

DOI: 10.5771/0342-300X-2020-5-319

Zwischen sozialem Zusammenhalt und politischer Praxis: Die vielen Gesichter der Solidarität

Solidarität ist gegenwärtig (wieder) in aller Munde, auch jenseits gewerkschaftlicher Diskurse. Dabei ist die Abgrenzung zum ebenfalls häufig angerufenen Konzept des gesellschaftlichen Zusammenhalts oft unklar. Was genau meint Solidarität heute angesichts vielfältiger Umbrüche und Krisen? Dieser Beitrag rekonstruiert verschiedene Verwendungsweisen von Solidarität in historischer wie systematischer Perspektive. Und er argumentiert für ein Verständnis von Solidarität als politischer Praxis, der das Potenzial zu eigen ist, gesellschaftliche Verhältnisse neu zu denken und zu verändern.

STEPHAN LESSENICH, MICHAEL REDER, DIETMAR SÜß

1 Die Rückkehr der Solidarität

Lange – und bis vor Kurzem noch – klang der Ruf nach „Solidarität“ reichlich gestrig. War der Terminus als „Brüderlichkeit“ Teil des Aufklärungserbes und wurde er in einem Atemzug mit den modernen Hochwertbegriffen der „Freiheit“ und „Gleichheit“ genannt, war er im Industriezeitalter zum Kampf- und Programmbegriff von Arbeiterbewegung und Sozialdemokratie aufgestiegen, so geriet Solidarität im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert nicht nur als Begriff ins Abseits. Auch um ihre gesellschaftliche Substanz, um Solidarität als soziale Praxis, schien es zunehmend schlecht bestellt zu sein.

Der anhaltende, scheinbar unaufhaltsame Abstieg eines Zentralwerts der industriellen Moderne hatte unterschiedlichste Ursachen. Positiv gewendet, gleichsam auf der Habenseite der historischen Verlustrechnung, lässt sich argumentieren, dass der von betrieblichen Kämpfen und sozialen Bewegungen getragene Wille zur Solidarität im Zuge des 20. Jahrhunderts erfolgreich institutionalisiert wurde: Der Auf- und Ausbau des Sozial- und Wohlfahrtsstaats nahm aus dieser Perspektive die frühen Solidarpraktiken der Lohnabhängigen und die solidaritätspolitischen Forderungen ihrer Interessenorganisationen auf, verstetigte, verrechtlichte und verallgemeinerte sie – und ließ damit die zivilgesellschaftlichen Solidaritätsimpulse

verebben. Mit seiner bürokratischen Normalisierung von Praktiken des Bedarfsausgleichs und der wechselseitigen Unterstützung einerseits, des Arbeiterschutzes und der Einschränkung der unternehmerischen Verfügungsmacht andererseits erhob sich der entwickelte Wohlfahrtsstaat zu einer nicht nur politischen, sondern auch moralischen Instanz, die Solidarität zur öffentlichen Aufgabe erklärte und so gewissermaßen auch das Geschäft der Gewerkschaften (mit) betrieb.

Zugleich aber, und in logischer wie historischer Gegenbewegung zum „Wohlfahrtsstaat als Solidaritätssystem“ (Prisching 2003, S.167), sind die vergangenen Jahrzehnte durch politisch-ökonomische Entwicklungen geprägt gewesen, die aus dem gesellschaftlichen Trend zur „Entsolidarisierung“ einen zeitdiagnostischen Dauerbrenner haben werden lassen. Die Implosion des Staatssozialismus und die Identitätskrise des westlichen Marxismus, der Aufstieg der Dienstleistungsökonomie und der postindustrielle Wertewandel, die Individualisierung der Lebensführung und der schwindende Einfluss der Arbeiterbewegung, die Metamorphosen der Sozialdemokratie und die wettbewerbspolitische Reorientierung des Staatshandelns, letzten Endes die vielzitierte „neoliberale“ Transformation der demokratisch-kapitalistischen Gesellschaftsformation: All dies steckte hinter der zu Beginn des 21. Jahrhunderts verbreiteten Wahrnehmung, dass die solidarischen Energien der westlichen Industriekapitalismen erschöpft, die Tage von Solidarität als gesellschaftlicher Praxis gezählt seien.

Mehr noch – oder eher weniger: Im Zeichen der Finanzmarktkrise nach 2008 und der Fluchtmigration seit 2015 hat sich die Semantik der „Solidarität“ in einer Weise verschoben, dass der Begriff effektiv entleert, ja dessen Sinn geradezu umgekehrt wurde. So führte die europäische Finanzpolitik im Zuge der griechischen Staatsschuldenkrise, die jahrelang als „Griechenlandhilfe“ firmierte, teils zur Privatisierung, teils zur Zerstörung der sozialen Infrastruktur des Landes – und erwies sich sogar als ausnehmend gutes Geschäft für Deutschland als den wichtigsten „Geldgeber“. ¹ Viktor Orbán, Ungarns autoritär-nationalistischer Regierungschef, wiederum suchte sein knallhartes polizeilich-militärisches Grenzregime gegenüber Geflüchteten, die auf der Balkanroute Zugang zum Territorium der Europäischen Union suchten, als solidarisches Handeln im Interesse der anderen EU-Mitgliedsstaaten, namentlich Deutschlands, zu rechtfertigen – womit er, in Anbetracht des auf ähnliche Weise auch in der Türkei und Nordafrika errichteten antimigrantischen Schutzwalls, nicht einmal ganz Unrecht hatte. ²

Und dennoch haben Finanzmarktkrise und „Flüchtlingskrise“, die beide im Kern als offenkundige Krisen der (europäischen) Solidarität gelten müssen, zugleich zu einer Revitalisierung solidarischer Praktiken geführt. Die Etablierung von Sozialkliniken, mit der die griechische Zivilgesellschaft auf den durch die europäischen „Rettungspakete“ herbeigeführten gesundheitspolitischen Notstand reagierte (vgl. den Beitrag von Chatzimichali in diesem Heft), ist ein ebenso beeindruckendes Beispiel für diese Renaissance der Solidarität wie etwa die kollektive Gegenwehr gegen die Politik der Zwangsräumungen nach dem Platzen der Immobilienblase in Spanien. Und auch in Deutschland hat die massive Ankunft von Geflüchteten in den Jahren 2015 und 2016 keineswegs nur zur Mobilisierung rechtspopulistischer Kräfte und sozialchauvinistischer Ressentiments geführt, sondern auch zu dem, was man mit einigem Recht als die größte Bürger*innenbewegung der vergangenen Jahrzehnte bezeichnen könnte: zu einer Welle der privaten Hilfsbereitschaft und des bürgerschaftlichen Engagements, die bis heute nicht abgeebbt ist und zumindest in bestimmten sozialen Milieus einen Mentalitätswandel angestoßen hat.

Die Solidarität ist mithin – wenn sie denn jemals wirklich „weg“ gewesen sein sollte – zurückgekehrt in die politisch-soziale Welt der demokratischen Wohlfahrtskapitalismen. Und sie ist zurück auf der Agenda der Sozialwissenschaften und der sozialwissenschaftlichen Forschung, von der sie in der Tat für geraume Zeit weitestgehend verschwunden war. Diese Forschung (vgl. z. B. die Beiträge von Dafinger et al. sowie Farahat/Hildebrand in diesem Heft) steht nicht nur vor der Aufgabe, die neuen Solidarpraktiken, die jenseits des Bereichs von Arbeit und Betrieb entstanden sind, zu kartographieren und in übergreifende gesellschaftliche Entwicklungstrends einzuordnen. Sie sieht sich insbesondere mit der Herausforderung konfrontiert, die Widersprüche, Ambivalenzen und Gren-

zen dieser Praktiken zu beleuchten. Es gilt also Fragen zu stellen wie die, inwiefern ein solidarisches Gesundheitswesen zwar existenzielle soziale Versorgungsleistungen erbringt, damit aber womöglich – als Lückenbüßer fehlender öffentlicher Daseinsvorsorge – zur Aufrechterhaltung gesellschaftspolitisch unhaltbarer Zustände beiträgt; oder der Frage nachzugehen, inwiefern die Hilfe für Geflüchtete in Deutschland auch, und vielleicht sogar in erster Linie, eigeninteressierte Hilfe ist – und ob dies die geleistete Unterstützung entwertet oder aber vielmehr ein unverzichtbares Motiv solidarischen Handelns und einen wertvollen Beitrag zu gelingender Vergesellschaftung darstellt. Eben einer solchen kritischen Analyse solidarischer Praktiken in Zeiten ihres neuerlichen gesellschaftlichen Aufschwungs sollen die folgenden Ausführungen dienen.

2 Eine sehr kurze Geschichte des Begriffs

Seinen Ursprung hat der Begriff der Solidarität im römischen Recht, wo er eine spezifische Form gegenseitiger Haftung beschrieb (Bayertz 1998; Tranow 2012). Diese juristische Bedeutung überzog über viele Jahrhunderte und sollte sich erst im Nachgang der Französischen Revolution ändern. Es war vor allem Pierre Leroux, einer der einflussreichsten frühsozialistischen Philosophen, der dem Begriff eine eigenständige Wendung gab. Um das Erbe der Revolution zu retten, so seine Diagnose, müssten die gewachsenen sozialen Ungleichheiten beseitigt werden und die Menschen die Möglichkeit erhalten, sich als freie und selbstbestimmte Individuen zu entwickeln (Große-Kracht 2017). An die Stelle christlicher Moral sei die „solidarité humaine“ getreten, die für alle Menschen gleichermaßen gelte und sie zu einer universellen Einheit verbinde. Aus diesem sozialmoralischen Band ging für Leroux der staatliche Auftrag hervor, die solidarischen Beziehungen aktiv zu gestalten. Er widersprach damit ganz bewusst jenen restaurativen Versuchen, die in der Solidarität gleichsam etwas Natürliches sahen und damit den gesellschaftlichen Status quo zu verteidigen versuchten.

¹ Vgl. „Deutschland macht mit Hilfen für Griechenland Milliardenprofit“, <https://www.sueddeutsche.de/wirtschaft/griechenland-deutschland-macht-mit-hilfen-fuer-griechenland-milliardengewinn-1.3582710>, 11.07.2017 (letzter Zugriff: 06.05.2020).

² Vgl. „Ungarn sieht sich als Grenzwächter im Dienste Deutschlands“, <https://www.sueddeutsche.de/politik/orban-besuch-merkel-asylpolitik-1.4042322>, 05.07.2018 (letzter Zugriff 06.05.2020).

Wo die frühe Arbeiterbewegung diesen Begriff zu benutzen begann, so tat sie das jedenfalls, um sich von sozialkonservativen Ideen der „Güte“ und „Barmherzigkeit“ abzugrenzen. Ihre Solidarität war eine andere, Teil einer Idee von Würde und Anerkennung, die von den Herrschenden vorenthalten wurde und die es gegen diese zu erkämpfen galt. Während die Wurzeln von Arbeiterhilfsvereinen auf Gegenseitigkeit, etwa in Gestalt der „friendly societies“ in England, teilweise bis in die Vormoderne zurückreichen, sollte es allerdings dauern, bis der Begriff der Solidarität Eingang in die Ideenwelt der Sozialdemokratie fand – selbst wenn Wilhelm Liebknecht, einer ihrer Gründungsväter, sie 1871 zum „höchste[n] Kultur- und Moralbegriff“ (Liebknecht 1976 [1871]) erkor, über den die sozialistische Bewegung verfüge. Beinahe schwärmerische Qualität gewann er 1908 bei Kurt Eisner, dem nachmaligen Ministerpräsidenten der Münchner Räterepublik, in einem privaten Brief an eine Freundin: Im „Ofen des wissenschaftlichen Denkens“ geschmiedet, habe die Solidarität „ihre Wiege im Kopf der Menschheit, nicht im Gefühl“ – doch sei sie erst einmal „reif geworden und allmächtig“; dann werde man erkennen, dass „in diesem harten Begriff das heiße Herz einer Welt von neuen Gefühlen und das Gefühl einer neuen Welt leidenschaftlich klopft“ (Eisner 1919).

Für Eisner war Solidarität moralisches Maß und soziale Utopie, sie erhielt ihren Wert – und ihre Plausibilität – aus der Erfahrung gemeinsamer Streiktätigkeit und lebensweltlicher Nähe. Zugleich war sie aber auch Teil einer wissenschaftlichen, materialistischen Suchbewegung mit dem Ziel, den historischen Wandel kapitalistischer Gesellschaft zu erklären. Die Sprache der Solidarität wurde gerade in ihrer Hochphase, an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert, durch diesen zweiten Bedeutungsstrang geprägt. Innerhalb der neu entstehenden französischen Soziologie war es einer ihrer Gründerväter, Émile Durkheim, der Solidarität als zentrales Element sozialer Integration moderner Gesellschaften verstand (Durkheim 1988 [1893]). Mit diesem Begriff versuchte er zu erklären, was die neue Industriegesellschaft – jenseits von Klassenkonflikt und Marktkonkurrenz – eigentlich zusammenhielt. Der Kapitalismus, so seine Annahme, zerstöre zwar die alte, „mechanische“ Solidarität der Agrargesellschaft, erzeuge aber im Gegenzug ein neues Gefühl des wechselseitigen Aufeinander-Angewiesenseins. Diese „organische“ Solidarität entstehe durch das zunehmende Bewusstsein der Menschen, dass sich im Zuge der voranschreitenden Arbeitsteilung ihre gegenseitige Abhängigkeit verstärke. Je mehr die Menschen über funktional differenzierte Berufsrollen miteinander verbunden seien, desto stärker wirke die Kraft der Solidarität: Die Anerkennung wechselseitiger Abhängigkeit lasse in den Menschen die Erkenntnis reifen, dass ein möglicher Schaden des Anderen auch einen Verlust eigener Handlungsfähigkeit bedeute.

Auch wenn Durkheim nicht allein die Moral der Arbeitsteilung am Werke, sondern diese durch das moderne

Vertragsrecht befördert und gesichert sah, war dies doch ein recht optimistischer Ansatz, der den fortschrittsgläubigen Geist der Zeit atmete und den Begriff der Solidarität ins Zentrum eines umfassenden sozialen Wandlungsprozesses moderner Gesellschaften stellte. Während er bei Durkheim allerdings, anders als in der Tradition der Arbeiterbewegung, weniger kämpferisch-appellativen denn vielmehr wissenschaftlich-analytischen Charakter annahm, gewann der Begriff im Laufe des frühen 20. Jahrhunderts vor allem in seiner normativen Qualität an Prominenz. Immer häufiger fand er sich nun auch in der Sprache der katholischen Soziallehre und ihrer Arbeitervertreter, die je nach Spielart in unterschiedlicher Gewichtung auf die Stärkung familiärer Bande und die Bändigung des Kapitalismus setzten. Der so gewendete „Solidarismus“ zielte auf eine gesellschaftspolitische Alternative sowohl zum Sozialismus wie zum Liberalismus und formulierte in diesem Sinne einen eigenständigen sozialreformerischen Weg, der freilich in Frankreich einflussreicher als in Deutschland wurde und dies auch über den Zweiten Weltkrieg hinaus blieb (Stjernø 2005).

3 Dimensionen eines Konzepts

Was sich im historischen Rückblick bereits andeutete, gilt nach wie vor und erweist sich auch im Zuge der gegenwärtigen, wissenschaftlichen wie politischen Renaissance des Solidaritätsdiskurses aufs Neue: Bis heute lässt sich kein einheitliches und eindeutiges Verständnis von Solidarität ausmachen. Was auf der einen Seite zu begrifflichen Unschärfen, ja bisweilen auch Beliebigkeiten nicht nur in der öffentlichen Diskussion, sondern selbst in akademischen Debatten rund um Solidarität führt, erweist sich auf der anderen Seite doch auch als Produktivitätsfaktor bei der Suche nach einem angemessenen Verständnis des Begriffs. Um dieses Potenzial nutzen zu können, gilt es allerdings, sich die Dimensionen zu vergegenwärtigen, in denen sich die aktuelle Rede über Solidarität vollzieht. Wir schlagen vor, die je konkreten Begriffsverwendungen auf insgesamt fünf Kontinuen zu verorten, die im Folgenden kurz vorgestellt werden. Zwar ist der semantische Raum der Solidaritätsdebatte damit keineswegs erschöpfend abgehandelt. Auch liegen die Endpunkte der verschiedenen Kontinuen teils nah beieinander. Aber mit der angebotenen Systematik wird es zumindest möglich, den neueren Solidaritätsdiskurs in seiner bisweilen konfliktiven Vielfalt – wie nicht zuletzt auch im vorliegenden Heft – besser verstehen zu können.

Ein *erstes* Kontinuum erstreckt sich zwischen den Polen der *sozialen und politischen Solidarität*. Das Nachdenken über soziale Solidarität zielt, ganz im Sinne von Durkheims klassischem Ansatz, auf die Frage nach dem

„Kitt“ der Gesellschaft, also nach ihrem Modus der Integration – und beantwortet diese Frage mit dem Hinweis auf den Menschen als ein soziales Wesen, das in vielfältigen Beziehungen zu anderen Menschen steht und im Sinne dieser Verbundenheit sozialisiert wird. Die Formen sozialer Verbundenheit – bzw. ihre Wahrnehmung durch gesellschaftliche Akteure – können auf verschiedenartigen Grundlagen beruhen, beispielsweise auf einer gemeinsamen Geschichte oder einer geteilten Kultur, auf kollektiven Erfahrungen oder verbindenden Werten. Aus diesen mehr oder weniger zufälligen, zunächst im Nahbereich als „soziales Band“ (Durkheim) sich entspinneenden Beziehungen entstehen Praktiken des Füreinander-Einstehens mit einem nicht-instrumentellem Charakter: Menschen verhalten sich solidarisch gegenüber anderen, ohne dass dies automatisch oder unmittelbar absehbar mit einem konkreten Nutzen für sie verbunden wäre (Jaeggi 2001).

Politische Solidarität, wie sie etwa Teil der Geschichte der Arbeiterbewegung war, baut (in der Regel) auf sozialer Solidarität auf, geht aber über diese hinaus, indem sie auf eine Transformation gesellschaftlicher Verhältnisse angesichts sozialer Missstände, Machtasymmetrien oder ökonomischer Krisen abzielt. Dabei geht es jedoch keineswegs nur um Fragen der Gerechtigkeit bzw. der „moralischen Ökonomie“ (Thompson 1980) im Sinne einer sozialen Reaktion der Unterprivilegierten auf die wahrgenommene Verletzung von als angemessen erachteten Standards der Lebensführung oder der Güterverteilung. Politische Solidarität drückt sich vielmehr in einem kollektiven Kampf um materielle Lebensbedingungen und politische Macht aus, dem es nicht um „Allgemeinmenschliches“ geht, sondern der sich gegen einen klar benennbaren Adressaten richtet – gegen jene Bedingungen, Kräfte und Akteure nämlich, die den erfahrenen sozialen Ausschluss tragen, organisieren und verantworten. Solidarität entsteht hier nicht etwa aus gemeinsamen Eigenschaften von Gruppenmitgliedern oder einem vorgängigen Gefühl der Verbundenheit, sondern im Akt und Prozess des kollektiven Handelns selbst, das überhaupt erst für das Bewusstsein eines Gruppenzusammenhangs sorgt (Scholz 2008).

Ein zweites Kontinuum ist jenes zwischen *Solidarität als institutionalisierter Norm und als individuellem Verhalten*. Die Geschichte westlicher Gesellschaften zeigt eindrucksvoll, wie der Einsatz für Solidarität in ein institutionalisiertes Solidarsystem überführt wurde (vgl. den Beitrag von Torp in diesem Heft). Soziale Versicherungssysteme basieren auf der äußerst voraussetzungsvollen Idee, dass Solidarität aus dem engen Wirkungskreis familialer oder betrieblicher Sozialbeziehungen gelöst und gesellschaftlich verallgemeinert werden kann (Kaufmann 2009). Durch den in solchen Systemen herrschenden Versicherungszwang wird ein solidarisches Handeln im aufgeklärten Eigeninteresse etabliert – nämlich mit den eigenen Beiträgen für diejenigen einzustehen, die alt oder krank werden oder keine Arbeit mehr haben, und

dies in der (z. B. als „Generationenvertrag“) institutionalisierten Erwartung, dass man selbst bei Eintritt des Versicherungsfalls in gleicher Weise zum Adressaten entsprechender Unterstützung werden wird. Historisch hat sich dieses institutionelle Arrangement im nationalstaatlichen Kontext entwickelt und sich damit die zuvor erwähnten Vorstellungen sozialer (hier: nationaler) Verbundenheit als Legitimationsinstrument zunutze gemacht.

Am anderen Ende dieses Kontinuums steht eine Vorstellung von Solidarität, die sich auf die Handlungsorientierungen und Sozialpraktiken einzelner Gesellschaftsmitglieder bezieht. Nicht zufällig dürfte diese Sinnggebung des Begriffs seiner alltäglichen Verwendungsweise am nächsten kommen – wenn sich nämlich Bürger*innen wahlweise materiell (z. B. durch Spenden), physisch (etwa auf Demonstrationen) oder symbolisch (à la „Je suis Charlie“) mit Geschädigten aller Art solidarisch zeigen bzw. erklären. Mittlerweile für Jedermann nur noch einen Mausclick von der politischen Untätigkeit oder sozialen Gleichgültigkeit entfernt, ist diese Form dem institutionellen Feld der Solidarität vorgelagert, ja gewissermaßen ihr freiwillig-spontan praktiziertes „Anderes“.

Ein drittes Spannungsfeld, dem im aktuellen Diskurs besondere Bedeutung zukommt, ist jenes von *Partikularismus und Universalismus* – ein Begriffspaar, das sich explizit auf die normative Dimension von Solidarität bezieht. Einerseits nimmt Solidarität ihren Ausgang in den konkreten Beziehungen der Menschen, sei es in der Familie, in der Nachbarschaft oder im Betrieb (vgl. den Beitrag von Kock/Kutzner in diesem Heft). Die sozialen Austausch- und Unterstützungsverhältnisse, die sich in solch lokalen Kontexten ergeben, sind nicht nur faktisch von begrenzter Reichweite. Auch die normativen Vorstellungen, denen derartige Praktiken Rechnung tragen, sind erklärtermaßen partikular: Stets geht es um die Solidarität innerhalb einer bestimmten Gruppe von Menschen, denen man sich in irgendeiner Weise „nah“ fühlt, mit denen man etwas zu teilen meint – und mit denen man gerade deswegen zu teilen bereit ist. Solidarität hat in diesem partikularen Sinne immer und notwendigerweise auch eine exklusive, ausschließende Tendenz: Sie zielt auf die Verbesserung der Situation einer bestimmten Gruppe und nicht einer anderen – und im Zweifel nimmt sie auch in Kauf, dass es das eigene, gruppenbezogene Handeln ist, das zur Schlechterstellung anderer Gruppen führt. Viele Positionen gerade auch im aktuellen Solidaritätsdiskurs behaupten, dass Solidarität überhaupt nur in dieser Partikularität denkbar und praktikabel sei; dass sie also gerade davon lebe, nicht allgemein zu sein.

Dem stehen Positionen gegenüber, die auf die der Solidarität ebenfalls innewohnende universale Dimension verweisen (vgl. den Beitrag von Reder/Heindl in diesem Heft). Solidarität kann jedenfalls auch über die engen Grenzen der Eigengruppe hinausweisen – und sei es über die von imaginierten Großgemeinschaften wie der eigenen Staatsnation (Anderson 1996). Dieser universale

Charakter von Solidarität ist jedoch weder ein rationales Ideal (Sandel 2013), noch kann er durch eine bestimmte politische Technik hergestellt werden. Er darf auch nicht als bloßer Ausweis utopischer Sozialromantik missverstanden werden. Vielmehr verweist die Rede von universaler Solidarität auf die in einer global vernetzten Welt alltagspraktisch erfahrbare Tatsache, dass die soziale Verbundenheit der Menschen in vielfältigster Hinsicht grenzüberschreitenden Charakters ist, ob diese das nun selbst wollen oder nicht (Young 2011; Poferl 2006).

Dass das eigene Tun (oder Unterlassen) Menschen in weit entfernten Weltregionen schädigen kann, ist im Zeichen der Debatten um Klimawandel und Fluchtursachen ebenso zu verbreitetem Bewusstsein gekommen wie erst jüngst wieder die elementare soziale Tatsache, dass andernorts entstandene Infektionskrankheiten in ihren pandemischen Effekten nicht an nationalen Grenzen haltmachen. In der sozialen Prägekraft solcher Erfahrungen liegt das Potenzial, Solidarität als Handlungsqualität von universaler, alle Menschen gleichermaßen einschließender Reichweite zu fassen (Gould 2007). Damit weist sie explizit über jene Rede vom „gesellschaftlichen Zusammenhalt“ hinaus, die gerade im Zeichen des Corona-Virus wieder ungemein prominent geworden ist – und mit der faktisch auf die soziale (in aller Regel nationale) Schließung von Solidaritätsräumen gezielt wird.

Ein weiteres, *viertes* Spannungsfeld, in dem sich die gegenwärtige Debatte um Solidarität bewegt, kann mit den beiden Begriffen der *Ein- und Wechselseitigkeit* umschrieben werden. Solidarität als „Einbahnstraße“ zeigt sich in vielfältigen Formen der Hilfe und Wohltätigkeit: Hier wird von den wohlätig Helfenden ein konkretes soziales Problem identifiziert, dessen aktiver Bearbeitung sie sich widmen, indem sie den betroffenen Menschen bzw. Gruppen – Pflegebedürftigen, Wohnungslosen, Geflüchteten – Unterstützung zukommen lassen, um deren Not zu lindern und Lebenssituation zu verbessern. Im Sinne der mittelalterlichen Form der *Caritas* kommt es für dieses Verständnis von Solidarität nicht darauf an, dass die Betroffenen die Unterstützung erwidern oder sich gar mit den Helfenden zwecks gemeinsamen Handelns zusammenschließen. Solidarität geht hier in Notstandshilfe für die Mühseligen und Beladenen auf – steht damit allerdings immer auch in der Gefahr, paternalistisch zu werden oder die strukturellen Hintergründe des akuten Notstands außer Acht zu lassen.

Insbesondere der erste dieser beiden Kritikpunkte ist es, der zum Gegenpol dieses Spannungsfelds führt, zum Verständnis von Solidarität als einer Praxis der Wechselseitigkeit (Adloff/Mau 2005). Nur im Prinzip des wechselseitigen Gebens (und Nehmens) der beiden Seiten einer sozialen Beziehung – die erst damit zur Austauschbeziehung wird – sieht ein solches Verständnis die Gewähr gegeben, dass aus Helfen nicht Herrschen wird. Entsprechend reziproke Formen des Füreinander-Einstehens unterscheiden z. B. soziale Versicherungssysteme von

solchen der Fürsorge: Die Versicherungslogik geht gerade davon aus, dass sich die Unterstützungsbilanz innerhalb der Versicherungsgemeinschaft auf Dauer ausgleicht, die versicherungstechnisch vorgesehenen Begünstigungen also letztlich allen Gruppenmitgliedern zugutekommen – ein Argument, das auch Jürgen Habermas (2004) mit Blick auf die Konflikte um eine europäische Solidarität betont.

Gerade eine solche Logik wechselseitiger Perspektivenübernahme und der Interaktion unter zumindest potenziell gleichermaßen Betroffenen ist Praktiken, die ausschließlich auf Hilfe (und nicht auf politische Veränderung) ausgerichtet sind, tendenziell fremd. In den gegenwärtigen Aktivitäten der Unterstützung für Geflüchtete etwa (vgl. den Beitrag von Wagner in diesem Heft) zeigen sich kaum Anzeichen von Reziprozität – oder auch nur für den Wunsch der Helfenden nach tatsächlicher Wechselseitigkeit der Beziehung. Ein solcher Rückzug auf „bloße Hilfe“ bedeutet aber in der Regel auch den Verzicht darauf, das helfend adressierte Leid der Anderen in größere soziale und politische Zusammenhänge zu stellen: Worum es den Akteuren hier geht, ist praktische Sozialhilfe, keine Praxis der Gesellschaftskritik.

Damit ist auch schon auf ein *fünftes* und letztes Spannungsfeld verwiesen, nämlich auf den Gegensatz von *stabilisierender und transformativer Solidarität*. Das klassische soziologische Begriffsverständnis im Sinne Durkheims etwa zielt eindeutig auf den Beitrag von Solidarität zur Stabilisierung gesellschaftlicher Verhältnisse, oder genauer: zur Restabilisierung des Sozialen in Zeiten beschleunigten Wandels. Bei Durkheim waren es der Übergang zur modernen Industriegesellschaft und die damit einhergehende Verschärfung des industriellen Klassenkonflikts, die der alten agrar- und ständegesellschaftlichen Ordnung ein Ende setzten und die Frage nach den Stabilitätsankern der neuen Ordnung aufwarfen – eine Frage, die Durkheim mit der Vorstellung einer durch Arbeitsteilung integrierten Gesellschaft beantwortete. Solidarität war für ihn weniger ein Motor gesellschaftlichen Wandels als vielmehr ein Medium der Wiederherstellung von sozialer Ordnung, und ähnlich verhält es sich heute, wenn an Solidarität appelliert wird, um die Folgen von ökonomischen oder ökologischen Krisen zu bewältigen. Ein Streik für höhere Löhne beispielsweise zielt in der Regel nicht auf die Veränderung der politischen Rahmenbedingungen lohnabhängiger Beschäftigung – was hingegen beim jüngsten Streik der Erzieher*innen durchaus der Fall war. Dann geht es der Solidarität weniger um eine Stabilisierung des Sozialen als um dessen Transformation, womit der zweite Pol des Kontinuums deutlich wird.

Transformative Solidarität hingegen würde für sich in Anspruch nehmen, Ursachen zu bekämpfen statt an Symptomen zu laborieren: nicht nur allfällige Rettungs- und Hilfsaktionen für Kreditinstitute und Eigenheimbesitzende, Dürre- und Überschwemmungsoffer, Textilarbeiterinnen in Bangladesch und Minenarbeiter in Brasilien zu organisieren, sondern die Strukturprobleme nationaler

und globaler Finanz-, Klimaschutz- sowie Arbeits- und Produktionsregime zu identifizieren und in gemeinsamem, grenzüberschreitendem Handeln entsprechend problemlösungsorientierte Strukturreformen vorzunehmen. Eine solche Position versteht Solidarität selbst als Ausdruck und Instrument veränderter Sozialverhältnisse: Solidarisches Handeln dient dann nicht der Wiederherstellung eines vorherigen Zustands, sondern vielmehr dessen Überwindung.

4 Solidarität als soziale Praxis

Die skizzierte, entlang von fünf Spannungsfeldern entwickelte Begriffsheuristik macht es möglich, kontroverse Positionen in der aktuellen Renaissance der Solidaritätsdebatte zu verorten, in ihrer Spezifik zu beschreiben und zueinander in Beziehung zu setzen. Nicht zuletzt ermöglicht sie aber auch uns selbst, unser eigenes Begriffsverständnis zu schärfen – und dabei zugleich den Rahmen einer allein begriffspolitischen Erörterung zu überschreiten.

Im Ringen um den „richtigen“ Solidaritätsbegriff nämlich gerät allzu oft in Vergessenheit, dass Solidarität nicht nur immer wieder neu beschworen wird, sie nicht allein ein Diskursphänomen ist. Vielmehr – und vor allem – wird um sie leidenschaftlich gerungen, entzündet sich ganz reale gesellschaftliche Konfliktstrukturen an der Frage, wer mit wem warum, auf welche Weise und unter welchen Bedingungen solidarisch ist oder sein sollte. Uns scheint es deshalb wichtig, Solidarität stärker, als bisher in den gesellschaftswissenschaftlichen und sozialtheoretischen Debatten üblich ist, als eine spezifische Form sozialer Praxis zu begreifen – als einen konkreten Handlungstyp, der in alltäglichen Auseinandersetzungen um die kollektive Gestaltung des Sozialen entsteht. Vor dem Hintergrund der übergreifenden Unterscheidung der verschiedenen Begriffsdimensionen achtet ein solches praxeologisches Verständnis von Solidarität vor allem auf solche – in der Regel kollektive – Handlungen, die eine politische und transformative Konnotation aufweisen.

Mit dem Begriff der Praxis wird jedoch über die eingeführten Kontinuen hinaus noch einmal betont, dass es bei Solidarität im Kern um die Einsicht in die „Materialisierung, Informalisierung und Routinisierung des Sozialen“ (Reckwitz 2003, S. 296) geht: Praxeologische Ansätze betonen die Verankerung des Sozialen in der Materialität des physischen Daseins, im praktischen Wissen und Können der „Leute“ (Vobruba 2009), in ihrem routinisierten und zugleich unberechenbaren Alltagshandeln. Der Fokus auf soziale Praktiken lenkt den Blick auf die konkreten Handlungsvollzüge, also darauf, dass sich Solidarität erst im konkreten Tun materialisiert: „Tue Gutes und rede darüber“ ist in diesem Sinne die einfachste Unterscheidung

zwischen Diskurs und Praxis, zwischen sozialem Handeln im Modus der Reflexion und im Modus des Vollzugs.

Solidarität als soziale Praxis zu verstehen bedeutet dann, sie konsequent als eine Erfahrungskategorie zu behandeln: Es geht um die Erfahrungen „gelebter“ Solidarität, um die alltäglichen Konflikte, um ihre Reichweite, um die Orte und Achsen der solidarischen Interaktion – die sich ebenso gut lokal, im unmittelbaren sozialen Nahbereich, wie global, über große Distanzen hinweg, vollziehen kann. Es geht also darum, wie sich Solidarität nicht nur „auf dem Papier“ ausnimmt, sondern wie sie sich im konkreten Akt ihrer Verwirklichung darstellt.

Ganz in diesem Sinne war Solidarität in der Arbeiter*innenbewegung lange Zeit eine der treibenden Kräfte der Vergemeinschaftung, deren Wirkungskraft sich eben nicht primär in theoretischen Debatten herausbildete, sondern im alltäglichen Kampf materialisierte: um gerechte Löhne, bessere Arbeitsbedingungen, betriebliche Mitspracherechte. Solidarität zeigte sich dann nicht nur in der kollektiven Arbeitsniederlegung, sondern auch im Sammeln von Geld zur Kompensation des Lohnausfalls, im gemeinschaftlichen Essen vor den Betriebstoren oder im gemeinsamen Anstimmen von Kampfliedern – was jedenfalls im 19. Jahrhundert nicht zuletzt auch ein Akt der solidarischen Angstbewältigung in der Auseinandersetzung mit Polizei und Militär war. Derartige Praktiken der Solidarität zielten zwar zuallererst auf die eigene, klassenspezifische Erfahrungswelt. Aber sie wiesen zugleich doch auch über sie hinaus, indem sich partikulare mit universellen Solidaritätsidealen verbanden, was sich unmittelbar in gemeinsamen Boykottaktionen niederschlug, wie etwa anlässlich des britischen Generalstreiks von 1926. Worum es damals ging, war die gemeinsame Vorstellung, die Schlacht der britischen Gewerkschaften könne nur durch die Unterstützung anderer Lohnabhängiger erfolgreich verlaufen – und das hieß dann sehr konkret, dass sich französische Drucker weigerten, britische Zeitungen zu drucken, deren Herstellung nach Paris ausgelagert werden sollte; dass niederländische Arbeiter sich weigerten, britische Frachtschiffe zu löschen; oder dass deutsche Bergleute dazu aufgerufen waren, den britischen Kollegen nicht mit dem Schieben von Überstunden in den Rücken zu fallen.

Auch wenn dieser Generalstreik – wie so viele andere – mit einer krachenden Niederlage endete: Die unterschiedlichen Praktiken der Solidarität waren doch der Ausweis einer sehr spezifischen Vorstellung der Verbundenheit aus gemeinsamer (wiewohl anders gearteter) Betroffenheit, ähnlicher Sichtweisen der Legitimität und Angemessenheit von Arbeitsbedingungen – und eines Verständnisses von sozialer „Nähe“, die eben nicht auf den eigenen sozialen Raum beschränkt blieb, sondern ein allgemeines, universalistisches Ziel im Blick hatte (vgl. den Beitrag von Maul in diesem Heft). Solche Praktiken waren schon damals alles andere als selbstverständlich und widerspruchsfrei, und sie sind dies heute wohl noch viel weniger (vgl.

den Beitrag von Lindemann in diesem Heft). Und gerade so geartete Solidarpraktiken gewinnen heute wieder an gesellschaftlicher Relevanz, ja eine unabwiesbare Notwendigkeit (vgl. den Beitrag von Rudhof-Seibert in diesem Heft) – die freilich im umgekehrten Verhältnis zu der sozialwissenschaftlichen Aufmerksamkeit für Praktiken transnationaler Solidarität stehen.

5 Die Zukunft der Solidarität

Ließe sich also die Geschichte der Moderne als eine Geschichte der Verwandlung von Solidarität unter Gleichen in eine „Solidarität unter Fremden“ (Brunkhorst 1997) erzählen? Wohl kaum, oder aber nur unter Inkaufnahme einer argen Verzerrung der realen Entwicklungsdynamik solidarischer Praktiken. Praktiken der Solidarität sind weder normativ noch politisch homogen: Es gibt sie grundsätzlich nur im Plural (Heindl/Stüber 2019). Sie können sich wechselseitig überlagern und verstärken, ebenso aber auch irritieren und widersprechen. So gesehen sind solidarische Praktiken auch niemals harmonisch, sondern immer umkämpft – und nicht nur untereinander, sondern auch an sich, in ihrer inneren Logik, geprägt von Widersprüchen und Ambivalenzen. All dies kann freilich nur entdecken, wer sich auf den Begriff und die Realität von Solidarität als spezifische Formen sozialen Handelns einlässt, statt Begriff wie Realität – was nicht selten der Fall ist – historisch mit der Arbeiterbewegung zu einem Abschluss gekommen zu wännen, soziologisch allein den engsten sozialen Netzwerken zuzuschreiben oder philosophisch als ein dem modernen Gerechtigkeitsprojekt untergeordnetes Epiphänomen abzubuchen.

„Solidarität“ hat in der Geschichte der sozialen Bewegungen viele Hoffnungen auf sich gezogen – und so manche enttäuscht. Auch heute werden wieder hohe normative Erwartungen einer anderen Form der Vergesellschaftung in als solidarisch verstandene oder sich selbst begreifende Bewegungen gesetzt, denen diese keineswegs gerecht werden können, nicht selten auch gar nicht wollen. Gerade in den jüngsten, gesellschaftlich überaus breit streuenden Aktivitäten der Unterstützung für Geflüchtete zeigten sich typische Entpolitisierungstendenzen, ohne kritisch auf die eigene Lückenbüßerfunktion durch Übernahme eigentlich staatlicher Aufgaben zu reflektieren. Aus der Binnensicht der bürgerschaftlich Engagierten mag diese politische Enthaltensamkeit durchaus authentisch sein: Nicht jede oder jeder solidarisch Handelnde will die Welt verändern, nicht aus jeder solidarischen Praxis kann und muss ein politisches Programm zur Lösung der „großen Fragen“ unserer Zeit entstehen – Krieg und Flucht, Klimawandel und Corona-Pandemie, die Grenzen der Staatsbürgerschaft und die Zukunft des Sozialstaats.

Gleichwohl hat Solidarität das Potenzial, das Andere der gegenwärtig herrschenden Vergesellschaftungs- und Beziehungsweisen (Adamczak 2017) nicht nur zu imaginieren, sondern auch praktisch zu vollziehen – zunächst womöglich im Kleinen, Beschränkten, Experimentellen einer solidarischen Lebensweise (Brand/Wissen 2017, S.165ff.). Gerade in Zeiten multipler Krisen kann Solidarität selbst transformativ sein, oder gewissermaßen gegentransformativ: wenn und soweit sie nämlich den herrschenden Tendenzen zur Individualisierung, Privatisierung und Entsolidarisierung gegenläufige Formen sozialer Praxis entgegensetzen vermag. So kann – oder könnte – sich Solidarität gerade nicht

in der wechselseitigen Verbundenheit der Gleichen oder Ähnlichen erschöpfen, sondern in der Interaktion mit den wirklich Anderen das sozial Trennende zumindest situativ und vorübergehend überwinden (Kastner/Susemichel 2019). Sie könnte nicht nur auf wahrgenommene Missstände reagieren, sondern in eben dieser Reaktion auch Kritik formulieren, nämlich die Strukturen und Akteure der systematischen Missstandsproduktion problematisieren – etwa das zynische Grenzregime der Europäischen Union, wie es sich derzeit z. B. auf der griechischen Insel Lesbos auf nachgerade apokalyptische Weise materialisiert (Xypolytas 2018). So gewendet, würde sich Solidarität von einer eher apolitischen und affirmativen Idee des sozialen Zusammenhalts in eine transformative politische Praxis verwandeln. ■

LITERATUR

- Bayertz, K.** (Hrsg.) (1998): *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt a. M.
- Adamczak, B.** (2017): *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*, Berlin
- Adloff, F. / Mau, S.** (Hrsg.) (2005): *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*, Frankfurt a. M.
- Anderson, B.** (1996): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt a. M.
- Brand, U. / Wissen, M.** (2017): *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*, München
- Brunkhorst, H.** (1997): *Solidarität unter Fremden*, Frankfurt a. M.
- Durkheim, E.** (1988 [1893]): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a. M.
- Eisner, K.** (1919): *Sieben Briefe. An eine Freundin, IV. Solidarität*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Berlin, S. 52–56
- Gould, C. C.** (2007): *Transnational Solidarities*, in: *Journal of Social Philosophy* 38 (1), S. 148–164
- Große-Kracht, H.-J.** (2017): *Solidarität und Solidarismus. Postliberale Suchbewegungen zur normativen Selbstverständigung moderner Gesellschaften*, Bielefeld
- Habermas, J.** (2004): *Solidarität jenseits des Nationalstaats. Notizen zu einer Diskussion*, in: Beckert, J. / Eckert, J. / Kohli, M. / Streeck, W. (Hrsg.): *Transnationale Solidarität. Chancen und Grenzen*, Frankfurt a. M. / New York, S. 225–235
- Heindl, A. / Stüber, K.-S.** (2019): *Die Pluralität von Solidaritäten und Formen der Kritik*, in: *SWS-Rundschau* (59) 4, S. 275–293
- Jaeggi, R.** (2001): *Solidarity and Indifference*, in: Termeulen, R. / Houtepen, E. (Hrsg.): *Solidarity and Care in the European Union*, Dordrecht, S. 287–307
- Kastner, J. / Susemichel, L.** (2019): *Zur Geschichte linker Identitätspolitik*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 9–11/2019, S. 11–17
- Kaufmann, F.-X.** (2009): *Sozialpolitik und Sozialstaat: Soziologische Analysen*, 3. Aufl., Wiesbaden
- Liebkecht, W.** (1976 [1871]): *Zum Schutz und Trutz. Festrede auf dem Volksfest des Crimmitschauer Volksvereins am 22. Oktober 1871*, in: Ders.: *Kleine Politische Schriften*, hrsg. von W. Schröder, Frankfurt a. M., S. 99
- Poferl, A.** (2006): *Solidarität ohne Grenzen? Probleme sozialer Ungleichheit und Teilhabe in europäischer Perspektive*, in: Heidenreich, M. (Hrsg.): *Die Europäisierung sozialer Ungleichheit. Zur transnationalen Klassen- und Sozialstrukturanalyse*, Frankfurt a. M., S. 231–252
- Prisching, M.** (2003): *Solidarität: Der vielschichtige Kitt gesellschaftlichen Zusammenlebens*, in: Lessenich, S. (Hrsg.): *Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Historische und aktuelle Diskurse*, Frankfurt a. M., S. 157–190
- Reckwitz, A.** (2003): *Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32 (4), S. 282–301
- Sandel, M.** (2013): *Solidarität*, in: *Transit. Europäische Revue* (44), 103–117
- Scholz, S.** (2008): *Political Solidarity*, University Park PA
- Stjernø, S.** (2005): *Solidarity in Europe. The History of an Idea*, Cambridge/New York
- Tranow, U.** (2012): *Das Konzept der Solidarität. Handlungstheoretische Fundierung eines soziologischen Schlüsselbegriffs*, Wiesbaden
- Thompson, E. P.** (1980): *Plebeische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M.

Vobruba, G. (2009): Die Gesellschaft der Leute. Kritik und Gestaltung der sozialen Verhältnisse, Wiesbaden

Xypolytas, N. (2018): The Refugee Crisis as a Preparation Stage of Future Exclusion: The Effects of the Country of Origin Turmoil and Refugee Management on Work Orientations, in: International Journal of Sociology and Social Policy 38 (7–8), S. 637–650

Young, I. M. (2011): Responsibility for Justice, Oxford.

AUTOREN

STEPHAN LESSENICH, Prof. Dr., lehrt Soziologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Forschungsschwerpunkte: Politische Soziologie sozialer Ungleichheit, Theorie des Wohlfahrtsstaats, Kapitalismusanalyse, Gesellschaftstransformation.

@ stephan.lessenich@lmu.de

MICHAEL REDER, Prof. Dr. phil., Inhaber des Lehrstuhls für Praktische Philosophie und Leiter des Instituts für Ethik und Sozialphilosophie an der Hochschule für Philosophie München. Forschungsschwerpunkte: Grundlagen der Sozialphilosophie, politische Philosophie im globalen Kontext, Umweltethik.

@ michael.reder@hfph.de

DIETMAR SÜß, Prof. Dr., Professor für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Augsburg. Forschungsschwerpunkte: Geschichte der Arbeit, der Gewalt und der Religion im 19. und 20. Jahrhundert.

@ dietmar.suess@philhist.uni-augsburg.de
