

Solidarität und Gruppenidentität: Mimesis, Gesetz, Kampf

In den letzten zwei Jahrzehnten etabliert sich die Sozialontologie immer mehr als eine eigenständige philosophische Disziplin.¹ Immer mehr steigert sich die Zahl wissenschaftlicher Arbeiten, die die Probleme der kollektiven Identität sozialer Gruppen, des angemessenen Subjekts der kollektiven Intentionalität untersuchen; kurz gesagt: die sich mit dem befassen, was eine Gruppe ontologisch als das eigenständige Subjekt strukturiert. Diese Arbeit versucht, einen Beitrag für die Forschung der Solidarität zu leisten, wobei diese als der grundlegende Faktor verstanden wird, durch den sich die Mitglieder einer Gruppe mit ihr identifizieren und gemeinsam ein überpersönliches Subjekt errichten, welches wiederum die Handlung der Mitglieder normativ reguliert.²

Zuerst werde ich die grundlegenden Ansätze Edith Steins über elementare soziale Gruppen präsentieren, die sie in ihrem Werk *Eine Untersuchung über den Staat* und in zweiter Abhandlung ("Individuum und Gemeinschaft") der *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der*

1 Dieser Aufsatz wurde im Rahmen des Projekts "Die Politiken des gesellschaftlichen Gedächtnisses und der nationalen Identität: Regionaler und europäischer Kontext" (179049) geschrieben (finanziert durch das Ministerium für Bildung, Wissenschaft und technologische Entwicklung der Republik Serbien).

2 Für die aktuelle sozialontologische Untersuchung der Gruppensolidarität, vgl. Tuomela 2013 und Laitinen & Pessi 2014.

Geisteswissenschaften vorgelegt hat. Beide Bücher wurden in Husserls *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* veröffentlicht (in den Bänden V und VII).³ Meines Erachtens kann Steins Theorie der Gruppenidentität eine ergiebige Grundlage für die Untersuchung der kollektiven Identität anbieten und doch wurde ihr sozialontologisches Potential in der gegenwärtigen Sozialontologie unverständlicherweise bisher kaum wahrgenommen und verwendet. Ihre Klassifikation der Grundformen des Zusammenlebens in Masse, Gesellschaft und Gemeinschaft betrachte ich als grundsätzlich richtig und folglich werde ich an sie meine Typologie der elementaren sozialen Gruppen anknüpfen. Dabei gehe ich davon aus, dass jede Gruppe neben dem zugehörigen eigenen Gemeinschaftserlebnis und der gemeinsamen Intentionalität auch durch eine eigene exklusive Solidaritätsform charakterisiert wird. Hier werden zwei Hauptthesen aufgestellt und untersucht: (1) die Gruppensolidarität beinhaltet verschiedene Formen und nimmt verschiedene Gestalten an; (2) eine Gesellschaft läßt sich auf Dauer nicht durch Solidarität stabilisieren. Und abschließend möchte ich noch einige Konsequenzen der sozialontologischen Untersuchung der Solidarität herausstellen, die einige Auswirkungen auf die politische Ontologie des Staates als eine Form der kollektiven Identität haben könnten.

I

Stein unterscheidet drei Grundtypen des intersubjektiven Lebens – Masse, Gesellschaft und Gemeinschaft – aufgrund des Begriffs des Gemeinschaftserlebnisses und als Analogie zur einzelnen menschlichen Person. Die persönliche Identität begründet sie auf der psychologischen Verwandtschaft

³ *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Zusammen mit Oskar Becker (Freiburg), Moritz Geiger (München), Martin Heidegger (Freiburg), Alexander Pfänder (München), Adolf Reinach (Göttingen), Max Scheler (Berlin), herausgegeben von E. Husserl. Halle a. S.: Max Niemeyer Verlag. Band V stammt aus 1922 und Band VII aus 1925.

zwischen intentionalen Abschnitten oder Erlebnisströmen. Eine Person ist dann die Assoziation oder Ansammlung von Intentionen, Glauben, Wünschen zu verschiedenen Zeitpunkten. Stein zufolge ist es „höchst wunderbar, wie dieses Ich [...] eingehen kann in eine Lebensgemeinschaft mit anderen Subjekten, wie das individuelle Subjekt Glied wird eines überindividuellen Subjekts und wie im aktuellen Leben einer solchen Subjektgemeinschaft oder eines Gemeinschaftssubjekts sich auch ein überindividueller Erlebnisstrom konstituiert.“ (Stein 1922: 119). Die Gemeinschaftserlebnisse sind für jede soziale Gruppe konstitutiv, die Einheit des Gemeinschaftserlebnisses wird durch eine durchgehende Intention auf das überindividuelle Objekt begründet. Sodann erweisen die auf ein überindividuelles Objekt gerichteten Erlebnisse neben der gegenständlichen Intentionen auch eine für die Entstehung einer Gruppe wesentlichen Intention auf das Gemeinschaftserlebnis.

Jedoch, was macht den Unterschied zwischen einem individuellen und einem Erlebnis, das ich als Mitglied einer Gruppe mit allen anderen Mitgliedern derselben Gruppe teile, aus? Stein gibt dazu das Beispiel des Verlusts eines Truppenleiters. Gewiss ist das individuelle Ich von Trauer erfüllt, aber das Erlebnis ist wesentlich dadurch strukturiert, „daß andere daran teilhaben, oder vielmehr, daß ich nur als Glied einer Gemeinschaft daran teilhabe“ (Stein 1922: 120). Dieses durch Verlust betroffene *Wir* umfasst alle Gruppenmitglieder, auch diejenige, die z. B. Sich des Verlustes nicht bewusst waren. Das *Wir* ist eigentlich das *Subjekt* des Gemeinschaftserlebnisses und ohne es existiert das *Wir* einer Gruppe nicht. „Ich trauere als Glied der Truppe, und die Truppe trauert in mir.“ (Stein 1922: 120)

Als am niedrigsten und losesten strukturierte soziale Gruppe betrachtet Stein die *Masse*. Sie ist ein „Zusammen sich gleichförmig verhaltender Individuen“ (Stein 1922: 218). Hier gibt es keine innere Einheit, aus der heraus die Gruppe leben könnte. Die Einheit der Gruppe stellt in dem Fall nur die Folge des reinen Beisammenseins dar. Das Gemeinschaftserlebnis ei-

nes Mitgliedes der Masse hat die gleiche Form wie die Erlebnisse der anderen Mitglieder der Masse, die mit ihm zu einer Einheit verbunden ist. Da eine Masse eines Führers bedarf, der ihr leitende Ziele vorgibt, läßt sie sich in einer Außenperspektive schwer von einer Gemeinschaft unterscheiden. Mit dem Verlust der führenden Persönlichkeit bedeutet in den meisten Fällen auch der Untergang der Masse selbst, weil mit diesem Verlust auch der Anschein verschwindet, dass eine Masse eine strenge und dauernde Gruppe darstellt. Das gleiche gilt auch für die Situation wenn die Masse ihr erzieltes Objekt erreicht: zugleich verschwindet auch sie und hört auf, als eine Gruppe weiter zu existieren. Es ist aber klar, dass die Masse manchmal einen weitaus höheren Grad innerer Solidarität vorweisen kann, was sich etwa bei öffentlichen Protesten beobachten läßt. Darum ist es schwer zu begreifen, was Stein eigentlich unter Massen versteht. An einer Stelle erwähnt sie, dass Massen Volksschichten sind, an einer anderen sind sie das Proletariat. Auf jeden Fall handelt es sich hier um strukturschwache Bewegungen von verschiedenen unbefriedigten Einzelnen - es geht um ideologische Bewegungen, für die es sich schwer sagen lässt, dass sie jemals eine typische Form des Zusammenlebens bzw. eine soziale Gruppe dargestellt haben.

Die zweite Kategorie der sozialen Kollektivität, die *Gesellschaft* lässt sich Stein zufolge am Zutreffendsten als eine Art von Gemeinschaft ansehen. Wie jede Gemeinschaft stellt eine Gesellschaft eine Gruppe von Individuen mit kommunalen Erfahrungen dar. Die Mitglieder der Gesellschaft beziehen sich aber überwiegend als Objekte aufeinander. Hier kann man also nicht so etwas wie gegenseitige Anerkennung antreffen. Den Anderen als Werkzeug zur Erreichung eigener Zwecke zu betrachten, stimmt mit der rein rationalen Art der Entstehung der Gesellschaft überein. Diese wird durch „Willkürakte einzelner Personen“ (Stein 1922: 230) gestiftet und durch Beschlüsse gefestigt. Das beste Beispiel hierzu stellt wohl die Gründung eines Vereins dar, worin die Realisierung des Vereinsprogramms bzw. die Er-

reichung eines Zweckes überhaupt als Grund für die Entstehung jeder Gesellschaft oder - wie Stein sie nennt - des Zweckverbandes dient. Deswegen spricht Stein vom „Leben“ als der „auf das zu erreichende Ziel gerichtete Tätigkeit“, und „Entwicklung“, als der „Annäherung an das Ziel“ - der Gesellschaft (Stein 1922: 230). Für die Gesellschaft ist charakteristisch, „exklusiv“ zu sein; ihr inneres Zusammengehörigkeitsgefühl charakterisiert, den Anderen auszuschließen und eine andere Gruppe zu bekämpfen. Demzufolge kann Gesellschaft als eine Art Kampfgesellschaft betrachtet werden. Das Auftreten einer inneren Gruppensolidarität ist in diesem Zusammenhang das Entscheidende.

Als wichtigsten Punkt hier sehe ich Steins Betrachtung der Gesellschaft als eine Art zeitlichen Gegenstand (Stein 1922: 234), die auf der A. Reinachs Theorie von apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts (vgl. Reinach 1913) beruhte: „Wie ein Anspruch durch einen Akt des Versprechens entsteht und durch einen Verzicht wieder aus der Welt geschafft wird, so wird die Gesellschaft durch spontane Akte des Stiftens und Auflösens geschaffen und vernichtet.“ (Stein 1922: 234) Gerade als zielstrebende Gruppe sind Gesellschaften wesentlich zeitlich bestimmt. Außer der festen Struktur gibt Stein jedoch kein anderes Kriterium, das die Gesellschaft von der Masse trennen würde, und zugleich versäumt sie, die Bindung jeder Gesellschaft an die bestehenden rechtlichen Normen zu betonen. Eine objektorientierte Handlungsweise und die Auffassung anderer Mitglieder als rein auf die Zielerreichung reduziertes Mittel, sorgen für die Klarstellung des Solidaritätsbegriffs innerhalb der Gesellschaft als einen durch den Zweckverband begrenzten und bestimmten.

Stein zufolge existiert in der Gesellschaft keine kollektive Solidarität, weil innerhalb der Gesellschaft die intersubjektive Solidarität als „planmäßig“ (Stein 1922: 117) bestimmt ist. Wahre Solidarität entsteht nur in der Gemeinschaft, worin die Intersubjektivität auf gegenseitiger Anerkennung und überindividueller Erlebniseinheit gegründet ist.

Nur die *Gemeinschaft* stellt, so Stein, ein Lebewesen dar, das nicht gegründet und aufgelöst wird, sondern erwächst und stirbt. Wie bei einem Organismus sind die Mitglieder der Gemeinschaft nur Organe für die Entfaltung ihrer ursprünglichen Anlage. Denn „eine Einigung ist nur auf der Grundlage einer ursprünglichen inneren Gemeinsamkeit möglich“ (Stein 1922: 236). Die *Gemeinsamkeit des Lebens* und nicht nur bloßes Beisammensein, die für jede Gemeinschaft charakteristisch ist, setzt voraus, dass „ein Individuum dem anderen nicht als Subjekt dem Objekt gegenübersteht, sondern mit ihm lebt, von seinen Motiven getrieben wird usw.“ (Stein 1922: 238). Die Gemeinsamkeit ist demnach eine intersubjektive Anerkennungsrelation. Das Wesen des Gemeinschaftslebens liegt aber darin, dass „die Subjekte nicht aufeinander gerichtet, sondern gemeinsam einem Gegenständlichen zugewendet sind“ (Stein 1922: 244). Insofern die Gemeinsamkeit des Lebens erreicht ist, ist dann das Subjekt der Handlung nicht mehr der Einzelne, sondern die Gemeinschaft *in* ihm und *durch* ihn.

Deswegen schreibt Stein nur der Gemeinschaft eine erlebte Solidarität zu, die für jene aufgrund der Einheit des Erlebniszusammenhangs bestimmend ist. Eine solche Solidarität ist „gemeinschaftsbildend“ (Stein 1922: 192), sodass es keine Gemeinschaft ohne Solidarität geben kann. Der „Erlebnisstrom“ eines jeden Individuums kann nur ausgehend von einer ursprünglichen gemeinsamen Basis entwickelt werden. Die Handlung anderer Mitglieder motiviert meine Handlung, insofern von einer grundlegenden Zustimmung gemeinsam ausgegangen wird. Die Solidarität zwischen den Mitgliedern gründet gerade auf diesem ursprünglichen gemeinsamen Boden.

II

Im Unterschied zu Stein werde ich versuchen zu zeigen, dass der Identität einer sozialen Gruppe, neben dem Gemeinschaftserlebnis und der gemeinsamen Intentionalität, auch das auf dem Gemeinschaftserlebnis aufgebaute Solidaritätsgefühl

notwendig zukommt. Mit der Erfahrung des Gemeinschaftserlebnisses bildet sich zugleich auch die Solidarität heraus. Das ist aber auch der Grund dafür, warum größere Gemeinschaften, wie etwa Staaten, nur in bestimmten einzelnen Notfällen als "kollektive Identität" bezeichnet werden können.⁴

In meiner Typologie der sozialen Gruppen, denen die verschiedenen Arten der kollektiven Identität zugeschrieben werden können, schlage ich folgende Differenzierung vor:

- (1) *Masse* mit *mimetischen* Intentionen;
- (2) *Vereinigung* mit *reflexiven, zweckmäßigen* und durch das *gesetzte Gesetz* begründeten Intentionen;
- und
- (3) *Gemeinschaft* mit von Außen vermittelten *kollektiven* Intentionen.

Dabei werde ich zu zeigen versuchen, dass jede Gruppengestalt ihre Identität auf gemeinsamen Intentionen im Gemeinschaftserlebnis gründet. Sofern einige Gemeinschaftserlebnisse in einer Gruppe vorhanden sind, kann diese Gruppe ungeachtet der Wandlungen die sie durchmacht fortbestehen. Wir reden z.B. von der serbischen Verfassung und glauben, dass es so etwas wie die serbische Verfassung in der Tat auch gibt trotz ihrer geschichtlichen Wandlungen.

II. 1

Wenn ich über Masse spreche, dann denke ich vor allem an räumlich und zeitlich begrenzte Massen, wie zum Beispiel bestimmte Klassenschichten mit von ihnen geäußerten Forderungen, verschiedene öffentliche Proteste oder Fußballfan-Gruppen. Wie jede soziale Gruppe basiert die Masse auf gemeinsamer Intentionalität. In diesem Fall übernehmen die

⁴ Die Solidarität entsteht keineswegs nur aus der existentiellen Bedrohung, wie etwa bei den größeren Gemeinschaften, sondern es gibt auch so etwas wie eine „emphatische“ Solidarität, z. B. innerhalb der Familie. Der Terminus „emphatische Solidarität“ nehme ich von Baumgartner & Korff 1990.

Mitglieder voneinander diese Intentionalität *mimetisch*. Ein Mitglied der Masse ist durch andere Mitglieder dazu *veranlasst*, dieselbe Intention für seine Handlung vorauszusetzen. Deswegen beruht die Gruppenintentionalität der Masse weder auf gemeinsamen intentionalen Zwecken und noch auf dem gemeinsamen Gemeinschaftserlebnis, sondern sie findet ihre Identität als bereits *vorhandene* vor.

Da Solidarität in der Masse aus *mimesis* entsteht, beinhaltet sie oft eine Gestalt der extremen Gewalt. Denn *mimesis* wird durch einen feinen Zwangsakt charakterisiert. Das Verbot der mimetischen Verdoppelung von Individuen aus einer und derselben Gruppe verhindert die Gewalt. Die Handlungen der Einzelnen innerhalb der Masse sind einer mimetischen Verzauberung ausgesetzt, in der sie verhaftet und dem anonymen Anderen unterworfen sind. Darum nenne ich die Solidarität, die man in der Masse vorfindet, die *pseudo-sittliche Solidarität*.⁵ Es handelt sich dabei also um keine *reflexive* durch das Gemeinschaftserlebnis vermittelte Solidarität zwischen den Mitgliedern. Obwohl es auf den ersten Blick erstaunen mag, basiert die Solidarität innerhalb der Masse auf der ursprünglichen Annahme der sittlichen Regeln der Gruppe, so dass man hier von einem sittlichen Zwang reden kann. Auf diese Weise trägt die Masse in ihrer Struktur die Färbung der vorstaatlichen Gestaltungen archaischer Gruppen. Autorität und Führerschaft, die durch die Möglichkeit, Entscheidungen zu fällen, für jede soziale Gruppe konstitutiv sind, gehen nicht von der Gewalt als Manifestation der Macht zum Zweck der Organisation der Handlungsorientierung der Mitglieder aus (was jedoch bei entwickelten Gemeinschaften der Fall ist), sondern hier geht es um die feinen Akte des psychologischen und sittlichen Zwangs.

Falls wir die politische Ontologie mit der sozialen Ontologie verbinden möchten – und ich bin der Meinung, dass dies

5 Dieser Bestimmung sollte man nicht mit der Hegelschen Auffassung des Sittlichen und der Sittlichkeit verwechseln.

nicht nur wünschenswert, sondern auch notwendig ist –, dann könnte man die Masse politisch als Konservativismus bestimmen. Sie schließt sich nämlich streng gegen die anderen Teile derselben Gesellschaft ab und erlaubt keine Änderung an ihrer Struktur. Denn durch die Änderung der Gruppenstruktur würde sich auch die Gruppe selbst ändern. Das heißt, dass es nicht mehr die gleiche Fußballfan-Gruppe, nicht mehr die gleiche Protestgruppe usw. wäre.

II. 2

Die zweite Gruppe stellen verschiedene Formen von Vereinigungen dar. Dabei denke ich vor allem an politische Parteien, Korporationen, Vereine, Ausschüsse etc., die Gruppen also, deren Identität innerhalb einer größeren Gesellschaft und wesentlich in Bezug auf positive Normen des Rechtssystems fundiert ist. Die Gesamtheit dieser Gruppen bildet eine Gesellschaft im weiteren Sinne. Für das menschliche Leben sind diese Formen des Zusammenlebens und Miteinanderseins von entscheidender Bedeutung. Normativ und nicht geschichtlich-deskriptiv betrachtet gibt es weder eine größere Gemeinschaft - wie etwa Volk oder Staat - noch eine kleinere Gemeinschaft - wie etwa Familie - ohne die Möglichkeit, innerhalb einer bestimmten Gruppe als Individuum seine eigenen Zwecke verfolgen zu können. Mit anderen Worten: um sich mit sich selbst vereinigen zu können, muss dies vorerst mit anderen machbar sein. Denn die Strukturen des Selbst sind von relationaler Natur. Die Identität des Einzelnen läßt sich nicht ohne sein Partizipieren an einem größeren sozialen Körper denken. Sie ist immer eine sozial-lebensweltlich kontextualisierte Figur. Deswegen hat auch Hegel argumentiert, dass „... das Konkretum der *Vorstellung*, das man *Mensch* nennt“ (PhR §190 A)⁶ erst und eigent-

6 Die Abkürzung „PhR“ steht für: G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821). Wobei „A“ steht für Hegels Anmerkungen zur Paragrafen und „Z“ für die Zusätze, welche Eduard Gans in zweiter Ausgabe der *Grundlinien* zugeführt hat.

lich nur in den Vereinigungen, in der Gesellschaft gefunden werden kann.

Die Intentionalität, worauf die Identität der Vereinigungen basiert, ist eine gemeinsame, reflexive und instrumentelle Intentionalität. Vereinigungen sind dadurch charakterisiert, dass sie einem gemeinsam intendierten Zweck folgen. Ein als zu realisierendes, gesetztes Ziel macht wesentlich die Intentionalität von Handlungen aus. Das bedeutet, dass es sich hier um eine reflexive Intentionalität handelt, die auf die intentionale Bezugnahme selbst orientiert ist, gerade im Unterschied zur ersten Gruppe, für die eine vorreflexive, mimetische Intentionalität charakteristisch und die den intentionalen Dingen zugewendet ist. Die Intention der Vereinigungen verschwindet nicht wie bei der Masse im Zuge ihrer Objektivierung, sondern sie verändert dabei ihr Objekt, während die Form der Intention weiterhin die gleiche bleibt und sich notwendigerweise auf alle Gruppenmitglieder erstreckt.

Ein weiteres Merkmal solcher Vereinigungen ist die hierarchische Ordnung, in welcher sich die gegenseitige Anerkennung der Mitglieder horizontal und vertikal verbreitet. Horizontal gesehen befinden sich die Mitglieder nicht nur als quasi rechtliche Partner, sondern auch als moralische Mitglieder eines höherstufig gerechtfertigten Körpers in einem Verhältnis der gegenseitigen Anerkennung (vgl. Honneth 2011: 329). Vertikal gesehen steht wie bei jedem anderen Gruppentypus an der Spitze einer solchen Vereinigung eine klar erkennbare autoritative Behörde. Diese ist nötig, weil erst durch sie eine Gruppe die Möglichkeit für eine kollektive Handlung (joint actions) erhält. Die Mitglieder entscheiden zusammen über ihre Repräsentanten, die für sie qua Gruppe handeln werden. Ohne die Existenz eines handlungsfähigen Organs wird die Vereinigung lediglich aufgrund eines bloßen, die Freiheitsanforderung nicht erfüllenden Naturprinzips handeln. Das Gemeinschaftserlebnis eines solchen die Gruppe konstituierenden Handlungsorgans ist auch konstitutiv dafür, welche Handlungen in welchen Kon-

texten als Gruppenhandlungen gelten dürfen. Wenn z.B. ich als Mitglied des leitenden Ausschusses meines Instituts für Philosophie ein Buch aus der Institutsbibliothek ausleihe, gilt das nicht automatisch auch für den genannten Ausschuss. Diesbezüglich kann man von einer Durkheimischen "Arbeitsteilung" innerhalb der Gruppe reden: einige Mitglieder sind berechtigt, im Auftrag der Gruppe zu handeln, aber nur in einem durch die von der Gruppe anerkannten, Normen geprägten Kontext (Ähnliches behauptet auch Tuomela in: Tuomela 1995).

Um zu sehen, worin die sozialontologische Besonderheit der Vereinigungen besteht, muss man zuerst bemerken, dass ihre wichtigste Bestimmung darin besteht, dass sie durch die *gesetzten Gesetze*, das positive Rechtssystem also institutionsbedingt ist. Ihre Intentionalität ist nicht nur gemäß den positiven Gesetzen, sondern in großem Maße auch auf der Form des Gesetzes selbst, bzw. auf ihrer Veränderung eingerichtet. Meines Erachtens ist es sinnvoll, die Sozialontologie des Gesetzes in Verbindung mit der ontologischen Konstitution der Vereinigungen auszulegen. Für eine solche Untersuchung kann uns die Argumentation Hegels zur Ontologie des Gesetzes hilfreich sei.

Hegel geht vom „Recht des Eigentums“ als der universalen Bestimmung der Gesellschaft in ihrer „geltenden Wirklichkeit“ (PhR §208) aus, um die Natur des Gesetzes zu untersuchen. Ihm zufolge werden die Gesetze dann und nur dann ausgebildet, wenn eine soziale Gruppe ihre Intentionalität auf etwas Allgemeines richtet (§209 Z). Die objektive Wirklichkeit des Rechts besteht dann aus zwei Teilen: (1) „für das Bewußtsein zu sein, überhaupt gewußt zu werden“; und (2) „die Macht der Wirklichkeit zu haben und zu gelten und damit auch als allgemein Gültiges gewußt zu werden“ (§210). Sozialontologisch gelesen heißt das: das Gesetz als das institutionelle Fakt entsteht in seiner allgemeinen Geltung durch den sozial-konstitutiven Akt der Intentionalität. In anderen Worten: die Gesetze sind die institutionellen Fakten, die entweder für die Gesellschaft im

weiten Sinne (als Gesamtheit der Vereinigungen) oder innerhalb einer Vereinigung gelten, welche im Besitz der legitimen Macht ist, um im Rahmen ihrer besonderen Gruppe die eigenen intentionalen als allgemein-gültigen Werte zu setzten. Die Gesetze als „objektive Wirklichkeit des Rechts“ (§210) sind notwendig mit der individualen Intentionalität verbunden bzw. sind da, um „für das Bewußtsein zu sein“ (§210). Das Gesetz ist das Bekannte (§211), d. h. vor seiner Konstituierung gilt das Gesetz als vorreflexive Sittlichkeit, es beinhaltet jedoch nicht die Form der Allgemeinheit, die es erst durch das Verhältnis des Bewusstseins der Individuen zu ihm erhält (§211). Denn sittliche Gesetze sind Hegel zufolge auch wesentlich die Gedanken (§211 A). An dieser Stelle macht Hegel eine Unterscheidung, welche an John Searls Differenzierung zwischen “brute“ und “institutional facts“ erinnert. Ich zitiere: „Die Sonne wie die Planeten haben auch ihre Gesetze, aber sie wissen sie nicht...“ (§211 Z). Das Gesetz ist nämlich die Identität von Ansichsein und Gesetzsein und die ihr zugehörige Intentionalität ist nicht anderes als das Zur-Geltung-bringen von etwas, was im Bewusstsein als ansich anwesend ist. Aber erst innerhalb einer bestimmten Gruppe, d. i. in der bürgerlichen Gesellschaft wird Recht an-sich bzw. Hegel zufolge das Gesetz. Weil einmal erstellt, bestehen geistige Artefakte als materielle, von uns unabhängige Objekte fort. Denn ohne Menschen besteht die Banknote als ein materielles Objekt fort, aber es ist sinnlos zu sagen, dass sie als Banknote fortbesteht, sondern nur als ein schlichter Papierbogen. Das gleiche gilt für das Gesetz: man kann das Gesetz nicht vorfinden, nicht zwischen anderen Gegenständen in der Außenwelt beobachten. Das Gesetz ist nur auf einen Ort beschränkt – auf den Geist des Menschen und auf seine Intentionalität. Das Gesetz ist eine intentionale Idee, wie das Proletariat oder die Welt selbst.

Kurzum: Gesetze sind institutionelle Fakten, die mittels ihrer Formen das Zusammenleben der Individuen ermöglichen. Das, was wir heute als institutionelle Fakten untersuchen, hat

Hegel selbst als "Förmlichkeiten" beschrieben: „In der Gesellschaft kommen deswegen in Beziehung auf das Eigentum Förmlichkeiten vor: man setzt Grenzsteine zum Zeichen für das Anerkenntnis anderer, man legt Hypothekenbücher, Verzeichnisse des Eigentums an. Das meiste Eigentum in der bürgerlichen Gesellschaft beruht auf Vertrag, dessen Förmlichkeiten fest und bestimmt sind.“ (§217 Z) Das Gesetz als Förmlichkeit verleiht also nur die Form zu dem, worüber die Menschen zuvor ein Einverständnis erzielt haben. Denn damit das Gesetz „rechtsmächtig“ (§217) wird, bedarf es einer vorausgehenden Einverständnis der Mitglieder einer Gesellschaft über ihm als dem institutionellen Akt.

Ein weiteres Merkmal der Vereinigungen liegt darin, dass sie durch das Vermögen, bzw. Unvermögen der Macht bestimmt sind. Wenn die Masse durch die *Instrumentalität* der Gewalt bestimmt ist – und hier beziehe ich mich auf Hannah Arendts Differenzierung zwischen Macht und Gewalt –, dann geht es bei den Vereinigungen um die *Legitimität* der Macht. Das heißt, wenn die gemeinsame Intentionalität von Handlungen Vereinigungen charakterisiert, dann entspricht die Macht „der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“ (Arendt 1993: 45). Diese Macht „ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält. Wenn wir von jemand sagen, er >>habe die Macht<<, heißt das in Wirklichkeit, daß er von einer bestimmten Anzahl von Menschen ermächtigt ist, in ihrem Namen zu handeln.“ (ibid.) Vereinigungen lassen sich wesentlich dadurch bestimmen, dass sie die Existenz einer autoritären, die Macht der Gruppe leitenden Behörde beinhalten. Daher kann man das politische Bestimmungswort von Vereinigungen als *agon* oder *Kampfgesellschaft* kennzeichnen und zwar im Sinne, dass das, was die Gesellschaft zusammenhält, gerade dieser grundlegende, durchgreifende Antagonismus ist. Im Rahmen eines solchen Antagonismus ist eine neutrale Posi-

tion nicht möglich, denn jeder ist Mitglied einer Vereinigung. (Ich bin Rastko Jovanov. Unter meinem Nachnamen stehen zugleich die sozialen Fakten, die mich wesentlich bestimmen: ich bin Mitarbeiter an der Universität, Mitglied des leitenden Ausschusses des Instituts usw. Ich kann mich also ohne die institutionellen Fakten wie „Professor“ und „Universität“ nicht beschreiben.)

Die Solidarität, die man in verschiedenen Gestalten der Vereinigungen antrifft, ist eigentlich die einzige völlig gesellschaftliche Form der Solidarität. Eine solche Solidarität hat ihre Besonderheit darin, dass sie immer auch eine Solidarität *gegen* andere Gruppen ist. An einer solchen Solidarität ist ihre innere Erscheinung ebenso wichtig wie ihre äußere (vgl. Tuomela 2013: 246). Ferner werden die Solidaritätsformen und -ziele bewusst ausgewählt - sie sind an Freiwilligkeit und Verträge verbunden. Der Zugang zur Solidarität geschieht nicht über den Einzelnen und seine Bedürfnisse, sondern über Gruppen, mit denen man sich solidarisiert.

II. 3

Die dritte Gruppenart mit einer eigenen kollektiven Identität sind Gemeinschaften, die Pflicht zur Begründung der Solidarität wächst. Hier muss man eine grundlegende Differenzierung zwischen zwei Hauptformen von Gemeinschaften machen. Nämlich, zwischen den kleinen Gemeinschaften, wie etwa der Familie, die in die vorgegebene Sittlichkeit versunken sind und mit der Masse eine mimetische Solidarität teilen. Eine solche Gemeinschaft erwächst sich aus dem Liebesgefühl und die Solidarität, die zwischen den Mitgliedern der Familie herrscht, ist eine emphatische. Und zwischen den größeren Gemeinschaften, wie das Volk oder der Staat sind. Nur diese zweite Form der Gemeinschaft untersuche ich in dieser Arbeit.

Meines Erachtens haben Gemeinschaften einen wesentlichen Bezug zu politischer Ontologie. Hier geht es um die soziale Gruppe (das Volk), die zu einem Staat geworden ist.

Wir können auch über die Gemeinschaft ohne Staat sprechen, ich untersuche aber nur solche Gemeinschaften, die sich zur modernen Staatlichkeit erhoben haben. Ein weiteres Kennzeichen, welches differenziert diese von den beiden vorherigen Gruppenarten unterscheidet, besteht darin, dass es bei solchen Gruppen um geistige Einheit geht, die aus der politischen, überpersönlichen Solidarität entsteht. Diese Solidarität basiert auf der Identität des Rechts und der moralischen Pflicht. Sie werden durch *joint commitments* gestiftet, d. h. gemeinsame Verpflichtungen, die nur im Notstand (und in den an ihn gebundenen gemeinsamen Erlebnissen) entstehen (Naturkatastrophen, Kriege...). Nur die in Gefahr geratene Selbsterhaltung der Gemeinschaft führt zur Erscheinung der geistigen Einheit, deren Phänomene *joint commitments* sind.⁷ In allen anderen Fällen herrschen in solchen Gemeinschaften die agonistische Politik und kämpfend ausgetragene Konkurrenz zwischen einzelnen Vereinigungen. Die Identität der Gemeinschaft wird jedoch durch Erinnerungen bewahrt. Denn wenn die Identität fixiert, ganz fest und unveränderlich wird, wird sie im Gegenteil im Sinne bloßer Übereinstimmung mit dem „Namen“ des Staates völlig reaktionär. Das Wir der Gemeinschaft muss auf *Identität und Differenz* und nicht auf reiner Zugehörigkeit gegründet werden.

Gemeinsame Verpflichtungen entstehen auf verschiedene Weise und die individuelle Zustimmung der Mitglieder wird oft, jedoch nicht immer das Mittel. Wenn eine solche Gruppe die Verpflichtung eingeht, etwas zu tun, dann sind ihre Mitglieder aufgrund ihrer gemeinsamen Verpflichtung auch individuell dazu gezwungen, das gleiche zu tun. Und die aus der Erfüllung der Pflichten entstandene Solidarität ist völlig über-

⁷ Das bedeutet selbstverständlich nicht, dass die Genossen zu Volksgenossen gegen alle fremdvölkischen Personen wurden, wie im Nationalsozialismus der Fall war, obwohl das nationalsozialistische System „sich nicht nur durch Terror, sondern eher noch durch ein System gegenseitiger Ansprüche“ (Brand 2005: 55) stabilisierte.

persönlich, im dem Sinne dass ich kein anderes Mitglied der Gemeinschaft kennen muss, obwohl ich die Bedingung erfüllen muss, mit ihm einen gemeinsamen Glauben, ein gemeinsames Vertrauen, das im Notstand aufkommen mag, zu teilen.

Also erst die gemeinsamen Verpflichtungen bilden gemeinsame Intentionen. Deswegen beschreibe ich sie als vermittelte Intentionen. Denn sie bedürfen den Notstand, um vermittelt zu werden, der aber nicht notwendig einen politischen Akt (d. i. Krieg) erfordern muss, sondern es reicht aus, dass ein sozialer Akt, d. h. die Solidarität der Mitglieder der Gemeinschaft (z. B. bei Naturkatastrophen) verlangt wird. Hegel hat einen großen Teil der abschließenden Paragraphen seiner Rechtsphilosophie der Argumentation gewidmet, dass Kriege, ebenso wie Naturkatastrophen, zu einer höheren und stärkeren Solidarität einerseits unter den Bürgern und andererseits zwischen den Bürgern und dem Staat führen. Brand verweist darauf (Brand 2005: 55), dass der Solidaritätsschub an den Heimatfronten im Zweiten Weltkrieg durch die Gemeinschaftserlebnisse wie etwa katastrophalen Naturereignissen ähnelnden Flächenbombardements aufgekommen war.⁸

Die Konzeption der Identität des Rechts und der Pflicht in der Gemeinschaft stütze ich auf den zum Thema gemachten Ausführungen Hegels. Die konkrete Freiheit, die im Recht eines Staates verwirklicht ist, ist das Ziel der Intentionalität einer Gemeinschaft, weil ich Freiheit hegelianisch als Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung verstehe. Diese These muss dann folgende Bedingungen erfüllen: (1) Rechte und Pflichten gründen im Begriff des freien Willens; (2) Respekt und Würde jedes Einzelnen sind im Grundrecht und der Pflicht, seine Freiheit zu verwirklichen, ausgedrückt; und (3) die Identität ist zu verstehen als Identität, die nur in dem, was Hegel den modernen Staat nennt, verwirklicht ist. Deswegen beschreibe ich die

⁸ Vgl. die empirische Forschung über die Einwirkung des Krieges auf die Herausbildung inneres Solidaritätsgefühls in: Bauer et al 2014.

politische Bestimmung der Gemeinschaften als Verfassungspatriotismus, als Verhältnis des Zutrauens, der Verantwortung und nicht zuletzt der Aufopferung. Auch die Moralität und Pflichten gegenüber Anderen sind hier völlig sozial bestimmt. Denn die Moralität (das haben wir von Hegel gelernt) ist eine soziale: sie fängt mit Selbstlosigkeit an, mit der Anlehnung an etwas anderes als uns selbst.

Wie bei den Vereinigungen so trifft man auch bei den Gemeinschaften auf die Existenz der autoritären Behörde. Denn die dem Staat zugeschriebene Aktion wird tatsächlich von der Behörde durchgeführt. Da alle sozialen Aktionen der autoritativen Behörde Repräsentationsakte sind, ergibt jeder durch die Behörde durchgeführte soziale Akt die Erschaffung von Rechten, Pflichten oder Ansprüchen auf die zu repräsentierende Kollektivität.

III

An dieser Stelle möchte ich an eine These meiner Arbeit erinnern, dass die Solidarität nur für die Gruppen Geltung besitzt und dass sie nicht im Stande ist, ursprünglich und ohne äußerliche Beweggründe (Notstand) die gesamte Gesellschaft zu stabilisieren.⁹ Wenn das wahr ist, dann wird es weittragende Konsequenzen für die politische Ontologie des Staates – als der Wichtigsten Form der Gestaltungen menschlicher Gemeinschaften – haben. Gerade mittels des Solidaritätsbegriffs lassen sich andersartige und ergiebige Einsichten in die Natur und Struktur des modernen Staates gewinnen.

Der Begriff der Solidarität ist ursprünglich ein juristischer Terminus, der seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in den

⁹ Die gleiche Ansicht teilt auch Luhmann (1984: 90). Jede Rede von der Solidarität außerhalb der Interessengruppen (welche ich als Vereinigungen untersucht) bestimmt er als „Ideologie“ (Luhmann 1984: 91). Eine bestehende und reale Bedrohung einer Gemeinschaft zeigt jedoch, so glaube ich, dass eine feste und wirkliche Solidaritätsform auch außerhalb und oberhalb der Vereinigungsgruppen zu finden ist.

allgemeinen Sprachgebrauch und in *Code civil* aufgenommen wurde (vgl. Brand 2005). Die französischen Revolutionäre haben bei ihrem Versuch der Identitätsbildung der gesamten Nation eine sittlich gebotene Solidarität anvisiert gehabt.¹⁰ Als das Wichtigste bei diesem Versuch ergibt sich für diese Untersuchung die Tatsache, dass der revolutionäre Staat die früheren und innerhalb der einzelnen gesellschaftlichen Gruppen, Korporationen und Genossenschaften entwickelten Solidaritätsgestalten durch den nationalen Solidaritätsbegriff bekämpfte. Denn für die damaligen Korporationen – und das ist das gleiche, was ich für jede Form der Vereinigungen als richtig behaupte – hatten nicht staatliche Gesetze, sondern gemeinsam gefasste Verträge das Handeln innerhalb der Korporationen bestimmt. Für solche soziale Gruppen war nicht das *bonum commune* maßgebend, sondern das auf Konsensus aufgebaute gemeinsame Interesse. Korporationen sind als Staat im Staate beschrieben worden und wurden bereits 1791 mit der „Loi Le Chapelier“ abgeschafft: „Es gibt keine Korporation mehr im Staat. Es gibt nur noch das besondere Interesse jedes Einzelnen und das Allgemeininteresse.“ (Markov 1987: II, 158ff.)

Diese Tatsache schreibt zumindest die europäische Staatengeschichte bis zu unseren Tagen. Man muss allerdings anerkennen, dass dem modernen nationalen Staat gelungen ist, nicht nur die religiösen Konflikte und Bürgerkriege zu neutralisieren, sondern auch in bestimmtem Maße, die Marktwirtschaft zu regulieren und die ökonomische Unsicherheit und Ungerechtigkeit unter Kontrolle zu bringen. (vgl. Brunkhorst 2005). Und das alles hat der moderne Staat ohne die Vorbedingung einer bestehenden und strengen Solidarität zwischen den Bürgern erreicht. Das bedeutet aber nur, dass es den einzelnen

¹⁰ Vgl. Art. 2 des Kapitels über die Pflichten in der Verfassung vom 22. August 1795: „Nul n'est bon citoyen, s'il n'est bon fils, bon père, bon frère, bon ami, bon époux.“ (http://ledroitcriminel.free.fr/la_legislation_criminelle/textes_fondamentaux/declaration_droits_homme_22_08_1795.htm).

Gruppen, die in einer Gemeinschaft zur Herrschaft gekommen sind, nicht möglich ist, die vererbten sozialen Institutionen vollständig zu ändern. Daher gilt immerhin die Differenzierung des Solidaritätsbegriffs in zwei Unterformen: (a) Solidarität als Kooperation mit dem Ziel, gemeinsame (aber zugleich partikuläre) Interessen durchzusetzen (Solidarität in Vereinigungen); und (b) Solidarität als altruistische und vor allem im Notstand geltende Verpflichtung gegenüber den Mitbürgern (Solidarität im Staate). Beide Solidaritätsgestalten aber stellen eine starke Gruppensolidarität dar, welche erfordert, dass die Mitglieder das Gruppenethos promovieren und zusammen handeln. Die von allen Mitgliedern geteilten intentionalen Objekte der Solidarität sind Handeln und Wohlfahrt der Anderen. Obwohl Solidarität im Staate nur in einigen bestimmten Zeiten entsteht und ist weder immer anwesend noch durchgeführt, erfüllen diese beiden Formen der Solidarität das grundlegende Kriterium für die Gruppensolidarität, welche Raimo Tuomela auf folgende Weise zusammenfasst: „A group [...] is (*internally*) *solidary qua group* to the degree that it tends to satisfy and promote its ethos and thereby through its ethos to guide, ground, and contribute to its members' solidary actions qua members towards other members.“ (Tuomela 2013: 247) Das ist insbesondere sichtbar bei der Vereinigung, wenn sie nach dem „Kampf“ die Herrschaft in einer Gemeinschaft übernimmt. Deswegen behaupte ich im Unterschied zu Tuomela, dass „wholehearted group solidarity“ in solchen sozialen Gruppen anzutreffen ist, die in erster Linie – wie die Vereinigungen – durch „*rule-following group solidarity*“ charakterisiert sind (Tuomela 2013: 262).

Wenn das oben vorgelegte richtig ist, dann läßt sich einsehen, warum sich Staaten als einzelne Gruppen voneinander absetzen und sich als solche gegenüberstehen und warum das *internationale* Recht noch immer in diesem „inter“ verweilt, d. h. im leeren Raum des Rechts. Man kann mit gutem Grund behaupten, dass Gruppensolidarität, gerade wegen dieser Solidarität selbst, zuerst in der Feindschaft gegen andere

Gruppen resultiert. Das ist deshalb, weil Solidarität ein Wert und kein Prinzip ist, wie dies im Nationalsozialismus der Fall war, welches man auf jede Organisation anwenden kann. Darum bleibt Solidarität innerhalb der Grenzen derselben Werte. Wenn wir mit Brunkhorst einverstanden sind, dass sich heutzutage auf globalem Niveau die Rückkehr der durch den modernen Staat neutralisierten Herausforderungen beobachten lässt, dann führt der einzige Weg zu ihrer Aufhebung gerade durch die Herausbildung globaler Werte und der auf ihnen gegründeten Solidarität. Eine solche Solidarität soll alle räumlich oder geschichtlich gewachsenen Bestimmungen und Bedingungen ihrer Herausbildung außer Acht lassen und sich auf dem Begriff, auf der Idee tiefer begründen. Ohne irgendeine Territorialität und Bodenständigkeit haben die Juden trotz der höchsten Bedrohung, die einer sozialen „Gruppe“ widerfahren kann, ihre eigene Solidarität ausgebaut und durch sie ihre eigene Existenz bewahrt. Das sollte uns eventuell als Beispiel dafür dienen, auf welche Art und Weise sich heutzutage die politische Ontologie durchdenken lässt.

Literatur:

- Arendt, H. (1993): *Macht und Gewalt*, München/Zürich: Piper.
- Bauer, M., et al. (2014): "War's Enduring Effects on the Development of Egalitarian Motivations and In-Group Biases." *Psychological Science* 25 (1).
- Baumgartner, A. & Korff, W. (1990): „Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworteten Welt.“ *Stimmen der Zeit* 115: 237–250.
- Brand, J. (2005): „Solidarität und Identität.“, In: *Rechtsgeschichte*, Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte, Band 6, Frankfurt a.M.: S. 40–61.
- Brunkhorst, H. (2005): *Solidarity. From Civic Friendship to a Global Legal Community*. Boston: MIT Press.
- Hegel, G.W.F. (1977): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in: *Werke*, Band VII, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen*