daß sich ein Bedarf nach einer ›moralisch‹ motivierten Solidarität, wie sie eine Solidarität aus Fairneß darstellt, *besonders* in der modernen, anonymen und mobilen Marktgesellschaft entwickelt. Nur hier ist man auf eine solche moralisch anspruchsvolle Form der Solidarität *zwingend* angewiesen. Denn in der traditionellen Gesellschaft mit ihren festgefühten Gemeinschaftsstrukturen und engen persönlichen Bindungen kann ein solidarisches Handeln schon durch das unmittelbare Eigeninteresse der Beteiligten motiviert sein. Die moralische Form der Solidarität und die moralische Forderung nach Solidarität sind insofern genuin *moderne* Phänomene. (So auch ausdrücklich Hondrich/Koch-Arzberger 1992.) Unter diesem Gesichtspunkt verfehlt man wesentliche Aspekte der Problematik, wenn man, wie heute allorten üblich, Prozesse der ›Ent-

solidarisierung« als Folge der modernen Gesellschaft beklagt und damit übersieht, daß das Phänomen *und* die Problematik der Solidarität in bestimmter Hinsicht überhaupt nur mit der modernen, individualisierten Gesellschaft entstehen konnten.

Wenn es im folgenden um die Frage geht, durch welche Faktoren ein solidarisches Handeln aus Fairneß tatsächlich bewirkt werden kann, dann ist von Bedeutung, daß ein solidarisches Handeln zugunsten öffentlicher Güter mit einem solidarischen Handeln zugunsten individueller Güter zwar nicht logisch, aber doch empirisch eng zusammenhängt. Das heißt: Personen, die aus Fairneßgründen motiviert sind, freiwillig ihren Beitrag zur Erzeugung öffentlicher Güter zu leisten, werden in aller Regel auch motiviert sein, aus Fairneßgründen solidarisch zugunsten anderer Einzelindividuen zu handeln. Das liegt daran, daß in beiden Fällen die Bereitschaft zur Solidarität ein Handeln nach einem Verallgemeinerungsprinzip verkörpert und durch eine Orientierung an diesem Prinzip motiviert sein kann. Sowohl bei einem solidarischen Handeln zugunsten öffentlicher als auch bei einem solidarischen Handeln zugunsten individueller Güter geht es bei einer Solidarität aus Fairneß darum, daß der Betreffende so handelt, wie er wollen kann, daß auch alle anderen handeln. Gemeinsam ist beiden Verhaltensweisen das Motiv, daß man nicht einseitig Vorteile auf Kosten anderer einstreichen will. Es spricht einiges dafür, daß es diese Grundhaltung ist, die darüber entscheidet, ob man zugunsten öffentlicher oder individueller Güter solidarisch handelt oder nicht.

VI. Die Produktion von Solidarität

1. Solidarisches Handeln als Gegenstand von Normen

Wenn die vorangehenden Überlegungen zutreffend sind, dann ist die moderne Marktgesellschaft angesichts der Anonymität ihrer Sozialbeziehungen und der großen Zahl sowie der Mobilität ihrer Mitglieder in besonderem Maße auf ein solidarisches Handeln aus Fairneß angewiesen. Mit einem solidarischen Handeln im Eigeninteresse ist in einer solchen Gesellschaft nicht in einem ausreichenden Umfang zu rechnen. Wie lassen sich Menschen aber zu einem solidarischen Handeln motivieren, wenn ein solches Handeln im konkreten Fall ihren Interessen zuwiderläuft? Da eine

Orientierung an einem Verallgemeinerungsprinzip oder ein über den persönlichen Nahbereich hinausgehender Altruismus kaum zu der natürlichen Ausstattung des Menschen gehört, kann ein solidarisches Handeln aus Fairneß nur ein ›gesellschaftliches Produkt‹ sein. Eine ›gesellschaftliche Produktion‹ von Solidarität scheint in der modernen Marktgesellschaft aber einer Quadratur des Kreises gleichzukommen. Bekanntlich wird einer solchen Gesellschaft von ihren Kritikern immer wieder vorgeworfen, daß sie die Menschen dazu erziehe, sich in ihrem Handeln ausschließlich am eigenen Vorteil zu orientieren.¹⁰ In Marktgesellschaften werde nicht Solidarität, sondern Egoismus honoriert. Gerade die Gesellschaften, die auf ein solidarisches Handeln aus Fairneß besonders angewiesen sind, wären demnach auch Gesellschaften, die eine Deckung dieses Bedarfs unmöglich machten – womit man eine weitere Variante der These erhält, wonach den vom Liberalismus geprägten Gesellschaften selbstdestruktive Tendenzen eigen sein sollen.¹¹

Ist nicht zu erwarten, daß Menschen aus eigenem Antrieb das tun, was man sich von ihnen wünscht, dann kann man ihnen gegenüber eine *Norm* vertreten, dergemäß sie in der gewünschten Weise handeln *sollen*. Es wurde bereits angemerkt, daß es insofern nicht erstaunlich ist, daß die Forderung nach Solidarität in unterschiedlicher Weise Gegenstand moralischer Normen ist. Nun reicht es aber nicht aus, eine Norm nur zu formulieren und zu verkünden. Man muß auch dafür sorgen, daß die Norm *wirksam* wird, also von ihren Adressaten in möglichst hohem Maße tatsächlich befolgt wird. Berücksichtigt man diese Anforderung, dann ist erkennbar, daß die Etablierung von Normen kein ohne weiteres verfügbares Allheilmittel darstellt, um Menschen zu einem solidarischen Handeln zu bewegen. Eine Norm, die ein solidarisches Handeln aus Fairneß fordert, ist ja ein Instrument, mit dem ein Zustand erreicht werden soll, der die Situation für alle Beteiligten verbessert. Auch eine wirksame ›Solidaritätsnorm‹ ist ein öffentliches Gut, und

10 Stellvertretend für viele: »Da das individuelle Verhalten ... im zerstörerischen Kontakt mit den höchst wirksamen kapitalistischen Werten ... sich zunehmend am persönlichen Vorteil orientiert hat, haben sich Gewohnheiten und Antriebe, die auf sozialen Haltungen und Zielen beruhten, mehr und mehr verloren.« (Hirsch 1980: 170)

11 Zu den historischen Wurzeln dieser Selbstzerstörungsthese cf. Hirschman 1987; 1989.

derjenige, der durch seinen Beitrag zu der Geltung einer solchen Norm beiträgt, leistet einen Beitrag zu einem öffentlichen Gut. Damit scheint aber auch die Etablierung einer Solidaritätsnorm dadurch vom Scheitern bedroht, daß sie eine Solidarität aus Fairneß, die sie erst herbeiführen soll, selber bereits voraussetzt. Denn warum sollte eine Person, die nicht dazu bereit ist, auf direktem Weg einen Beitrag zugunsten öffentlicher oder individueller Güter zu leisten, dazu bereit sein, einen solchen Beitrag auf indirektem Weg zu leisten, indem sie dafür sorgt, daß eine Solidaritätsnorm wirksam wird? Wenn man darauf setzt, daß eine Solidaritätsnorm ein faires Handeln im Interesse aller bewirkt, weil ein solidarisches Handeln ohne eine solche Norm nicht zu erwarten ist, wie kann man dann erwarten, daß die für die Etablierung dieser Norm selber notwendigen Handlungen zustande kommen? Auch Solidaritätsnormen scheinen ohne Solidarität nicht möglich zu sein. Offenbar beunruhigt durch eine ähnliche Skepsis und ein entsprechend geringes Vertrauen in gesellschaftliche »Selbstheilungskräfte« wurde vor einiger Zeit in Deutschland der Vorschlag gemacht, man möge in die *Verfassung* die Norm aufnehmen: »Jeder ist zu Mitmenschlichkeit und Gemeinsinn aufgerufen.« Es liegt nahe, diese Norm im Sinne eines Aufrufs zu solidarischem Handeln zugunsten individueller und öffentlicher Güter zu deuten. Anscheinend hoffte man, daß die »Autorität« der *Verfassung* einem solchen Appell eine größere Motivationskraft verleihen würde, als wenn man das Problem der Solidarität allein »spontanen« gesellschaftlichen Prozessen überläßt.

2. Solidarisches Handeln als Gegenstand von Verfassungsnormen

Dem Vorschlag, einen Aufruf zur Solidarität in die *Verfassung* aufzunehmen, kann man und wurden auch berechtigte Bedenken im Hinblick auf das zugrunde liegende Verfassungsverständnis entgegengehalten.¹² Der Sinn der *Verfassung* einer freiheitlichen und rechtsstaatlichen Gesellschaft würde durch eine solche Norm in nicht nur marginaler Weise verändert. Nach liberalem Verständ-

¹² Cf. etwa Grimm in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 15. 6. 1994: »Was zuviel ist, ist von Übel.«

nis richten sich die Normen einer Verfassung in erster Linie an die staatlichen Organe bzw. ihre Verwalter. Sie ermächtigen sie zu bestimmten Handlungen, ziehen die Grenzen ihrer Macht und schreiben in wesentlichen Punkten vor, wie sie ihre Macht ausüben haben. Vor allem aber gewähren sie den Bürgern grundlegende Rechte, die sie vor den Eingriffen staatlicher Macht schützen und diesen Schutz zu einer Pflicht staatlicher Organe machen. Adressaten der Verfassungsnormen sind hauptsächlich die staatlichen Machthaber; der Normalbürger ist der Nutznießer dieser Normen. Dem liberalen Credo entspricht eine Verfassung als Bollwerk des Bürgers gegen den Staat.

Die Aufnahme einer Norm: ›Jeder ist zu Mitmenschlichkeit und Gemeinsinn aufgerufen‹, würde dieses Verfassungsverständnis in seinem Kern tangieren. Adressaten einer solchen Verfassungsnorm wären an erster Stelle die normalen Bürger und nicht die Verwalter der hoheitlichen Macht. Aus einem Instrument des Bürgers zur Kontrolle des Staates würde die Verfassung zu einem Instrument des Staates zur Erziehung des Bürgers und damit zu einer Institution, die auch *gegen* den Bürger eingesetzt werden kann. Wer soll prädestiniert sein, wenn nicht staatliche Organe, um die in der Verfassung statuierten Normen zu kontrollieren und durchzusetzen? Verfassungsnormen, die sich mit ihren Verhaltensgeboten an den Bürger richten, liefern einen guten Grund, staatliche Macht gegen den Bürger anzuwenden. Enthält eine Verfassung den ›Auftrag‹, für Solidarität in einer Gesellschaft zu sorgen, kann man sich mit Recht auf sie berufen, um staatliche Machtbefugnisse auszuweiten. Wenn Forderungen, die in einer Verfassung enthalten sind, ungehört verhallen, muß es als legitim erscheinen, den Staat zu verpflichten, mit seinen Machtmitteln der Verfassung Gehör zu verschaffen. Es droht die Gefahr, daß ein liberales Verfassungsverständnis, das den Sinn der Verfassung in der »Zähmung« staatlicher Herrschaft sieht, schrittweise durch ein autoritär-paternalistisches Verfassungsverständnis ersetzt wird, demgemäß die Verfassung die Organe des Staates ermächtigt, den Bürger zu einem ›allgemeinwohlverträglichen‹ Verhalten zu bewegen.¹³

Doch sollen die Gefahren, die mit dem Vorschlag, eine Solidari-

13 Denninger spricht wörtlich und zustimmend von einer »öffentlichen Erziehung zu solidarischem Verhalten«, die durch eine solche Verfassungsnorm verlangt werde; cf. seinen Beitrag in diesem Band.

tätsnorm in die Verfassung aufzunehmen, für ein liberales Verfassungsverständnis und letztendlich auch für eine liberale Verfassungswirklichkeit verbunden sein mögen, hier nicht erörtert werden. Möglicherweise sind diese Risiken hinnehmbar, wenn auf der anderen Seite der Erfolg steht, wirksam zu einem dringend benötigten solidarischen Handeln beizutragen – in einer Gesellschaft, in der wir, wenn ihre Kritiker recht haben, vielleicht ansonsten hilflos mit einer unaufhaltsamen Erosion von Mitmenschlichkeit und Gemeinsinn konfrontiert sind.

Fragen wir also: Ist die Hoffnung realistisch, daß man durch eine in der Verfassung niedergelegte Norm zu der für eine Gesellschaft notwendigen Solidarität wirksam beitragen kann? Eine Beantwortung dieser Frage verlangt die Beantwortung einer allgemeineren Frage: Kann die Tatsache, daß eine Norm in einer Verfassung niedergelegt ist, ein ausschlaggebender Grund für ihre Adressaten sein, diese Norm zu befolgen?

Von einer solchen Wirksamkeit von Verfassungsnormen gehen wir offenbar aus, denn sonst würden wir uns die Mühe sparen, erbittert um den Inhalt von Verfassungen zu streiten und so viel Sorgfalt auf ihre Formulierung zu verwenden. Und in der Tat scheint es ein nicht zu leugnendes empirisches Faktum zu sein, daß die Aufnahme einer Norm in eine Verfassung in einer geordneten Gesellschaft bei den meisten ihrer Adressaten dazu führt, daß sie diese Norm beachten: Der Verfassungsrichter fällt seine Urteile gemäß den Prinzipien der Verfassung; der Parlamentarier erläßt Gesetze nach den in der Verfassung vorgeschriebenen Verfahren; der Polizist respektiert bei seinen Ermittlungen die in der Verfassung festgelegten Grundrechte der Betroffenen.

Des weiteren ist kaum bestreitbar, daß Verfassungsnormen ihren Adressaten durchaus fühlbare Pflichten abverlangen können, also kein Verhalten fordern, das ohnehin immer in ihrem Interesse ist: Die Ermittlungen des Polizisten wären in vielen Fällen erfolgreicher, wenn er die Grundrechte von Verdächtigen nicht beachtete; die Regierung käme schneller zum Ziel, wenn sie parlamentarische Verfahrensvorschriften umginge; der Verfassungsrichter könnte seine persönlichen Auffassungen besser verwirklichen, wenn er sich nicht an die Vorgaben der Verfassung hielte. Auch im Fall von Verfassungsnormen gilt, daß es gerade die Diskrepanz ist, die zwischen bestimmten Wünschen an das Verhalten von Personen und ihren tatsächlichen Motiven und Zielen zu erwarten ist, die

eine Statuierung von Normen allererst notwendig und sinnvoll macht. Wenn die Adressaten einer Verfassung ohnehin immer Grund hätten, das zu tun, was die Verfassung vorschreibt, dann könnte man auf eine Verfassung auch verzichten.

So gesehen erscheint also der Vorschlag, eine Solidaritätsnorm in die Verfassung aufzunehmen, durchaus als nachvollziehbar. Warum sollte mit einer solchen Norm nicht ebenfalls gelingen, was mit anderen Normen in einer Verfassung offenbar doch recht gut gelingt: nämlich zu einem Verhalten beizutragen, das im Einzelfall gegen die unmittelbaren Interessen der Normadressaten gerichtet sein kann? Warum sollten die Bürger sich durch eine Verfassungsnorm, die Mitmenschlichkeit und Gemeinsinn fordert, nicht motiviert fühlen, Solidarität zu praktizieren und damit das Dilemma zu überwinden, durch ihr eigenes unsolidarisches Verhalten zu einem Zustand beizutragen, den sie sich selber nicht wünschen können?

Doch man darf eine Verfassungsnorm, die zu solidarischem Handeln aufruft, nicht einfach mit anderen Verfassungsnormen in einen Topf werfen. Daß eine solche Gleichsetzung verfehlt wäre, zeigt sich, wenn man nach einer soziologischen Erklärung für die Wirksamkeit von Verfassungsnormen sucht. Die »klassische« soziologische Erklärung stammt von Max Weber: Eine wirksame Verfassung beruht seiner Theorie gemäß vor allem auf einem »Legitimitätsglauben«. Es ist nach Weber an erster Stelle die »Vorstellung vom Bestehen einer *legitimen Ordnung*«, die zu ihrer verlässlichen Beachtung motiviert. (Weber 1921: 16) Wir können diese Annahme für unsere Überlegungen so reformulieren, daß ein Verfassungsadressat davon überzeugt sein muß, daß die Geltung der Verfassung ein *Gut* darstellt, damit er zu der Befolgung ihrer Normen motiviert ist.

Nun ist aber die Geltung einer Verfassung für diejenigen, die in ihrer Geltung ein Gut sehen, ein *öffentliches Gut*. Wenn die Verfassung in Geltung ist, kommt sie zwangsläufig all denjenigen zugute, die in ihrem Geltungsbereich leben. Von den Vorteilen etwa, die durch die Grundrechte einer liberalen Verfassung gewährt werden, kann man niemanden ausschließen. Ein Beitrag für die Geltung einer als legitim betrachteten Verfassung ist folglich ein Beitrag zu einem öffentlichen Gut. Dabei ist es gleichgültig, ob dieser Beitrag darin besteht, daß man als Verfassungsgeber an der Formulierung der Verfassung mitwirkt, die Verfassung und ihre

Vorzüge propagiert oder ob man als Adressat der Verfassung ihre Normen und Gebote befolgt.

Der Bestand einer Verfassung ist deshalb grundsätzlich von den gleichen Bedingungen abhängig wie der Bestand anderer öffentlicher Güter auch. Der Glaube, daß es sich bei einer Verfassung um eine *legitime* Verfassung handelt, daß sie also ein öffentliches *Gut* darstellt, ist nur eine *notwendige* Voraussetzung, damit es zu einem tatsächlichen persönlichen Einsatz zugunsten dieses speziellen öffentlichen Guts kommt. Wie bei anderen öffentlichen Gütern muß darüber hinaus die Bereitschaft vorhanden sein, sich im konkreten Fall an den Kosten bei der Bereitstellung und Erhaltung dieses Guts auch selber zu beteiligen. An erster Stelle steht dabei die Bereitschaft, die Normen der Verfassung zu beachten und eine aktive Verfassungsloyalität zu praktizieren.

Nun wäre es für den Bestand einer Verfassung sicherlich am besten, wenn es jeweils zum eigenen Vorteil der Verfassungsadressaten ist, ihren persönlichen Beitrag zur Verfassungsgeltung zu leisten und sich den Verfassungsnormen gemäß zu verhalten. Und in der Tat kann eine solche Solidarität im Eigeninteresse durchaus eine Rolle spielen. Staatsmänner können in einer Position sein, in der ihr Verfassungsbruch die Geltung der Verfassung insgesamt ernsthaft erschüttern würde. Das gleiche gilt für Verfassungsrichter. Bei Angehörigen dieser Gruppen können – sofern man davon ausgeht, daß die betreffende Verfassung in ihren Augen ein Gut ist – Individual- und Allgemeininteressen insoweit harmonieren, als ihre ›Erträge‹ aus der Verfassung von ihren individuellen Beiträgen abhängig sein können. Für sie würde dann kein Anreiz bestehen, ihren Beitrag zur Verfassungsgeltung in Form ihrer Verfassungskonformität zurückzuhalten.

Aber die herausgehobenen Positionen von Staatsmännern oder Verfassungsrichtern beruhen ihrerseits auf dem verfassungskonformen Handeln unzähliger ›namenloser‹ Staatsangehöriger und Staatsbediensteter, die durch ihre Verfassungsloyalität den Zement der verfassungsmäßigen Ordnung und damit auch das faktische Fundament für die besondere Autorität der von der Verfassung legitimierten Verwalter der staatlichen Macht erst liefern. Bei ihnen kann man jedoch kaum davon ausgehen, daß für sie Konformität mit den Normen der Verfassung in jeder konkreten Handlungssituation unter dem Gesichtspunkt persönlicher Nutzenmehrung immer die bestmögliche Wahl ist. (Cf. Baurmann

1996a: 78 ff. und 259 ff.) Es wird vielmehr das zutreffen, was für die Beiträge zu vielen anderen öffentlichen Gütern auch zutrifft: Die individuellen Erträge aus dem ›Verfassungsgut‹ werden häufig unabhängig sein von den individuellen Beiträgen zu diesem Gut. Die Individualinteressen werden auch bei dem öffentlichen Gut einer legitimen Verfassung die Allgemeininteressen mehr oder weniger dominieren. Auch wenn für die Mehrzahl der Bürger und der Angehörigen des Staatsapparates die geltende Verfassung ein erhaltenswertes Gut darstellt, werden sie doch der Versuchung des ›Trittbrettfahrens‹ auf Kosten der Verfassungsloyalität anderer ausgesetzt sein. Sie können sich mit Recht sagen, daß es speziell auf ihren individuellen Beitrag zur Verfassungsstabilität nicht ankommt.

Von den Normalbürgern und den durchschnittlichen Angehörigen staatlicher Institutionen kann man eine verlässliche Verfassungskonformität deshalb nur dann erwarten, wenn sie *aus Fairneß* solidarisch handeln, d. h. auch dann verfassungskonform handeln, wenn ein solches Handeln im konkreten Fall ihren eigenen Interessen entgegensteht. Damit der Glaube an die Legitimität einer Verfassung ein verfassungskonformes Handeln garantiert, muß er mit einem Pflichtgefühl verbunden sein, das die Orientierung an einem Verallgemeinerungsprinzip verkörpert und es verbietet, die Kosten für die Bereitstellung eines öffentlichen Guts nach Möglichkeit anderen zu überlassen.

Und auch – und gerade! – für das öffentliche Gut einer Verfassung gilt, daß für seine Bestandserhaltung die ›institutionelle Substitution‹ eines solidarischen Handelns nur sehr begrenzt möglich ist. Eine Verfassung muß in dem Sinne ›selbsttragend‹ sein, daß sie nicht allein auf institutionell erzeugten Anreizen zu einem verfassungskonformen Handeln beruht. Das liegt nicht nur daran, daß eine entsprechende Institution selber wiederum ein öffentliches Gut wäre. Es liegt vor allem daran, daß ihre Verfassung die ›Basisinstitution‹ einer Gesellschaft ist, auf der alle anderen formellen Institutionen, wie etwa das Rechtssystem, ihrerseits beruhen. Die wirksame Geltung der Verfassung schafft überhaupt erst ein tragfähiges Fundament für Institutionen, die in bestimmten Bereichen eine ›spontane‹ Produktion öffentlicher Güter ersetzen können. Aus diesem Grund muß aber die Verfassung selber in einem von solchen Institutionen freien Raum existieren und kann nicht selber von ihnen abhängig sein.

Zwar spielen etwa institutionalisierte Sanktionen zur Durchsetzung von Verfassungskonformität durchaus eine Rolle. Aber nicht *jeder* Akt verfassungskonformen Handelns kann durch solche Sanktionen motiviert sein. Irgend jemand muß Sanktionen aus einem anderen Motiv verhängen als aus dem, daß er sonst Sanktionen zu gewärtigen hat. Die Geltung einer Verfassung läßt sich nicht damit erklären, daß ihre Adressaten sie aus einem rationalen Nutzenkalkül heraus allein deswegen respektieren, weil sie sonst Sanktionen und Strafen zu erwarten haben. Das System einer Kontrolle der Kontrolleure muß zwangsläufig auf irgendeiner Stufe enden. Es kann aber nicht in der Luft hängen, sondern nur auf der Bereitschaft beruhen, freiwillig zu seinem Bestand und seinem Funktionieren beizutragen.

Unter den Lebensbedingungen in einer modernen Gesellschaft ist nach alledem ein solidarisches Handeln aus Fairneß auch zu dem Zweck unentbehrlich, eine Verfassung als öffentliches Gut zu erhalten. Es muß genügend Personen geben, die zur Wirksamkeit einer Verfassung durch ihre Verfassungskonformität und ihre Loyalität auch dann beitragen, wenn im konkreten Fall ein anderes Verhalten für sie vorteilhafter wäre. Wie H. L. A. Hart festgestellt hat: Ein »interner Standpunkt« gegenüber den Normen und Regeln der Verfassung ist für ihre Geltung unverzichtbar.¹⁴

Unter dieser Voraussetzung ist es dann allerdings sinnlos, in eine Verfassung einen Appell zu Mitmenschlichkeit und Gemeinsinn aufzunehmen. Dieser Appell soll seine Wirkung ja vor allem in einer Situation entfalten, in der man einen Mangel an solidarischem Handeln zu verzeichnen hat. Er soll Abhilfe schaffen angesichts der (vermuteten) Tatsache, daß sich die Bürger einer Gesellschaft nur unzureichend an einem Verallgemeinerungsprinzip orientieren und in zu großem Maße als »Trittbrettfahrer« und opportunistische Nutzenmaximierer agieren. Damit aber die bloße Tatsache, daß eine Norm in einer Verfassung steht, ein Motiv zu ihrer Befolgung erzeugen kann, muß der Normadressat diese Verfassung nicht nur als legitim und damit als ein öffentliches Gut betrachten, sondern es muß auch bereits die Motivation bei ihm *vorhanden* sein, freiwillig Beiträge zu öffentlichen Gütern zu

14 Cf. Hart 1961: 77 ff. Ausführlich beschäftige ich mich mit dieser Problematik und ihren Konsequenzen für die soziologische Theoriebildung in Baumann (1996a).

leisten. Nur dann wird die bloße Tatsache, daß eine Norm in einer Verfassung steht, ein guter Grund für ihn sein, diese Norm auch dann zu befolgen, wenn ihm das in der konkreten Situation keinen persönlichen Vorteil bringt – nämlich als sein ›fairer‹ Beitrag zur Geltung und Wirksamkeit der Verfassung insgesamt. Verkörpert das Handeln einer Person eine Orientierung an dem Verallgemeinerungsprinzip und läßt sie sich deshalb durch die Normen einer von ihr als legitim betrachteten Verfassung zum Handeln motivieren, dann wird sie ohnehin zu einem solidarischen Handeln zugunsten öffentlicher und individueller Güter bereit sein. Eine Person dagegen, für die das Verallgemeinerungsprinzip und damit die ›Fairneß‹ eines Verhaltens keine eigenständigen Handlungsgründe sind, wird sich auch dadurch nicht beeindrucken lassen, daß ein Aufruf zur Solidarität in einer Verfassung enthalten ist. Entweder ist also die Bereitschaft zu einem solidarischen Handeln aus Fairneß schon vorhanden – dann ist die Aufnahme einer Solidaritätsnorm in die Verfassung überflüssig. Oder diese Bereitschaft ist nicht vorhanden – dann ist die Aufnahme einer Solidaritätsnorm wirkungslos. In beiden Fällen nimmt man das Risiko, die Funktionen und den Sinn einer liberalen Verfassung zu untergraben, umsonst in Kauf.

Der grundlegende Fehler der Befürworter eines solchen Vorschlags besteht darin, daß sie verkennen, daß ein freiheitlicher Verfassungsstaat überhaupt nur dann möglich ist, wenn »Mitschlichkeit und Gemeinsinn« in einer Gesellschaft bereits in ausreichendem Maße verankert sind. Solidarität und Fairneß sind rein gesellschaftlich erzeugte Ressourcen. Die Verfassung selber bliebe nicht mehr als ein Stück Papier, wenn es nicht genügend Bürger gibt, die zu einem solidarischen Handeln zugunsten der grundlegenden Institutionen ihrer Gesellschaft bereit sind. Die für eine gesellschaftliche Ordnung wirklich fundamentalen Verhaltensweisen kann man nicht durch Vorschriften erzeugen. Man kann sich auch nicht am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen. Diejenigen, die solche Vorschläge machen, offenbaren damit nicht nur ihr fragwürdiges Verständnis einer freiheitlichen Verfassung. Sie offenbaren auch ihr Unverständnis für die gesellschaftlichen Kräfte, durch die es überhaupt erst möglich wird, daß eine Verfassung tatsächlich handlungsmotivierend und verpflichtend wirken kann. Es ist freilich ein Glück, daß diejenigen, die glauben, daß sie die Autorität haben, die Bürger durch ihre Anweisungen er-

ziehen zu dürfen, nicht durch Anweisungen dafür sorgen können, daß sie von diesen Bürgern als Autorität anerkannt werden. Was im ersten Augenblick wie ein bedauerlicher Mangel der Verfassung aussehen könnte, ist in Wirklichkeit eine große Stärke: Denn indem man ihre Anerkennung und freiwillige Befolgung nicht einfach anordnen kann, ist der Bürger jedenfalls in dieser Hinsicht gegen eine willkürliche Machtausübung und Manipulation geschützt.

3. Solidarisches Handeln als Gegenstand von sozialen Normen

Wenn die für eine gesellschaftliche Ordnung überlebensnotwendige Solidarität nicht im Eigeninteresse, nicht durch vertragliche Vereinbarungen und institutionelle Vorkehrungen und auch nicht durch eine Verfassungsnorm bewirkt werden kann, wie läßt sie sich dann erreichen? Untersuchen wir abschließend wenigstens ansatzweise die Möglichkeit, ob sie durch eine *soziale* Norm produziert werden kann, also durch eine Norm, die auf *informellem* Weg entstehen und erhalten werden muß.¹⁵

Es sollte allerdings bereits klar geworden sein, daß ein Mangel an Solidarität aus Fairneß auch mit einer sozialen Solidaritätsnorm nicht ohne weiteres behebbar ist. Die Geltung einer solchen Norm ist ebenfalls ein öffentliches Gut, das *prima facie* mit den gleichen Realisierungshindernissen belastet ist wie das öffentliche Gut, das sie fördern soll. Die Befolgung und Durchsetzung einer Solidaritätsnorm müssen als Beiträge zu einem öffentlichen Gut bei den entsprechenden Rahmenbedingungen gleichfalls dilemmatischen Anreizstrukturen unterworfen sein und unter dem Gesichtspunkt rationaler Nutzenmaximierung als verlorene Investitionen erscheinen. Die Problematik, die bereits bei einer als Verfassungsnorm statuierten Solidaritätsnorm auftrat, scheint sich bei einer sozialen Solidaritätsnorm nur unter anderen Vorzeichen zu wiederholen: Entweder kann man erklären, daß eine solche Norm Geltung erlangt – dann erscheint sie als überflüssig, weil die Beteiligten ohnehin die Bereitschaft beweisen, zu öffentlichen Gü-

15 Zu dem hier einschlägigen Normbegriff cf. etwa Hoerster 1986; 1989; Coleman 1990: 45 ff. und 241 ff.; Baurmann 1993; 1996a: 45 ff.

tern beizutragen. Oder die Beteiligten zeigen keine Bereitschaft, zu öffentlichen Gütern beizutragen, dann läßt sich aber auch nicht erklären, wie eine Norm wirksam werden kann, die sie zu solchen Beiträgen bewegen soll.

Es ist bekannt, welche Schlußfolgerungen üblicherweise gezogen werden: In einer individualistischen, das Eigeninteresse honorierenden Gesellschaft könne es eben keine ›wahre‹ Solidarität zwischen den Menschen geben. Oder man beklagt die Anonymität und Mobilität der heutigen Gesellschaft, durch die soziale Gemeinschaften zerstört worden seien, in deren Beziehungsstrukturen Solidarität habe gedeihen können. Doch beide Annahmen sind so verbreitet, wie sie in ihrer Generalität falsch sind. Denn weder ist es zutreffend, daß eine Verwirklichung des Eigeninteresses mit einem solidarischen Handeln aus Fairneß *schlechthin* unvereinbar ist, noch besteht die moderne Großgesellschaft aus einer amorphen Masse voneinander isolierter Individuen, die sich nur als einander gleichgültige Tauschpartner auf dem Markt begegnen. Korrigiert man diese Annahmen, dann ist zumindest im Prinzip erkennbar, daß auch in einer individualistischen, anonymen und mobilen Marktgesellschaft ein solidarisches Handeln aus Fairneß nicht einfach ausgeschlossen ist.

Erstens ist es bestenfalls die halbe Wahrheit, daß eine Person, die sich konsequent an ihren eigenen Interessen orientiert, einem solidarischen Handeln aus Fairneß ausschließlich feindlich gegenübersteht. Denn so sehr ein ›rationaler Egoist‹ danach trachten muß, selber als Handelnder die Kosten eines solidarischen Handelns einzusparen, so sehr muß er daran interessiert sein, daß *andere* Personen zu seinen Gunsten solidarisch handeln! Seine Rollen als Normadressat einerseits und als Normgeber andererseits unterscheiden sich daher grundsätzlich. Während das Eigeninteresse des Adressaten einer Solidaritätsnorm mit einem solidarischen Handeln *im Widerstreit* ist, ist das Eigeninteresse des Normgebers mit einem solidarischen Handeln des Normadressaten *im Einklang*. Schon diese recht triviale Erkenntnis ändert das Bild einer Gesellschaft, in der das Eigeninteresse dominiert, erheblich. Es stehen sich dann von vornherein nicht Personen gegenüber, die gemeinsam ein unsolidarisches Handeln vorziehen, sondern Personen, die sich zumindest von ihrem jeweiligen Gegenüber ein solidarisches Handeln wünschen. Welche tatsächlichen Handlungsweisen sich aus dieser

Konstellation am Ende ergeben, ist nicht mehr ohne weiteres offenkundig.

Zweitens besteht auch die viel beschworene ›anonyme Massengesellschaft‹ in Wahrheit aus einem verzweigten Geflecht von Gruppen und Gemeinschaften unterschiedlichsten Charakters und unterschiedlichster Größe. Tauschprozesse auf dem Markt sind keineswegs die einzigen sozialen Beziehungen, die Individuen in einer Marktgesellschaft eingehen. Selbst in ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit handeln die einzelnen nicht immer isoliert, sondern häufig als Teil eines Kollektivs, nämlich als Angehörige oder Eigentümer eines Unternehmens. Erst recht ist das der Fall außerhalb des eigentlichen wirtschaftlichen Bereichs. Menschen sind hier in vielfältige ›soziale Netzwerke‹ eingebettet, sie sind Mitglieder zahlreicher ›künstlicher‹ und ›natürlicher‹ Gruppen mit materiellen und nicht-materiellen Zielsetzungen. (Cf. Granovetter 1985) Die liberale Gesellschaft hat nicht nur Handel und Austausch befreit. Eine solche ›Befreiung‹ hat auch die selbstbestimmte menschliche Assoziation erfahren, der freiwillige Zusammenschluß zu Gemeinschaften und Gruppen. Die Bürger haben das Recht, sich zur Verfolgung ihrer Ziele nach eigener Wahl mit anderen Menschen zu verbinden. Ebenso wie der Wettbewerb zwischen Konkurrenten ist die Kooperation zwischen Partnern ein Wesenselement freiheitlicher gesellschaftlicher Ordnungen. An die Stelle der falschen Generalisierungen über das Verhältnis zwischen Eigeninteresse und einer Solidarität aus Fairneß sowie über die soziale Struktur heutiger Großgesellschaften treten also zwei in wichtiger Hinsicht qualifizierte Feststellungen: 1. Es ist im Eigeninteresse einer Person, daß ihre Mitmenschen solidarisch handeln. 2. In der modernen Großgesellschaft existiert eine Struktur von Kleingruppen.

Legt man diese modifizierten Annahmen zugrunde, erscheinen die Chancen für ein solidarisches Handeln aus Fairneß bzw. für eine wirksame soziale Solidaritätsnorm als erheblich besser. Entscheidend ist, daß unter diesen Bedingungen der Beitrag einer Person zur Geltung einer sozialen Solidaritätsnorm nicht mehr zwangsläufig ein Beitrag zu einem öffentlichen Gut *für die Gesamtgesellschaft* sein muß. Solange das der Fall ist, kann man in der Tat nicht erklären, warum eine Person motiviert sein soll, einer Solidaritätsnorm zur Geltung zu verhelfen, wenn sie nicht gleichzeitig motiviert ist, selber solidarisch zu handeln.

Das ändert sich jedoch, wenn man das Verhalten einer Person unter der Voraussetzung betrachtet, daß sich ihr Interesse an Solidarität zunächst ausschließlich auf das Verhalten anderer richtet *und* daß sie nicht nur als Mitglied einer anonymen Großgruppe handelt, sondern gleichzeitig als Mitglied sozialer Kleingruppen. Ebenso wie sie sich von den anderen Mitgliedern ihrer Gesellschaft generell wünschen wird, daß sie sich solidarisch verhalten, wird sie sich auch von den anderen Mitgliedern ihrer jeweiligen Kleingruppen wünschen, daß sie sich solidarisch an der Bereitstellung der für diese Gruppen relevanten öffentlichen Güter beteiligen und sich im Kontext der Gruppe hilfsbereit und kooperativ zeigen. Gleichzeitig muß sie jedoch davon ausgehen, daß *auch* in den meisten Kleingruppen die empirischen Bedingungen für ein solidarisches Handeln im Eigeninteresse keineswegs durchgehend erfüllt sind. Auch in einer Kleingruppe bieten sich für einen Opportunisten in der Regel günstige Gelegenheiten zu einem ›Trittbrettfahren‹ auf Kosten der anderen Gruppenmitglieder, auch hier werden die sozialen Beziehungen nicht immer so transparent sein, daß ein Reziprozitätsmechanismus lückenlos funktioniert. Dieses Problem läßt sich auch mit zusätzlichen Kontroll- und Überwachungsmaßnahmen nicht vollständig aus der Welt schaffen – von den dabei anfallenden Kosten ganz abgesehen. (Cf. Baker et al. 1988; North 1988: 45 ff.; Frank 1992: 51)

Diejenigen, die an einem solidarischen Handeln zugunsten der Ziele und des Zusammenhalts einer Gruppe interessiert sind, müssen sich deshalb im allgemeinen auch in einer Kleingruppe die Geltung wirksamer Solidaritätsnormen wünschen, durch die ein solidarisches Handeln aus Fairneß sichergestellt wird. Doch ein Wunsch allein ist nicht hinreichend, um die Welt real zu verändern. Es muß aktiv gehandelt werden, um den Wunsch zu verwirklichen. Damit droht sich innerhalb einer Kleingruppe die bereits bekannte Problematik zu wiederholen: Der Bedarf nach einer Solidarität aus Fairneß signalisiert eine Situation, in der ein Mangel an starken, interessenbasierten Anreizen besteht, freiwillig zugunsten öffentlicher oder individueller Güter zu handeln. Fehlen solche Anreize, dann scheint aber auch die Etablierung einer Solidaritätsnorm nur unter der Bedingung möglich zu sein, daß genügend Mitglieder einer Gruppe bereits motiviert sind, freiwillig zu öffentlichen Gütern auch in einer Situation beizutragen, in der ein solcher Beitrag *nicht* in ihrem Eigeninteresse ist – also ein

solidarisches Handeln aus Fairneß zu praktizieren. Man scheint wieder voraussetzen zu müssen, was man erklären will.

Zu einem anderen Ergebnis gelangt man erst dann, wenn man eine zusätzliche Überlegung anstellt. Einem Norminteressenten stehen nämlich grundsätzlich zwei Strategien zur Verfügung, um zu erreichen, daß in seiner Gruppe eine Solidaritätsnorm befolgt wird. Zum einen kann er das Verhalten der Gruppenmitglieder kontrollieren und bei Normübertretungen regelmäßig Sanktionen verhängen. Das erfordert, daß er die Einhaltung der Norm im Prinzip in jedem Einzelfall überwacht und für ihre Durchsetzung kontinuierlich tätig ist. Mit einer solchen Strategie läßt sich jedoch unter den angenommenen Bedingungen kaum erklären, wie die Etablierung einer Solidaritätsnorm möglich ist, ohne auf seiten des Norminteressenten ein solidarisches Handeln aus Fairneß vorauszusetzen. Wenn in einer Gruppe ein Reziprozitätsmechanismus nicht funktioniert und sich ein ›Trittbrettfahren‹ auf Kosten anderer lohnt, dann wird es im allgemeinen auch keine ›starken‹ Anreize für eine Person geben, die Lasten auf sich zu nehmen, die mit einer durchgehenden Kontrolle und Sanktionierung der Verhaltensweisen der anderen Gruppenmitglieder verbunden sind. Liegt eine Situation vor, in der es regelmäßig nicht im Eigeninteresse der Beteiligten ist, ein solidarisches Handeln zu praktizieren, dann wird es gewöhnlich auch nicht in ihrem Eigeninteresse sein, eine Solidaritätsnorm durch die regelmäßige Verhängung von Sanktionen durchzusetzen. Eine Sanktionsstrategie wäre unter diesen Bedingungen von der Bereitschaft eines Norminteressenten abhängig, zu einem öffentlichen Gut beizutragen, obwohl seine Erträge aus diesem Gut nicht von seinen Beiträgen abhängig sind. Man müßte also in der Tat voraussetzen, daß von ihm eine Solidarität aus Fairneß praktiziert wird.

Zum anderen kann ein Norminteressent für die Einhaltung einer Solidaritätsnorm in seiner Gruppe aber auch dadurch sorgen, daß er sich nur mit solchen Personen zu einer Gruppe zusammenschließt, die eine Solidaritätsnorm *aus eigenem Antrieb* befolgen. Er kann versuchen, Personen als Partner auszuwählen, die zu einem solidarischen Handeln nicht nur *extrinsisch* durch die permanente Androhung und Verhängung von Sanktionen motivierbar sind, sondern die auch dann solidarisch handeln, wenn in der konkreten Handlungssituation die äußeren Anreize für ein solches Handeln fehlen – also Personen, die *intrinsisch* motiviert sind, sich

gemäß einer Solidaritätsnorm zu verhalten.¹⁶ Es müssen Personen sein, die eine *Disposition* zu einem solidarischen Handeln aus Fairneß besitzen, bzw. die in ihrem Handeln an ein Verallgemeinerungsprinzip und eine entsprechende Solidaritätsnorm *gebunden* sind. Personen dagegen, die als Opportunisten eine Solidaritätsnorm nur dann befolgen, wenn eine solche Handlungsweise die für sie nutzenmaximierende Alternative ist, muß der Norminteressent versuchen, von seiner Gruppe fernzuhalten bzw. auszuschließen. Diese Strategie der Normdurchsetzung richtet sich nicht auf eine Sanktionierung von *Verhaltensweisen*, sondern auf die ›Belohnung‹ und ›Bestrafung‹ von *Eigenschaften*. Das ›soziale Milieu‹ einer Kleingruppe ermöglicht dabei in der Regel hinreichend zuverlässige Schlußfolgerungen über den ›Charakter‹ und die ›intrinsic Motive‹ von Personen, so daß eine gute Chance besteht, nur mit denjenigen auf Dauer eine kooperative Verbindung einzugehen, die über die gewünschten Tugenden auch tatsächlich verfügen.¹⁷

Eine *solche* Strategie zur Durchsetzung einer Solidaritätsnorm muß nun nicht mehr auf der Bereitschaft des Norminteressenten beruhen, selber nach einem Verallgemeinerungsprinzip zu handeln und eine Solidarität aus Fairneß zugunsten öffentlicher oder individueller Güter zu praktizieren. Denn während es für den Interessenten einer Solidaritätsnorm aussichtslos oder zu kostenintensiv sein kann, durch Überwachung und Sanktionierung des Einzelverhaltens der Normadressaten diese Norm in seiner Gruppe durchzusetzen, kann es für ihn durchaus eine erfolgversprechende und lohnende Strategie sein, sich von vornherein überhaupt nur mit solchen Personen zu einer Gruppe zusammenzuschließen, bei denen er damit rechnen kann, daß sie zu einem solidarischen Handeln intrinsisch motiviert sind. Bei dieser Strategie selektiver Kooperation müssen keine *kontinuierlichen* Investitionen in die Geltung einer Solidaritätsnorm getätigt werden, wie das bei einer Strategie der Sanktionierung normabweichenden Verhaltens der Fall ist. Mit anderen Worten: Der individuelle Beitrag, den eine Person zu dem öffentlichen Gut einer Solidari-

16 Zur Bedeutung speziell einer ›intrinsic Arbeitsmotivation‹ cf. Frey 1992; 1993a; 1993b; Frey/Bohnet 1994.

17 Zum Problem einer Identifizierung von authentischen Personen und ›Täuschern‹ cf. Frank 1992; Baurmann 1996a: 409 ff.

tätsnorm leistet, kann dann wieder direkt mit dem individuellen Ertrag gekoppelt sein, der ihr aus diesem öffentlichen Gut erwächst. Ihre Beitragsleistungen können wieder unmittelbar durch ihre Ertragsersparungen motiviert werden.

Trotzdem scheint auch diese ›Lösung‹ des Problems der Solidarität an dem substantiellen Defizit zu leiden, daß sie in bestimmter Hinsicht voraussetzen muß, was zu erklären ist. Denn selbst wenn es zutrifft, daß man auf seiten der Interessenten einer Solidaritätsnorm nicht länger die Voraussetzung machen muß, daß sie selber die Bereitschaft zu einem solidarischen Handeln aus Fairneß bereits besitzen, so muß man eine solche Voraussetzung doch offenbar weiterhin auf seiten der Normadressaten machen. Wenn es eine erfolgversprechende Strategie für die Norminteressenten ist, Kooperationspartner auszuwählen, die intrinsisch zu einem solidarischen Handeln aus Fairneß motiviert sind, dann muß es Menschen mit einer solchen Eigenschaft auch tatsächlich geben. Nähere Betrachtung zeigt jedoch, daß diese notwendige Bedingung in die Erklärung integriert werden kann und nicht als unerklärte Voraussetzung in Anspruch genommen werden muß. Unsere knappe Skizze enthält nämlich implizit auch eine Erklärung für die *Entstehung* einer intrinsischen Motivation zu einem solidarischen Handeln. Das wird erkennbar, sofern man berücksichtigt, daß nicht nur die Ausführung bestimmter *Einzelhandlungen*, sondern auch der Besitz bestimmter *Dispositionen* den Interessen einer Person dienen kann.¹⁸ Dies trifft im vorliegenden Zusammenhang zweifellos zu: Wenn von einer Disposition zu einem solidarischen Handeln und einer Bindung an eine Solidaritätsnorm die Zugangsmöglichkeiten zu lohnenden kooperativen Beziehungen und attraktiven Gruppen abhängen, kann es ein erheblicher Vorteil für eine Person sein, diese Eigenschaften auch tatsächlich zu besitzen. Eine Person mit einer intrinsischen ›moralischen‹ Motivation wird dann unter Umständen weitaus besser fahren als ein opportunistischer Nutzenmaximierer, der bei jeder sich bietenden Gelegenheit versucht, einen persönlichen Zusatzgewinn auf Kosten anderer zu erzielen.

18 Cf. Gauthier 1986; Hegselmann/Raub/Voss 1986; Hirshleifer 1987; Vanberg 1988a; 1988b; 1993; Frank 1992; Vanberg/Congleton 1992; Baurmann/Kliemt 1995; Kliemt 1993; Güth/Kliemt 1993; 1994; Baurmann 1996a: 283 ff.

Unter diesem Gesichtspunkt läßt sich nicht nur die Strategie der Interessenten einer Solidaritätsnorm erklären, ohne bereits von einem solidarischen Handeln aus Fairneß Gebrauch zu machen, sondern es läßt sich auch erklären, daß als Folge gerade dieser Strategie es für die Adressaten einer Solidaritätsnorm einen interessenbasierten Grund gibt, sich in ihrem Verhalten an diese Norm zu binden und Universalisierungs- oder Fairneßprinzipien gemäß zu handeln. Geht man davon aus, daß auch menschliche Dispositionen sich als ein Ergebnis externer Anreize herausbilden können (cf. Scott 1971; Mueller 1986; 1992; Baurmann 1996b), erhält man den Ansatz zu einem Modell, durch das die Durchsetzung *und* die Befolgung einer Solidaritätsnorm erklärbar werden, ohne Verhaltensweisen oder Eigenschaften voraussetzen zu müssen, die selber erklärungsbedürftig sind. Ein intrinsisch motiviertes solidarisches Handeln muß dann nicht als *gegeben* unterstellt werden. Es kann als ›soziales Produkt‹ auf ultimativer Ebene auf das Eigeninteresse *sowohl* der Nachfrager *als auch* der Anbieter zurückgeführt werden. Und da jeder Interessent einer Solidaritätsnorm im Prinzip auch Adressat einer solchen Norm sein wird und vice versa, läßt sich in diesem Modell auch die Entstehung einer *allgemeinen* Praxis solidarischen Handelns plausibel machen.

Entscheidend für das Ausgangsproblem ist, daß mit diesen Überlegungen jedenfalls im Grundsatz nachvollziehbar wird, wie aus einem Beitrag zu der Förderung eines solidarischen Handelns und einer Solidaritätsnorm im Dienste einer bestimmten Gruppe ein Beitrag zu der Förderung eines solidarischen Handelns und einer Solidaritätsnorm für die Gesamtgesellschaft werden kann. Denn auch wenn es aufgrund der Randbedingungen ihres Handelns für eine Person nicht rational begründet ist, unmittelbar einen Beitrag zur Durchsetzung einer allgemein gültigen Solidaritätsnorm zu leisten, kann es für sie doch gut begründet sein, im eigenen Interesse dafür zu sorgen, daß diejenigen Personen, auf die sie selber zur Erreichung ihrer Ziele angewiesen ist, eine solche Norm nicht nur in einem konkreten Einzelfall befolgen, sondern in ihren Handlungen dauerhaft an sie gebunden sind. Damit trägt sie aber *ungewollt* – indem sie das Gruppengut des Gedeihens ihrer eigenen Gemeinschaft unterstützt – zu dem öffentlichen Gut der *allgemeinen* Geltung von Solidaritätsnormen bei. Personen, die in ihren Handlungen dispositionell an eine Solidaritätsnorm *gebunden* sind, werden diese Norm nämlich auch dann befolgen, wenn sie

nicht unter der sozialen Kontrolle der Mitglieder ihrer jeweiligen Kleingruppen und Gemeinschaften stehen. Indem man dafür sorgt, daß Personen intrinsisch motiviert sind, aus Fairneß solidarisch zu handeln, weil man selber von der Kooperation mit solchen Personen profitiert, erzeugt man einen ›spill-over-Effekt‹, der einer Gesellschaft und der solidarischen Produktion öffentlicher und individueller Güter insgesamt zugute kommt. Des Rätsels Lösung liegt in dem Faktum, daß zwar die allgemeine Geltung einer sozialen Solidaritätsnorm ein öffentliches Gut darstellt, zu dessen Bereitstellung beizutragen kein unmittelbarer Handlungsanreiz bestehen mag, daß aber Personen, die in ihren Handlungen an eine Solidaritätsnorm gebunden sind, für ihre Partner von unmittelbarem Interesse sind. So kann sich unter bestimmten Bedingungen in einer Gesellschaft ein Gleichgewicht einstellen, in dem eine große Zahl ihrer Mitglieder eine Solidarität aus Fairneß praktizieren und damit, indem sie sich auf der Oberfläche so verhalten, *als ob* sie Altruisten wären, ihren eigenen Interessen am besten dienen.

Es gibt in diesem Zusammenhang keinen Grund zu der Annahme, daß eine solche ›soziale Produktion‹ von Solidarität in der modernen Marktgesellschaft prinzipiell bedroht ist, solange in einer solchen Gesellschaft die Freiheit nicht bedroht ist, sich nach eigenem Willen und Gutdünken mit anderen Menschen zu Gemeinschaften und Gruppen zusammenzuschließen. In gewisser Weise gilt das Gegenteil. Denn erst die in einer ›anonymen‹ Marktgesellschaft bestehende Mobilität der Menschen und die damit einhergehende Offenheit von Gruppenstrukturen sorgen dafür, daß die Mitglieder einer solchen Gesellschaft keinen Wert darauf legen müssen, daß ein solidarisches Handeln auf die Partikularinteressen ihrer jeweiligen Gruppen beschränkt bleibt. (Cf. Baumann 1997)

Literatur

- Alexander, R. D.: The Biology of Moral Systems. New York 1987.
Axelrod, R.: The Emergence of Cooperation among Egoists. In: American Political Science Review 75, 1981: 306-318.
Axelrod, R.: The Evolution of Cooperation. New York: Basic Books 1984.
Axelrod, R.: An Evolutionary Approach to Norms. In: American Political Science Review 80, 1986: 1095-1111.

- Baker, G. P., Jensen M. C. und Murphy, K. J.: Compensation and Incentives: Practice versus Theory. In: *Journal of Finance* 43, 1988: 593-616.
- Baumann, M.: Rechte und Normen als soziale Tatsachen. Zu James S. Colemans Grundlegung der Sozialtheorie. In: *Analyse und Kritik* 15, 1993: 36-61.
- Baumann, M.: Der Markt der Tugend. Recht und Moral in der liberalen Gesellschaft. Tübingen 1996a.
- Baumann, M.: Kann Homo oeconomicus tugendhaft sein? In: *Homo oeconomicus* 13, 1996b: 1-24.
- Baumann, M.: Universalisierung und Partikularisierung der Moral. Ein individualistisches Erklärungsmodell. In: R. Hegselmann und H. Kliemt (Hgs.), *Moral und Interesse*. München 1997: 65-110.
- Baumann, M. und Kliemt, H.: Zur Ökonomie der Tugend. In: P. Weise (Hg.), *Ökonomie und Gesellschaft*. Jahrbuch 11, 1995: 13-44.
- Binmore, K.: *Fun and Games. A Text on Game Theory*. Lexington-Toronto, Mass.: Heath 1992.
- Brennan, G. und Lomasky, L.: *Democracy and Decision. The Pure Theory of Electoral Preference*. Cambridge 1993.
- Buchanan, J. M.: Ethics, Expected Values, and Large Numbers. In: *Freedom in Constitutional Contract*. College Station 1977: 151-168.
- Coleman, J. S.: *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Mass. et al.: Belknap Press 1990.
- Diekmann, A. und Mitter, P. (Hgs.): *Paradoxical Effects of Social Behaviour*. Heidelberg: Physica 1986.
- Downs, A.: *An Economic Theory of Democracy*. New York 1957.
- Frank, R. H.: *Passions Within Reason. The Strategic Role of the Emotions*. New York, London 1988.
- Frey, B. S.: Tertium datur: Pricing, Regulating and Intrinsic Motivation. In: *Kyklos* 45, 1992: 161-184.
- Frey, B. S.: Motivation as a Limit to Pricing. In: *Journal of Economic Psychology* 14, 1993a: 635-664.
- Frey, B. S.: Shirking or Work Morale? In: *European Economic Review* 37, 1993b: 1523-1532.
- Frey, B. S. und Bohnet, I.: Die Ökonomie zwischen extrinsischer und intrinsischer Motivation. In: *Homo oeconomicus* 11, 1994: 1-19.
- Gauthier, D.: *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press 1986.
- Gouldner, A. W.: The Norm of Reciprocity. In: *American Sociological Review* 25, 1961: 161-189.
- Granovetter, M.: Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness. In: *American Journal of Sociology* 85, 1985: 481-510.
- Güth, W. und Kliemt, H.: Menschliche Kooperation basierend auf Vorleistungen und Vertrauen. In: *Jahrbuch für Politische Ökonomie* 12, 1993: 145-173.
- Güth, W. und Kliemt, H.: Competition or Co-operation: On the Evolutio-

- nary Economics of Trust, Exploitation and Moral Attitudes. In: *Metroeconomica* 45, 1994: 155-187.
- Hardin, R.: Collective Action as an Agreeable n-Prisoners' Dilemma. In: *Behavioral Science* 1971: 472-481.
- Hardin, R.: *Collective Action*. Baltimore 1982.
- Hart, H. L. A.: *The Concept of Law*. Oxford 1961.
- Hegselmann, R.: Was könnte dazu motivieren, moralisch zu sein? Überlegungen zum Verhältnis von Moralität und Klugheit. Erscheint in: R. Hegselmann und H. Kliemt (Hgs.), *Moral und Interesse*. München.
- Hegselmann, R., Raub, W. und Voss, Th.: Zur Entstehung der Moral aus natürlichen Neigungen. Eine spieltheoretische Spekulation. In: *Analyse und Kritik* 8, 1986: 150-177.
- Hirsch, F.: *Social Limits to Growth*. Cambridge 1980.
- Hirschman, A. O.: *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*. Frankfurt 1987.
- Hirschman, A. O.: Der Streit um die Bewertung der Marktgesellschaft. In: A. O. Hirschman, *Entwicklung, Markt und Moral. Abweichende Betrachtungen*. München, Wien 1989: 192-225.
- Hirshleifer, J.: On the Emotions as Guarantors of Threats and Premises. In: J. Dupré (Hg.), *The Latest on the Best: Essays in Evolution and Optimality*. Cambridge 1987: 307-326.
- Hoerster, N.: Kritischer Vergleich der Theorien der Rechtsgeltung von Hans Kelsen und H. L. A. Hart. In: S. L. Paulson und R. Walter (Hgs.), *Untersuchungen zur Reinen Rechtslehre*. Wien: Manz 1986: 1-19.
- Hoerster, N.: »Norm«. In: *Handlexikon zur Wissenschaftstheorie*. Hg. v. H. Seiffert, Stuttgart 1989: 272.
- Hondrich, K.-O. und Koch-Arzberger, C.: *Solidarität in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Fischer 1992.
- Jasay, A. de: *Social Contract, Free Ride. A Study of the Public Goods Problem*. Oxford 1989.
- Kliemt, H.: *Antagonistische Kooperation. Elementare spieltheoretische Modelle spontaner Ordnungsentstehung*. Freiburg, München: Alber 1986.
- Kliemt, H.: Thomas Hobbes, David Hume und die Bedingungen der Möglichkeit eines Staates. In: *Akten des 12. Internationalen Wittgenstein Symposiums*. Wien 1988: 152-160.
- Kliemt, H.: Constitutional Commitments. In: *Jahrbuch für politische Ökonomie* 12, 1993: 145-173.
- Luce, D. R. und Raiffa, H.: *Games and Decisions*. New York 1957.
- MacIntyre, A.: Ist Patriotismus eine Tugend? In: A. Honneth (Hg.), *Kommunitarismus*. Frankfurt, New York: Campus 1993: 84-102.
- Mueller, D. C.: Rational Egoism versus Adaptive Egoism as Fundamental Postulate for a Descriptive Theory of Human Behavior. In: *Public Choice* 44, 1986: 3-23.

- Mueller, D. C.: On the Foundations of Social Science Research. In: *Analyse und Kritik* 14, 1992: 195-220.
- North, D. C.: *Structure and Change in Economic History*. New York 1981.
- Olson, M.: *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge 1965.
- Rapoport, A. und Chammah, A. M.: *Prisoner's Dilemma*. Ann Arbor 1965.
- Samuelson, P. A.: The Pure Theory of Public Expenditures. In: *Review of Economics and Statistics* 36, 1954: 387-389.
- Scott, J. F.: *Internalization of Norms. A Sociological Theory of Moral Commitment*. Englewood Cliffs 1971.
- Trivers, R.: The Evolution of Reciprocal Altruism. In: *The Quarterly Review of Biology*, 1971: 35-51.
- Trivers, R.: *Social Evolution*. Menlo Park 1985.
- Ullmann-Margalit, E.: *The Emergence of Norms*. Oxford 1977.
- Vanberg, V.: *Die zwei Soziologien. Individualismus und Kollektivismus in der Sozialtheorie*. Tübingen: Mohr 1975.
- Vanberg, V.: *Markt und Organisation. Individualistische Sozialtheorie und das Problem korporativen Handelns*. Tübingen: Mohr 1982.
- Vanberg, V.: *Morality and Economics. De moribus est disputandum*. Bowling Green 1988a.
- Vanberg, V.: *Rules and Choice in Economics and Sociology*. In: *Jahrbuch für Neue Politische Ökonomie* 7, 1988b: 146-167.
- Vanberg, V.: *Rational Choice, Rule-Following and Institution. An Evolutionary Perspective*. In: U. Mäki et al. (Hgs.), *Rationality, Institutions and Economic Methodology*. London, New York 1993: 171-200.
- Vanberg, V. und Buchanan, J. M.: *Rational Choice and Moral Order*. In: *Analyse und Kritik* 10, 1988: 138-160.
- Vanberg, V. und Congleton, R. D.: *Rationality, Morality, and Exit*. In: *American Political Science Review* 86, 1992: 418-431.
- Voss, Th.: *Rationale Akteure und soziale Institutionen*. München 1985.
- Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft (1921)*. Tübingen: Mohr 1972.
- Weede, E.: *Wirtschaft, Staat und Gesellschaft. Zur Soziologie der kapitalistischen Marktwirtschaft und der Demokratie*. Tübingen: Mohr 1990.