

Liebe*r Leser*in,

dies ist ein Scan des Aufsatzes „Jenseits von Klasse und Schicht. Individualisierung und Zwangssolidaritäten“ von Hans-Joachim Höhn, der in Friedrich-Ebert-Stiftung (Hg.), *Individualisierung und Solidarität. Über die Gefährdung eines Grundwertes*, Bonn 1993 erschienen ist.

Die Printausgabe des Gesamtbandes ist unter folgendem Link recherchierbar:

<https://library.fes.de/opac/id/258639>

Ihr IxTheo-Team



Hans-Joachim Höhn

Jenseits von Klasse und Schicht

Individualisierung und Zwangssolidaritäten

In den führenden soziologischen Publikationsorganen begegnet der Begriff "Solidarität" nur noch selten. Was vor einigen Jahren noch Kennwort und Losung war, um Grundlage, Richtmaß und Ziel politischer Veränderungen auf dem Weg zu einer menschenwürdigen Gesellschaft zu bestimmen, gehört inzwischen nicht mehr zu den Wortfavoriten von Soziologen und Politologen. Problemfelder wie die Krise der Moderne sowie sozialtheoretische Grundsatzdebatten (z.B. Kommunismus vs. Liberalismus) und die Exegese von Klassikern der Sozialwissenschaften stehen im Vordergrund der akademischen Diskurse. Als Gegenstand der Theoriebildung und empirischen Forschung ist "Solidarität" weitgehend verdrängt worden. Sie mußte Platz machen – und diese Verdrängung läßt sich durchaus als Reflex der gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnisse deuten – für eine Lesart der neueren Sozialgeschichte, die gleichsam den Gegenbegriff als Leitgedanken verwendet: Individualisierung.

Hauptsächlich drei Komponenten bestimmen durchgängig Ansatz und Kernaussage der ansonsten keineswegs einheitlichen Individualisierungstheorien¹: 1. Erosion und abnehmende Bindungswirkung traditioneller Sozialzusammenhänge (z.B. Klasse, Schicht, Milieu, Konfession), 2. Lösung von Lebenslauf und –situation aus überkommenen Standards und zunehmende Bestimmtheit der Lebensführung (Wertpräferenzen, Lebensstil, Rollenverhalten) durch private Wahl, 3. Pluralisierung von Lebensformen, Sinnsystemen (Weltanschauungen) und Verhaltensoptionen. Für manche Vertreter einer normativen Sozialtheorie

¹ Vgl. hierzu etwa U. BECK / E. BECK-GERNSEHEIM, *Risikante Freiheiten. Zur Individualisierung der Lebensformen in der Moderne*, Frankfurt 1993; H. v. d. LOO / W. v. REUEN, *Modernisierung. Projekt und Paradox*, München 1992, 159–195. Zum Ganzen vgl. auch B. PETERS, *Die Integration moderner Gesellschaften*, Frankfurt 1993.

(Sozialethik) scheint die Diagnose zunehmender Individualisierung synonym zu sein mit der Prognose einer unaufhaltsamen Auflösung des Sozialen überhaupt. Mit der Verflüchtigung der sozialen Strukturiertheit des Alltagslebens wäre auch das Ende ihrer Disziplin erreicht. Verstärkt wird diese Befürchtung nicht zuletzt durch Studien, welche die Determinanten des modernen Lebens in dem Vordringen einer gigantischen Unterhaltungs- und Zerstreungsindustrie erkennen. Möglicherweise tritt mit der "Erlebnisgesellschaft"² die Individualisierung des Lebens in ein finales Stadium ein mit entsprechend dramatischen Folgen für das Ensemble all jener politischen und ethischen Vorstellungen, für die der Begriff "Solidarität" steht. "Geraten nicht die letzten Reste von Gruppenerfahrung und Solidarität, die übriggeblieben sind nach dem Verschwimmen ökonomischer Klassen, nach der Durchmischung der Wohngebiete, auf dem Erlebnismarkt in eine Zertrümmerungsmaschinerie, die nur noch den einzelnen als soziales Atom zurückläßt?"³ Aber auch nach dem Ende der Erlebnisgesellschaft, das aufgrund eines allgemein sinkenden Wohlstandsniveaus bei gleichzeitig steigender Arbeitslosigkeit immer näher rückt, werden die zu erwartenden sozialen Verteilungskämpfe zunächst nicht zu einer "Re-Solidarisierung", zur Ausbildung milieu- oder klassenspezifischer Zugehörigkeiten führen. Sie werden vielmehr ausgetragen vor dem Hintergrund diffuser Muster der Interessenaggregation und -artikulation, zahlreicher Partikularismen und heterogener Geltungsansprüche, die fernab vom Ideal der Gemeinwohl-orientierung sich bewegen.

In diesem Kontext gerät jede Sozialethik in Bedrängnis, der es um die Verwirklichung überindividueller Werte, Ziele und Güter geht. Soll die Geschichte ethischer Solidaritätskonzepte⁴ eine Fortsetzung finden, dann müßte es gelingen, unter den Bedingungen der Individualisierung neue soziale Gemeinsamkeiten auszumachen. Ohne diesen empirisch-sozialgeschichtlichen Nachweis ist nicht einzusehen, daß sich der Geltungsanspruch einer Gesellschaftsethik auf einen präzise angebbaren Phänomen- und Geltungsbereich bezieht. Ebenso unumgänglich ist ein wei-

² G. SCHULZE, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt 1992.
³ A.a.O., 17-18.

⁴ Vgl. J. SCHMELTER, Solidarität: Entwicklungslinien eines sozialetischen Schlüsselbegriffs, München (Diss. Theol.) 1991/92.

terer sozial- und ideengeschichtlicher Aufweis, der die Fortschreibung ethisch-normativer Entwürfe rechtfertigt. Es gilt zu zeigen, daß sich Individualisierung zwar auf das ethische Projekt der Moderne mit den Leitideen Emanzipation und Autonomie beziehen läßt, aber zugleich auch dessen Halbierung darstellt. Keineswegs ist die Legitimität einer Individualisierung zu bestreiten, die sich gegen politische Fremdbestimmung, religiöse Bevormundung und obrigkeitliche Gängelung durchgesetzt hat. Aber ebensowenig steht außer Frage, daß zum normativen Selbstverständnis der Moderne auch die gesellschaftliche Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit über die Realisierung sozialer Gerechtigkeit zählt (I.). Sollte es gelingen, für die späte Moderne eine Dialektik von Individualisierung und Vergesellschaftung bzw. die vergesellschaftende Wirkung umfassender Individualisierungsprozesse aufzuzeigen (II.), stellt sich auch die Frage, welche Interaktionsformen sich anbieten, um diese neuen Sozialzusammenhänge sichtbar zu machen und als Regulativ politischen Handelns zu erweisen (III.).

I. Konkrete Freiheit – oder: Das ethische Projekt der Moderne

Die Moderne beginnt mit dem Appell zur Befreiung von selbst- und fremdverschuldeter Unmündigkeit. Ihr Ziel ist die Emanzipation von allen Autoritäten, Traditionen und Institutionen, die der kritischen Prüfung durch die autonome Vernunft nicht standhalten können⁵. Der einzelne soll zum Souverän werden – und dies politisch wie biographisch. Endlich sollen und dürfen Mann und Frau ein eigener Mensch sein. Die Individualisierung der Gesellschaft darf durchaus als Einlösung dieses neuzeitlichen Emanzipations- und Autonomieversprechens gelten. Wirkungsvoll durchgesetzt haben sich diese Ideale vor allem in den westlichen Industrienationen auf der Basis eines relativ hohen materiellen Lebensstandards und sozialstaatlicher Abfederungen der Risiken, die in einem vorzeitigen Ausscheiden aus dem Arbeitsprozeß liegen. Ständisch geprägte Sozialmilieus und klassenspezifische Lebensformen sind verblaßt. Höhere Schulbildung und Studium – die notwendige Bedin-

⁵ Vgl. hierzu ausführlicher H.-J. HÖHN, Das Erbe der Aufklärung. Beiträge zur Theorie der Moderne, in: DERS. (Hg.), Theologie, die an der Zeit ist, Paderborn 1992, 17–34.

gung für den Eintritt in besser entlohnte und angesehene Berufsfelder – stehen nun auch Arbeiterkindern offen. Geschlechtsspezifische Festlegungen auf bestimmte Rollen in Familie und Beruf sind gelockert. Es gibt Frauen, die sich in sog. Männerberufen behaupten, und es gibt Väter, die von der Möglichkeit des Erziehungsurlaubs Gebrauch machen. Die Biographie des Individuums wird aus überkommenen Fixierungen gelöst und als Gestaltungsaufgabe in das Entscheiden und Handeln des Einzelnen verlegt. Das Individuum wird damit ineins zum Drehbuchautor, Regisseur und Hauptdarsteller seiner Lebensgeschichte.

Aber der Moderne geht es um mehr als nur um das Individuum. Auf ihren Fahnen steht auch die Losung "Freiheit – Gleichheit – Solidarität", die bis heute nicht widerrufen wurde. Im Gegenteil: Die deutsche Revolution von 1989 und die französische Revolution von 1789 hatten ein gemeinsames Ziel. Gegen die Anmaßung eines absolutistischen "L'état c'est moi", komme es nun von einem König oder einer Partei, erhebt sich das selbstbewußte "Wir sind das Volk". Es kommt von Bürgern, die sich ihrer Freiheit und Souveränität bewußt werden. Für beide Revolutionen bildet das Verhältnis von Bürger und Staat, von Individuum und Institution, oder grundsätzlicher: von Personalität und Sozialität, eine Schlüsselfrage. Es geht darum, zwischen Staat und Gesellschaft zu unterscheiden, sich von obrigkeitlich verordneten Formen des sozialen Lebens zu emanzipieren. Es gilt, den Bürgern die Chance zu geben, aus einem ideologisch verbrämten Geschichtszusammenhang herauszutreten. Unter dem Imperativ der Vernunft soll eine Gestalt gesellschaftlicher Existenz entstehen, der jeder aus freien Stücken zustimmen kann. Genau das war das Projekt der Moderne: einen Prozeß in Gang zu setzen, der auf der gesellschaftlichen Verwirklichung der subjektiven Freiheit aller und ihres vernünftigen Selbstbestimmungswillens besteht. Der tatsächliche Verlauf der Moderne, für den die soziologischen Kürzel "Bürokratisierung", "soziale Differenzierung", "arbeitsteilige Produktionsverhältnisse", "Entkoppelung von System und Lebenswelt" stehen, hat dieses Ziel jedoch in weite Ferne gerückt. Es ist ein Merkmal der spätindustriellen Wohlstandsgesellschaft, daß die einzelnen Subjekte sich eher mit der privaten Lebenswelt als Wirkungsfeld ihrer Freiheit begnügen, als sich in soziale Willensbildungs- und Entscheidungsprozesse einzumischen. Wo sie aber versuchen, diese Ten-

denz zur Privatisierung zu durchbrechen, unterliegen sie nur zu oft den übermächtigen Expertenkulturen und Großinstitutionen, die von der privaten Lebenswelt abgekoppelt sind.

Sich in Theorie und Praxis mit einer solchen Situation abzufinden heißt, den Anspruch der neuzeitlichen Sozialgeschichte zu unterbieten und sich dem Diskurs der Moderne über die rechte Vermittlung des individuell Besonderen mit dem gesellschaftlich Allgemeinen zu entziehen. G. W. F. Hegel hat in seiner Rechtsphilosophie (J260) ein Denkmodell zur Lösung dieses Grundkonfliktes formuliert, das mehr als nur zitierfähig ist. Er spricht von einer Gesellschaft, die ihre Grundlage in der Realisierung der "konkreten Freiheit" hat: "Die konkrete Freiheit aber besteht darin, daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige Entwicklung und die Anerkennung ihres Rechts für sich [...] haben, als [auch daß] sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils übergehen, teils mit Wissen und Willen dasselbe, und zwar als ihren eigenen und substantiellen Geist anerkennen und für dasselbe als ihren Endzweck tätig sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben, und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eines dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben."⁶

Man kann in dieser Denkfigur der konkreten Freiheit eine präzise Zusammenführung der beiden Größen sehen, welche die ethische Dimension unseres Tagungsthemas berühren: personale Verantwortung und soziale Gerechtigkeit. Die Freiheit und die Identität des Einzelnen wird nur konkret, wenn sie sich nicht vom Gesamtsystem des Sozialen ins Private abstrahiert. Vielmehr muß sie jede auf sich selbst als Letztzweck bezogene Besonderheit aufgeben. Nur durch das unnachgiebige Einbringen der subjektiven Freiheit und ihrer Vernunft lassen sich die komplexen Formen des Sozialen als das erhalten, weswegen es sie gibt: als die soziale Form und umgreifende Gestalt der personal vollzogenen intersubjektiven Existenz. In dieser Konkretisierung der Freiheit vermitteln sich beide Seiten – Subjekt und gesellschaftliche Objektivität – wechselseitig zu ihrer eigenen sozialen Identität. Diese Vermittlung ge-

⁶ G. W. F. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts (WW 7), Frankfurt 1970, 460f.

schieht durch die dreifache "Aufhebung" der individuellen Freiheit ins gesellschaftlich Allgemeine: durch das a) *Bewahren* der subjektiven Freiheit mit ihrem Vermögen zur kreativen Gestaltung und kritischen Veränderung der Lebensverhältnisse, b) das *Aufsprengen* einer sich auf die Befriedigung privater Bedürfnisse versteifenden Individualität, und c) die *Verlagerung* der Realisierung individueller Freiheit auf die Ebene der solidarischen Verantwortung für das soziale Ganze.

Soweit die Theorie. Für ihre Umsetzung in die sozialen Verhältnisse der Gegenwart muß man wohl schwarz sehen. Und das färbt auf die Theorie ab – grau ist auch diese. Auf den ersten Blick stehen die Chancen schlecht, privatisierende Subjekte zur solidarischen Wahrnehmung politischer Verantwortung und Konkretisierung ihrer Freiheit zu bewegen. Der Grund dafür liegt nicht nur in der Individualisierung: Wir leben in einer Zeit, in der die kollektiven Sicherungssysteme erschöpft sind und die Risiken der Lebensführung (Arbeitslosigkeit, Umweltschäden, Krankheit, Alter) wieder privatisiert werden sollen. Unter diesen Umständen scheint es aussichtslos, jemanden dafür zu interessieren, sich für mehr als nur für sich selbst zu interessieren. Mit dem traditionellen Repertoire der Katholischen Soziallehre ist diese Situation kaum zu bewältigen. Zu allgemein und kaum operationabel ist der Hinweis, daß Menschsein nicht in einer Robinsonade besteht, sondern der Mensch von Natur aus auf den Mitmenschen hingebunden ist (zoon politikon). Ebenso empirieentoben ist der Versuch, aus diesem ontologischen Begriff der Solidarität einen deontologischen abzuleiten und aus dem Sein ein Sollen zu machen: Wenn Personalität und Sozialität einander ontologisch bedingen, dann gilt, daß der Einzelne für Wohl und Wehe der Gesellschaft einzustehen hat und die Gesellschaft für Wohl und Wehe des Einzelnen⁷. Der Nachteil solcher Konzeptionen ist evident: Je grund-

⁷ Vgl. zu diesem Ansatz O. v. NELL-BREUNING, Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg/Basel/Wien 21990, 15–76. Unter Bezugnahme auf den von G. GUNDLACH konzipierten »Solidarismus« wird hier eine dem Kollektivismus und Liberalismus alternative Sichtweise menschlicher Sozialität vertreten, die nicht auf einer Theorie der sozialen Evolution basiert, sondern ontologisch fundiert ist. Solidarität bezeichnet eine in der "Wesensanlage" des Menschen verankerte wechselseitige Bezogenheit und Angewiesenheit der Individuen aufeinander bzw. auf das Ganze der Gesellschaft sowie eine Rückbindung der Gesellschaft auf ihre einzelnen Glieder. Problematisch an diesem Ansatz ist nicht allein die Ableitung deontologischer Bestimmungen aus ontologischen Beschreibungen ("naturalistischer Fehlschluß"). Zudem wird er aufgrund seiner metaphysisch-anthropologischen Prämissen nur

sätzlicher sie angelegt sind, um so größer wird die Unschärfe ihrer unmittelbaren Relevanz. Je mehr sie von konkreten Situationen abstrahieren, um so geringer fällt ihr Beitrag zur Ausbildung und Schärfung eines politischen Bewußtseins aus. Die Diastase zwischen dem Faktischen und dem Normativen wird auf diese Weise nicht überbrückt, sondern eher noch vertieft. Vor dem Vorwurf der idealistischen Weltfremdheit ist ein Plädoyer für Solidarität nur dann geschützt, wenn es sich empirisch bzw. sozialanalytisch und sozialgeschichtlich fundieren läßt. Einer solchen Situierung des Solidaritätsbegriffs geht es um den Nachweis, daß es eine bestimmte Form von sozialer Betroffenheit, ökologischer Problemvernetzung und politisch-ökonomischer "Verstrickung" längst gibt, die zugleich die Grundlage und Determinante solidarischen Handelns im emphatischen (moralischen) Sinne darstellt. Primäre Aufgabe der Ethik ist es unter diesem Vorzeichen nicht, Solidarität herzustellen, sondern bereits bestehende Strukturen und Muster der Vergesellschaftung des Daseins aufzudecken, die es unmöglich machen, auf eine Durchsetzung partikularer Interessen und Gruppenegoismen zu hoffen. Damit werden philosophische und theologische Solidaritätskonzeptionen keineswegs für überflüssig erklärt. Vielmehr geht es darum, den Blick zu schärfen für eine konkrete, aus technisch-industriellen und politischen Modernisierungsprozessen emergierende Gestalt menschlicher Vergesellschaftung, die einen Solidaritätstyp *sui generis* verkörpert. Ihr kommt eine spezifische Normativität zu, die "quer" steht zum Bereich transzendental bzw. metaphysisch begründeter Normen, naturwüchsiger Unabänderlichkeiten und technisch-materieller Sachzwänge. In diesem Zusammenhang hat die Kategorie der *"Zwangssolidarität"* ihren Ort. Sie reflektiert den Befund, daß der Modernisierungsprozeß zunehmend neue Kollektivschicksale und Gefährdungsgemeinschaften erzeugt. Es handelt sich um sozio-kulturelle und politische Gemeinsamkeiten, welche soziale Systeme oder einzelne Subjekte nicht von sich aus kraft moralischer Überzeugung bewußt stiften bzw. eingehen, sondern denen sie als Neben- oder Spätfolge vermeintlich rein ökonomischer oder politischer Entscheidungen, Nutzenabwägungen und Handlungsketten faktisch ausgesetzt sind. Solidarität wird hier nicht qua

sehr begrenzt der Geschichtlichkeit bzw. Varianz menschlicher Vergesellschaftung und den Plausibilitätsstrukturen eines inzwischen vorherrschenden "nachmetaphysischen Denkens" gerecht.

ethnischer Zugehörigkeit, klassenspezifischer Interessen oder moralischer Argumente hergestellt, sondern ist eine Nötigung, die von der Lage der Dinge ausgeht und Menschen jenseits von Stand und Klasse, Herkunft und Einkommen unter einen egalisierenden Handlungsdruck setzt.

II. Zwangssolidaritäten – oder:

Zur Dialektik von Individualisierung und Vergesellschaftung

Die Spannung zwischen Subjekt und sozialem System ist in der Moderne keineswegs zugunsten des Subjekts entschieden worden. Daß die Risiken der Lebensführung privatisiert werden, bedeutet keine Freisetzung von Individualität, sondern die zum Vorteil sozialer Institutionen vorgenommene Abwälzung von allein kollektiv beherrschbaren Risiken auf die Individuen. Daß die hierbei entstehenden Ungleichheiten nicht zu Klassengegensätzen führen, liegt daran, daß der Sozialstaat die Konturen sozialer Klassen verwischt und aufgelöst hat. Wir stehen – marxistisch gesprochen – vor dem Phänomen eines Kapitalismus ohne Klassen.

Spätestens hier wird die Ambivalenz des Individualisierungsschubes deutlich: Der gewonnenen Selbstverantwortlichkeit, Freiheit, Entscheidungskompetenz steht eine Abhängigkeit von Bedingungen gegenüber, die sich dem individuellen Zugriff entziehen. Dies führt nicht zur Ausbildung klassen- oder schichtenspezifischer Solidaritäten mit dem Ziel, gemeinsam das individuell nicht Beherrschbare doch zu beeinflussen. Die Entwicklung verläuft genau umgekehrt. Individuelle Lebensläufe werden durch überindividuelle Instanzen "restandardisiert". Die Hauptrolle spielen dabei Strukturen, die zunächst eine Auffächerung und Bereicherung des sozialen Lebens in Aussicht stellen, am Ende aber jede Individualität absorbieren. Am offenkundigsten geschieht diese institutionelle Aufhebung von Individualität und gesellschaftlicher Pluralität durch die Massenkultur. Den Alltag des modernen Menschen regelt die DIN, er bucht Pauschalreisen nach Mallorca und benutzt die Massenmedien als Wahrnehmungs- bzw. Unterhaltungslieferant. Jede Originalität erliegt einem umfassenden Konformitätsdruck. Beispiel Fernsehen:

"Es löst die Menschen einerseits aus traditional geprägten und gebundenen Gesprächs-, Erfahrungs- und Lebenszusammenhängen heraus. Zugleich befinden sich aber alle in einer ähnlichen Situation: sie konsumieren institutionell fabrizierte Fernsehprogramme, und zwar von Honolulu bis Moskau und Singapur."⁸ Die Konkurrenz zwischen öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten und privaten TV-Sendern ändert daran nichts. Im Gegenteil, man wird nun auf den verschiedenen Kanälen stets in der gleichen Weise unterhalten bzw. gelangweilt mit Sport, Sex und Werbung. Was zunächst Pluralität, Konkurrenz, Optionenvielfalt versprach, endet in Vereinheitlichung und Wiederkehr des Gleichen. Jedes Familienmitglied sitzt im jeweils eigenen Zimmer vor dem eigenen Fernseher und sieht doch das Gleiche, wenn auch auf verschiedenen Kanälen. So bleibt auch die Privatsphäre nicht mehr das, was sie noch zu sein vorgibt: eine gegen die soziale Umwelt abgegrenzte Parzelle des bürgerlichen Souveräns. Die sozialen Systeme des Konsums und des Marktes, Kommerzialisierung und Anonymisierung ragen längst in sie hinein. Sie tragen dazu bei, daß die Ablösung überkommener Sozialschablonen den Nebeneffekt der Nivellierung, Anonymisierung und Entwertung des Einzelnen hat. Individualisierung impliziert eben auch Vergleichsgültigung. "Durch die *Zunahme der Optionen* wird das Subjekt zwar immer mehr auf sich selbst als wählende Instanz zurückverwiesen. Mit dem Entscheidungsbedarf wächst freilich auch der Orientierungsbedarf, so daß an die Stelle des äußeren Orientierungsdrucks der innere tritt. Wir registrieren Konformitätsbereitschaft ohne Zwang und Sanktionen. [...] Selbst evidente Entstandardisierung, der Versuch völliger Eigenständigkeit, schlägt in eine neue Gemeinsamkeit um – Individualisierung wird in paradoxer Weise zur uniformen Ungleichartigkeit."⁹ Solche Formen der Vergesellschaftung und die von ihnen ausgehenden sozio-kulturellen Gemeinsamkeiten rechtfertigen noch nicht den Begriff der Zwangssolidarität. Er ist erst dort am Platz, wo es um die Kollektivgefährdungen geht, die von der ökologischen Risikogesellschaft ausgehen¹⁰.

⁸ U. BECK, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt 1986, 213.

⁹ G. SCHULZE, *Die Erlebnisgesellschaft*, 76f.

¹⁰ Zum Folgenden vgl. vor allem die Arbeiten von U. BECK, *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt 1993; DERS., *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt 1988; DERS., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt 1986; DERS. / A. GIDDENS / S. LASH, *Reflexive Modernisierung*, Frankfurt

Das Stichwort "Risikogesellschaft" steht für einen Kontinuitätsbruch der neuzeitlichen Sozialgeschichte. Er wird dort offenkundig, wo die Kosten des industriellen Fortschritts den bis dato errungenen Wohlstand aufzehren und wo ökonomische Gewinne ökologisch entwertet werden. Die ökologischen Selbst- und Kollektivgefährdungen der Risikogesellschaft sind nicht mehr klassenspezifisch eingrenzbar. In der Risikogesellschaft werden die alten Kämpfe zwischen Kapital und Arbeit umgriffen von ökologischen Systemgefährdungen. In den Konflikten der klassischen Industriegesellschaft ging es um Positives: um die Verteilung von Unternehmensgewinnen, um betriebliche Mitbestimmung, um das Verhältnis von Arbeitszeit und Freizeit. In den neuen Verteilungskämpfen geht es dagegen um Negativa: um das Abwälzen der Kosten für die Beseitigung von Umweltschäden, von chemischem und atomarem Müll, um die Festzung von Grenzwerten für die Schadstoffbelastung von Trinkwasser, Atemluft und Nahrungsmitteln. Diese Risiken haben eine egalisierende Wirkung; auch die Wohlhabenden sind nicht vor ihnen sicher. Not in der klassischen Industriegesellschaft kannte Klassen – es hungerten zuerst die Armen; Smog in der Risikogesellschaft ist klassenlos – es husten auch die Reichen. Waren bisher angeblich nur vor dem Gesetz und vor Gott alle Menschen gleich, so sind sie es nun auch vor dem Ozonloch.

Die Kehrseite der industriell betriebenen Ausbeutung der Naturschätze ist die Vergesellschaftung der Naturschäden, ihre Verwandlung in soziale, wirtschaftliche und politische Gefährdungen mit völlig neuartigen Herausforderungen, die nicht mehr räumlich-regional begrenzbar sind. Das Ausmaß der Industrieskandale von Sandoz und Tschernobyl signalisiert das Ende eines neuzeitlichen politischen Ideals: die Vorstellung einer nationalstaatlichen Souveränität. Wenn die Strahlenwolke aus der Ukraine auf Ländergrenzen keine Rücksicht nimmt, kann der GAU eines Kernkraftwerks nicht länger als innere Angelegenheit eines souveränen Staates betrachtet werden. Genau dies sind Symptome von "Zwangssolidaritäten", die neue Verbindlichkeiten begründen. Der Neologismus "Zwangssolidarität" erscheint prima facie als ein Hybridwort, das zwei Größen legiert, die nicht zusammenpassen: Das Moment

1993. Zur sozialetischen Relevanz dieses Ansatzes siehe H.-J. HÖHN, Ethik in der Risikogesellschaft, in: StZ 211 (1993) 95–104.

des Zwanges scheint solidarischem Handeln, das weithin mit dem Merkmal der Freiwilligkeit konnotiert wird, jede moralische Qualität zu nehmen. Die einzige Nötigung, die man für ethisch legitim hält, besteht im "zwanglosen Zwang des besseren Argumentes" (J. Habermas), der im Rahmen eines rationalen Diskurses Vernunftsubjekte binden kann. Insofern aber die Kategorie "Zwangssolidarität" auf die vergesellschaftende Kraft individuell nicht mehr steuerbarer Tatbestände (z.B. Ozonloch, Aufheizung des Klimas) verweist, kommt ihr durchaus auch ethische Valenz zu: Sie benennt empirische Korrelate des sozialetischen Grundwertes der Gleichheit. Zwangssolidaritäten realisieren insoweit ein Stück klassenloser Gesellschaft. Zudem sind sie mit den Bedingungen ethischer Rationalität kompatibel: Soziales Handeln wird realitätsfern, unvernünftig und ethisch defizitär, wenn es sich dem von ihnen ausgehenden Handlungsdruck entziehen will¹¹. Daß diese Themen einer gefährdeten Welt auf die gesellschaftliche Tagesordnung gekommen sind, ist weder den etablierten Parteien, noch der Weitsicht der Regierenden oder der prophetischen Kraft der Kirchen zuzuschreiben. Es sind Bürgergruppen, Umwelt- und Naturschützer, es ist die ökologische Bewegung gewesen, die diese Themen gegen eine Koalition aus Ignoranz und Abwiegelei durchgesetzt haben. Grund genug, um abschließend nach der Bedeutung sozialer Bewegungen für die politische Kultur der Gegenwart zu fragen.

Soziale Bewegungen – dieses Stichwort läßt denken an die Aufbrüche von Frauen, Bürgerinitiativen, AKW- und Umweltgruppen, Friedens- und Dritte-Welt-Initiativen, die seit Beginn der 80er Jahre die Behauptung von der politischen Bewußtlosigkeit einer individualisierten Gesellschaft wenigstens teilweise dementieren. Hier ist nicht der Ort, in die soziologischen Definitionsscharmützel zur Bestimmung sozialer Bewegungen einzusteigen. Es mag genügen, eine Quersumme dieser Definitionsversuche zu ziehen¹². Demnach sind für soziale Bewegungen

¹¹ Vgl. hierzu H.-J. HÖHN, *Vernunft – Ethik – Politik. Reflexionsstufen einer christlichen Sozialethik*, Paderborn 1990.

¹² Vgl. hierzu etwa R. ROTH / D. RUCHT (Hg.), *Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt/New York ²1991; M. N. ZWICK, *Neue soziale Bewegungen als politische Subkultur*, Frankfurt 1990; J. RASCHKE, *Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß*, Frankfurt/New York 1985; K.-W. BRAND / D. BÜSSER / D. RUCHT, *Aufbruch in*

typisch: postmaterialistische Wertorientierungen, die Ablehnung geschlossener, "dogmatischer" Weltbilder; eine antitechnokratische Stoßrichtung, die Zurückweisung formalisierter, bürokratischer und hierarchischer Organisationsformen, die Favorisierung öffentlichkeitswirksamer, provokativer, symbolisch vermittelter Aktionsmuster. Fragt man nach Ursache und Anlaß für das Entstehen sozialer Bewegungen, so sind es gerade die oben skizzierten Zwangssolidaritäten, die hierbei den Ausschlag geben. Dabei kann es sich z.B. um Über- und Eingriffe des staatlich-administrativen Bereiches in die soziale Lebenswelt handeln (industrielle Großprojekte, Volkszählung), die quer zur bestehenden sozialen Differenzierung (Status, Einkommen, Bildung) eine Gemeinsamkeit auf dem Weg der allgemeinen Betroffenheit erzeugt. Soziale Bewegungen formieren sich hier als Katalysatoren, die von negativen Folgen sozialen Wandels kollektiv betroffene Menschen auf Zeit in größere Handlungszusammenhänge integrieren. Ihre Nähe zur Lebenswelt der Beteiligten fördert die Ausbildung bzw. Bestätigung konvergenter Wertmuster und erleichtert zugleich eine weitergehende Mobilisierung potentieller Mitglieder und Sympathisanten.

III. Soziale Bewegungen - oder: Über das Subjekt politischer Veränderung

Politisch relevant sind soziale Bewegungen dann, wenn ihr Engagement über punktuelle Korrekturen gesellschaftlicher Zustände und Entwicklungen hinausweist und in letzter Instanz einen gesamtgesellschaftlichen Wandel anzielt¹³. Soziale Bewegungen sind mehr als Protestbewegungen. Indem sie die Halbierung des Projekts der Moderne auf bloße ökonomische und technische Optionenmehrung kritisieren, klagen sie zugleich die anderen Fortschrittsverheißungen und Ideale der Moderne ein: Partizipation, Demokratie, Selbstorganisation. In ihren eigenen Organisationsformen versuchen soziale Bewegungen, diesem Anspruch

eine andere Gesellschaft. Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik, Frankfurt/New York 1983.

¹³ Es sollte also bestimmten Umweltschutzgruppen nicht nur darum gehen, zu Zeiten der Krötenwanderung bestimmte Straßen zu sperren, sondern auch um die Aufnahme des Umweltschutzes als Staatsziel in die Verfassung zu kämpfen. Vgl. hierzu F. NULLMEIER, institutionelle Innovationen und neue soziale Bewegungen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 26/1989, 3-16.

gerecht zu werden. Sie verzichten weitgehend auf eine zentralistisch-bürokratische Organisation, die Funktionen und Kompetenzen zwar demokratisch legitimiert, aber dann doch hierarchisch strukturiert. Stattdessen bevorzugen sie eine dezentrale Koordination, arbeiten mit und in Netzwerken, bemühen sich um basisdemokratische Bestätigung. Dominante Führungspersönlichkeiten sind verpönt, ebenso die Versuche, ideologische Vorrangstellungen intern zuzulassen. Kennzeichnend ist vielmehr der locker gefügte Verbund, bzw. das befristete Bündnis von Gruppen und die situative Bestimmung von Ort, Art und Intensität des Engagements. Nicht von ungefähr ist von den sozialen Bewegungen durchgängig im Plural die Rede. Ihre Charakteristika sind die hohe Durchlässigkeit der Grenzen zwischen innen und außen, amöbenhaft sich wandelnde Konturen, ideologische Streuung, heterogene sozialstrukturelle Zusammensetzung. Was die Attraktivität sozialer Bewegungen ausmacht und was sie von den etablierten Parteien unterscheidet, begründet zweifellos auch ihre Schwäche. Langfristig sind in einer "Organisationsgesellschaft" (K. Gabriel) nur entsprechend "langlebige" Sozialformen mit einem ausreichenden institutionellem Substrat in der Lage, auf gesamtgesellschaftlicher Ebene präsent zu sein und öffentlich wirksam zu werden.

Soziale Bewegungen reagieren auf Zwangssolidaritäten in der Weise der Solidarisierung, d.h. durch die Bildung einer Gegenöffentlichkeit und Gegenmacht, solange das politische Establishment sich dem entstandenen öffentlichen Druck nicht in dem erforderlichen Maße stellt. Die in sozialen Bewegungen praktizierte Solidarität wird allerdings dann ethisch defizitär, wenn sich hinter dem Protest gegen Asymmetrien der Gesellschaft und der Forderung nach einer Kurskorrektur in Wirtschaft und Politik nur ein partikulares Interesse, nicht aber verallgemeinerungsfähige Ansprüche aussprechen¹⁴. Sofern Zwangssolidaritäten den Focus solcher Bewegungen bilden, dürfte in der Regel dieses Universalisierungskriterium erfüllt sein. Die Bedeutung sozialer Bewegungen für die Wahrnehmung politischen Engagements in einer individualisier-

¹⁴ Zum ethischen Anforderungsprofil solidarischen Handelns vgl. ausführlicher A. BAUMGARTNER / W. KORFF, Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt, in: StZ 208 (1990) 237-250.

ten Gesellschaft ist vor allem in folgenden Vorteilen gegenüber sozialen Großinstitutionen zu sehen:

1. **Lebensweltliche Verankerung:** Soziale Bewegungen entstehen aus Betroffenheiten, die in der Lebenswelt manifest werden, deren Ursachen aber strukturell bedingt sind. Sie arbeiten im Überlappungsbereich von System und Lebenswelt.
2. **Nähe und Distanz:** Soziale Bewegungen erlauben ihren Angehörigen, selbst die Intensität des Engagements, das Maß an Bindung und Loyalität zu bestimmen. Sie sind damit kompatibel mit jener "Passantenmentalität", die für eine individualisierte Gesellschaft typisch ist.
3. **Symbolisch vermittelte Aktion:** Die Aktionsformen der sozialen Bewegungen tragen einen stark symbolischen und expressiven Akzent: Mahnwachen, Menschenketten, Lichterketten, Umbenennung von Straßen und Plätzen. Sie unternehmen damit den Versuch, Politik zu dramatisieren bzw. zu inszenieren, – ein notwendiger Schritt, um in einer Mediengesellschaft öffentliche Aufmerksamkeit zu erregen und um Menschen für politische Themen zu sensibilisieren, denen die übliche politische Rhetorik fremd bleibt.
4. **Aufbrechen von Definitionsmonopolen:** Soziale Bewegungen provozieren einen breiten gesellschaftlichen Diskurs über das, was angesichts der Krisen und Pathologien moderner Gesellschaften künftig auch Wohlstand und Sicherheit, Frieden und Fortschritt genannt werden kann (z.B. Genmanipulation: Nach wessen Ebenbild wollen wir uns vervollkommen?).

Den mit der ökologischen Risikogesellschaft entstehenden objektiven "Gefährdungsgemeinschaften" kann letztlich nur in einer gemeinwohlorientierten Politik entsprochen werden¹⁵. In welchen Bahnen das Gemeinwohlprinzip neu zu definieren ist, machen die ökologischen Kollektivgefährdungen unmißverständlich klar. Allerdings werden die

¹⁵ Vgl. hierzu auch H.-J. HÖHN, Konkrete Freiheit und soziale Gerechtigkeit, in: W. Ernst (Hg.), Gerechtigkeit in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik, Freiburg 1992, 85–107.

aufgewiesenen Zwangssolidaritäten kaum auf geradem Weg zu den gewünschten "runden Tischen" führen. Sie wecken neben neuen sozialen Bewegungen, neuen Allianzen der Kommunikation und Kooperation auch alte Fluchtreflexe und Abwiegelungssyndrome. Der Einigelung in alte Übersichtlichkeiten durch eine entsprechende (ökologische) Aufklärungsarbeit entgegenzuwirken, muß als eine zentrale Herausforderung politischer Ethik und Bildung erkannt werden¹⁶.

¹⁶ Vgl. H.-J. HÖHN, Natur – Gesellschaft – Kultur. Auf dem Weg zu einer ökologischen Sozial-ethik, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 20/1991, 28–35.