Solidarität: ein unscharfer Begriff?



Beiträge aus der Forum Wirtschaftsethik Jahresschrift 2016
Birger P. Priddat
"Es kann doch nicht sein, dass jemand, der sein Leben lang gearbeitet hat, nur so viel bekommt wie einer, der nie gearbeitet hat, also ein Sozialhilfeempfänger wird. Als ich jung war, bekamen die Leute mehr als 60 Prozent ihres letzten Gehaltes als Rente. Nun nähern wir uns 40 Prozent. Ich finde: Wir müssen neu über Solidarität nachdenken, denn Grundlage eines funktionierenden Sozialstaates ist die solidarische Absicherung der existentiellen Lebensrisiken Alter, Gesundheit und Arbeitslosigkeit. Das kann der Einzelne nicht allein tragen" (Kardinal Marx 2016, Sp. 1).

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

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

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

Ökonomisch würde man das heute als Kooperationsrente beschreiben: Jene Formen der (kollektiven) Kooperation, deren Nutzen (joint utility) für alle zusammen grösser ist als das, was man je individuell erreichen kann (bzw. eben individuell gar nicht erreichen kann). Doch auch hier ist wieder Vorsicht angebracht: Um eine Kooperation von Individuen als solidarische Form auszuweisen, bedarf es einer zusätzlichen Bedingung: Der Absicht der gegenseitige Hilfe (mutuality). Die Leistungsfähigeren helfen den weniger Leistungsfähigeren, so dass alle gleiche Ansprüche aus dem Kollektivgut erlangen. Es ist kein Clubgut, in das alle Mitglieder gleich einzahlen und gleich bekommen, sondern Solidarität heißt, dass die Reicheren für die Ärmeren mitzahlen. Und dass sie das wissen

und bewusst tun.

Zwischendurch: Eine social club-Theorie

Oder um es noch anders zu betrachten: Es ist ein Clubgut, in dessen Club allerdings auch Leute aufgenommen werden, die aus ihrer Lage heraus niemals hätten Mitglied werden können. Nennen wir diesen Club einen social club. Es ist ein sehr ungewöhnlicher Club, dessen Zweck darin besteht, zu teilen. Aber - paradox - wollen die gebenden Mitglieder nicht unbedingt mit den nehmenden Mitgliedern gemein werden; soweit geht die Solidarität nun doch nicht. Solidarität kann also heißen, mit anderen zu teilen, nicht aber das gemeinsame Leben.

Natürlich gibt es Solidaritäts-Clubs, die nur zwischen Gleichen teilen. Ihr Solidarbewusstsein beschränkt sich allein auf das "Wir", während die social clubs das "Wir + die anderen" betonen. Das "Wir + die anderen" aber hat verschiedene Ausprägungen: Zum einen ein "Wir", das den anderen gibt, sie aber nicht integriert. Man ist "solidarisch" in einem Hilfe-Thema, nicht aber mit den Menschen, denen man sie gibt. Man teilt auf paternalistische Art. "Wir + die anderen" bleibt sozial asymmetrisch.

Zum anderen aber gibt es auch tatsächliche Solidarität für alle Beteiligten ohne sozialen Ausschluss (der Nicht-Ausschluss ist faktisch ein Zusammenschluss) ? de intentione soziale Symmetrie.

Solidarität als Opfer

Der oben benannte Bewusstseinsaspekt findet in folgender Definition seine Ausprägung: "Solidarität ist die Bereitschaft eines Individuums, sich mit einem gewissen persönlichen Opfer für das Wohlergehen eines Schwächeren einzusetzen" (Wagner 2016, Sp. 1). Während die Solidarität als Versicherung und als öffentliches Gut ein Verfahren zur individuellen Risikoabdeckung durch gemeinschaftliches Handeln zum Ausdruck bringt, kommt in dieser neuen Definition eine zusätzliche persönliche Opferbereitschaft zum Tragen: Man verzichtet auf optimales oder gar maximierendes individuelles Handeln, weil man von vornherein mit anderen, die handlungsschwächer sind, teilt. Man sieht die ausdrückliche non-efficiency-Formulierung: Es geht um Verfahren der joint utility, nicht der individuellen utility.

So aufbereitet befinden wir uns in einem Feld von Solidaritäts-Definitionen, die strukturell different sind, aber alle ein Moment teilen: Ihre altruistische Basis.1 Die Verträge, die so untereinander geschlossen werden, sind nicht auf Optimierung der Ergebnisse ausgerichtet, sondern auf ein Geben und Nehmen, das nicht äquivalenztheoretisch calibriert wird. In der Verhaltensökonomik finden wir inzwischen viele Belege für diese "kollektivistischen Neigungen" der Menschen beziehungsweise ihre "sozialen Präferenzen": Man verzichtet auf eigene Vorteile, wenn dafür alle zusammen fair behandelt werden (homo reciprocicans (Falk 2003)). Man kann das als eine moderne Variante von Solidarität empfinden.

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

Doch auch die christliche Barmherzigkeit ist keine "reine Gabe", sondern spekuliert auf Auszahlung in göttlicher Gnade, das heißt auf reziprozitäre Barmherzigkeit für das eigene Seelenheil. Für das caritative Geben wird keine direkte Gegenleistung erwartet, aber indirekt schon - im triangulären Relationennetz (Geber - Empfänger - Gott).2 Geben und Nehmen sind keine Tauschakte: Es gibt keine genau verrechenbare Äquivalenz. Aber es erscheint als fair, dafür, dass man geholfen bekommen hat, im Fall, dass der Andere Hilfe braucht, ebenfalls zu helfen. Was wir oben funktionale Solidarität genannt haben, entsteht als gegenseitige soziale Versicherung, das heißt als eine gewährleistende Institution, in der man sich wechselseitig glaubhaft versichert zu helfen. Es kommt dann nicht auf die je individuelle Barmherzigkeits-Tugend an, sondern man kann auf Regeln vertrauen. Man zahlt jeweils ein, um im Falle der Bedürftigkeit geholfen zu bekommen: Als Investition in ein social capital. Vor dem unvorhersehbaren Risiko, in Not zu geraten, sind alle gleich. Es ist ein reguläres, organisiertes Füreinander-Einstehen. Weil niemand die Risiken vollständig finanzieren kann.

Solidarität der Arbeiterklasse

Bei all dem aber vergessen wir, dass Solidarität noch etwas anderes, Spezifischeres meint: In der Not zueinander zu stehen. Es ist ein Begriff aus der Geschichte der Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts: Eine Form der Kollektivbildung, die sich gerade im Klassenkampf als mächtiger Hebel ausbildet, um gegen den Klassenfeind zusammenzustehen und nicht zu weichen. Die Solidarität entstammt der Logik des kollektiven Handelns der Arbeiterbewegung in Tarifkämpfen, vornehmlich im Streik, nämlich gerade dann zusammenzuhalten, wenn man bedrängt wird. Es ist, genauer betrachtet, ein Begriff der Kampfformation. Positiv als enger Zusammenhalt im Arbeitskampf, negativ als starke Norm, die gegen die angewandt wird, die auszuscheren drohen (Klassenverräter). In der Logik des Klassenkampfes hat Solidarität den Sinn, die Streikfähigkeit aufrecht zu erhalten, weil sie der einzige Hebel sei (das einzige Vermögen/asset/"Kapital", das gegen das bourgeoise Kapital anstehen kann), den Klassenfeind zu zwingen, auf die eigenen Forderungen einzugehen und soziale Verträge zu schließen. Nur mit der Solidarität untereinander lässt sich die kritische Zeit durchstehen: Man hilft sich gegenseitig, damit auch die Schwächeren durchhalten.

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

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

Extension der Solidarität: Der Wohlfahrtsstaat

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

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

Wir beginnen dann, die Politik dieses Staates nach moralischen und/oder Gerechtigkeitsvorstellungen zu modulieren. So aber delegieren wir die Frage des angemessenen Teilens an den Staat, der es für uns organisieren soll. Wir entlasten uns damit von der Frage des Teilens, also von Barmherzigkeitsmotiven ebenso wie von einem Solidaritätsbewusstsein. Die Frage, wer als schwach gilt und wem von wem geholfen werden soll, wird zu einer politischen Frage, die auf Interessen abhebt: Wer organisiert die Interessen der Schwachen, um sie neu und anders in die Umverteilung einzubringen? Und wer hat ein Interesse an der Umverteilung, weil er als Politiker Wählerstimmen braucht?

In dem Moment, in dem wir die Frage der sozialen Allokation beziehungsweise Gerechtigkeit auf Interessen ummünzen, befinden wir uns im Spiel der Auseinandersetzungen der Interessengruppen und ihrer Machtverteilungen. Hierbei spielt die Solidarität nur noch eine kaschierende beziehungsweise simulierte Rolle.

Die Solidarität, die sich im politischen Interessenspiel ausweisen lässt, kann nicht mehr über eine Vernunft des Gebens an Schwächere vermittelt sein. Die, die geben sollen, müssen - in irgendeiner Form - kompensiert werden. Das alte Argument Bismarcks bei der Einführung der Sozialversicherungen, dass die Bourgeoisie sich beteiligen soll, damit die unteren Schichten keine Revolution machten, beruht auf dem Kalkül, einen Teil des Eigentums herzugeben, um nicht alles zu verlieren. So entstand die funktionale Solidarität, die das deutsche Sozialversicherungssystem weltberühmt gemacht hatte.3 Um das als Gemeinschaftsprojekt

auszuweisen, musste von der klassenkämpferischen Solidarität auf eine völkische Solidarität umgeschaltet werden: Die Nation wird zum shared mental model, in dem sich die Volksgemeinschaft (statt der Klassengemeinschaft) zu sozialen Regelungen bereitfand. Die Volksgenossen teilten sich etwas, die Schwachen bekamen von den Starken (faktisch aber haben die Schwachen durch ihre Beiträge in den Sozialversicherungen sich selber finanziert; die Arbeitgeberanteile waren gering). Mit der Hintergrundgegenleistung, dafür nicht mehr zu streiken beziehungsweise die Klassenmacht der Arbeitersolidarität gegen die Umverteilungen des Sozialstaates einzuwechseln.

Dass die hypermoderne Gesellschaft in narzistische Individuen ("Individualisierung") auseinanderdrifte, die eine "synchrone und diachrone Entsolidarisierung" vorantreiben, lesen wir beim Philosophen Michael Hampe.4 Die Solidarität, die er in Auflösung wähnt, beruht auf einer gelinden Verwechslung von "Gesellschaft" mit Formen von "Gemeinschaftlichkeit": Als ob "Mitglied einer Gesellschaft" zu sein bereits schon hieße, solidarisch jeden Anderen zu unterstützen bereit zu sein. Man toleriert, dass "Dritte" (vornehmlich der Staat) umverteilen, aber man ist deshalb nicht bereits schon "solidarisch" mit den anderen.

Für die weitere Entwicklung des Wohlfahrtsstaates hat Peter Sloterdijk allerdings die Befürchtung einer großen "Desolidarisierung" im 21. Jahrhundert, wenn es allen klaren wird, dass im exzessiven Steuerstaat die Ausbeutung der Produktiven durch die Leistungsunproduktiven zunimmt (Slotderdijk 2010, S. 104). Momentan wird allerdings in Kategorien auszuweitender Inklusion gedacht.

Freiwillige Sozialsolidarität?

Wir haben uns heute so sehr an die funktionale Solidarität des Sozialstaates gewöhnt, dass wir andere, staatsferne Solidaritäten nur vorübergehend kennen (Fluthilfe, Willkommenssolidarität gegenüber Flüchtlingen etc.). Diese solidarischen Bewegungen sterben nach einer gewissen Zeit wieder ab; sie bilden keine anhaltende mutualistische Struktur beziehungsweise Institution aus. Parallel gibt es weiterhin die caritativen Spenden, die aber gerade keine Solidarität einer Gemeinschaft auf Gegenseitigkeit ausbilden, sondern durch die Zahlungen gerade die Distanz aufrecht erhalten wollen zu den Objekten ihrer Hilfe. Indem man für Arme, Notopfer und Flüchtlinge zahlt, will man weder mit ihnen verbunden werden noch gar ein gemeinsames shared mental model bilden. Die Solidarität bleibt monetarisiert abstrakt, will keine wirkliche Verbundenheit generieren.

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

Neue Solidarität?

Die "neue Solidarität" - nehmen wir Kardinal Marx' Aufforderung auf - wird sich nicht in mutualistischen Gemeinschaften entwickeln, sondern in Formen des Geben und Nehmens, die kommunikativ vermittelt werden müssen und neue Formen des social capital aufbauen. Gleichsam als Investitionsleistungen, deren Auszahlung nur sekundär im Gedeihen des sozialen Projektes erblüht, primär aber als Auszahlung von symbolischen Kapital. "Man könnte vermuten, dass die Wahrscheinlichkeit solidarischen Handelns mit der Höhe ihrer Belohnung in Form entsprechenden Statuserwerbs steigen müsste" (Wagner 2016, Sp. 1). Die Ungleichheit (und als Basis die Ungerechtigkeit) einer Gesellschaft ist dann die Quelle der Solidarität. "Wer reichlich gibt, darf dann reich bleiben" (dito). Solidarität aber ist hier der Name einer performance der Statuskommunikation (Paskov 2016).

Statuskommunikation läuft über eine Währung, die wir in den modernen und hypermodernen Formen des Konsums längst eingeübt haben. Man kauft nicht allein das, was man braucht und präferiert, sondern das, was einen auch noch auszeichnet beziehungsweise bezeichnet: Als Mitglieder einer trendigen community, als up-to-date-consumer, als Ausweisung eines spezifischen anerkannten Lebensstils (vegan, gesund, Nichtraucher, Extremsportler, Bergsteiger, Radfahrer etc.). Die "solidaristische" Variante der Statuskommunikation weist einen als humanen Menschen aus, als Helfer der Schwachen (Kinder, Tiere, Flüchtlinge,

Katastrophenopfer etc.). Hier heißt "solidarisch" bereits schon, wenn man das Gleiche kauft wie andere (man stützt sich somit gegenseitig, bildet eine "community", die über die social media auch noch positiv bestätigt wird).

Der Status des Solidarischen weitet sich - in kleinerer Menge - aus auf Demonstrationen gegen Schulpolitiken, Bahnhofumbauten, Stromnetze (etc.). Die charity-ladies essen gemeinsam Hummer, um den armen Kindern in Afrika zu helfen. In diesen sozialen Bewegungen entsteht eine neue, vornehmlich performative Form der "Solidarität", die kurzfristig alle die zusammenschweißt, die gegen oder für ein bestimmtes Projekt sind. Oft aber ist die darin sich zeigende Gemeinschaftlichkeit nur eine Verteidigung vormaliger Privilegien: Man definiert sich en gros selber als "schwach", um legitimiert zu sein, gemeinsam gegen die "Starken" zu kämpfen.

Die alte Qualität der Arbeiterbewegungssolidarität, sich in ihren Kämpfen gegenseitig dann zu stützen, wenn man dadurch in Not gerät, kommt heute fast nicht vor. Vor allem deshalb nicht, weil niemand dabei in Not gerät. Es geht nicht um Lohnerhöhungen und Tarifgerechtigkeiten, sondern eher um konservative Ziele der Erhaltung von Bebauungen, Kröten, Wäldern, Wohngebietswerthaftigkeiten, Lärmschutz (etc.). Die Gemeinsamkeit ist keine Gemeinsamkeit füreinander, sondern gegen etwas und meist etwas, das man bei der Politik erreichen will (eine Art politischer Suspension des Sozialen). Es geht letztlich um Interessen, fern jeder Solidarität. Es ist bezeichnend, dass wir bereits alle Konstellationen, in denen sich Menschen einfach zusammenschließen, um gemeinsam etwas zu erreichen - eigentlich ein politisch-soziales Projekt -, unter dem Begriff der "Solidarität" verbuchen.

So gesehen ist auch Pegida Ausdruck einer neuen Gemeinschaftlichkeit, ohne allerdings irgendwelche solidaristisch-mutualistischen Strukturen in Anschlag zu bringen (nur "völkische" Abschottung). Der politische oder moralische Konsens beruht auf der politischen Macht medialer Forderungen, die in Demokratien wahlkampfsensibel registriert werden. Dabei bilden sich Konsenskartelle heraus, die oft nach links-/rechts-Schemata eingeordnet werden (auch von den Kartellgenossen selbst). Gemeinsam politisch etwas zu fordern, mit sich herausbildenden shared mental models dessen, was gerecht, angebracht und notwendig (etc.) wäre, bedient sich der Konsensverfahren hypermoderner Gesellschaften. Dabei schwingt eine moralische Alltagstheorie mit, dass alles, was man gemeinsam fordert, moralisch deswegen bereits gerechtfertigt sei.

Die Gerechtigkeit, die man damit meint einfordern zu können, ist erst einmal nur der Verweis auf Vorteile, die andere haben, an denen man ebenso beteiligt werden will. Es ist keine Moral des Verzichts für andere, Schwache, sondern eine Moral der Kompensation dessen, was vermeintlich andere schon immer bekommen. Nun sei man endlich selber einmal an der Reihe. Man stilisiert sich als Schwache, denen gegeben werden müsse. Indem man aber politisch-medial en masse auftrumpft, ist man gerade nicht schwach, sondern positioniert sich in einer neuen Formation der Stärke.

Was ist solidarisch?

Wenden wir einen Solidaritätstest an. Demnach müsste man angeben können, worauf man zugunsten anderer verzichten wolle. Oder anders gesagt: Wem will man etwas geben, ohne dafür zu bekommen. Genauer gesagt: Ohne etwas für sich selber zu bekommen, dafür aber bekommt die Gemeinschaft etwas. Wenn wir die Statuswährung einführen, bekommt man dann, wenn man gibt, immerhin einen sozialen Status, der einen als gerecht, gut und gönnerhaft auszeichnet. Geübte Solidarität dieser Art legitimiert sozusagen Selbstlob (Wagner 2016, Sp. 1). Das ist nicht mehr die altruistische Basis der alten Solidarität, sondern ein new social deal, der spätestens dann versagt, wenn es an die eigenen claims geht.

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

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

Wenn die soziologischen und sozialpsychologischen Analysen zutreffen, dass die hypermoderne Gesellschaft stärker individualisiert und ihr social capital entwertet ist (bowling alone (Putnam 2001)) beziehungsweise entsolidarisiert, dann steht vor dem Anspruch der Solidarität, für Schwache sich selber zurückzustellen, erst einmal ein anderer Anspruch: Sich selber in kooperative Gefüge einzubringen. Das heißt sozial zu werden, mit anderen zusammen handeln - bevor man mit anderen zusammen für andere handelt. Es geht erst einmal um kulturelle Einübung in kollektive Modalitäten und Kooperationsgewohnheiten.5 Die neue Solidarität, die Kardinal Marx anmahnt, wäre dann eine soziale Form der Kooperation, die erst in einem nächsten Schritt befähigen könnte, andere Schwächere in die Kooperation hineinzunehmen. Das entscheidende Kriterium wird dann: Wen man hereinnehmen will, wen nicht. Oft werden die Schwachen, die es nötig haben, nicht inkludiert. Oder anders gefragt: Wo sind die Grenzen des "Wir" der Solidarität?

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

In dem Sinne ist die Solidarität noch mit Resten alter Clanstrukturen behaftet, dass wir uns loyal zueinander verhalten. Die (moderne) Solidarität dagegen: Eine Versammlung von Fremden als pseudo-Clan definiert nur sehr spezifische Bedingungen, unter denen wir loyal gegeneinander sind. In einem solidarischen, das heißt virtuellen "Verwandtschaftssystem" kann es keine obligatorische Loyalität gelten. Man simuliert es aber als "Brüder", "Genossen", etc. Es sind letztlich - lose gekoppelte - Wahlverwandtschaften, keine gens.

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

Eine Zusammenfassung

Sortieren wir die Schritte der Decodierung des Solidaritätsbegriffs:

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

Eine ethische Anmerkung: Alain Badiou

In der Ethik von Alain Badiou (Badiou 2003) gibt es einen entscheidenden Hinweis: Es kann nicht darum gehen, den Schwachen zu opfern, sondern Solidarität bedeutet, mit ihnen eine Gemeinsamkeit zu haben, derentwegen man mit ihnen teilt. Die Ethik, die den Schwachen gibt, um selber zu behalten, was man hat oder ist, ist ein Herrschaftsinstitut, gibt aus einer paternalistischen Attitude. Es geht nicht darum, den Schwachen etwas abzugeben vom eigenen Reichtum, sondern sie ?gemein? zu machen, sie in die Lage bringen, selber zu geben und zu nehmen. Erst dann erwächst eine Solidarität, die darin besteht, sich gemein zu machen mit anderen. Es geht dann nicht mehr um Toleranz - der zufriedene Egoismus der Begüterten (Badiou 2003, S. 18) -, sondern um emanzipatorische Politik. Die Solidarität der Arbeiterklasse des 19. Jahrhunderts war eine peer-to-peer-Solidarität: Alle waren gemeinsam schwach und nur in der Gegenseitigkeit stark. Gleichsam als historische Zwischeninstitutionen im Klassenkampf, der bei

Erfolg - post revolutionem - die Emanzipation von jeder Not erbringen würde. Nach der Revolution wäre auch keine Solidarität mehr nötig (sondern, wie Marx es in den James Mill-Exzerpten von 1844 schreibt: Freie Wechselseitigkeit. Der Marx'sche "Communismus" wäre dann eine Art liberaler Gesellschaft, die nicht über Eigentum definiert wäre (vgl. Priddat 2008a, Kap. 2).

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

Wir haben gesehen, dass die "Solidarität" ein breites Spektrum besetzt: Von der exklusiven Klubstruktur (nur wir und niemand anderer) bis in die Öffnung den Anderen (Fremden, Schwachen) gegenüber. Ich halte Badious Hinweis für bedeutsam, Formen der Solidarität nicht als paternalistische Versorgung der Schwachen zu betrachten, sondern als auf gegenseitiger Unterstützung beruhende Entwicklungsgemeinschaften, in denen zuletzt die Schwachen nicht mehr schwach sind, sondern Gleiche werden. Der Barmherzige, der einem Bedürftigen gibt, macht sich nicht gleich mit ihm. In der Solidarität hingegen gibt man dem anderen, um ihn gleich zu machen, das heißt ihn aus einer unwürdigen Asymmetrie herauszuholen.

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

Fußnoten:

1) Allerdings nicht Peter Singers radikale Version des "effektiven Altruismus" (demnach jeder Mensch moralisch den anderen genauso wertschätzen müsse wie sich selber (Singer 2016; Pawlik 2016)). Solidarität ist eher auf moralische Notlagen ausgerichtet, gleichsam gegeneinander sich versichernd, sich zu helfen.

2) Der barmherzige Geber (B) gibt Gott (G), der dem Armen (A) gibt. B will von G die Gegenleistung der Gnadenerwartbarkeit; G will von A den Dank für die bewiesene Gnade (die G durch B realisiert) (vgl. Klein 2010). Barmherzigkeit ist kein schlicht moralischer Akt.

3) Heute wird das als Inklusion wieder belebt; vgl. Lerch/Dietrich 2015. https://europa.eu/eyd2015de/eu-european-parliamentposts/sustainable-growth; vgl. auch Schieritz 2016.

4) "In Konkurrenzgesellschaften ist die ursprünglich von Adam Smith mit vielen Einschränkungen und nur für das Wirtschaftsleben formulierte These, dass das Streben nach partikularem Eigennutz und die sich daraus ergebende Konkurrenz auf Märkten den allgemeinen Wohlstand fördere, praktisch zu einer metaphysischen Werttheorie umgedeutet worden. Nach ihr sind individuelle Nutzenmaximierung und Durchsetzungsfähigkeit in Konkurrenzen ohne weitere Rechtfertigung an sich gut und dienen angeblich in allen gesellschaftlichen Bereichen der Optimierung. Die auf der Grundlage dieser Wertemetaphysik operierenden Erziehungssysteme haben entsprechend einen narzisstischen Persönlichkeitstyp begünstigt, der nur eine verminderte Fähigkeit zur Empathie und Vertrauensbildung besitzt, aber einen starken Willen zur Durchsetzung seiner Interessen. Auf der Ebene der Gesamtgesellschaften resultiert daraus eine synchrone und diachrone Entsolidarisierung, die es weitgehend unmöglich macht, generationsübergreifende Projekte zu verfolgen. Die demokratische Herrschaftsform wird zu einer politischen Randbedingung, mit der die Individuen in ihrer Vorteilssuche zu rechnen haben. Demokratie als soziales Projekt verschwindet" (Hampe 2016, S. 44).

5) Richard Rorty, der Philosoph, "hält die 'Solidarität' für das einzig verbleibende Prinzip einer aufgeklärten Moral, die die Illusion einer philosophischen Moralbegründung abgelegt hat." Allerdings verwendet Rorty den Solidaritätsbegriff im unspezifischen Sinne

von Mitgefühl von Subjekten, mit denen man sich einem'Wir' zugehörig fühlt" (Wildt 1995, S. 1009; mit Bezug auf: Rorty 1989, S. 305 ff.). Es bleibt ein Gemeinschafts- bzw. ein Clubgedanke.

Literatur

Badiou, A. (2003): Ethik, Wien.

Falk, A. (2003): Homo Oeconomicus versus Homo Reciprocans: Ansätze für ein neues wirtschaftspolitisches Leitbild?, in: Perspektiven der Wirtschaftspolitik 2003, S. 141 ff.

Hampe, M. (2016): Warum lügen und betrügen Wissenschaftler?, in: Die ZEIT Nr. 20/2016, S. 44.

Honneth, A. - Fraser, N. (2003): Umverteilung oder Anerkennung? Frankfurt am Main.

Klein, R. (2010): Sozialität als Condito Humana, Göttingen.

Marx, R. (2016): Meine Ökobilanz ist nicht die beste (Interview), in: Die ZEIT Nr. 23/2016, S. 25.

Kropotkin, P. A. (1908): Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt, Leipzig.

Lerch, M. - Dietrich, Chr. (2015): Den Armen helfen, der Welt helfen: Inklusion und Nachhaltigkeit für ein beständiges Wachstum, EU-Parlament: https://europa.eu/eyd2015/de/eu-european-parliament/posts/sustainable-growth (01.09.2016).

Paskov, M. (2016): Is solidarity less important and less functional in egalitarian contexts?, in: Acta Sociologica 2016, vol. 59 (1), S. 3-18.

Pawlik, M. (2016): Alles für das Wohl der anderen, in: FAZ Nr. 103 /2016, S. 10.

Priddat, B. P. (2008a): Karl Marx. Kommunismus als Kapitalismus 2ter Ordnung: Produktion von Humankapital, Marburg.

Priddat, B. P. (2008b): Öffentliche Güter als politische Güter, in: ZögU (Zeitschrift für öffentliche und gemeinwirtschaftliche Unternehmen), 31. Jg., H. 2/2008, S. 152-173.

Priddat, B. P. (2011): Organisationstheoretische Einschätzungen - Warum Social Entrepreneurships so attraktiv für junge High Potentials sind, in: Hackenberg, H. - Empter, St. (Hg,): Social Entrepreneurship - Social Business: Für die Gesellschaft unternehmen, Wiesbaden, S. 105-118.

Putnam, R. D. (2001): Bowling Alone, New York.

Rorty, R. (1989): Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt am Main.

Schieritz, M. (2016): Der Kapitalismus soll netter werden, in: Die ZEIT Nr. 32/2016, S. 3.

Seeleib-Kaiser, M. - Brauer, L. (2005): Bowling together: Clan, Clique, Community und die Strukturprinzipien des Sozialkapitals, Wiesbaden.

Singer, P. (2016): Effektiver Altruismus, Berlin.

Sloterdijk, P. (2010): Die nehmende Hand, Berlin.

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

Wildt, A. (1995): Solidarität, in: Ritter, J. - Gründer, K. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9 (Se-Sp), Basel, S. 1003-1015.

Der Autor



Prof. Dr. Birger P. Priddat

geboren 1950, hat seit 2009 den Lehrstuhl für Volkswirtschaft und Philosophie an der Universität Witten/Herdecke inne. Er studierte Volkswirtschaft, Philosophie und Arbeitspsychologie.

Als Gastprofessor lehrte er an der Zeppelin University in Friedrichshafen (bis 2014) und an der Universität Basel (bis 2012). 2011 bis 2012 war er am Exzellenzcenter der Universität Konstanz tätig. Daneben ist er Mitglied diverser Beiräte. Seine Forschungsschwerpunkte sind Institutionenökonomie, Wirtschaftsphilosophie, Theoriegeschichte der Ökonomie und Politische Ökonomie.

birger.priddat@uni-wh.de