

Ist die Zeit der Solidarität vorbei?

Birger P. Priddat

Um sich der Bedeutung von *Solidarität* zu nähern, referiert Miguel De La Rive die Berliner Philosophin Rahel Jaeggi. Als einschlägige Beispiele für Solidarität gelten dieser die Solidarität mit dem

»in der Pandemie überanstrengten Gesundheitspersonal und Flüchtlingen, mit denen viele etwa durch Beifall Sympathie zeigten, ohne sich aber für eine merkliche Besserung ihrer Bedingungen einzusetzen. Um zu verstehen, was Solidarität bedeutet, fasst Jaeggi, die in solchen Zusammenhängen zu hörende Forderung ins Auge: ›Wir wollen nicht euer Mitgefühl, sondern eure Solidarität‹. Damit brächten Betroffene nicht nur den Wunsch zum Ausdruck, nicht als Empfänger karitativer Gaben, sondern als gleiche anerkannt werden zu wollen. Mit dem Stichwort ›Solidarität‹ verfolge man vielmehr das Ziel, andere in die eigenen Kämpfe einzubeziehen und so neue soziale Bindungen zu schaffen, die zuvor nicht bestanden hätten.« (Rahel Jaeggi, zit.n. De La Riva 2021: 3)

Solidarität der Arbeiterklasse

Rahel Jaeggis Hinweis ist bedeutsam zur Erörterung der Solidarität, weil wir vergessen haben, dass Solidarität noch etwas anderes, Spezifischeres meint: in der Not zueinander zu stehen. Es ist ein Begriff aus der Geschichte der Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts: eine Form der Kollektivbildung, die sich gerade im Klassenkampf als mächtiger Hebel ausbildet, um gegen den Klassenfeind zusammenzustehen und nicht zu

weichen. Die Solidarität entstammt der Logik des kollektiven Handelns der Arbeiterbewegung in Tariffkämpfen, vornehmlich im Streik und zielt darauf ab, gerade dann zusammenzuhaltend, wenn man bedrängt wird. Es ist, genauer betrachtet, ein Begriff der Kampfformation. Positiv als enger Zusammenhalt im Arbeitskampf, negativ als starke Norm, die gegen jene angewandt wird, die auszuscheren drohen (Klassenverräter). In der Logik des Klassenkampfes hat Solidarität den Sinn, die Streikfähigkeit aufrecht zu erhalten, weil sie der einzige Hebel sei (das einzige Vermögen/asset/Kapital, das gegen das bourgeoise Kapital ansetzen kann), den Klassenfeind zu zwingen, auf die eigenen Forderungen einzugehen und soziale Verträge zu schließen. Nur mit der Solidarität untereinander lässt sich die kritische Zeit durchstehen: Man hilft sich gegenseitig, damit auch die Schwächeren durchhalten.

Darin ist ein mutualistisches Moment enthalten (das Fürst P.A. Kropotkin zu einer anarchistischen Theorie der gegenseitigen Hilfe ausgebaut hatte: vgl. Kropotkin 1908). Eindeutig bezieht sich die mutualistische Komponente der Solidarität aber auf das ›Wir‹ der (Arbeiter-)Klasse; eine Solidarität mit den Anderen (dem Klassenfeind) ist in dieser Logik nicht enthalten. Deshalb ist die Ausweitung des Solidaritätsbegriff auf alle Bürger:innen, gar auf das Menschliche im Menschen, in der frühen Definition weder denkbar noch gedacht.

Wenn wir heute davon reden hören, man müsse solidarisch mit den Armen bzw. Kindern der Welt sein, hat das mit dieser historischen Quelle nichts zu tun, sondern ist eine säkularisierte Variante der caritas, d.h. eine distanzierende Form der Solidarität, die zahlt, aber nicht gemein werden will. Diese ausgeweiteten *Solidaritäten* haben nichts mehr mit einer Notgemeinschaft zu tun, sondern sind caritativ gestimmte Umverteilungsformate. Man opfert für Bedürftige, aber nicht sich selbst.

Zwischendurch: eine *social club*-Theorie

Oder um es noch anders zu betrachten: Solidarität ist ein Clubgut, in dessen Club allerdings auch Leute aufgenommen werden, die aus ihrer Lage heraus niemals hätten Mitglied werden können. Nennen wir diesen

Club einen *social club*. Es ist ein sehr ungewöhnlicher Club, dessen Zweck darin besteht, zu teilen. Aber – paradox – wollen die gebenden Mitglieder nicht unbedingt mit den nehmenden Mitgliedern gemein gemacht werden; soweit geht die Solidarität nun doch nicht. Solidarität kann also heißen, mit anderen zu teilen, nicht aber das gemeinsame Leben.

- Natürlich gibt es Solidaritäts-Clubs, die nur unter Gleichen teilen. Ihr Solidarbewusstsein beschränkt sich allein auf das ›Wir‹, während die *social clubs* das ›Wir + die anderen‹ betonen.
- Das ›Wir + die anderen‹ aber hat verschiedene Ausprägungen: zum einen ein ›Wir‹, in dem es die anderen gibt, das diese aber nicht integriert. Man ist solidarisch in einem Hilfe-Thema, nicht aber mit den Menschen, denen man Hilfe gibt. Man teilt auf paternalistische Art. ›Wir + die anderen‹ bleibt sozial asymmetrisch.
- Zum anderen aber gibt es auch tatsächliche Solidarität für alle Beteiligten ohne sozialen Ausschluss (der Nicht-Ausschluss ist faktisch ein Zusammenschluss) – *de intentione* soziale Symmetrie.

Solidarität als Opfer

Der oben benannte Bewusstseinsaspekt findet in folgender Definition seine Ausprägung: »Solidarität ist die Bereitschaft eines Individuums, sich mit einem gewissen persönlichen Opfer für das Wohlergehen eines Schwächeren einzusetzen« (Wagner 2016). Während die Solidarität als Versicherung und als öffentliches Gut ein Verfahren zur individuellen Risikoabdeckung durch gemeinschaftliches Handeln zum Ausdruck bringt, kommt in dieser neuen Definition eine zusätzliche persönliche Opferbereitschaft zum Tragen: Man verzichtet auf optimales oder gar maximierendes individuelles Handeln, weil man von vornherein mit anderen, die handlungsschwächer sind, teilt. Man sieht die ausdrückliche *non-efficiency-Formulierung*: Es geht um Verfahren der *joint utility*, nicht der individuellen *utility*.

So aufbereitet befinden wir uns in einem Feld von Solidaritäts-Definitionen, die strukturell different sind, aber alle ein Moment teilen: ih-

re altruistische Basis.¹ Die Verträge, die so untereinander geschlossen werden, sind nicht auf Optimierung der Ergebnisse ausgerichtet, sondern auf ein Geben und Nehmen, das nicht äquivalenztheoretisch kalibriert wird. In der Verhaltensökonomik finden wir inzwischen viele Belege für diese kollektivistischen Neigungen der Menschen bzw. ihre sozialen Präferenzen: Man verzichtet auf eigene Vorteile, wenn dafür alle zusammen fair behandelt werden (*homo reciprocans*; vgl. Falk 2003). Man kann das als eine moderne Variante von Solidarität empfinden.

Klassisch – d.h. abendländisch klassisch – haben wir es mit einem Modus der *caritas* zu tun, mit jeweils neu formatierten und umformatierten Formen der Barmherzigkeit. Es sind allerdings nicht die Tugendaspekte, auf die diese Form der Solidarität abzielt, sondern Formen kollektiver Vernunft, die ihre historische Quelle im Schuldrecht haben, nämlich in der »Solidarobligation, die auf einer unbegrenzten Haftung jedes Schuldners für eine Gesamtschuld steht, die bei Zahlung durch einen für die anderen erlischt« (Wildt 1995: 1003).

Doch auch die christliche Barmherzigkeit ist keine »reine Gabe«, sondern spekuliert auf Auszahlung in göttlicher Gnade, d.h. auf reziprozitäre Barmherzigkeit für das eigene Seelenheil. Für das caritative Geben wird keine direkte Gegenleistung erwartet, aber indirekt schon – im triangulären Relationennetz (Geber – Empfänger – Gott).² Geben und Nehmen sind keine Tauschakte: Es gibt keine genau verrechenbare Äquivalenz. Aber es erscheint als fair, dafür, dass man Hilfe bekommen hat, im Fall, dass der Andere Hilfe braucht, ebenfalls zu helfen. Was wir oben funktionale Solidarität genannt haben, entsteht als gegenseitige soziale Versicherung, d.h. als eine gewährleistende Institution, in der man

-
- 1 Allerdings nicht im Sinne von Peter Singers radikaler Version des »effektiven Altruismus«, demnach jeder Mensch moralisch den anderen genauso wertschätzen müsse wie sich selbst (Singer 2016; Pawlik 2016). Solidarität ist eher auf moralische Notlagen ausgerichtet, gleichsam gegeneinander sich versichernd, sich zu helfen.
 - 2 Der barmherzige Geber (B) gibt Gott (G), der dem Armen (A) gibt. B will von G die Gegenleistung der Gnadenerwartbarkeit; G will von A den Dank für die bewiesene Gnade (die G durch B realisiert) (vgl. Klein 2010). Barmherzigkeit ist kein schlicht moralischer Akt.

sich wechselseitig glaubhaft versichert zu helfen. Es kommt dann nicht auf die je individuelle Barmherzigkeits-Tugend an, sondern man kann auf Regeln vertrauen. Man zahlt jeweils ein, um im Falle der Bedürftigkeit geholfen zu bekommen: als Investition in ein *social capital*. Vor dem unwissbaren Risiko, in Not zu geraten, sind alle gleich. Es ist ein reguläres, organisiertes Füreinander-Einstehen; weil niemand die Risiken vollständig finanzieren kann.

Extension der Solidarität: der Wohlfahrtsstaat

Die Definition der Solidarität als individuelles Opfer für die Schwächeren, vermischt mit dem allgemeinen abendländischen Barmherzigkeitsmotiv, wird erst möglich, nachdem die klassentheoretischen Analysen der Gesellschaft aufgegeben wurden und man zwischen starken und schwachen Gesellschaftsmitgliedern unterscheidet (höhere versus untere Schichten). Diese Ausweitung des Solidaritätsbegriffs auf alle Menschen/Bürger:innen verabschiedet sich von der scharfen Trennung zwischen dem ›Wir‹ und den anderen.

Umgekehrt – eine ganz andere theoretische Basis – gehören alle Bürger:innen/Menschen jetzt zu einem ›Wir‹, das zum einen den ehemaligen Klassenfeind mit umfasst (unternehmerische Verantwortung, soziale Marktwirtschaft), zum anderen die gesellschaftliche Ebene verlässt und sich auf den Staat und seine (demokratische) Politik stützt, die Umverteilungen von den (Einkommens-)Starken zu den Einkommens-Schwachen organisiert. Dieses Modell kennen wir als Wohlfahrtsstaat. Der Wohlfahrtsstaat ist nicht aus sich heraus stabil.

»Es kann doch nicht sein, dass jemand, der sein Leben lang gearbeitet hat, nur soviel bekommt wie einer, der nie gearbeitet hat, also ein Sozialhilfeempfänger wird. Als ich jung war, bekamen die Leute mehr als 60 Prozent ihres letzten Gehaltes als Rente. Nun nähern wir uns 40 Prozent. Ich finde: Wir müssen neu über Solidarität nachdenken, denn Grundlage eines funktionierenden Sozialstaates ist die solidarische Absicherung der existentiellen Lebensrisiken Alter, Gesundheit

und Arbeitslosigkeit. Das kann der Einzelne nicht allein tragen« (Kardinal Marx 2016).

Kardinal Marx definiert Solidarität als »solidarische Absicherung der existentiellen Lebensrisiken« (ebd.). Funktional betrachtet beschreibt er eine soziale Versicherung. Dabei fällt auf, dass wir die Versicherungen nicht mehr ohne weiteres als Solidargemeinschaften der Versicherten begreifen. Deren hervorstechendes Merkmal ist die allgemeine Finanzierung individueller Risiken, die die Einzelnen jeweils nicht tragen können. Die frühen Versicherungen waren freiwillige Vereine als Solidargemeinschaften in denen »Lasten und Schäden eines jeden in gleichem Maße, aber von jedem gemäß seiner unterschiedlichen Leistungsfähigkeit getragen werden« (Wildt 1995: 1003).

Ähnlich, wenn auch anders begründet, sind die öffentlichen Güter: Alle Bürger:innen finanzieren sie anteilig und nutzen sie gemeinsam, weil kein Einzelner sie herstellen könnte. Die öffentlichen Güter kategorisieren wir aber nicht unter dem Solidaritätsbegriff, sondern als *bonum commune*: als Gemeinschaftsgüter (*commons*), d.h. als Güter, die allen gemeinsam zukommen. Hier geht es nicht um Solidarität, sondern um eine Art strategischer Vernunft, die Bedingungen freien bürgerlichen Lebens kollektiv zu institutionalisieren (vgl. Priddat 2008b).

In beiden Fällen fehlt etwas, was wir der Solidarität allgemein zuschreiben: Es fehlt das gemeinschaftliche Bewusstsein, bestimmte Leistungen zu teilen. Ich betone das, weil es einen entscheidenden Unterschied zum gewöhnlichen Sinn von Solidarität ausmacht: dass nämlich alle, die sich solidarisch verhalten, sich bewusst solidarisch verhalten. Solidarität ist dann nicht nur ein Verfahren der Regelung sozialer Teilungen und Zuschreibungen, sondern setzt voraus, dass alle ein Bewusstsein haben, das zu tun und tun zu wollen, gleichsam eine soziale Einsicht bzw. soziale Vernunft bzw. darin eine Gemeinsamkeit als soziale Einsicht (ein *shared mental model*).

Wir beginnen aktuell aber, die Politik dieses Staates nach moralischen und/oder Gerechtigkeitsvorstellungen zu modulieren. So aber delegieren wir die Frage des angemessenen Teilens an den Staat, der es für uns organisieren soll. Wir entlasten uns damit von der Frage des Teilens,

also von Barmherzigkeitsmotiven ebenso wie von einem Solidaritätsbewusstsein. Die Frage, wer als schwach gilt und wem von wem geholfen werden soll, wird zu einer politischen Frage, die auf Interessen abhebt: Wer organisiert die Interessen der Schwachen, um sie neu und anders in die Umverteilung einzubringen? Und wer hat ein Interesse an der Umverteilung, weil er/sie als Politiker:in Wählerstimmen braucht? Hierbei spielt die Solidarität nur noch eine kaschierende bzw. simulierte Rolle.

Die Solidarität, die sich im politischen Interessenspiel ausweisen lässt, kann nicht mehr über eine Vernunft des Gebens an Schwächere vermittelt sein. Die, die geben sollen, müssen – in irgendeiner Form – Kompensation erfahren. Das alte Argument Bismarcks bei der Einführung der Sozialversicherungen, dass die Bourgeoisie sich beteiligen soll, damit die unteren Schichten keine Revolution machen, beruht auf dem Kalkül, einen Teil des Eigentums herzugeben, um nicht alles zu verlieren. So entstand die funktionale Solidarität, die das deutsche Sozialversicherungssystem weltberühmt gemacht hat. Um das als Gemeinschaftsprojekt auszuweisen, musste von der klassenkämpferischen Solidarität auf eine völkische Solidarität umgeschaltet werden: die Nation wurde zum *shared mental model*, in dem sich die Volksgemeinschaft (statt der Klassengemeinschaft) zu sozialen Regelungen bereitfand. Die Volksgenossen teilten sich etwas, die Schwachen bekamen von den Starken (faktisch aber haben die Schwachen durch ihre Beiträge in den Sozialversicherungen sich selbst finanziert; die Arbeitgeberanteile waren gering). Mit der Hintergrundgegenleistung, dafür nicht mehr zu streiken bzw. die Klassenmacht der Arbeitersolidarität gegen die Umverteilungen des Sozialstaates einzuwechseln.

Dass – später bzw. heute – die hypermoderne Gesellschaft in narzisstische Individuen (Individualisierung) auseinanderdriftet, die eine »synchrone und diachrone Entsolidarisierung« vorantreiben, lesen wir bei Michael Hampe (2016).

»Bisher mussten und konnten sich viele europäische Gesellschaften auf eine Infrastruktur verlassen, die man als geteilte Unsicherheit bezeichnet. Diese beruhte etwa im Versicherungswesen auf allgemeiner Statistik statt auf individueller Prognose. In Europa

verstehen wir diese Vergesellschaftung von Risiko bislang als Motor für Innovation, denn Absicherung ist ein Aktivator für menschliche Risikobereitschaft. Wenn aber die Konsequenzen meines individuellen Lebensstils voraussagbar wären, wer wäre dann noch bereit, meine Sicherheit finanziell solidarisch mitzutragen? Wer lässt sich wissentlich mit einer Person mit Essstörungen auf eine kollektive Krankenversicherung ein, wenn für eine Seite hohe Behandlungskosten wahrscheinlich sind und für die anderen nicht? Wir können niemandem verbieten, sich lieber auf seine individuelle Analyse durch Big Data als auf die Absicherung in der Gemeinschaft verlassen zu wollen. Aber die Konsequenzen berühren Grundannahmen unseres Zusammenlebens.« (Esposito 2021: 7f.)

Elena Esposito beschreibt ein Desolidarisierungsmotiv im Kontext der AI-getriebenen Big-Data-Ökonomie. Anders als in der alten Versicherungswelt sind heute aus den persönlichen Daten ableitbare Krankheitsdispositive möglich, die die Kostenwahrscheinlichkeiten sichtbarer machen. Die alte Solidarität, sich gegenseitig im Krankheitsfall zu helfen, wird asymmetrisiert, bis hin zu Überlegungen, riskante Lebensweisen, die mit hoher Wahrscheinlichkeit hohe Krankenkosten verursachen, mit höheren Beitragssätzen zu versehen. Jeder krankheitswahrscheinliche Lebensstil hat seinen Preis. Das Solidar-Konzept der Versicherung auf Gegenseitigkeit endet dann.

»Es entwickelt sich eine Tendenz zur Entsolidarisierung, wenn die über jeden Einzelnen verfügbaren Informationen zunehmen: Information ist das unmittelbare Ferment der Differenzierung. In letzter Konsequenz gäbe es gar nichts mehr zu versichern, wenn die einzelnen in ihren Geschichten radikal verschieden wären: Man bräuchte keine versicherungsfähige Masse mehr zusammen« (Rosanvallon 2017: 253).

Die Versicherungsidee löst sich heute von ihrem solidarischen Kern, weil nicht mehr vorausgesetzt werden kann, dass die Menschen gleichartige Risiken eingehen (vgl. ebd.: 251ff.).

Wie schwierig das Solidaritätskonzept heute zu gestalten ist, zeigt sich in der Pandemie.

»Bei der Haltung zur Impfpflicht handelt es sich demnach nicht um eine bloße private Entscheidung, mit der man sich nur selbst schützt oder eben nicht. Die Impfpflicht stellt vielmehr darauf ab, dass wir unter den gegebenen Umständen eine Verantwortung füreinander haben, der gerecht zu werden von jedem einzelnen eingeklagt werden kann. Sie speist sich aus der Einsicht, dass wir die Pandemie nur gemeinsam beenden können, dass die dazu nötige Grundimmunität ein kollektives Gut ist und nur durch eine gesamtgesellschaftliche Anstrengung erreicht werden kann. Eine Impfpflicht entspringt in diesem Sinne dem Geiste der Solidarität, dem Schlüsselkonzept zur Bewältigung nicht nur dieser Krise. Aus dieser Perspektive wäre durch die ins Auge zu fassenden Sanktionen zum Ausdruck zu bringen, dass eine unterlassene Impfung unter den gegenwärtigen Bedingungen gegen elementare Solidaritätsgebote verstößt. Wer andere Verstöße gegen Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens, durch die Mitmenschen aus bloßer Fahrlässigkeit, ja Selbstsucht in große Gefahr gebracht werden – etwa das Rasen auf Autobahnen – begeht, sollte sie darum mit empfindlichen Bußgeldern bewehrt werden, deren Höhe sich nach Einkommen und Vermögen bemisst. Der Sinn einer Pflicht besteht gerade darin, eine Regel auch gegen Widerstände durchzusetzen.« (De La Riva 2022b: 13)

In einer Studie von Heumann und Nachtwey zum Querdenker-Protest sprechen die Autoren »von einem ›Registerwechsel der Sozialkritik‹. Hatten die Befragten zuvor eine große Bandbreite solidarischer Werte vertreten, würden sie nun einer ausschließenden Form von Solidarität das Wort reden. Konflikte von Oben und Unten würden in solche von Etablierten und Außenseitern, von Einheimischen und Fremden umgedeutet« (De La Riva 2022a: 4). Die ausschließende Form von Solidarität fingiert wie ein neues Gemeinschaftsgefühl, das gegenüber Nichtmitgliedern klare Grenzen zieht: es ist ein *social club-Gedanke*, der die Bandbreite gegenseitiger Hilfe eingrenzen will, um soziale Privilegien zu sichern vor dem Zugriff vermeintlich Unberechtigter. Anstelle solidarischer Öffnung des Sozialstaates will man die Sozialfonds sichern. Die Frage nach der Solidarität stellt immer zugleich die Frage danach, wer daran beteiligt sein soll (Inklusion versus Exklusion).

Freiwillige Sozialsolidarität?

Wir haben uns heute so sehr an die funktionale Solidarität des Sozialstaates gewöhnt, dass wir andere, staatsferne Solidaritäten nur vorübergehend kennen (Fluthilfe, Willkommenssolidarität gegenüber Flüchtlingen, Beifall für Pandemiearbeiter etc.). Diese solidarischen Bewegungen sterben nach einer gewissen Zeit wieder ab; sie bilden keine anhaltende mutualistische Struktur bzw. Institution aus. Wir haben das gerade an der Solidarität mit den Pflegenden, Feuerwehrleuten, Krankenwagenfahrer:innen etc. zu Beginn der Pandemie erlebt: große empathische Wertschätzung, aber mit anhaltender Pandemie verschwand dieses Solidaritätssymbol. Die Pflegenden vermissten die Konsequenzen: bessere Arbeitsbedingungen, mehr Gehalt. Die Solidarität hatte ihnen, aus ihrer Sicht, nichts genützt.

Parallel gibt es weiterhin die caritativen Spenden, die aber gerade keine Solidarität einer Gemeinschaft auf Gegenseitigkeit ausbilden, sondern durch die Zahlungen gerade die Distanz aufrecht erhalten wollen zu den Objekten ihrer Hilfe (Distanzsolidarität). Indem man für Arme, Notopfer und Flüchtlinge zahlt, will man weder mit ihnen verbunden werden noch gar ein gemeinsames *shared mental model* bilden. Die Solidarität bleibt monetarisiert abstrakt, will keine wirkliche Verbundenheit generieren.

Die Hilfsbereitschaft, die als gesellschaftliches Dispositiv unleugbar existiert, konsolidiert sich nicht zu stabilen Solidaritätsorganisationen, wie es in der Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts noch sichtbar war. Deren viele Hilfs-, Konsum- und Unterstützungsvereine etc. sind in para- und sozialstaatliche Formen übergegangen. Die Notwendigkeit, sich selbst zu helfen, ist durch die staatlich angebotenen Anrechte überflüssig geworden. Dass es hier ein breites Feld nicht-subventionierter Bedürftigkeiten gibt, bleibt unbenommen und neue Formen der Hilfe (NGO's, social entrepreneurship etc.) entstehen. Aber ihre mutualistischen Anfänge wachsen schnell zu professionellen Organisationen auf. Man hilft sich nicht gegenseitig, sondern organisiert professionelles Management, das Hilfe liefert (vgl. Priddat 2011). Das sind alles

respektierliche Angelegenheiten, gleichsam professionalisierte Barmherzigkeit, aber keine Solidaritätsmodelle.

Neue Solidarität?

Die *neue Solidarität* – nehmen wir Kardinal Marx' Aufforderung auf – wird sich nicht in mutualistischen Gemeinschaften entwickeln, sondern in Formen des Gebens und Nehmens, die kommunikativ vermittelt werden müssen und neue Formen des *social capital* aufbauen. Gleichsam als Investitionsleistungen, deren Auszahlung nur sekundär im Gedeihen des sozialen Projektes erblüht, primär aber als Auszahlung von symbolischen Kapital. »Man könnte vermuten, dass die Wahrscheinlichkeit solidarischen Handelns mit der Höhe ihrer Belohnung in Form entsprechenden Statuserwerbs steigen müsste« (Wagner 2016). Die Ungleichheit (und als Basis die Ungerechtigkeit) einer Gesellschaft ist dann die Quelle der Solidarität. »Wer reichlich gibt, darf dann reich bleiben« (ebd.). Solidarität aber ist hier der Name einer performance der Statuskommunikation (vgl. Paskov 2016).

Der Status des Solidarischen weitet sich – in kleinerer Menge – aus auf Demonstrationen gegen Schulpolitiken, Bahnhofumbauten, Stromnetze etc. In diesen sozialen Bewegungen entsteht eine neue, vornehmlich performative Form der Solidarität, die kurzfristig alle die zusammenschweißt, die gegen oder für ein bestimmtes Projekt sind. Oft aber ist die darin sich zeigende Gemeinschaftlichkeit nur eine Verteidigung vormaliger Privilegien: Man definiert sich *en gros* selbst als ›schwach‹, um legitimiert zu sein, gemeinsam gegen die ›Starken‹ zu kämpfen.

Die alte Qualität der Arbeiterbewegungssolidarität, sich in ihren Kämpfen gegenseitig zu stützen, wenn man in Not gerät, kommt heute fast nicht vor. Vor allem deshalb nicht, weil niemand dabei in Not gerät. Es geht nicht um Lohnerhöhungen und Tarifgerechtigkeiten, sondern eher um konservative Ziele der Erhaltung von Bebauungen, Kröten, Wäldern, Wohngebietswerthaflichkeiten, Lärmschutz etc. Die Gemeinsamkeit ist keine Gemeinsamkeit füreinander, sondern gegen etwas, meist etwas, das man bei der Politik erreichen will (eine Art politischer

Suspension des Sozialen). Es geht letztlich um Interessen fern jeder Solidarität. Es ist bezeichnend, dass wir bereits alle Konstellationen, in denen sich Menschen einfach zusammenschließen, um gemeinsam etwas zu erreichen – eigentlich ein politisch-soziales Projekt – unter dem Begriff der Solidarität verbuchen.

Dabei schwingt eine moralische Alltagstheorie mit, dass alles, was man gemeinsam fordert, moralisch deswegen bereits gerechtfertigt sei. Das gilt in dieser Form auch für die Solidarität der Impfgegner; jetzt stehen sich zwei differente Solidaritätsmuster gegenüber: die Ungeimpften, die sich als Opfer staatlicher Willkür solidarisieren, und die Geimpften, die allgemeine Solidarität einfordern, um weniger angesteckt zu werden. Diese letztere Gruppe fordert Solidarität von den Ungeimpften, die sich hingegen in der Solidarität des Nichtimpfens gegenseitig stärken.

Was ist solidarisch?

Solange alle in der Wachstumsphase nach dem zweiten Weltkrieg am Wohlstandsanstieg partizipierten, war man eher geneigt, Umverteilungen zu akzeptieren, von denen man selbst nicht profitierte, dafür aber das Gefühl einer sozialen Gesellschaft und Ordnung (soziale Marktwirtschaft) zu haben. Zugleich gewöhnte man sich an die funktionale Solidarität, die der Staat organisierte. Jeder kulturelle Impuls, selbst – d.h. staatsunabhängig, in der Gesellschaft – Solidarität zu leisten, versiegte. Alle neuen Formen – von *social entrepreneurship* bis zu den vielen nationalen wie internationalen Hilfsdiensten – haben eine Statusmarkierung. Es ist nicht unbedingt die individuelle Intention, durch Helfen gesellschaftlich aufgewertet zu werden, aber das karitative Feld zählt zu den positiven Anreizen, sich gesellschaftlich zu positionieren (vgl. Priddat 2011). Es reicht nicht selbst vegan zu essen, man schützt auch noch Tiere, indem man entsprechenden Organisationen beiträgt oder sie mitfinanziert.

Gehen wir im Solidaritätstest einen Schritt weiter: Welches gemeinschaftlich intendierte Verhalten erhöht die Kooperationschancen? Und zwar in doppelter Hinsicht, für einen selbst wie für andere.

Wenn die soziologischen und sozialpsychologischen Analysen zutreffen, dass die hypermoderne Gesellschaft stärker individualisiert und ihr *social capital* entwertet ist (bowling alone (Putnam 2001) bzw. entsolidarisiert (vgl. Rosanvallon 2017: 259ff.), dann steht vor dem Anspruch der Solidarität, für Schwache sich selbst zurückzustellen, erst einmal ein anderer Anspruch: sich selbst wieder in kooperative Gefüge einzubringen. D.h. sozial zu werden, mit anderen zusammen handeln – bevor man mit anderen zusammen für andere handelt. Es geht erst einmal um kulturelle Einübung in kollektive Modalitäten und Kooperationsgewohnheiten. Richard Rorty »hält die ›Solidarität‹ für das einzig verbleibende Prinzip einer aufgeklärten Moral, die die Illusion einer philosophischen Moralbegründung abgelegt hat. Allerdings verwendet Rorty den Solidaritätsbegriff im unspezifischen Sinne von Mitgefühl von Subjekten, mit denen man sich einem ›Wir‹ zugehörig fühlt« (Wildt 1995: 1009; mit Bezug auf: Rorty 1989: 305ff.). Es bleibt ein Gemeinschafts- bzw. ein Clubgedanke.

Die neue Solidarität, die Kardinal Marx anmahnt, wäre dann eine soziale Form der Kooperation, die erst in einem nächsten Schritt befähigen könnte, andere Schwächere in die Kooperation hineinzunehmen. Das entscheidende Kriterium wird dann: wen man hereinnehmen will, wen nicht. Oft werden die Schwachen, die es nötig haben, nicht inkludiert. Oder anders gefragt: Wo sind die Grenzen des ›Wir‹ der Solidarität?

Solidarität – um den Begriff nicht zu verlieren – üben wir untereinander aus. Dabei ist aber klar, dass wir – ungefähr – gleich und es uns wert sind. Den anderen (Ungleichen) gegenüber üben wir Barmherzigkeit; wir teilen etwas mit ihnen, aber nicht mit uns.

In dem Sinne ist die Solidarität noch mit Resten alter Clanstrukturen behaftet: dass wir uns loyal zueinander verhalten. Die (moderne) Solidarität dagegen – eine Versammlung von Fremden als pseudo-Clan – definiert nur sehr spezifische Bedingungen, unter denen wir loyal gegeneinander sind. In einem solidarischen, d.h. virtuellen Verwandtschaftssys-

tem kann es keine obligatorische Loyalität gelten. Man simuliert sie, aber als »Brüder«, »Genossen« etc. Es sind letztlich lose gekoppelte Wahlverwandtschaften, keine gens. Wir vergessen, dass wir keine konventionalen Gemeinschaften mehr haben, sondern in einer Netzwerkgesellschaft mehr oder minder lose oder strake Kopplungen, die wir – dynamisch – wechseln können.

Echte Solidarität beruht auf Hilfe unter Gleichen. Hilfe für Ungleiche ist eher paternalistisches Geben, ohne mit denen, denen man hilft, ›gemein‹ zu werden. Deshalb ist ›Solidarität‹ mit anderen, mit denen man eigentlich nichts gemein hat oder gar haben wollte, keine Solidarität. Auch wenn das anders gemeint wird.

Eine Zusammenfassung

Sortieren wir die Schritte der Decodierung des Solidaritätsbegriffs:

- die soziale Form der Kooperation ist gleichsam die Clubgründung (jede Form von Gemeinschaftlichkeit (*bowling together* (Seeleib-Kaiser/Brauer 2005)),
- die neue Solidarität beinhaltet die Öffnung des Clubs für Andere, Schwächere (die normalerweise nicht in den Club gehören). Allein wenn man es so formuliert, sieht man, wie wir im Grunde auf soziale Exklusivität ausgerichtet sind, d.h. im Sozialen *unter uns sein wollen*, und soziale Inklusion eher vermeiden,
- wenn ich betone, dass Formen der sozialen Kooperation neu gefördert werden müssen, beruht auf der Einsicht, dass wir, bevor wir die große *humanitas* aufspannen, in manchen gesellschaftlichen Bereichen überhaupt erst einmal protosoziales Verhalten erlernen müssen (Zuhören, Respekt, Toleranz etc.). Um darin überhaupt fähig zu werden, uns Anderen zu widmen.
- Im Übrigen braucht Solidarität auch eine Ressourcenkalkulation: Man kann sich wechselseitig nicht mehr geben, als man entbehren kann. Die *Solidarität mit unterdrückten Völkern* z.B. ist nur ein symbolisches Reden, ohne wirksame Tatkräftigkeit. Wenn sie den Geber

nichts kostet (Opfer), verbleibt diese Solidarität kommunikatives Rauschen.

Eine ethische Anmerkung: Alain Badiou

In der Ethik von Alain Badiou (2003) gibt es einen entscheidenden Hinweis: Es kann nicht darum gehen, die Schwachen zu opfern, sondern Solidarität bedeutet, mit ihnen eine Gemeinsamkeit zu haben, derentwegen man mit ihnen teilt. Die Ethik, die den Schwachen gibt, um selbst zu behalten, was man hat oder ist, ist ein Herrschaftsinstitut; sie gibt aus einer paternalistischen Attitude. Es geht nicht darum, den Schwachen vom eigenen Reichtum etwas abzugeben, sondern sie gemein zu machen, sie in die Lage zu bringen, selbst zu geben und zu nehmen. Erst dann erwächst eine Solidarität, die darin besteht, sich gemein zu machen mit anderen. Es geht dann nicht mehr um Toleranz – der zufriedene Egoismus der Begüterten (vgl. ebd.: 18) –, sondern um emanzipatorische Politik. Die Solidarität der Arbeiterklasse des 19. Jahrhunderts war eine *peer-to-peer-Solidarität*: Alle waren gemeinsam schwach und nur in der Gegenseitigkeit stark, gleichsam als historische Zwischeninstitution im Klassenkampf, der bei Erfolg – post revolutionem – die Emanzipation von jeder Not erbringen würde. Nach der Revolution wäre auch keine Solidarität mehr nötig, sondern, wie Marx es in den James Mill-Exzerpten von 1844 schreibt: freie Wechselseitigkeit. Der Marx'sche »Communismus« wäre dann eine Art liberale Gesellschaft, die nicht über Eigentum definiert wäre (vgl. Kap. 2 in: Priddat 2008a).

Dass in Solidarität für andere eingetreten, gar geopfert wird, ist kein Akt christlicher Liebe und Barmherzigkeit, keine asymmetrische Relation, sondern findet in einem sozialen Raum gegenseitiger Anerkennung als Gleiche statt. Anerkennung ist eine starke Voraussetzung für Solidarität: erst sich als wechselseitig gleich anzuerkennen, macht etwas Gemeinsames möglich (vgl. Honneth/Fraser 2003).

Wir haben gesehen, dass die Solidarität ein breites Spektrum besetzt: von der exklusiven Clubstruktur (nur wir und niemand anderer) bis hin zur Öffnung den Anderen (Fremden, Schwachen) gegenüber.

Ich halte Badiou's Hinweis für bedeutsam, Formen der Solidarität nicht als paternalistische Versorgung der Schwachen zu betrachten, sondern als auf gegenseitiger Unterstützung beruhende Entwicklungsgemeinschaften, in denen zuletzt die Schwachen nicht mehr schwach sind, sondern Gleiche werden. Der barmherzige Mensch, der einem Bedürftigen gibt, macht sich nicht gleich mit ihm. In der Solidarität hingegen gibt man dem Anderen, um ihn gleich zu machen, d.h. ihn aus einer unwürdigen Asymmetrie herauszuholen. Solidarität ist in dieser Hinsicht eine Einübung in Demokratie.

Das allerdings weist auf die Schwäche der Solidarität: Dass sie in der Not gegenseitige Hilfe bedeutet, zeigt bereits, dass das kein Normalzustand sein kann. Der Normalzustand einer zivilisierten Gesellschaft kann nur heißen: nicht auf Hilfe, nicht auf Solidarität angewiesen zu sein, sondern, wie auch immer, selbstständig zu werden. Das allerdings erfordert ganz andere Investitionen (Bildung, Sozialisation, Familienpolitik etc.). Hierfür geht es nicht um Solidarität, sondern um politische Entscheidungen, die nicht auf solidarischer Freiwilligkeit beruhen können.

Literatur

- Badiou, Alain (2003): Ethik, Wien: Turia + Kant.
- De La Riva, Miguel (2021): Die Frage an jeden gestellt, in: FAZ Nr. 280/2021, S. 3.
- De La Riva, Miguel (2022a): Aufstand der Entfremdeten, in: FAZ Nr. 9/2022, S. 4.
- De La Riva, Miguel (2022b): Fragen der Solidarität, in: FAZ Nr. 16/2022, S. 13.
- Esposito, Elena (2021): Der Google-Instinkt, 6 – 8 in: Magazin Nr. 37, Kulturstiftung des Bundes.
- Falk, Armin (2003): Homo Oeconomicus versus Homo Reciprocans: Ansätze für ein neues wirtschaftspolitisches Leitbild? in: Perspektiven der Wirtschaftspolitik 4, H. 1, S. 141–172.

- Hampe, Michael (2016): Warum lügen und betrügen Wissenschaftler? In: Die ZEIT Nr. 20/2016, S. 44.
- Honneth, Axel/Fraser, Nancy (2003): Umverteilung oder Anerkennung? Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Klein, Rebekka A. (2010): Sozialität als *Conditio Humana*, Göttingen: Edition Ruprecht.
- Kropotkin, Peter (1908): Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt, Leipzig: Verlag von Theod. Thomas.
- Marx, Kardinal Reinhard (2016): »Meine Ökobilanz ist nicht die beste« (Interview) in: Die ZEIT Nr. 23/2016, S. 25.
- Paskov, Marii (2016): Is solidarity less important and less functional in egalitarian contexts? In: *Acta Sociologica* 59, H. 1, S. 3–18.
- Pawlik, Michael (2016): Alles für das Wohl der anderen, in: FAZ Nr. 103/2016, S. 10.
- Priddat, Birger P. (2008a): Karl Marx. Kommunismus als Kapitalismus 2ter Ordnung: Produktion von Humankapital, Marburg: Metropolis.
- Priddat, Birger P. (2008b): Öffentliche Güter als politische Güter, in: *ZöglU (Zeitschrift für öffentliche und gemeinwirtschaftliche Unternehmen)* 31, H. 2, S. 152–173.
- Priddat, Birger P. (2011): Organisationstheoretische Einschätzungen – Warum Social Entrepreneurships so attraktiv für junge High Potentials sind, in: Hackenberg, H./Empter, St. (Hg.): *Social Entrepreneurship – Social Business: Für die Gesellschaft unternehmen*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 105–118.
- Putnam, Robert. D. (2001): *Bowling Alone, The Collapse and Revival of American Community*. New York u.a.: Simon & Schuster.
- Rorty, Richard (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rosanvallon, Pierre (2017): *Die Gesellschaft der Gleichen*, Berlin: Suhrkamp.
- Seeleib-Kaiser, Martin/Brauer, Kai (2005): *Bowling together: Clan, Clique, Community und die Strukturprinzipien des Sozialkapitals*, Wiesbaden: VS-Verlag.
- Singer, Peter (2016): *Effektiver Altruismus*, Berlin: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2010): *Die nehmende Hand*, Berlin: Suhrkamp.

Wagner, Gerald (2016): »Darum kümmert sich doch der Staat«, in: FAS Nr. 20/2016, S. 62.

Wildt, Andreas (1995): Solidarität, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9 (Se-Sp), Basel: Schwabe & Co., S. 1003–1015.