

Buchbesprechungen

1. Philosophie / Philosophiegeschichte

KÜHNLEIN, MICHAEL (HG.), *Das Politische und das Vorpolitische*. Über die Wertgrundlagen der Demokratie. Baden-Baden: Nomos 2014. 604 S., ISBN 978-3-8329-6784-0.

In der Einleitung zu dem vorliegenden stattlichen und ohne Zweifel verdienstvollen Sammelband betont der Herausgeber *Michael Kühnlein*, dass in den gegenwärtigen de- und postsäkularen Vernunftdispositionen der Bedeutung des Vropolitischen anamnetisch, geltungslogisch und hermeneutisch eine Schlüsselfunktion zukomme. Anamnetisch ist für ihn das Vropolitische insofern, als es an die durch Geschichte, Ethos und Sitte bewahrten und befestigten Fundamente unserer Freiheit erinnert. Vropolitische Analysen werfen ihm zufolge zudem „die geltungslogische Frage auf, wie allein aus dem Legaltätsvokabular demokratischer Praxen und volkssouveräner Verfahren eine generelle Legitimation generiert werden kann“ (9). Und schließlich zielt für ihn das Vropolitische hermeneutisch auf einen „geschichtlich wertenden Verstehungszusammenhang“ (10), konkret auf grundbegriffliche Vorannahmen des Guten.

Der Sammelband wird eröffnet mit einem Beitrag von *Karl Kardinal Lehmann*, der, wie es in der Einleitung heißt, „die Publikation dieses Bandes mit einem großzügigen Druckkostenzuschuss bedacht hat, sodass an Fülle und Umfang nicht gespart werden musste“ (ebd.). Lehmanns Beitrag widmet sich mit dem Thema ‚Menschen in der Politik‘ einem, wie Lehmann betont, „oft fehlenden Kapitel politischer Theorie“ (13). Für ihn ist zwar „verständlich, dass Heilsverheißungen [...] nicht unmittelbarer Gegenstand politischer Gestaltung sein können“ (29). Gleichwohl haben sie ihm zufolge eine dreifache Funktion im Blick auf die politische Gestaltung der Welt. Sie sind nämlich erstens „*inspirierend*, indem sie Beweggründe und Initiativkräfte für politisches Handeln werden“ (30). Lehmann erinnert hier an die mächtigen Impulse, die von der Bergpredigt ausgingen für die Suche nach einer besseren Gerechtigkeit und für das Problem der Friedensstiftung. Zweitens haben sie nach Lehmann als negative Leitlinien „eine *kritische Korrektiv-Funktion*“, indem sie „aufzeigen, wie es *nicht* sein und werden soll“ (ebd.). Drittens sind sie „*transzendierend-eschatologischer Natur*“, insofern sie „die Heillosigkeit des Menschen allein aus eigenen Kräften aufzeigen und wenigstens spurenweise mitten in der Unvollkommenheit und Verglebarkeit dieser Zeit eine ganz neue Welt ankündigen“ und damit gleichzeitig „die Sehnsucht wach[halten] nach dem, was uns selten oder nie gelingt: vollkommene Gerechtigkeit, selbstlose Liebe in reiner Form, am Ende Feindesliebe“ (ebd.).

Der erste Teil des Sammelbandes, der überschrieben ist mit ‚Das Politische, das Vropolitische und das Unpolitische‘, beginnt mit einem Beitrag von *Thomas Rentsch*, der davon ausgeht, dass der liberal-demokratische Rechtsstaat sowie Recht, Staat und Politik auf vropolitischen Voraussetzungen beruhen, deren Unverzichtbarkeit und Status er aus der philosophischen Sicht einer kritisch-hermeneutischen Geltungsanalyse mit Hilfe von 15 Thesen erläutert. *Micha Brumlik* setzt sich kritisch mit dem politischen Programm des „postmarxistischen Neoleninismus“ (65) auseinander, der im Kern „exakt jene Merkmale“ aufweise, „die die Philosophien des Faschismus und Nationalsozialismus auszeichnete“ (66). Daher ist es für ihn nicht verwunderlich, dass Slavo Zizek, der intellektuell anspruchsvollste Vertreter dieses Neoleninismus, „am Ende in aller Offenheit auf Terror und Denunziantentum setzt“ (ebd.). *Jean-Pierre Wils* plädiert angesichts der begrifflichen Schwierigkeiten, die sich bei der Unterscheidung vom Vropolitischen, dem Politischen und der Politik ergeben, für folgende genetische Sicht dieser drei Größen: „Das Vropolitische‘ betrifft die evolutionäre Phase der Ubiquität der Gewalt. ‚Das Politische‘ umfasst die spezifischen Mechanismen ihrer Transformation in Macht. ‚Die Politik‘ ist die Domäne der Ausübung der Macht mittels der Permanenz einer Normalisierung, einer Ordnung“ (87). Nach *Walter Lesch* sind Kultur, Macht und Religion Sphären des Vropolitischen, die heute konsequent im Plural zu denken sind. Nicht weiterführend hält

er es, „mit einer besessenen Suche nach Ursprünglichkeit die wahren Quellen des Politischen in einem der drei Bereiche identifizieren zu wollen“ (101). *Heinz Kleger* vertritt die These, „dass die Idee eines Vorpolitischen im Kontext der Politikwissenschaft und der politischen Theorie keinen Platz“ habe, da der Begriff des Vorpolitischen „ebenso unklar wie unfruchtbar“ (103) sei. *Gesine Schwan* hingegen würdigt das Vorpolitische „als Ort, aus dem heraus nachhaltige, sprich gemeinwohlorientierte Politik auf den Weg gebracht wird“ (132), das daher von ausschlaggebender Bedeutung für das Gelingen einer durch repräsentative Demokratie legitimierten Politik ist. Für *Claus Leggewie* ist in der gegenwärtigen Situation ein neuer Gesellschaftsvertrag angesagt, der die Grenzen des Wachstums respektiert. An die Stelle einer ‚unbegrenzten Freiheit von‘ hat ihm zufolge ein nachhaltiger Entwicklungsbegriff zu treten, der „freiwillige Options- und Handlungsverzichte als Chance zu neuen Freiheitsgewinnen versteht“ (136).

Der zweite Teil des Sammelbandes, der überschrieben ist mit ‚Staat, Recht und Religion‘, beginnt mit einem Beitrag von *Barbara Zehnppennig*, die „die schon oft gestellte Frage nach dem Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit“ (162) neu aufrollt. *Tine Stein* erinnert mit Blick auf Thomas Hobbes, für den Aussagen mit Wahrheitsanspruch nicht in die Politik gehören, an die normative Wirklichkeit der konstitutionellen Demokratie, der neben den prozeduralen Bedingungen „auch ein inhaltliches Kriterium eingeschrieben“ ist, „das zwar nicht paternalistisch den Weg in eine konkretistische Richtung weist, das aber doch eine normative Ausrichtung der Politik verlangt“ (196). Mit dem Thema ‚Staat und Religion‘ befassen sich die Beiträge von *Udo Di Fabio* und *Wolfgang Schäuble*. Nach Di Fabio ergeben sich neue Herausforderungen für die Beziehung von Staat und Religion. Er sieht diese a) in der stärkeren Fragmentierung der Gesellschaft, b) im Vorranschieben des Säkularisierungsprozesses, der freilich konterkariert werde von neuen oder sehr traditionellen Formen der Gottes- und Sinnsuche, und c) in einem Verlust an Identitätsgewissheit in den Demokratien des Westens, der dazu führe, dass man „fiebrhaft nach weltlichen Idealen und quasi-transzendenten Sinnangeboten“ sucht, „um Unsicherheit und Zukunftsangst zu mindern“ (206). Nach Schäuble ist heute „aus der bei uns traditionellen Dominanz einiger oder weniger Religionen eine Vielfalt von Religionen geworden“ was zu gesellschaftlichen Problemen führen könne; gleichzeitig können die Religionen nach Schäubles Meinung aber auch eine wichtige Basis individueller und gemeinsamer Werte sein, denn vieles, was sie in dieser Hinsicht leisten, sei bei ihnen „besser aufgehoben als beim Staat“ (219). *Friedo Ricken* macht in seinem Beitrag deutlich, dass die Basis der Kantischen Staatstheorie der Pflichtbegriff ist, denn es sei für Kant die Pflicht des Menschen, „den Naturzustand zu verlassen und sich in einer bürgerlichen Gesellschaft zu verbinden“ (225). Ausgehend von den systematisch-ideengeschichtlichen und spezifisch europäisch-situativen Grundlagen des katholischen Staatsverständnisses im ausgehenden 19. Jhd. rekonstruiert *Michael Hochgeschwender* die Entwicklung des Staatsdenkens im amerikanischen Katholizismus von 1860 bis 1960. Dabei werden „die sozialen und kulturellen Spezifika des amerikanischen Katholizismus und seine [...] Probleme im Kontext des amerikanischen vertragstheoretischen und aufgeklärt-naturrechtlichen Staatsdenkens erörtert“ (236). Abschließend geht er in vier Durchgängen auf binnenkatholische Lösungsperspektiven und deren Wirkungen bis in die Gegenwart ein. *Vasco Reuss* behandelt Fragen des Völkerstrafrechts, das als Strafrechtssystem der Völkergemeinschaft gilt, „hinter dem eine ‚Weltcivitas‘ mit ihrem originär eigenen Interesse am Schutz der ihr eigenen ‚Werte‘ oder ‚höchsten Güter‘ steht“ (284).

Der dritte Teil, der überschrieben ist mit ‚Politische Theologie, Exoduspolitik und Moderne‘, beginnt mit einem Beitrag von *Wilhelm Schmidt-Biggemann*. Er steuert „einige logische und theologische Erwägungen“ (313) bei zur Rede von einem absoluten Begriff der Politik. Ziel des Beitrags von *Wolfgang Palaver* ist eine kritische Auseinandersetzung mit Carl Schmitt. Gegen Schmitt macht Palaver geltend, dass uns heute kein Großinquisitor hilft, „eine Globalisierung in Solidarität zu verwirklichen“; was wir heute brauchten, sei vielmehr „gelebte Geschwisterlichkeit“ (337), die aus religiösen Quellen lebt, gründet sie doch, mit Papst Benedikt XVI. gesprochen, den Palaver hier bemüht, auf einer transzendenten Berufung durch Gott den Vater, der uns zuerst geliebt hat und uns durch den Sohn lehrt, was geschwisterliche Liebe ist. *Jürgen Manemann* plädiert in seinem Beitrag für eine „Politik ex memoria passionis“ (339), die seiner Meinung

nach der Zersetzung der politischen Phantasie und des politischen Handelns ins reine Geschäft der Planung widerstehen würde und die Möglichkeit humaner Zukunft eröffnen könnte. *Otfried Höffe* unternimmt eine Würdigung von Charles Taylors Werk ‚Ein säkulares Zeitalter‘, das für ihn „nach Umfang, geistesgeschichtlichem Horizont und gedanklicher Tiefe ein wahres *Opus magnum*“ (361) ist. Taylor erzählt nach Höffe „die Geschichte dessen, was man die ‚Säkularisierung‘ des neuzeitlichen Abendlandes zu nennen pflegt“ (362). Er räumt ein, dass, wer auch heute in Zeiten eines sich selbst genügenden Humanismus noch religiös sein wolle, zwar „die Kraft der Fülle nicht mehr als selbstverständliche Transzendenz erleben“ könne (365). Dennoch schließt er sich nicht der weitverbreiteten geistesgeschichtlichen These an, die Transzendenz habe heute jedes Recht verloren, sondern geht von folgenden drei Annahmen aus: „(1) Es gibt eine transhumane Vollkommenheit, im Christentum *Agape* [...] genannt; (2) es gibt einen transzendenten Gott; (3) das menschliche Leben reicht weiter als ‚dieses Leben‘“ (ebd.).

Das vierte Kap., das überschrieben ist mit ‚Sakralisierung, Ideen und Ideologien‘, beginnt mit einem Beitrag von *Volkhard Krech* über die politische Religion als „Fall von Sakralisierung“ (373). Im Unterschied zu „rekursiver Religion, die alles unter Heilsgesichtspunkten sieht“, werden nach Krech „in der Sakralisierung gesellschaftliche Bereiche mit religiösen Elementen angereichert, ohne zur Gänze oder auch nur primär religiös bestimmt zu sein“ (374). Im Prozess der Sakralisierung wird also „etwas auratisiert, was zugleich Gegenstand anderer Kommunikation bleibt“ (ebd.). Es werden sakralisierte Sachverhalte von anderen abgegrenzt, die dann ‚profan‘ erscheinen. Konkret erläutert Krech den Vorgang einer solchen Sakralisierung an zwei Beispielen, a) am Fall der neuen sozialen Bewegungen und b) anhand der Diskussion über Europa als Wertegemeinschaft. *Hans-Joachim Höhn* geht in seinem Beitrag der Frage nach, welche Bedingungen christliche Kirchen erfüllen müssen, wenn sie beanspruchen, auf politische Willens- und Entscheidungsprozesse Einfluss zu nehmen. Nach Höhn bedarf es in diesem Falle einer präzisen Kriteriologie für ein unterscheidendes In-Beziehung-Setzen von Glaube, Politik und politischer Vernunft. Zum einen geht es ihm zufolge darum, „Grundregeln einer sachgemäßen Unterscheidung des Christlichen vom Ethischen und Politischen bzw. der Unterscheidung von Glauben und politischer Vernunft innerhalb ihrer rechten Beziehung zueinander auszumachen und den Sinnhorizont kirchlicher Äußerungen zu politischen und sozialen Fragen aufzuzeigen“ (413). Zum anderen muss „innerhalb dieses Sinnhorizontes nach religiösen Bestimmungen des ‚Vorpolitischen‘ gefragt werden“, und insbesondere gilt es schließlich zu sondieren, „welche Zukunftsorientierung ethischen und politischen Handelns in diesem Horizont möglich wird“ (ebd.). *Gottfried Küenzlen* stellt die Frage nach der Macht der Ideen im Bereich des politischen Handelns und betont, wie jedes menschliche Handeln sei auch das politische Handeln „immer in ideelle, geistig-kulturelle Voraussetzungen hineinverwoben“ (425). Daher werde gerade eine realistische Analyse und Diagnose gegenwärtiger Politik und ihrer absehbaren künftigen Aufgaben „immer auch die Frage nach deren expliziten oder stillen geistig-kulturellen Vorannahmen stellen müssen“ (ebd.). Zur Verdeutlichung dieser These verweist Küenzlen auf das Leben von Alexander Herzen, der „Zentralgestalt der frühen russischen Intelligenzija“, der einerseits ein Radikaler war, „getrieben von der Macht der Ideen eines revolutionär-utopischen Sozialismus“, und zugleich „ein Skeptiker, der den Fortschrittsverheißungen seiner Zeit nicht traut“ (432). Für *Jürgen Goldstein* ist die gegenwärtige politische Philosophie „keine Leitwissenschaft, die der gesellschaftlichen Wirklichkeit vorschreiben könnte, wie sie zu sein hat“, vielmehr ist sie „eine Reflexionswissenschaft, die bedenkt, was war, was ist und was sich abzeichnet“ (455). Erfahrungen hat sie aufzunehmen, ohne sich ihnen unterwerfen zu können. Insofern politische Philosophie sich an das vorausliegende Vorpolitische bindet, ist sie für Goldstein daher „eine schwache Disziplin, die der Übermacht der erfahrungsgeleiteten Handlungszusammenhänge stets zu unterliegen droht“ (ebd.). Gleichwohl, so fügt Goldstein hinzu, mag in manchen Momenten die Verzögerung, für die diese Disziplin einsteht, „das zeitgeschichtlich Notwendige sein“ (ebd.). *Detlef Horster* befasst sich in seinem Beitrag mit dem Thema „Ideologie und das Politische bei Hannah Arendt“. Dabei greift er zurück auf das „Beispiel des Eichmannprozesses [...], den Arendt in ihrem Aufsehen erregenden Report *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht über die Banalität des Bösen* behandelt hat“ (457).

Das fünfte Kap. beginnt mit Überlegungen von *Volker Gerhardt* über die Öffentlichkeit des Bewusstseins. Die Frage, wie Bewusstsein beschaffen sein muss, um eine transzendente Begründung des Politischen zu leisten, lässt sich nach Gerhardt nur beantworten, wenn man sich verabschiedet „von der [...] Vorstellung eines gleichsam *privaten Bewusstseins*, das jeder für sich selbst hat“ (478). Denn die Öffentlichkeit ist, wie er betont, nicht nur die „nach Art einer Institution zu sichernde Sphäre ausdrücklicher Verständigung über alles, was das gesamtgesellschaftlich relevante Geschehen einer Gemeinschaft von Menschen betrifft“ (479). Sie ist vielmehr auch „die das *menschliche Handeln und Denken als ganze ermöglichende Atmosphäre wechselseitiger Verständigung über alles*, was im Kontext einer Kultur von sachlicher Bedeutung ist“ (479 f.). Folglich beginnt sie „nicht erst im Außenraum des familiären Lebens“; vielmehr reicht sie „bis in das Bewusstsein der Individuen hinein und fundiert bereits hier alles, was in der *zwischenmenschlichen Verständigung Sinn und Bedeutung haben kann*“ (480). Um eine Einordnung Machiavellis bemüht sich *Lothar Waas*. Seines Erachtens dürfte sich Machiavellis Position am ehesten mit derjenigen von Max Weber vergleichen lassen, der „zwischen einer ‚Gesinnungsethik‘ und einer ‚Verantwortungsethik‘ in einer Weise unterschied, die auf das Eingeständnis eines ‚unaustragbaren Gegensatzes‘ hinauslief“ (512). Gänzlich frei von dem Skandalösen und Dämonologischen, das Machiavelli seit jeher nachgesagt wird, ist nach Waas ein solcher „verantwortungsethisch geadelter Machiavellismus“ (ebd.) freilich nicht. Nach *Theo Stamm* lässt sich bei Goethes „Genealogie politischen Wissens“ eine „zeitkritische Ordnungsreflexion ausmachen“, die ausgelöst wurde „durch unterschiedliche Erfahrungen, die sich auf politische, soziale oder auch mentale Krisen- und Unordnungsphänomene der jeweiligen Gegenwart und Gesellschaft beziehen“ (535). Die Erfahrung von Krisen und Unordnungszuständen einer aus den Fugen geratenen Welt machten es für ihn notwendig, die aufgeworfenen Ordnungsprobleme „durch philosophische oder dichterische Reflexion im Lichte normativer Prämissen und Prinzipien“ (ebd.) zu überwinden. Goethes Ziel war es dabei, „in einem dichterisch-symbolischen Kommunikationsakt eine neue Ordnung zu stiften und vorzustellen“, welche die Gegenwart mit ihren aktuellen Ordnungsproblemen transzendiert „in Richtung auf ein neues Ordnungsmodell, das sowohl philosophischer als auch theologischer Begründung bedarf“ und auf diese Weise „eine gesellschaftliche Dauerreflexion stimuliert und wach hält“ (536). Insofern ist für Stamm – nicht nur im Blick auf Goethe und seine Dichtung – „Literatur und Dichtung stets ein substantielles Element der Genealogie des Politischen und des politischen Wissens“, und zwar „in zeitkritischer Absicht“ und „im Hinblick auf die gegenwärtige Ordnungsproblematik und deren produktive Überwindung“ (ebd.). *Reinhard Mehring* beleuchtet in seinem Beitrag die Rolle Hölderlins als politischer Dichter. Als ‚deutscher‘ Dichter wurde er ihm zufolge im nationalistischen Klima des späten Wilhelminismus und des Ersten Weltkriegs neu entdeckt. „(I)n ihrer künstlerischen, philosophischen, politischen und religiösen Bedeutung“ wurde seine Dichtung sodann „das ganze 20. Jahrhundert hindurch als ein zentrales Dokument der Selbstverständigung der Nation über ihre Identität und Rolle angesehen“ (554). Heute jedoch steht Hölderlin nach Mehring „vor allem als der avantgardistische Lyriker und Märtyrer individuellen Scheiterns da, als den ihn die expressionistische Krisenzeit nach 1910 auch entdeckte“ (556). Die ‚große Politik‘ des Nationendiskurses, so betont Mehring, sei jedoch „verschlissen“, Sport- und Popkultur überlagerten mittlerweile „die nationalgeschichtliche Bildung“ (557). Generell sei es derzeit um eine „vergangenheitspolitische Aktualisierung“ deutscher Mythen schlecht bestellt, denn das politische System könne heute „auf feste Geschichtsbilder kaum noch zählen“ (ebd.). Am Ende des Sammelbandes kommt noch einmal der Herausgeber zu Wort, der sich in seinem Beitrag mit den theologischen Implikationen von Hobbes’ ‚Leviathan‘ befasst. Die politische Ordnung, so betont *Kühnlein*, sei bei Hobbes „zwar autonom, aber nicht in Bezug auf Anfang und Ende ihrer Geschichte“ (583). Denn der Leviathan bleibe nur ein sterblicher Gott, dem wir unter dem unsterblichen Gott unseren Frieden und unseren Schutz verdanken. Die Menschwerdung fällt also „mit dem Erscheinen des (sterblichen) Gottes zusammen“, die Erlösung des Menschen hingegen „erfolgt durch die Wiederkunft Christi am Jüngsten Tag“ (ebd.). Daher ist die christliche Eschatologie, wie Kühnlein betont,

„das Alpha und Omega von Hobbes' Souveränitätslehre“ (ebd.). Im Übrigen hält er angesichts des aktuellen Desäkularisierungsprozesses die These nicht länger für haltbar, unter den nachmetaphysischen Bedingungen der Moderne sei „die Entmächtigung der Religion reflexiv auf Dauer gestellt“ (559). Vielmehr geht er davon aus, dass derzeit der implizite Vernunfthegelianismus der modernen Säkularisierungstheorie „begriffstheoretisch zurückgestutzt“ (ebd.) werde. Denn es stehe derzeit nicht mehr die Aufgabe der Vernunft im Vordergrund, zu erkennen, „was im Ganzen an den Vorstellungen der Religion vernünftig ist“; umgekehrt obliegt es seiner Meinung nach der Religion, „ein ‚Bewusstsein von dem‘, was der Vernunft ‚fehlt‘“ (ebd.), zu artikulieren. Als Kronzeugen für eine solche Kehrtwende zieht Kühnlein Jürgen Habermas und Charles Taylor heran. Bei Habermas verweist er auf „die ‚konservativen‘ Implikationen des postsäkulareren Denkens, welche die Intention verfolgen, ‚mit allen kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speisen‘“ (562). Das Verdienst von Taylors späteren Arbeiten sieht er dagegen darin, „der Religion wieder den Weg zurück in das Herz der Moderne bereitet zu haben“ (563). Denn Taylor verbinde auf höchst ingeniose Weise eine „Kritik an der säkular ausgehärteten Vernunft mit einer historisch-hermeneutischen Analytik der Existenz, die zu einem Denken und Erleben von ‚Fülle‘ extrovertiert“ (ebd.). H.-L. OLLIG SJ

LÖSCHKE, JÖRG, *Solidarität als moralische Arbeitsteilung* (ethica; 30). Münster: mentis 2015. 221 S., ISBN 978-3-95743-002-1.

Wenn wir jemanden als solidarisch loben oder als unsolidarisch kritisieren, dann fallen wir, so der Ausgangspunkt dieser Bonner Dissertation, ein moralisches Urteil. Ein Blick in das politische Tagesgeschehen, etwa auf die Forderung der Solidarität mit den Armen dieser Welt, zeigt, dass der Solidaritätsbegriff ein wichtiger Teil unserer moralischen Praxis ist. Dennoch ist er, etwa im Unterschied zum Begriff der Gerechtigkeit, nur in geringem Maß Gegenstand der ethischen Theoriebildung geworden. Die Arbeit will zeigen, „dass Solidarität einen wohlbestimmten moralphilosophischen Begriff darstellt, der aus guten Gründen Teil unseres moralphilosophischen Vokabulars ist“ (13). Löschke (= L.) unterscheidet mit Rawls zwischen Konzept und Konzeption; das Konzept eines Begriffs enthält diejenigen Elemente, die allen seinen verschiedenen Interpretationen (den Konzeptionen) gemeinsam sind. Die Explikation des Solidaritätsbegriffs geht aus von drei Konzeptionen (Habermas, Rorty, Honneth) und fragt nach deren Konzept. Solidarität ist „als moralisches Konzept dadurch gekennzeichnet, dass es positive Pflichten impliziert, gruppenbezogen ist, einen Identitätsbezug aufweist und normativ abhängig ist, sich also auf moralisch qualifizierte Ziele richtet“. Solidarität ist den positiven oder „Hilfspflichten“ zuzurechnen; sie unterscheidet sich von anderen Hilfspflichten dadurch, dass ihre Forderungen nur innerhalb eines Kreises von Personen erhoben werden können, die „in einer besonderen, identitätsrelevanten Beziehung zueinander stehen. Solidarische Hilfe richtet sich auf die Beseitigung von moralischen Missständen, die die Identität von Personen betreffen: Wenn Arbeiter beispielsweise streiken, sind sie *als Arbeiter* von einem moralischen Missstand betroffen, und Solidarität dient dem Zweck, diesen moralischen Missstand zu beseitigen“ (76 f.). Diese Argumentation ist jedoch dem Einwand ausgesetzt, dass Solidarität ein redundanter Begriff ist. „Solidaritätsforderungen könnten also ohne Verlust in allgemeine Hilfeforderungen übersetzt werden“. Dieses Problem der „potentiellen Redundanz“ soll durch „Argumente der moralischen Arbeitsteilung“ gelöst werden (153). In der moralischen Arbeitsteilung werden positive Pflichten so aufgeteilt, dass nur bestimmten Akteuren bestimmte Pflichten zukommen. „Ein Akteur hat dann die Pflicht, seinen Teil der moralischen Arbeit zu erfüllen, und dies bedeutet, nur bestimmten Personen gegenüber Hilfspflichten zu erfüllen“ (154). L. geht aus von der Gefahr der moralischen Überforderung. Sie kann sich auf zweifache Weise ergeben. Erstens in der Form einer praktischen Überforderung: Personen verfügen nur über begrenzte Ressourcen und haben Anspruch auf eine autonome Lebensgestaltung, der nicht entsprochen werden könnte, wenn sie nur Mittel zur moralischen Pflichterfüllung wären. Zweitens in der Form der kognitiven Überforderung: Personen sind nicht in der Lage, „alle moralischen, Hilfspflichten generierenden Missstände [...] zu erkennen“ (194). Wenn