

Solidarität im Kulturvergleich

Während unserer kulturvergleichenden Untersuchung zur Einführung der Pflegeversicherung in Deutschland und Japan stießen wir immer wieder auf eine Diskrepanz in der theoretischen Reflexion auf das Phänomen der Solidarität in beiden Gesellschaften. Auf der deutschen Seite spielt dieses Konzept sowohl im gesellschaftspolitischen als auch im sozialwissenschaftlichen Denken zur Sozialpolitik eine zentrale Rolle, während in Japan das Konzept der Öffentlichkeit (*kōkyōsei*) zutiefst den gesellschaftlichen und sozialwissenschaftlichen Diskurs prägt.¹ Diese theoretische Diskrepanz begleitete die Forschungsphase, doch gelang es uns zunächst nicht, herauszufinden, worin der eigentliche Unterschied dieser konzeptuellen Hintergründe besteht. Erst infolge komplexer theoretisch-reflektierender Auswertungen der Ergebnisse wurde allmählich deutlich, dass ein grundsätzliches analytisches Problem vorlag. Im Verlauf unseres Forschungsprojekts zeigte sich also, dass einige der Kernbegriffe im deutschen Diskurs zur Wohlfahrtsstaatlichkeit intensiv hinterfragt werden müssen. So stellen wir in diesem Kapitel den theoretischen Rahmen vor, in dem das Phänomen der Pflegeversicherung eingebettet betrachtet werden soll. Für das Verständnis der Differenz ist unseres Erachtens die Auseinandersetzung auf dieser konzeptionellen Ebene unumgänglich.

1 Beispielhaft seien als diskursprägendes Buch Handa (1996) genannt. Seine Analyse stellt den Ausgangspunkt der Diskussion in Japan dar. Bezugspunkt dieser Werke ist „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ von Jürgen Habermas.

Solidarität und kulturelle Differenz

„Solidarität“ ist ein Thema, das sowohl in der aktuellen gesellschaftspolitischen als auch in der sozialwissenschaftlichen Diskussion immer größere Beachtung zu finden scheint. Es ist häufig davon die Rede, dass man in der heutigen gesellschaftlichen Situation eine neue Form der Solidarität finden müsse (Göbel/Pankoke 1998; Zoll 2000). Die gegenwärtigen Umstrukturierungsversuche in der deutschen Gesellschaft verdeutlichen die Notwendigkeit der theoretischen Reflexion auf das Konzept der Solidarität. Die vielfach artikulierte Krise des Sozialstaates korrespondiert mit der Einsicht, dass das herkömmliche Solidaritätskonzept an gesellschaftlicher Relevanz verliert. So unterscheidet Rainer Zoll zwischen einer „alten“ und einer „neuen“ Solidarität, wobei er unter der alten die „Solidarität unter Gleichen“ versteht und die Notwendigkeit der „Solidarität mit denen, die anders sind, fremd sind“ unterstreicht (Zoll 2000: 9).² Abgesehen davon, dass diese Unterscheidung einer weiteren Diskussion bedarf, verdeutlicht sie den sozialen Gesamtzusammenhang, in dem die Frage der Solidarität heute gestellt wird. Dies ist nämlich der Aspekt der „Kultur“ im spezifischen Sinne, wie er in der Formulierung Zolls vernehmbar wird, also im Sinne der „fremden“ Kultur. Verlangt wird aus der Perspektive Zolls nach einer Solidarität, die über die herkömmliche Grenze der „Eigenkulturalität“ hinausgeht: „Angesichts der durchaus realen Gefahr, dass unsere Gesellschaft durch ethnische Konflikte, Auseinandersetzungen von Identitätsgruppen und anderen sozialen Gruppierungen ‚auseinander getrieben‘ werden könnte, ist die institutionelle Förderung der neuen Solidarität dringend erforderlich.“ (ebd. 180)³

So wird eine Solidarität gefordert, die die „soziale und kulturelle Differenzierung“ (ebd. 168) überbrücken kann. Doch dieses

-
- 2 Implizit wird bei Zoll der Fremde zu einem Problem für die Solidarität stilisiert, was nicht unproblematisch ist: „Der Fremde ist die eigentliche Herausforderung sozialer Kohäsion, ist die eigentlich wichtige moralische Frage im Verhältnis der Menschen untereinander; er stellt Solidarität auf die Probe.“ (Zoll 2000: 157)
 - 3 Es ist daher nicht von ungefähr, dass das Buch von Zoll ein Kapitel mit der Überschrift „Exkurs über den Fremden“ (Zoll 2000: 160) enthält. Doch seine Ausführungen bleiben unbefriedigend, weil er von einer statischen Vorstellung von „Eigenkulturalität“ und „Fremdkulturalität“ ausgeht.

Verständnis der Solidarität verrät ein kulturtheoretisches Problem. Denn der Ausgangspunkt dieser Überlegung ist, dass innerhalb der „Eigenkulturalität“ eine Form der Solidarität (also „unter Gleichen“) bereits vorhanden sei, die es nun über die kulturelle Grenze hinaus zu erweitern gälte. Die Unterstreichung der Konfliktpotentiale des „Ethnischen“ suggeriert, dass es in „unserer Gesellschaft“ bisher mit der homogenen Kultur kein Problem der Solidarität mit den Fremden gegeben hätte – schlichtweg, weil es kaum Fremde gab, die in die Solidarität hätten eingebunden werden müssen. Diese mehr oder weniger statische Sichtweise auf Gesellschaft und Kultur verhindert den Zugang zur eigentlichen Problematik der Solidarität und birgt die Gefahr in sich, dem „Fremden“ das Problem der gesellschaftlichen Desintegration zuzuschreiben.

Solidarität steht für die Krise der europäischen Moderne. Ausdruck dafür ist das Konzept der „organischen Solidarität“ (Durkheim) als Wunschvorstellung. Das Problem hierbei liegt darin, dass man im Bewusstsein der aufgeklärten Moderne nicht mehr auf die „Religion“ zurückgreifen kann während gleichzeitig die alten Formen der Solidarität verschwinden (Castel 2000: 21) und mit dem Aufbrechen der „sozialen Frage“ neue Konzepte gefunden werden müssen. Es ist sicherlich unleugbar, dass religiöse Vorstellungen in das neue Konzept der Solidarität als implizites Wissen einfließen, doch es ist ebenso nicht zu leugnen, dass sich das moderne Bewusstsein explizit von der „Religion“ als alles Soziale umfassende Grundlage des Denkens verabschiedet. Also impliziert der Diskurs der Solidarität doch die Frage, wie eine organische Solidarität ohne Elemente der Religion möglich sei. Nach dieser Vorstellung beginnt die Solidarität im modernen Sinne erst dort, wo Religion und Kultur voneinander losgelöst werden. Ferner wird der Verwandtschaft nicht mehr die Funktion der Fürsorge zugesprochen, und die Instanz des Nationalstaates beginnt diese Aufgabe zu übernehmen.

Solidarität im Spannungsfeld zwischen Universalismus und Partikularismus

Zweifellos beinhaltet das Konzept der Solidarität aus seinem Entstehungskontext der Aufklärung heraus den universalistischen

Anspruch, mit dem ein harmonisches Miteinander aller Menschen auf der Erde ideell konzipiert wurde:

„Die europäische Moderne erklärte das Solidaritäts-Postulat zum Programm einer universalistischen Identifikation, Integration und Inklusion aller ‚Menschen‘ als ‚Bürger‘ – und aller ‚Bürger‘ als ‚Menschen‘. Codiert wurde diese Horizontweiterung in den revolutionären ‚Ideen von 1789‘: ‚Freiheit‘ und ‚Gleichheit‘ sollte sich verbinden mit dem Programm, die ursprünglich auf naturale Nähe bezogene ‚Brüderlichkeit‘ universell zu setzen.“ (Göbel/Pankoke 1998: 467)

Hierbei ist zu beachten, dass auch dieses universalistische Konzept gerade mit seinem Universalitätsanspruch den Aspekt des sozialen Ausschließens enthält. Gerade durch die aufklärerische Definition des Menschen als Bürger konnten die *Anderen* konstituiert und von der „Solidargemeinschaft“ ausgeschlossen werden. Daher enthält die Semantik der Solidarität von Beginn an sowohl den universalistischen Anspruch als auch die ausgrenzenden Momente, worauf Wolfgang Kersting hinweist:

„Solidaritätsnormen sind hingegen partikularistischer Natur. Sie verpflichten nicht menschliche Individuen als menschliche Individuen, sondern als Mitglieder einer bestimmten sozialen Gemeinschaft; sie konstituieren somit auch keine inklusive Verpflichtungssymmetrie zwischen Menschen als Menschen, sondern nur eine partikular-exklusive Verpflichtungssymmetrie zwischen den Mitgliedern einer bestimmten Gemeinschaft; zwischen diesen und anderen, den Nicht-Gemeinschaftsmitgliedern besteht hingegen ein Verhältnis der ethischen Asymmetrie.“ (Kersting 1998: 415)

In der Tat begegnen wir konkreten Formen der Solidarität auf der empirischen Ebene in der Regel im partikularen Kontext. Doch wäre es verkürzt, wenn wir ihre Semantik auf diese partikulare Bedeutung beschränken würden. Die Bestrebungstendenz zum Universalismus ist wichtig, wenn wir den Modernisierungsprozess in den westeuropäischen Gesellschaften betrachten, in denen die Solidarität auf immer größere Teile erweitert wurde (Munoz-Dardé 1998: 154). Mit dieser Erweiterung gehen die jeweiligen Nationenbildungsprozesse einher, so dass heute unter dem Ausdruck der Solidargemeinschaft in der Regel der nationalstaatliche Zusammenhalt verstanden wird. Und wenn wir weiter über die

Solidarität im Zeichen der Globalisierung diskutieren wollen, ist diese universalistische Semantik der Solidarität unverzichtbar, ohne die wir nur noch nationalstaatliche und andere partikulare Egoismen konstatieren könnten.

Vor diesem Hintergrund können wir zunächst festhalten: Die Solidarität ist ein spezifisch moderner Ausdruck für das Bewusstsein des Integrationsproblems der modernen Gesellschaften. Darin ist von vorne herein die Problematik der Differenz enthalten, also die Frage: Wie ist die gesellschaftliche Einheit trotz der Differenzen möglich? Dieses Problem in der Modernisierungsphase vieler Industriegesellschaften zwischen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und dem Ende des 20. Jahrhunderts wurde vielfach dadurch gelöst, dass man den Nationalstaat als eine „Gemeinschaft“ definierte. Die Gleichheit der Menschen und die Verengung dieser Idee auf die eigenen Bürger ist daher die unabdingbare Voraussetzung für diese Konzeptualisierung des Nationalstaates. Dabei konnte die „Gleichheit“ je nach der historischen Konstellation unterschiedlich definiert werden. Sie beinhaltet nach der Tradition der Aufklärung vor allem die Gleichheit der Rechte aller Bürger, was auch die Gleichheit der Wertevorstellungen aller Bürger einschließt. Sie konnte aber auch kulturell, ethnisch oder auch rassistisch definiert sein. In diesen Fällen wurde die Metapher der natürlichen Bindung stark eingesetzt. Die heute wieder aufgetauchte Fragestellung ist in ihrer Grundlage nicht anders, wenn auch, wie wir gesehen haben, zurzeit die Frage der kulturellen Differenz dominiert. Der eigentliche Unterschied liegt jedoch nur darin, dass man heute nicht mehr davon ausgehen kann, dass diese Differenzen überwunden und eine neue Gemeinschaft generiert werden können. In diesem Sinne hat Zoll Recht, wenn er die Suche nach der Solidarität trotz/aufgrund der Differenz als eine neue Aufgabe sieht. Die Frage müsste daher lauten: Wie ist eine neue Solidarität über die kulturelle Differenz hinweg möglich, ohne auf die emotionale Bindung an eine vorgestellte „Gemeinschaft“ rekurrieren zu müssen?

Das Konzept der Solidarität im theoretischen Entstehungskontext

Bei der heutigen Thematisierung der Solidarität wird in der Regel eine Vergleichbarkeit zu der sozialen Situation im Westeuropa der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts konstatiert, in der erst das Konzept der Solidarität zu einem der Kernthemen der Sozialwissenschaften erhoben wurde. Dieser historische Rekurs ist für die Problematik des vorliegenden Buches insofern wichtig, als er die Gemeinsamkeit und Differenz zwischen damals und heute hervortreten lässt, womit der Blick auf die Semantik der Solidarität verschärft werden kann. Wie noch näher ausgeführt wird, ist für das Aufkommen des Solidaritätskonzeptes im 19. Jahrhundert die kulturvergleichende Perspektive konstitutiv. Die neuen modernen Gesellschaften formulierten ihr Selbstverständnis in Abgrenzung zu fremden Gesellschaften und zur eigenen Vergangenheit (Shimada 2000: 44–53). Wenn wir auch diese spezielle Perspektive des Kulturvergleichs heute nicht mehr übernehmen können und wollen, liefert sie doch Anhaltspunkte für die zurzeit dringende Neuthematisierung komparativen Vorgehens.

Der Begriff der Solidarität geht bekanntlich aus dem Zusammenhang der Französischen Revolution hervor, wobei ursprünglich der Ausdruck „Brüderlichkeit“ an seiner Stelle stand.⁴ Wenn man das Konzept der Solidarität aus der kulturvergleichenden Perspektive behandeln will, verdient dieser ihm vorausgehende Ausdruck „Brüderlichkeit“ als eine Familienmetapher Aufmerksamkeit. Denn, wie wir noch zeigen werden, scheint ein entscheidender Punkt zum Verständnis unterschiedlicher Erscheinungsformen der solidarischen Beziehungen in unterschiedlichen Kulturen darin zu liegen, wie die Übertragung der Familienmetapher in der jeweiligen Gesellschaft auf unterschiedliche Weise erfolgt. Es ist sicherlich bezeichnend für die westeuropäische Entwicklung, dass diese Metapher durch den Ausdruck der Solidarität ersetzt wurde. Dabei ist wichtig anzumerken, dass der Begriff der Brüderlichkeit im politischen Kontext der Revolution auch schon nur eine Metapher war. Sugeriert wurde eine enge emoti-

⁴ Zur Begriffsgeschichte der Solidarität vgl. Bayertz (1998); Metz (1998); Zoll (2000). Zum Prozess der Ersetzung des Terminus Brüderlichkeit durch Solidarität vgl. Ozouf (2005: 57–59).

onale Beziehung untereinander, doch unter Menschen, die faktisch keine Brüder waren. Die Verschiebung von der Brüderlichkeit zur Solidarität markiert die Bewusstwerdung der Notwendigkeit, zwischen einer natürlich gegebenen Form der menschlichen Beziehung und einer erst sozial herzustellenden Form der emotionalen Bindung zu unterscheiden. Brüderlichkeit trägt für die politische Bestrebung, eine neue Gesellschaft rational und bewusst aufzubauen, eine verräterische Semantik in sich, denn sie verweist auf die schon immer gegebene Form der emotionalen Bindung hin, von der die neue Politik geradezu distanzieren will.⁵ Zu sehr beschwört der Ausdruck „Brüderlichkeit“ die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe, die dem universalen Anspruch der Aufklärung entgegensteht. Die Unterbindung dieser metaphorischen Übertragung steht für die Bewusstwerdung der Differenz zwischen Privatheit und Öffentlichkeit. Für die jeweilige Sphäre werden unterschiedliche Formen der Bindung konzipiert: Für die Privatheit steht die Liebe, während für die Öffentlichkeit die Solidarität zum Zuge kommt.

Aus diesem Entstehungskontext heraus wird deutlich, dass der Begriff der Solidarität zutiefst reflexiv ist: Nur das Bewusstwerden einer tiefgehenden gesellschaftlichen Krise kann die Situation des Mangels feststellen, in der für die Einheitlichkeit und das reibungslose Funktionieren einer Gesellschaft ein neues Konzept notwendig wurde. Natürlich stellt dieses Konzept nicht nur einen Erklärungsansatz der damaligen gesellschaftlichen Situation dar, sondern es war ebenso ein Kampfbegriff, mit dem eine bestimmte neue politische Form des menschlichen Zusammenlebens eingefordert wurde.

Wie François Ewald eindrücklich analysiert, ist das Konzept der Solidarität untrennbar mit der Entstehung des modernen In-

5 Ulrich Steinvorth (1998: 56) formuliert diese Sachverhalt wie folgt: „Dass überhaupt die Parole der Solidarität neben die der Brüderlichkeit treten konnte, obgleich sie einer Fachsprache entstammt, erklärt sich daraus, dass das Wort Brüderlichkeit in der Familie beheimatet ist, in der sich Beziehungen an der Wohltätigkeit und nicht der erzwingbaren Gerechtigkeit orientierten. Mit der Solidarität konnte man ein Verhalten der Brüderlichkeit für soziale Verhältnisse außerhalb der Familie fordern, das Erzwingbarkeit nicht ausschloss.“ (Hervh. im Orig.)

dividuumsvorverständnisses und seiner Risikobewältigung verbunden:

„Die gesellschaftliche Ordnung hat zwei Grundlagen: Zum einen die Verantwortlichkeit, prinzipiell individueller Natur, die es jedem zur Pflicht macht, selbst für seine Bedürfnisse zu sorgen, und zum anderen die Wohltätigkeit, deren Aufgabe es ist, die vertraglichen Beziehungen zu unterfüttern, die Ungleichheiten miteinander zu verbinden, das was sonst unabänderlich getrennt bliebe, zu vereinen und zusammenzuhalten.“ (Ewald 1993: 90)

Dies ist auch der Grund, warum Subsidiarität und Solidarität komplementär und untrennbar in einem engen Wechselwirkungsverhältnis stehen. Das autonome Individuum, das für sich selbst Sorge trägt, ist die Voraussetzung für die Idee der Bindung, wie diese voneinander getrennten Individuen wieder zusammengefügt werden sollen. Aber dies ist nur eine Seite des Solidaritätskonzeptes.

Wichtig für das Verständnis des Solidaritätsbegriffs unter dem Zeichen des Kulturvergleichs ist, dass bei der Entstehung dieses modernen Solidaritätskonzeptes zugleich eine andere Form der Solidarität entworfen wurde, die als natürlich gegeben erachtet wird. Entworfen wurde eine „Gemeinschaft“, in der die Solidarität als von vornherein gegeben angenommen wurde. Bei Durkheim heißt sie „mechanische Solidarität“ und bei Tönnies „Gemeinschaft“. Man stellte sich dabei vor, dass diese Form der Solidarität entweder der Vergangenheit der eigenen Gesellschaft angehört oder in den fremden, noch nicht so weit entwickelten Kulturen aktuell existierte. Um aufzuzeigen, warum diese Unterscheidung in der heutigen Diskussion nicht länger aufrechterhalten werden kann, wenden wir unseren Blick auf das Begriffspaar der mechanischen und organischen Solidarität, das Émile Durkheim eingeführt hat.

Durkheims Unterscheidung zwischen einer mechanischen und einer organischen Solidarität beruht auf einer kulturvergleichenden Perspektive. Er ordnet die mechanische Solidarität der segmentären und die organische der arbeitsteiligen Gesellschaft zu. Die Solidarität in den segmentären Gesellschaften beruht auf Ähnlichkeiten und Überstimmungen im Bewusstsein der Individuen, während die Solidarität in den modernen arbeitsteiligen Gesell-

schaften auf das Bewusstsein der Individuen über die gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse zurückzuführen ist. Problematisch ist in diesem Denkmodell zum einen die entwicklungs geschichtliche Verknüpfung der beiden Solidaritätsformen. Durkheim ordnet die mechanische Solidarität dem vormodernen Zu stand der Gesellschaftlichkeit zu, womit vor allem die außereuropäischen „primitiven“ Gesellschaften gemeint sind, während die organische Solidarität als die moderne gesellschaftliche Integrationsform verstanden wird. Zum anderen beinhaltet diese Unterscheidung eine Gegenüberstellung zwischen dem vormodernen Kollektivismus und dem modernen Individualismus. Durkheim unterstellt, dass unter den Bedingungen der segmentären Gesellschaft kein individuelles Bewusstsein erwächst, während in den modernen Gesellschaften das individuelle Bewusstsein eine wichtige Rolle spielt.

„Die Solidarität, die aus den Ähnlichkeiten entsteht, erreicht ihr Maximum, wenn das Kollektivbewusstsein unser ganzes Bewusstsein genau deckt und in allen Punkten mit ihm übereinstimmt: aber in diesem Augenblick ist unsere Individualität gleich Null. Sie kann nur entstehen, wenn die Gemeinschaft weniger Platz in uns einnimmt.“ (Durkheim 1992: 181f.)

Diese Entwicklungsgeschichtlich begründete Gegenüberstellung vom Kollektivismus und Individualismus prägte lange Zeit die Perspektive der Moderne und die des Kulturvergleichs.⁶ Die dichotome Unterscheidung der beiden Solidaritätsformen ist vielfach kritisiert worden, und es steht außer Frage, dass wir für unsere kulturvergleichende Analyse das Konzept der Solidarität nicht mehr in der Weise übernehmen können. Doch bietet diese Unterscheidung unseres Erachtens nach wie vor ein wertvolles heuristisches Instrument gerade für eine kulturvergleichende Untersuchung der Solidaritätsformen, wie wir sie hier vornehmen.

In diesem Sinne greift auch Rainer Zoll diese Unterscheidung auf und versucht, anhand der beiden Solidaritätsformen die gegenwärtige gesellschaftliche Situation zu analysieren. Er schlägt vor, die beiden Konzepte von ihrem historischen Verknüpfungsverhältnis zu lösen: „Wenn man jedoch die beiden Formen der So

6 Auch die westliche Perspektive auf die japanische Gesellschaft ist bekanntlich von dieser Dichotomie geprägt.

lidarität ideal- und prototypisch interpretiert und sie aus ihrer engen, ja kausalen Bindung an die ‚segmentierte‘ Gesellschaft und die arbeitsteilige Gesellschaft herauslöst, erweisen sie sich für die Analyse von Solidarität und ihrer Dynamik in der heutigen Gesellschaft als überaus fruchtbar.“ (Zoll 2000: 32) So kommt er zu folgender Definition der mechanischen Solidarität: „Dann ist die Grundlage der mechanischen Solidarität die Gleichheit oder Ähnlichkeit der sozialen Länge und/oder die Gleichheit der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft oder sozialen Gruppe und/oder die Gleichheit der (eventuell aus dieser Lage erwachsenen) Interessen und Ziele.“ (ebd. 32) Dagegen wird die organische Solidarität folgendermaßen definiert: „Und die Grundlage der organischen Solidarität wäre dann eine Mischung aus Differenz und Gleichheit, wobei die Gleichheit sich im Extremfall auf das Menschsein reduziert.“ (ebd. 32f.) Mit dieser Unterscheidung wird zwar eine gewisse semantische Differenz angesprochen, jedoch scheint uns diese Unterscheidung in dieser Formulierung nicht deutlich genug zu sein. Vor allem bleibt die Ansicht Zolls allzu sehr der Durkheimschen Dichotomie verfangen, so dass das eigentlich dynamische Verhältnis der beiden Konzepte nicht in den Blick kommt. Diese Definition ist unseres Erachtens auch deshalb unbefriedigend, weil die Bedingungen der Gleichheit und Differenz unklar bleiben und der Anschein erweckt wird, als ob die beiden Solidaritätsformen unabhängig voneinander und statisch vorhanden seien. Wir sind der Meinung, dass gerade der heuristische Wert dieses Konzeptes verloren geht, wenn man die beiden Konzepte auf diese Weise statisch gegenüberstellt.

Notwendig wäre eine viel stärkere Beachtung des asymmetrischen Spannungsverhältnisses der beiden Konzepte zueinander. Die Asymmetrie liegt zum einen darin, dass in einer mit der mechanischen Solidarität beschriebenen Gesellschaft das Konzept der Solidarität überhaupt fehlen würde, während zur organischen Solidarität notwendigerweise eine Reflexion über die Formen der Solidarität gehört. Dies führt zum anderen dazu, dass sich das Solidaritätskonzept in diesem Moment verdoppelt: Auf der pragmatischen Ebene wird es zu einem politischen Kampfbegriff, mit dem eine bestimmte Form der gesellschaftlichen Solidarität eingefordert wird und auf der wissenschaftlichen Ebene entsteht der analytische Begriff der Solidarität, mit dem man beginnt, die Formen der sozialen Ordnung kulturvergleichend zu analysieren.

Diese Asymmetrie ist insofern für unsere Untersuchung von Bedeutung, als in der japanischen Gesellschaft zunächst das Konzept der Solidarität so nicht existierte und auch später, wie in der Einleitung beschrieben wurde, nicht dieselbe wichtige Rolle für das gesellschaftliche Selbstverständnis wie in der deutschen Gesellschaft spielte.

Mit dem Hinweis auf die Asymmetrie der beiden Begriffe können sie auch zwei unterschiedlichen Abstraktionsniveaus zugeordnet werden. Organische Solidarität ist eine weit abstraktere Form, die ein stärkeres Vorstellungsvermögen von jedem Individuum verlangt, während mechanische Solidarität diese Art der Reflexion kategorisch verneint. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, für den neu entstehenden modernen gesellschaftlichen Zusammenhang die organische Solidarität bewusst einführen zu müssen. In diesem Punkt scheint Durkheim (1992: 478f.) davon auszugehen, dass sich organische Solidarität mehr oder weniger von selbst einstellt, wenn zwei Bedingungen erfüllt sind. Zum einen müssten sich die Mitglieder dieser Gesellschaft bewusst werden, dass sie durch die Arbeitsteilung voneinander abhängig sind, zum anderen müssen die gesellschaftlichen Güter der geleisteten Arbeit entsprechend gerecht verteilt werden.⁷

Offensichtlich liegt hier ein entscheidender Punkt des Problems der Solidarität: Durkheim und an ihn anlehnd später auch Zoll konzipieren die Solidarität zu sehr unter dem Gesichtspunkt der „sozialen Tatbestände“, so dass aus ihrer Perspektive die gesellschaftlich-kulturellen Prozesse aus dem Blick geraten, die erst die organische Solidarität konstituieren. Zu diesen Konstitutionsprozessen gehören politische und auch wissenschaftliche Diskurse, in denen ständig über das Konzept der Solidarität reflektiert wird. In dieser Reflexion wird eine ursprünglich-natürliche Form der Solidarität als Grundlage der fremden Gesellschaften entworfen und dem eigenen gesellschaftlichen Zustand entgegengesetzt. Mit dieser Entgegensetzung geht aber der Blick für das Spannungsverhältnis zwischen den beiden Formen der Solidarität verloren, das für die Herstellung des Solidaritätsgefühls konstitutiv ist. Denn jeder Versuch, eine neue Sozialität herbeizuführen, be-

7 Daraus wird ersichtlich, warum die soziale Gerechtigkeit die notwendige Voraussetzung für die Entstehung der Solidarität in der modernen Gesellschaft ist.

dient das Verständnis der mechanischen Solidarität als einer „natürlichen“ Grundlage. Durch die „Erfindung der Tradition“ wird eine Gemeinschaft konzeptualisiert, in der die Mitglieder alle „gleich“ sein sollen.⁸ Proklamiert wird hier eine mechanische Solidarität, doch faktisch liegt organische Solidarität vor, wenn unbekannte Menschen von unterschiedlichen Provinzen zu einer gesellschaftlichen Einheit zusammengebracht werden. Kurz: Man kann durchaus die organische Solidarität mit dem Schein der mechanischen Solidarität belegen, um das Zusammengehörigkeitsgefühl unter den Menschen zu wecken und die neu entstandene soziale Einheit wie Nation als eine natürlich gegebene erscheinen zu lassen. Die Vorstellung der mechanischen Solidarität dient also häufig zur Naturalisierung der konstruierten Gesellschaftsverhältnisse. So gesehen bilden die beiden Solidaritätskonzepte ein untrennbares Spannungsverhältnis zueinander, das sich wohl in vielen empirisch auffindbaren Solidaritätsbeziehungen wieder finden lässt.

An dieser Stelle wird deutlich, dass das dichotomisch verstandene Begriffspaar der mechanischen und organischen Solidarität als analytische Begriffe so nicht brauchbar ist. Das Konzept der Solidarität ist von vorne herein als ein Zusammenhalt unter Nicht-gleichen gedacht. Es ist Ulrich K. Preuß (1998: 402) zuzustimmen, dass das Konzept der Solidarität von seiner semantischen Grundlage her die „Brüderlichkeitspflichten gegenüber den Fremden“ einschließt. Insofern hat das Konzept der Solidarität schon immer mit dem Phänomen der Differenz zu tun, ja sogar der Ausgangspunkt des Solidaritätsdenkens kann nur die Differenz sein, die die Mitglieder einer Gesellschaft dazu zwingt, sich Gedanken über die Möglichkeit des sozialen Zusammenhalts zu machen.⁹ Die dif-

8 Vgl. zur Erfindung der Tradition: Hobsbawm/Ranger (1985); Anderson (1988); Shimada (2000).

9 Ewald (1993: 116) argumentiert in diesem Kontext, dass Brüderlichkeit dazu konzipiert wird, die soziale Differenz zwischen Armen und Reichen zu überwinden: „Die Politik der Vorsorge unterstellte die Wesensgleichheit des Reichen und des Armen, womit die Armut letztlich zu einem Unfall wurde, den der Arme, wenn er dies nur wollte, stets vermeiden könnte; die Wohltätigkeit, die ihm zu Hilfe kam, wurde durch das Gleichheitsprinzip geregelt: sie gehorchte einer Logik der Brüderlichkeit. Mit der neuen Politik der Sicherheit stellt die Wohltätigkeit eine notwendige Beziehung zwischen zwei

ferenzlose Gemeinschaft, die immer wieder als Ort der „eigentlichen“ Solidarität konstatiert wird, kann in diesem Zusammenhang trügerisch sein. Wichtig ist nur, dass das Konzept der Solidarität offensichtlich seine Konkretisierung nur durch den Rekurs auf diese angebliche ursprüngliche Form der Solidarität vermitteln kann. Die Notwendigkeit einer solchen Vermittlung besteht wohl darin, dass die Solidarität, die über Differenz wirksam werden soll, nur über abstrakte Instanzen entstehen kann, nämlich über Recht und Versicherung. Vor allem die Institution der Versicherung ist der Ort, an dem die Solidarität als organisierte Gegenseitigkeit lokalisiert werden kann:

„Der Solidaritätsgedanke gehört grundsätzlich, noch vor jeder sozialen Überlegung, zur Ökonomie der Versicherung. Die Versicherung bewirkt von sich aus eine Objektivierung jenes Verhältnisses zwischen den Ganzen und seinen Teilen, zwischen Gesellschaft und Individuen, das man in den aufkommenden Solidaritätsdoktrinen wieder finden wird.“ (Ewald 1993: 227)

Wir sehen hier zwei ambivalente Aspekte des Solidaritätskonzeptes: Zum einen der rational institutionalistische Aspekt, ohne den die moderne differenzierte Gesellschaft nicht denkbar wäre, den Durkheim als „organisch“ bezeichnet, zum anderen der emotionale Aspekt des Zusammengehörigkeitsgefühls, das wohl nur über den Rekurs auf die Ursprünglichkeit der „Gemeinschaft“ vermittelt werden kann. Und dies sind auch genau die Aspekte, die bei dem Kulturvergleich, den wir später konkreter durchführen werden, eine wichtige Rolle spielen. Wir sind der Meinung, dass bei der Bildung der Solidarität in einer modernen Gesellschaft immer beide Aspekte miteinander verschränkt sind, wenn auch ihre Gewichtungen je nach den historischen und kulturellen Konstellationen variieren. Vorweg sei an dieser Stelle unsere These in verkürzter Form wie folgt zusammengefasst: In Deutschland verläuft die Bildung der Solidarität zunächst doppelgleisig. Einerseits wird das soziale Sicherungssystem installiert, mit dem das Konzept des Sozialstaates eingeführt wird. Andererseits kommt das Konzept des Nationalstaates als „Volksgemeinschaft“, auf, mit dem das Zusammengehörigkeitsgefühl vermittelt wird, wobei re-

Klassen her; ihre Logik ist eine Logik der Interdependenz und Solidarität.“

ligiöse Elemente wie Totenkult und unterschiedliche Rituale eingesetzt werden. Erst in der Nachkriegsgesellschaft der Bundesrepublik wird durch das Sozialversicherungssystem explizit eine „Solidargemeinschaft“ gebildet, wie später noch zu zeigen sein wird.

In Japan hingegen überwiegt durchweg die Betonung der Solidarität durch den Hinweis auf die „Gemeinschaft“, die durch den Hinweis auf die genealogischen Herkunft des „Volkes“, auf die einheitliche Religion des Shintōismus und die homogene Kultur begründet wird.¹⁰ Hier wird vor allem die Metapher der Familie bedient, mit der die Zugehörigkeit zur Nation konkret und emotional vermittelt wird. Die Vorstellung einer Solidarität wird hier durch eine emotionale Übertragung der Bindung vermittelt, die aber nur in der Form von „mechanischer“ Solidarität existiert.¹¹

Solidarität im deutsch-japanischen Vergleich

Stellen wir zunächst fest, dass die deutsche und die japanische Gesellschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor demselben sozialen Problem standen: Die alten ständischen Strukturen hatten sich aufgelöst, und die neuen nationalstaatlich verfassten Gesellschaften mussten sich erst konstituieren. In dieser Situation der sozialen Umwälzung spielte die Frage nach der gesellschaftlichen Integration eine entscheidende Rolle für die weitere Entwicklung. Für diese Frage boten die beiden Gesellschaften unterschiedliche Antworten und Vorgehensweisen, wenn auch die japanische Gesellschaft ab dem Ende des 19. Jahrhunderts vieles aus dem deutschen Kontext übernahm. Obwohl die konkreten historischen Verläufe im anschließenden Kapitel darstellt werden, sollen hier die wichtigsten Punkte zusammengefasst werden. Dabei konzentrieren wir uns bei diesem Vergleich auf das Verhältnis zwischen dem Staat, der Gesellschaft und dem Individuum.

10 Diese eher als kulturalistisch zu bezeichnende Tendenz bedingt sich durch ihre Konfrontation mit der westlichen Zivilisation, wie sie Shimada (2000) ausführlich darstellt.

11 Dies ist auch eine Erklärung dafür, warum in der japanischen Gesellschaft die Selbstthematisierung anhand des Solidaritätsbegriffs unterbleibt.

Im westeuropäischen Kontext ist das Konzept der Solidarität mit dem des Wohlfahrtsstaates eng verbunden, wie Wolfgang Kersting (1998: 421) hervorhebt: „Die Antwort der Moderne auf ihr selbsterzeugtes Solidaritätsproblem ist die nationalstaatliche Solidargemeinschaft, der Sozial- oder Wohlfahrtsstaat.“ Hier ist die Instanz der Solidarität eindeutig – der Staat übernimmt die Aufgabe der Fürsorge, die Solidarität wird „verstaatlicht“ (ebd. 422). Dies bewirkt einerseits eine Abstrahierung der menschlichen Beziehungen untereinander, die Solidarität wird anonym. Andererseits verschafft der Staat damit den Freiraum für individuelle Entwicklungen, die in den bis dahin gegebenen kollektiven Zusammenhängen wie Familien, Zünften und Dorfgemeinschaften so nicht möglich gewesen waren. Die Verlagerung von den traditionellen Bindungen zur wohlfahrtsstaatlichen Solidarität war der Weg der Modernisierung in Westeuropa, wobei in drei Gesellschaften – England, Frankreich und Deutschland – unterschiedliche Konzepte wie „Solidarität, Selbsthilfe und Sozialpolitik“ jeweils die zentrale Rolle spielten (Metz 1998). Bei all diesen Konzepten wurde die Trennung zwischen der traditionellen Form der Bindung und der neuen Form der Solidarität streng unterschieden. In diesem Moment ist die metaphorische Übertragung der Familienbindung auf die gesamtgesellschaftlichen Verhältnisse nicht mehr möglich. Auch kann die Religion keine Rolle mehr als Grundlage der Solidarität spielen. Abstrahierung, Anonymisierung und Bürokratisierung, ohne die die Verwirklichung einer wohlfahrtsstaatlichen Solidarität nicht möglich ist, lässt eben diese Solidarität aber auf der Alltagsebene immer schwerer vorstellbar werden. Es entsteht die Gefahr, dass dieses Fürsorgesystem die Grundlage der emotionalen Bindung verliert. In dem Maße, wie diese Abstrahierung und Anonymisierung fortschreiten, wird die Emotionalität immer stärker in den Bereich der Familie verlagert. Das Konzept der Familie gewinnt die Semantik des von allen Gesellschaftlichen getrennten Ortes, so dass die innerfamiliären Beziehungen eine enorm emotionale Aufwertung erfahren.

Ein wichtiger Aspekt im Unterschied zur japanischen Entwicklung liegt hier in der Rolle, die die Kommunen – vor allem die Städte – in der sozialpolitischen Frage spielten und spielen (Kaufmann 2003: 301ff.). Die kommunale Selbstverwaltung, die auch einen Teilbereich der sozialen Fürsorge umfasst, ist ein wichtiger Bestandteil des sozialen Sicherungssystems in Deutschland. Die

konkreten Ausführungen des Solidaritätssystems werden daher auf dieser Ebene vollzogen, wobei die konkrete Arbeit von den Kommunen und den freien Wohlfahrtsverbänden übernommen wird. So spricht Kaufmann in diesem Zusammenhang von einer Doppelstruktur: „Diese *Doppelstruktur von kommunal-öffentlicher und privater ‚freier Wohlfahrtspflege‘* hat sich bis in die Gegenwart erhalten, wobei beide Formen der sozialen Hilfe sich teils ergänzen, teils miteinander in Konkurrenz liegen.“ (Kaufmann 2003: 286; Hervh. im Orig.)

Deutlich ist die Wichtigkeit der Kommunalpolitik in den sozialpolitischen Fragen in Deutschland, die zum Teil wie das Armenwesen und die städtische Hygiene auf die historischen Voraussetzungen zurückzuführen sind (vgl. das nächste Kapitel). Die sozialpolitischen Institutionen und Aufgabenverteilungen erlauben hier eine Strukturierung der Solidaritätsverhältnisse. Dies bringt einerseits mit sich, dass die Koordination der sozialpolitischen Dienste nachhaltig erschwert wird (Kaufmann 2003: 302), andererseits ermöglicht dieses System den Kommunen mehr oder weniger eigenständige Handlungsmöglichkeiten zur Erzeugung der Solidarität.

Die Generierung der nationalstaatlich verfassten Solidargemeinschaft verlief im japanischen Kontext offensichtlich anders. Von der ersten Phase der Nationalstaatsbildung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an wurde die Übernahme der wohlfahrtsstaatlichen Fürsorgeidee als Grundlage des westlichen Individualismus abgelehnt, und eine kulturalistisch und rassistisch konzipierte nationale „Gemeinschaft“ – aus der Perspektive der japanischen Intellektuellen – im Gegensatz zum westlichen Modell entworfen (Shimada 2000: 55). Hier wurde geradezu die Übertragbarkeit der Familienmetapher auf die Gesamtgesellschaft unterstrichen und damit das Zusammengehörigkeitsgefühl angeregt. Es war immer wieder das japanische Haushaltskonzept *ie*, das bis zur heutigen Zeit zum zentralen Bereich der kulturellen Identität gezählt wird. Auffällig ist dabei, dass traditionelle Elemente der sozialen Bindung aus den Bereichen der Familie, Religion und Dorfgemeinschaft für die Konstituierung der gesamtgesellschaftlichen Solidarität aktiviert und eingesetzt wurden. Auf diese Weise gelang dem japanischen Nationalstaat die Konstituierung einer Form von Solidarität, obgleich dies später zu einem kulturfundamentalistischen Militarismus führte. Aber auch nach dem Ende

des Zweiten Weltkrieges blieb die Idee erhalten, dass die japanische Gesellschaft eine homogene Gesellschaft bilde, in der die familienähnliche Beziehung untereinander vorherrschend sei.¹²

Anhand der Familienmetapher wurde im japanischen Fall ein streng zentralistischer Nationalstaat aufgebaut, der den kommunalen Verwaltungen nur wenige Handlungsmöglichkeiten in der sozialpolitischen Frage beließ. Matsushita Takeshi (1996: 31f.) hält fest, dass die japanischen Kommunen bis Mitte der 1960er Jahre nur Ausführungsorgane der zentralstaatlichen Politik darstellten. Die Solidarität war lange Zeit gespalten zwischen dem nationalstaatlichen Pol, der weitestgehend kulturalistisch und rassistisch legitimiert wurde, und dem familiär-verwandtschaftlichen Pol, der wiederum als ein Kernbereich der kulturellen Identität angesehen wurde. Die Lücke zwischen der Staatlichkeit und den Familien wurde während des Wirtschaftsaufschwungs von den Betrieben gefüllt, die aber naturgemäß nur partikulare Solidarität anbieten konnten, da sie nur ihre eigenen Angestellten traf. So wurde diese Lücke als ein Mangel der „Öffentlichkeit“ verstanden, woraus verständlich wird, warum die Frage der gesellschaftlichen Integration heute insgesamt im japanischen Kontext unter diesem Stichwort diskutiert wird.

Vor diesem historisch vergleichenden Hintergrund wird die unterschiedliche Bedeutung der Pflegeversicherung in Deutschland und Japan deutlich: Während im deutschen Kontext die Pflegeversicherung nur einen weiteren Schritt für das sozialstaatliche Fürsorgekonzept darstellt, wodurch die Grundlagen der Solidarität im Grunde unberührt bleiben, steht die Einführung der Pflegeversicherung in Japan möglicherweise für den Bruch des Solidaritätskonzeptes, denn sie zeigt geradezu, dass die metaphorische Übertragung der Familie nicht mehr weiter aufrechterhalten werden kann. Daraus entsteht die Frage, ob sie für den Übergang von einer gemeinschaftlich konzipierten zu einer wohlfahrtsstaatlich konzipierten Solidarität steht.

Die Diskussion der Konzepte von Wohlfahrt im Kulturvergleich kann sich aber nicht auf die Analyse des Begriffs der Solidarität beschränken, obwohl er einen zentralen Anhaltspunkt für

12 Diese Vorstellung wurde vor allem in dem in den 1970er Jahren entstandenen Diskurs über die japanische Kultur durch Sozialwissenschaftler wie Nakane Chie, Murakami Yasunori usf. vertreten.

unterschiedliche Konsequenzen von Maßnahmen im Wohlfahrtssektor bietet. Zusätzlich müssen die allgemeinen Entwicklungspfade in der Wohlfahrtspolitik aufgezeigt werden, die den Kontext zur Solidarität oder der Einführung der Pflegeversicherung darstellen.