

Kritik der Solidarität

Weber, Joachim

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Weber, J. (2019). Kritik der Solidarität. *Widersprüche : Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich*, 39(151), 19-31. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-77453-1>

Nutzungsbedingungen:

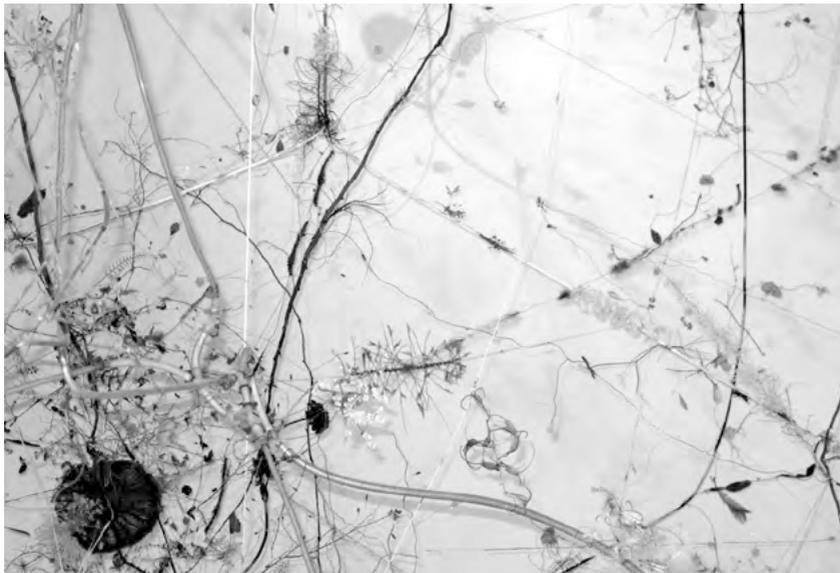
Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Joachim Weber
Kritik der Solidarität

Solidarität scheint in der Moderne überflüssig geworden, weil die moderne Gesellschaft den Anspruch erhebt, ohne solidarisches Handeln zu funktionieren. Auf der anderen Seite erfindet die Moderne erst die Rede von Solidarität; immer wieder wird an sie appelliert oder aber ihr Verlust beklagt. Die politische Rede von Solidarität zieht sich durch alle Parteien, auch wenn sie im Spektrum gewerkschaftsnaher Parteien besonders eindringlich beschworen wird. Gerade deshalb lohnt eine Analyse dessen, was überhaupt in verschiedenen Kontexten mit Solidarität gemeint ist und welchen Zweck dieses Reden erfüllt. Im Folgenden sollen sechs verschiedene Kontexte unterschieden werden, in denen von Solidarität gesprochen wird bzw. werden kann.

Das Solidaritätsprinzip der sozialen Marktwirtschaft

Im juristischen Kontext tritt der Begriff Solidarität zum ersten Mal auf. Er meint dort ein Eintreten für ein mehrere Rechtssubjekte betreffendes Ganzes (solidum), insbesondere die Verpflichtung bzw. Verantwortung für dieses Ganze und nicht nur für das jeweils Private. Solidarität bedeutet Solidarobligation, die unbegrenzte Haftung jedes Einzelnen für das gemeinschaftliche Ganze (Wildt 1995, Sp. 1004): „Alle für einen und einer für alle“. Diese Verpflichtung auf das Gemeinsame ist in der modernen kapitalistischen Gesellschaft obsolet geworden. Das Solidaritätsprinzip teilt dieses Schicksal mit vielen anderen normativen Prinzipien. Die Ablösung des Normativen vom Sozialen setzt bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts ein, als Machiavelli der normativen Politik, die sich im Kontext aristotelischer Tradition am Sollzustand des guten gemeinsamen Lebens orientiert hatte, das Plädoyer für die Realpolitik entgegenhält und dem Fürsten in seinem politischen Handeln Antitugend empfiehlt (Machiavelli 1995, Kap. 15). Politik und Moral treten in der Folge auseinander. In gleicher Weise formuliert Mandeville (1980) zweihundert Jahre später die äußerst wirkmächtige These, dass nicht das tugend-

hafte Handeln, das das Wohl aller in den Blick nimmt, sondern vielmehr das lasterhafte Verhalten zu allgemeinem Wohlstand führt. Hier treten Ökonomie und Moral auseinander:

„Die Tugend, die von Politik / gelernt gar manchen schlaun Trick, / Auf der so vorgeschriebenen Bahn / Ward nun des Lasters Freund; fortan / Der Allerschlechteste sogar / Fürs Allgemeinwohl tätig war. / So herrscht im ganzen Einigkeit, / Wenn auch im einzelnen oft Streit, / Wie der Musik harmon'scher Schöne / Entsprießet aus dem Streit der Töne.“ (S. 85)

Indem der Egoismus der Einzelnen als Laster den Markt passiert, verstrickt sich dieser in die gegenseitige Abhängigkeit der einzelnen Marktteilnehmer. Ohne dass die einzelnen Marktteilnehmer einander oder gar das Ganze des Marktes in den Blick nehmen, tragen sie dennoch zum allgemeinen Wohlstand bei. Im Gegenteil, je mehr die Marktteilnehmer sich lasterhaft nur um ihren persönlichen Profit drehen, desto sicherer verwandelt der Markt diese Lasterhaftigkeit in allgemeine Wohlfahrt. Adam Smith übernimmt lediglich Mandevilles Schlussfolgerung, indem er von einer invisible hand des Marktes spricht, die hinter dem Rücken der Akteure das Gemeinwohl betreibt (2004, S. 371). Der Markt kommt nicht nur ohne normative Prinzipien aus, diese kommen sogar als Heuchelei in Verruf (ebd.).

Solidarität, so lässt sich unschwer schlussfolgern, ist allgemeinschädlich, weil marktschädlich. Bis heute werden solche marktradikalen Thesen gerne vertreten, obwohl die immer gleichen Argumente die Mystizität eines solchen Marktgläubens längst aufgezeigt haben (Resch/Steinert 2009, S. 19ff.). Es bedarf schon einer spezifischen Blindheit für sozialpolitische Zusammenhänge, um nicht zu erkennen, dass die gegenseitige Abhängigkeit die radikale Selbstsucht zwar vermittelt, aber keinesfalls zu einem Gemeinwohl beiträgt, sondern die soziale Welt in Gewinner und Verlierer einteilt und somit permanent neue Ausbeutungsverhältnisse inszeniert (Marx MEW 26.2, S. 351, Sandel 2012, S. 141). Hinzu kommt der Tatbestand des Marktversagens. Das Marktprinzip greift überhaupt nur im Kontext derjenigen Situationen, in denen es um die Regulierung privater Interessen geht. Wie aber steht es mit solchen Interessen, die sich nicht auf ein einzelnes Privatinteresse zurückführen lassen? Sandel beispielsweise zeigt eine Fülle von Beispielen auf, in denen wir auch in der kapitalistischen Moderne darauf angewiesen sind, dass wir gemeinsame Interessen verfolgen, die nicht auf Privatinteressen zurückführbar sind.

Der Markt funktioniert also nur dann, wenn insbesondere soziale oder nachhaltige Interessen dem Marktmechanismus entzogen sind. Damit betreten wir die erste Sphäre der Solidarität. Diese soll die sozialen Risiken, die die kapitalistische

Gesellschaft erzeugt, abfedern in einem Bereich, der dem Zugriff dieses Marktes entzogen bleiben soll. Der Kälte des Marktprinzips wird die Wärme des Solidarprinzips gegenübergestellt. Der Begriff der Solidarität gewinnt damit seine Bedeutung als Gegenbegriff zu den Folgen der Marktgesellschaft, um die Folgen der privatisierten Marktvorgänge zu korrigieren. Das Solidarprinzip wird auf diese Weise zum Grundbegriff der Sozialversicherung. Es stopft die Löcher des Nebeneinanders, das die kapitalistische Privatisierung des Sozialen hinterlässt, um dann als sogenannte soziale Marktwirtschaft ausbeuterische kapitalistische Entwicklungen mit ein wenig Solidarität zu entschärfen. Wie dieses Nebeneinander von unsolidarischem Markt und Solidargemeinschaft austariert werden soll, bleibt dann eine Frage des politischen Geschmacks. Gerhard Schröder (2003) hatte seinerzeit keine Mühe, sein Plädoyer für den aktivierenden Staat bzw. das Prinzip von Fördern und Fordern mit dem Solidarprinzip zu vermitteln.

Solidarität der Armen und mit den Armen

Anders als andere normative Begriffe changiert der Begriff Solidarität zwischen deskriptiven und normativen Aussagen. Im Kontext der Rede von Solidarität wird unermüdlich darauf verwiesen, dass der Mensch ein gemeinschaftsbezogenes Wesen sei, ein zoon politikon Aristoteles (Pol 1253a 3), was bei Thomas v. Aquin adaptiert wird durch die anthropologische Bestimmung animal individuelle et sociale (1954, B. 1 Abs. 741). Menschen sind also auf Gemeinschaft hin geschaffen, so die Schlussfolgerung der katholischen Soziallehre. Solidarität entsteht zwischen Menschen natürlicherweise.

Dieser katholische Solidaritätsbegriff knüpft an den theologischen Begriff der Nächstenliebe an, insbesondere an die bereits beim Evangelisten Lukas erfolgte Erweiterung, der das Verständnis des Nächsten massiv entgrenzt, um darunter nicht mehr ausschließlich Mitglieder der eigenen Familie zu verstehen, sondern alle, die der Unterstützung bedürfen, denen insbesondere derjenige nahe kommt, der sich ihnen helfend nähert (Lk 10, 36). Allerdings erweitert der Begriff Solidarität diesen Imperativ an entscheidender Stelle ein weiteres Mal. Während die helfende Liebe ein Ungleichverhältnis impliziert, aufgrund dessen ein Helfender sich herabneigt oder auch herablässt zu einem Hilfebedürftigen, der dieser Hilfe bedarf, signalisiert der Begriff der Solidarität ein Verhältnis auf Augenhöhe. Solidarität mit den Armen ist nur als Solidarität der Armen denkbar. Der Helfende bildet eine Gemeinschaft mit den Nächsten, insbesondere eine Handlungsgemeinschaft, die sich politisch verstehen kann als Eintreten für eine solidarische Gesellschaft, in der alle gleichermaßen auf soziale Sicherung angewiesen sind.

Dieser Solidaritätsbegriff des Solidarismus (Pesch 1905ff.; Nell-Breuning 1990) erzeugt allerdings gleichzeitig Schwierigkeiten eigener Art. Die Solidarität mit den Armen aufgrund dessen, dass wir letztlich alle irgendwie arm und erlösungsbedürftig sind, rekurriert auf eine Form von Solidargemeinschaft, die nicht auf die Fähigkeit der Solidarteilnehmer verweist, sondern auf deren Unvermögen. Weil wir alle alleine nicht weiterkommen, tun wir uns zusammen, zunächst nicht, um gemeinsam zu handeln, sondern um das gemeinsame Schicksal der Handlungsohnmacht und Erlösungsbedürftigkeit zu teilen. Es ist die Ohnmacht, die vergemeinschaftet. Wenn es uns selbst schon schlecht geht, tut es zumindest gut, dass wir nicht alleine sind in dieser Not. Diese Solidarität lässt sich allerdings nur so lange aufrechterhalten, wie alle Mitglieder die Einsicht in die allgemeine Ohnmacht teilen. Sobald ein Einzelner für sich Stärke reklamiert, entwickelt sich aus der Solidargemeinschaft heraus das Ressentiment. Die Solidargemeinschaft – so Nietzsche – erzeugt eine hohe Bereitschaft, füreinander da zu sein, sich gegenseitig zu helfen und zu stützen, eine Atmosphäre emotionalen Rückhalts zu erzeugen, sich einander unterzuordnen, solange sich alle anderen auch unterordnen. Doch Nietzsche kennzeichnet dies nicht mehr als Form des guten Lebens als des tugendhaften Lebens im Sinne von Aristoteles, sondern als Sklavenmoral, die eine gefährliche Rückseite zeigt:

„Dieselben Menschen, [...] die im Verhalten zueinander so erfinderisch in Rücksicht, Selbstbeherrschung, Zartsinn, Treue, Stolz und Freundschaft sich beweisen, – sie sind nach Außen hin, dort wo das Fremde, die Fremde beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubtiere. Sie genießen da die Freiheit von allem socialen Zwang, sie halten sich in der Wildniss schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschließung und Einfriedung in den Frieden der Gemeinschaft giebt, sie treten in die Unschuld des Raubtier-Gewissens zurück.“ (KSA 5, 274)

Durch die enge Solidargemeinschaft derer, die der Handlungsfähigkeit angesichts der Sündhaftigkeit der Welt ermangeln, wird eine intensive Nahgemeinschaft erzeugt, die ihr Bedürfnis nach Abgrenzung ganz nach draußen außerhalb der Grenzen der Gemeinschaft verschiebt. Der totalen Nähe der Ingroup korrespondiert die absolute Distanz des Raubtieres zur Outgroup. Aber damit nicht genug. Wer draußen ist, der verfällt nicht nur der Rücksichtslosigkeit, sondern er gilt auch potentiell als gefährlich, ja sogar böse. Die ohnmächtigen Solidarmitglieder sind umstellt von denen, die die Solidargemeinschaft mit ihrer vorgeblichen Stärke bedrohen. Das Böse bedarf der solidarischen Abwehr, bis der Starke wieder geschwächt in die Ohnmachtsgemeinschaft zurückfindet. Die Handlungsfähigkeit zeigt sich als reaktive, als Kampf gegen unsolidarische Stärke.

Solidarität mit den Armen zeigt sich keinesfalls als pazifistisches Programm. Die Akteure, die irgendeine Form von Stärke zeigen, müssen mit Gewalt daran

gehindert werden, diese Fähigkeit auszuüben, sie müssen ohnmächtig gemacht werden, um auf diese Weise den Bestand der Ohnmachts-, Leidens- und Armutsgemeinschaft zu schützen. Keiner darf aus der allgemeinen Ohnmacht aller ausscheren.

Familiäre und kollektive Solidarität

Solidarität steht außerdem in enger Beziehung zum Begriff der *Fraternité* der Französischen Revolution (Wildt 1995, Sp. 1006 im Verweis auf Proudhon). Auch dieses Verständnis erzeugt mehrere Probleme. Auf der Hand liegt die Schwierigkeit, dass die Brüderlichkeit ein männlich dominiertes Verständnis von Vergemeinschaftung im Blick hat. Aber auch die Erweiterung zu einer Geschwisterlichkeit hebt die Problematik des Begriffs in keiner Weise auf. Was hier vergemeinschaftet, sind Familienähnlichkeiten, die Familienmitglieder gleichen sich in einem für sie wesentlichen Merkmal. Sie bilden eine kollektive Identität aus. Bei der natürlichen Familie betrifft dies die Abstammung, die Zugehörigkeit qua Blut. Solche familiäre Solidarität uns gilt unabhängig von unserem Tun. Für unsere Verwandtschaft können wir nichts, wir haben uns die Familie, zu der wir qua Geburt gehören, nicht ausgesucht und nicht verdient.

Die familiäre Vergemeinschaftung zeigt sich jedoch nur auf einer Seite als Schicksal, denn durchaus können Menschen aus ihrem Abstammungskollektiv ausgestoßen werden. Die Familie ebenso wie die erweiterte Abstammungsgemeinschaft der Nation lebt von einem spezifischen Imperativ, diese Verwandtschaft zu achten und sich ihr gemäß zu verhalten. Sich dem Kollektiv gemäß zu verhalten bedeutet dabei insbesondere die Achtung der Zusammengehörigkeit über das geteilte Merkmal und damit die Zurückstellung aller Differenzen hinter die Gleichheit der Mitglieder. Familie wird normalerweise in den wenigen Momenten besonders intensiv erlebt, wo alle Differenzen hinter der Einheit familiärer Harmonie zurückstehen. Sie inszeniert ihre weihnachtliche Atmosphäre familiären Friedens, indem sie mindestens für einen Moment alle bestehenden Differenzen zudeckt und die Augen verschließt.

Doch ganz abgesehen von den harmonistischen Effekten zeigt die familiarisierte Nähe noch ganz andere Probleme. Je näher sich die Familienmitglieder kommen und zusammenrücken, desto eher übertragen sie dabei Krankheitserreger. Das gilt nicht nur im biologischen Kontext, sondern auch für kranke Ideen und Verhaltensweisen, die der reflexiven Kritik entbehren (Gide/Risto 1913, S. 669). Familienkollektive neigen dazu, sich in eine Ideenwelt zu verspinnen, über die diejenigen, die diese Ideen von außen erleben, nur noch den Kopf schütteln kön-

nen. Reflexion bedarf der Distanz, doch genau diese wird in der familiären Enge ausgeschlossen.

Familie rekurriert auf Verwandtschaft. Dabei war in der Französischen Revolution jedoch nicht die Kleinfamilie oder die größere Sippe im Blick, auch nicht die nationale Gemeinschaft, sondern die Menschheitsfamilie, aus der die Gleichheit der Würde aller Mitglieder dieser Menschheitsfamilie gefolgert wird. Alle Menschen werden Brüder bzw. Geschwister. Die Zugehörigkeit zur Menschenrasse impliziert die Geschwisterlichkeit im Handeln ebenso wie die gleichen Rechte aller. Die menschliche Natur wird hier zum zentralen Bezugspunkt von Politik. Doch damit werden diese Mitglieder der Menschheitsfamilie gleichzeitig auf ihre Natur zurückgeworfen. Die Biopolitik (Agamben 2015, S. 127ff.), die daraus erwächst, kulminiert im modernen Lager (S. 175ff.), das vom Menschen nichts als die allen Einzelnen gleiche Natur übrig lässt. Was diesen Menschen fehlt, ist der bios politikos, die aktive Unterscheidung der Menschen voneinander.

Nicht allein die Verwandtschaft, ganz gleich ob familiärer, nationaler oder menschheitlicher Prägung, bildet kollektive Identitäten aus. Alle Merkmale von Gleichheit sind dazu in der Lage, solange wir uns von der Solidarisierung bestimmte Vorteile versprechen. Wir können uns solidarisieren als Frauen, Partioten, Homosexuelle, Christen, Borderliner, Gehörlose und vieles mehr. Das gleiche Merkmal, das die kollektive Gemeinschaft stiftet, überblendet insofern die Unterschiede, bekämpft sie entweder als Bedrohung oder aber blendet von ihnen ab. Zu einem solidarischen Kollektiv zu gehören, bedeutet ja keineswegs, dass alle gleich viel zu sagen hätten. Eher das Gegenteil ist der Fall. Schon die Familie kennzeichnet einen Herrschaftsverband, in dem klassischerweise eine Person die Entscheidungen der Familie auf sich konzentriert und gerade auf diese Weise Konflikte um verschiedene Meinungen vermeidet. Eine demokratische Familie ist eine solche, die den demokratischen Streit in die Familie integriert und damit immer schon mit einem Weniger an Harmonie und Gleichheit auskommen muss.

Differenzen erzeugen dort, wo sie nicht harmonistisch verdeckt werden können, in kollektiven Gemeinschaften eher Angst, so dass diejenigen, die sich der Familienharmonie nicht unterwerfen, alsbald ausgestoßen werden. Die Zentripetalkräfte der familiären Vergemeinschaftung stehen in direktem Verhältnis zu deren Zentrifugalkräften. Differenz bedeutet Auflösung der Gemeinschaft und hat die Spaltung zur Folge, so dass die solcherart Gespaltenen wieder eine harmonistische Gemeinschaft jenseits aller Differenzen ausbilden können, bevor auch diese eine neuerliche Spaltung inszenieren. Damit unterbinden sie aber unwillkürlich jede Form von Kritik. Das Zusammenrücken erzeugt Enge, die den Mitgliedern der familiären Solidargemeinschaft jeglichen Reflexions- sowie

Aktionsradius rauben kann. In kollektivistischen Gemeinschaften fehlt alsbald die Luft zum Atmen.

Organische Solidarität

Durkheim nimmt eine Fortschrittsentwicklung an, die eine „mechanische Solidarität“ (1988, S. 180ff.) eines kollektiven Vergemeinschaftungstyps zunehmend ablöst durch eine organische Solidarität in einer modernen Gesellschaft zunehmender Arbeitsteilung. Diese organische Solidargemeinschaft verdeckt oder verstößt Unterschiede unter der Herrschaft der Gleichheit nicht, sondern funktionalisiert sie. Am Fließband verrichtet jeder seine Arbeit, und während das Fließband von der Ersatzbarkeit jedes Einzelnen ausgeht, bilden sich in der arbeitsteiligen Gesellschaft zunehmend gesellschaftliche Differenzierungen heraus und damit ein Heer völlig unterschiedlicher Spezialisten. Jeder Spezialist beherrscht eine andere Tätigkeit, die moderne Gesellschaft vermehrt die Unterschiede zwischen den Akteuren, doch diese Unterschiede führen keinesfalls zum Auseinanderfallen der Gesellschaft, sondern zum zunehmenden Verweis der Mitglieder aufeinander. Die gegenseitige Abhängigkeit schweißt die Einzelnen zu einer Einheit zusammen. Jeder kann nur dann seinen Teil zum Ganzen beitragen, wenn alle anderen auch ihren dazutun. Alle Akteure sind aufeinander verwiesen. Sie funktionieren wie einzelne Organe in einem übergreifenden Organismus. Sie werden unter funktionalistischer Nutzung zunehmender Differenzierung zu einer Einheit zusammengeführt und aufeinander verwiesen.

Den damit verbundenen Solidaritätstypus jedoch spezifisch modern zu nennen, wie Durkheim und an ihn anschließend Luhmann dies tut, verkennt, dass bereits im Neuen Testament die Metapher des Organismus für die christliche Gemeinde verwendet wird:

„Denn wie wir an einem Leib viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder dieselbe Aufgabe haben, so sind wir viele ein Leib in Christus, aber untereinander ist einer des anderen Glied und alle haben verschiedene Gaben nach der Gnade, die uns gegeben ist.“ (Röm 12, 4f. vgl. 1 Kor 12)

Hier werden in der Einheit zwar Unterschiede sichtbar, aber diese Unterschiede sind funktionalistisch in die Einheit des Ganzen eingeordnet. Keinesfalls ist mit der organischen Solidarität, wie Durkheim behauptet, eine „individuelle Persönlichkeit“ indiziert (1988, S. 183). Persönlichkeit bedeutet Eigenwille, sich nicht funktional einzupassen in einen Organismus, doch gerade das würde auf eine Spaltung im Organismus hinauslaufen, die die Funktionalität des organisierten Körpers in Frage stellt (1 Kor 12, 25). Interessanterweise kennt Paulus

neben der Metapher des Organismus auch die des Hauses, an dem jeder auf seine eigenwillige Art und Weise baut (1 Kor 3, 10-14). Doch damit ist die organische Solidarität aufgesprengt.

Kämpferische Solidarität

Für alle kollektiven Vergemeinschaftungsformen gilt die Korrespondenz von interner Solidarität auf der einen Seite, die die Mitglieder aufeinander verweist, ihnen ein Wir-Gefühl bietet, und der Abgrenzung nach außen auf der anderen Seite gegenüber denen, die das Vergemeinschaftungsmerkmal nicht teilen. Der solidarische Rückhalt der Gemeinschaft geschieht vor dem Hintergrund einer kalten und feindlichen Umgebung.

Solidarität tritt der Kälte der Umgebung gegenüber. Ursprünglich hat diese Gegenüberstellung allerdings nichts Kämpferisches. Solidarität, so Renaud (1855) in dem ersten Buch überhaupt über Solidarität, wird getragen von einer allgemeinen „Attraktion“ aller Menschen (S. 32), diese bildet das allgemeine Gesetz menschlicher Existenz:

„Wir sind nur dann glücklich, wenn die Glieder der großen Familie wie zu einem Bündel Stäbe sich vereinigen. Dann herrscht das göttliche Gesetz der Solidarität. Die Solidarität ist eine gerechte und heilige Sache. Das Böse ist gekommen, das Böse wird wieder gehen durch die Vereinigung Aller, durch eine solche Vereinigung, wo Jeder nach Maßgabe seiner Kraft zum Ganzen beiträgt.“ (S. 34)

Hier geht es nicht darum, sich gegen das Böse zu solidarisieren, sondern das Böse wird angesichts der Heiligkeit der Solidarität von selbst verschwinden. Ähnlich konstatiert Liebknecht, dass Solidarität der „Fundamentalsatz aller Moral“ sei, die von selbst immer weitere Kreise ziehe, so dass „die letzten Schranken der Solidarität bloß noch durch die Gewalt der Bayonette aufrecht erhalten werden können. Der Begriff der allgemeinen menschlichen Solidarität ist der höchste Kultur- und Moralbegriff; ihn voll zu verwirklichen ist die Aufgabe des Sozialismus.“ (S.15)

Solidarität entsteht mehr oder weniger von selbst, breitet sich aus bis zur Solidarität der ganzen Menschheit, und es bedarf der Waffengewalt, um diese selbstregulative Entwicklung zu verhindern. Und dennoch benötigt die volle Verwirklichung eine entsprechende soziale Bewegung, den Sozialismus, der diese Solidarität verwirklicht. Lenin schließlich kehrt das Begründungsszenario um. Solidarität entsteht nun mitnichten von selbst, sondern erfordert „feste, solidarische Disziplin“ (1972a, S. 284). Diese Disziplinierung wird entscheidend für den Erfolg: „Unbedingte Zentralisation und strengste Disziplin des Proletariats sind eine der Hauptbedingungen für den Sieg über die Bourgeoisie“ (1972b, S. 672).

Disziplin und Unterordnung unter eine Zentralinstanz gehen hier eine unheilvolle Allianz ein. Solidarität wird identisch mit soldatischer Tugend. Der Unterschied zum „alten Drill“ der zaristischen Zeit besteht lediglich in der Bewusstheit der Disziplin (1972a, S. 288). Es ist der Gegner, der die solidarische Schließung jeglicher Lücke verlangt, so dass daraus eine einheitliche Front im „disziplinierten, erbitterten Kampf“ (S. 284) entsteht.

In ähnlicher Weise kritisiert Wielgosz (2010) zum 30-jährigen Jubiläum von Solidarnosc unter dem Titel „Von der Solidarnosc zur Solidarität“ den „Seitenwechsel“ der polnischen Gewerkschaft Solidarnosc im Kontext der Restauration des Kapitalismus, um an ihre Stelle die neue Solidarität kleiner, dynamischer Gewerkschaften zu setzen „auf der Suche nach neuen Organisationsformen und an neuen Fronten des Arbeitskampfes“. Solidarität wird auf diese Weise selbst zur Waffe. Sie provoziert den Kampf und stellt das wichtigste Mittel der Kriegführung dar.

Dass die Feindschaft erst die solidarische Freundschaft stiftet und dass die damit begründete besondere Intensität von Assoziation in Verbindung mit Dissoziation das Politische überhaupt erst kennzeichnet, bildet schließlich den Grundgedanken von Carl Schmidts politischer Theorie. (2009, S. 36): „Die reale Möglichkeit der Gruppierung von Freund und Feind genügt, um über das bloß Gesellschaftlich-Assoziative hinaus eine maßgebende Einheit zu schaffen, die etwas spezifisch anderes und gegenüber den übrigen Assoziationen etwas Entscheidendes ist.“ (S. 42)

Die originär politische Assoziation geht über die rein gesellschaftliche hinaus. Sie stiftet eine Einheit, bzw. solidarische Gemeinschaft, die das Produkt der Feindschaft darstellt. Während Carl Schmidt dabei explizit die physische Vernichtung im Krieg im Blick hat (S. 31), versucht Chantal Mouffe an dieser Stelle eine Entschärfung. Sie verwandelt den kriegerischen Antagonismus in einen politischen Agonismus (2016, S. 29) und damit den existentiellen Feind in einen politischen Gegner (S. 30). Doch die Grundfigur der kämpferischen Solidarität bleibt. Das solidarische Wir ist nur möglich auf der Grundlage einer Gegenstellung gegen diejenigen, die nicht dazu gehören (S. 24). Mouffe tritt dabei für eine „demokratische Politik“ ein, was bedeutet, dass diese

„Formen von Identifikation anbieten sollte, die demokratischen Verfahrensweisen zugute kommen, statt Gefühlen mit Interessen und Leidenschaften mit Vernunft zu begegnen. Politik hat immer eine Dimension leidenschaftlicher Parteilichkeit, und damit Menschen sich für Politik interessieren, müssen sie die Möglichkeit haben, zwischen Parteien zu wählen, die echte Alternativen bieten.“ (S. 40)

Mouffe wendet sich mit ihren Überlegungen explizit gegen jegliche Form konsensualer Politik. An ihre Stelle setzt sie die Differenz, doch solche Differenz ist

für sie nur möglich als Bildung identitärer Blöcke, die sich gegenseitig politisch bekämpfen. Interne Identität korrespondiert mit externalisierter Gegnerschaft. Rechtspopulismus lässt sich somit ihrer Auffassung nach allein durch die Bildung eines linkspopulistischen Lagers bekämpfen. Dadurch sind zwar klare Fronten identifizierbar, allerdings mit hohen Kosten. Die solidarische Schließung sorgt für ein Defizit interner Kritik. Um stark zu sein im Kampf gegen den Gegner verbietet sich intern Kritik, denn diese könnte die eigene Kampfkraft schwächen. Gleichzeitig verbietet sich im politischen Kampf die Verständigung mit dem Gegner. Verständigung, sich in die Position des anderen zu versetzen, bedeutet letztlich Verrat an der solidarischen Kampfgenossenschaft.

Politisch qualifizierte Solidarität

Politik und Pluralität gehören eng zusammen. Im politischen Kontext ist es normal, verschieden zu sein. Vor diesem Hintergrund zeigt sich das Prinzip der Solidarität in all seinen Ausprägungen als höchst defizitär bzw. gefährlich. Wer im politischen Kontext zur Solidarität aufruft, präferiert damit sehr unterschiedliche Optionen, auf die es genau zu achten gilt. Doch alle diese Optionen bedrohen das Politische direkt. Die Polis wird wahlweise verwechselt entweder mit einem Lazarett der Bedürftigen, einer harmoniesüchtigen und doch patriarchalen Familie, der Funktionsfähigkeit eines Organismus oder einer Kaserne soldatischer Disziplin und des Kadavergehorsams. Dabei könnte man mit einigem Recht sagen, dass gerade das Politische durchwoben ist von einer spezifischen Solidarität, die allerdings in der Regel gar nicht mit diesem Begriff benannt wird. Kaum einer kann doch leugnen, dass sich im Politischen Akteure ständig aufeinander beziehen und insofern gemeinsam agieren. Allerdings zeigt hier die Verbundenheit eine spezifische Qualität. Im Politischen wird Macht erzeugt in dem Bewusstsein, dass Menschen besondere Handlungsmöglichkeiten entwickeln, wenn sie sich zum Handeln zusammenschließen:

„Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält. Wenn wir von jemand sagen, er 'habe die Macht', heißt das in Wirklichkeit, daß er von einer bestimmten Anzahl von Menschen ermächtigt ist, in ihrem Namen zu handeln.“ (Arendt 1993, S. 45)

Macht wird hier identisch mit einer spezifischen Form von solidarischem Zusammenhalt. Dabei sind allerdings nicht gemeinsame Eigenschaften oder ein

gemeinsamer Gegner im Blick, der diese Solidarität stiftet, sondern das Handeln selbst, das des Einvernehmens mit anderen bedarf, um mächtig zu werden. Die Solidarität ist keine natürliche oder bedingungslose, sondern eine bedingte, gebunden an das Ziel, das die Akteure teilen. Solidarität wird damit fragil, sie kann jederzeit zusammenbrechen, wenn die Akteure sich zerstreuen. Die solcherart solidarisch Handelnden einigen sich aktiv in ihrer Vereinigung, aber sie behalten dabei gleichzeitig ihre je eigenwillige Verschiedenheit. Macht ist nie monolithisch, sondern schließt immer Gegenmacht mit ein und damit ihre Teilung. Doch die Teilung der Macht führt gerade nicht zu einem Auseinanderfallen des Gemeinwesens, sondern zu dessen Stabilisierung. Die Macht wächst an der Gegenmacht (Arendt 1999, S. 254). Die Gegenmacht hat nicht den Charakter eines Feindes, sondern der Kontrolle von Macht, die gleichzeitig das Prinzip ihrer politischen Vermehrung darstellt.

In solchen Machtprozessen geht es nicht um eine Angleichung der Akteure, gemeinsam ist vielmehr ein bestimmtes Anliegen, ein gemeinsames Drittes (Kunstreich 2016) bzw. eine gemeinsame Aufgabenbewältigung (Mannschatz 2003), auch wenn die Art, diese Aufgabe zu verfolgen, sich radikal unterscheidet. Statt das Bestehende konservativ zu perpetuieren, wird es politisch dynamisiert, so dass permanent neue Ideen in den politischen Diskurs strömen, um die gemeinsamen Anliegen zu bearbeiten.

Die Machtfrage entscheidet sich dabei im Politischen nicht eigentlich an irgendeiner Form von Stärke, ganz gleich ob dabei an eine professionelle Kompetenz, gesellschaftlichen Status oder finanzielle Ressourcen gedacht ist, sondern an der Fähigkeit, Unterstützungsbereitschaft zu gewinnen. Dazu ist eine ganz bestimmte Fähigkeit von herausragender Bedeutung, nämlich jene, sich in die Position anderer zu versetzen, um verschiedene Interessen miteinander zu verbinden (Weber 2014, S. 196ff.).

Es macht einen zentralen Unterschied, ob wir uns der Interessen anderer bedienen, um privaten Profit zu erwirtschaften, oder ob wir darauf aus sind, Synergien zwischen den verschiedenen Interessen auszuloten, um miteinander zu kooperieren in der Verfolgung dieser verschiedenen Interessen. Multiperspektivität würde dann als Nucleus politisch qualifizierten solidarischen Handelns erscheinen. Ist Hilfe solidarisch? fragte vor Jahren Michael Langhanky (2017, S. 217ff.). Er rekurrierte in seiner Antwort auf eine Solidarität im Kontext von Anderssein bzw. „In-Adäquation“ (S. 221). Helfen wäre dann solidarisch, wenn es eine Verbindung dieses jeweiligen Eigensinns untereinander leistet, was nichts anderes bedeutet, als Menschen durch Helfen zum Handeln anzustiften.

Literatur

- Agamben, G. 2015: Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben. Frankfurt a.M.
- Aquin, T. v. 1954: De regimine principum. Ad Regem Cypri. In: ders.: Opuscula Philosophica. Rom, S. 253ff.
- Arendt, H. 1993: Macht und Gewalt. München
– 1999: Vita activa oder Vom tätigen Leben. München
- Durkheim, E. 1988: Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt a.M.
- Gide, C./Risto, C. 1913: Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen. Jena
- Kunstreich, T. 2016: Vorwärts – und nicht vergessen: die politische Produktivität. Erinnerung an Abgebrochenes und Unabgeholtes in der Sozialen Arbeit. In: neue praxis H 1, S. 20-32
- Langhanky, M. 2017: Ist Hilfe solidarisch? In: ders.: Auf der Suche nach einem anderen Wir. Kleine Narrative zu einer kritischen Sozialen Arbeit. Weinheim/Basel, S. 217-227
- Lenin, W.I. 1972a: Die Aufgaben der Jugendverbände. In: Werke Bd. 31, Berlin, S. 272-290
– 1972b: Der 'linke' Radikalismus', die Kinderkrankheit des Kommunismus. In: Werke Bd. 31 Berlin, S. 1-105
- Liebknecht, W. 1871: Zu Schutz und Trutz. Festrede gehalten zum Sitzungsfest des Crimmitschauer Volksvereins am 22. Oktober 1871. Leipzig
- Machiavelli, N. 1995: Il Principe/Der Fürst. Stuttgart
- Mandeville, B. 1980: Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile. Frankfurt a.M.
- Mannschatz, E. 2003: Gemeinsame Aufgabenbewältigung als Medium sozialpädagogischer Tätigkeit. Denkanstöße für die Wiedergewinnung des Pädagogischen aus der Makarenko-Konzeption. Berlin
- Marx, K. MEW 1978: Theorien über den Mehrwert. Marx-Engels-Werke Bd. 26.2, Berlin
- Mouffe, C. 2016: Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion. Routledge u.a.
- Nell-Breuning, O. v. 1990: Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg/Basel/Wien
- Nietzsche, F. 1988a: Zur Genealogie der Moral. In: Kritische Studienausgabe Bd. 5, München/Berlin/New York, S. 245-412
– 1988b: Jenseits von Gut und Böse. In: Kritische Studienausgabe Bd. 5, München/Berlin/New York, S. 9-244
- Pesch, H. 1905–1923: Lehrbuch der Nationalökonomie, 5 Bde., Freiburg
- Renaud, H. 1855: Solidarität. Kurzgefaßte Darstellung der Lehre Karl Fourier's. Zürich
- Resch, C./Steinert, H. 2009: Kapitalismus. Einstiege Bd. 19, Münster
- Sandel, M. J. 2012: Was man für Geld nicht kaufen kann. Die moralischen Grenzen des Marktes. Berlin
- Schmitt, C. 2009: Der Begriff des Politischen. Berlin

- Schröder, G. 2003: Das Ziel der sozialen Gerechtigkeit und die Herausforderungen moderner sozialer Demokratie. In: Deufel, K./Wolf, M.: Ende der Solidarität?. Die Zukunft des Sozialstaates. Freiburg, S. 25-30
- Smith, A. 2004: Der Wohlstand der Nationen. Hamburg
- Weber, J. 2014: Soziale Arbeit aus Überzeugung. Ethische Perspektiven auf sozialpädagogische Praxis. Opladen/Berlin/Toronto
- Wielgosz, P. 2010: Von der Solidarnosc zur Solidarität. In: Sozialistische Zeitung vom 8.12.2010
- Wildt, A. 1995: Solidarität. In: Ritter, Joachim u.a. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie Bd. 9, Darmstadt Sp. 1004-1015

Joachim Weber, Hochschule Mannheim, Fakultät für Sozialwesen,
Paul-Wittsack-Str. 10, 68163 Mannheim
E-Mail: j.weber@hs-mannheim.de

express ZEITUNG FÜR SOZIALISTISCHE BETRIEBS- & GEWERKSCHAFTSARBEIT		Niddastr. 64 VH · 60329 FRANKFURT Tel. (069) 67 99 84 express-afp@online.de www.express-afp.info
	Ausgabe 1/19 u.a.:	
	<ul style="list-style-type: none"> • Yanira Wolf: »Nur der Wille zählt?« – Anmerkungen zum Frauen*streik • Anton Kobel: »Mitgliederrückgang verlangsamt« ver.di vor dem Bundeskongress • IG BAU: »Haltung zeigen, auch gegen AfD!« – IG Bau beschließt Grundsätze gegen Rechts • Hans Stephan: »In drei Schichten vorm Tor« – Der Streik bei Neue Halberg Guss • Willi Hajek: »Raus aus dem Kreisverkehr« – woher kommt und was will die Gelbwestenbewegung? • Isabella Consolati und Giorgio Grappi: »Transnationale Kampffelder« – Interview zur Arbeit der Transnational Social Strike-Plattform • Said Hosseini: »Haft-Tappeh ist überall« – Arbeiterkämpfe und Privatisierung im Iran 	Probieren?! Kostenfreies Exemplar per mail oder Telefon bestellen