

BURKHARD LIEBSCH

## Originäre Solidarisierung versus Pseudo-Solidität.

### Kritische Anmerkungen zur aktuellen Theorie-Diskussion um Solidarität

#### Zusammenfassung

Im Folgenden wird vorgeschlagen, den vielfach missbrauchten Begriff der Solidarität von einem *Geschehen originärer Solidarisierung* her zu verstehen, das sich mit dem Angewiesensein Anderer auf die Hilfe Dritter auseinander zu setzen hat. Unter Rückgriff auf Hannah Arendt wird nach dessen *politischer Qualität* gefragt und die *Begründbarkeit* politischer Solidarität als solche kritisch erörtert; und zwar mit Blick auf eine *weder auf den Kontext partikularer Lebensformen von vornherein beschränkte, noch auch ganz und gar entgrenzte Dynamik* originärer Solidarisierung. Am Schluss wird die Diskussion um eine Solidarität, die sich zum Angewiesensein Anderer auf die Hilfe Dritter nicht indifferent verhält, mit der Frage konfrontiert, ob sie womöglich nur eine radikale *Desolidarisierung* beschönigt, die sich in einem zum Weltgericht erhobenen Weltmarkt abzeichnet. Der Beitrag dient weniger dazu, eine zu erneuernde solidarische Politik zu propagieren, als vielmehr der Rückbesinnung darauf, was nach Solidarisierung *verlangt*. Darüber hinaus zielt er auf die Frage, wie das Verlangen zur theoretischen Herausforderung wird.

#### Schlüsselwörter

Solidaritätsrhetorik – Desolidarisierung – originäre Solidarisierung – Solidarisierung mit Fremden – Globalisierungskritik – Richard Rorty – Hannah Arendt

#### 1. RHETORIK DER SOLIDARITÄT UND VERLANGEN NACH SOLIDARISIERUNG

Nach einem „Jahrhundert des Verrats“ (Margret Boveri) an allem, was im Zeichen der Aufklärung als höchster Sinn des Politischen ausgegeben worden ist, gehört Solidarität zweifellos zu den besonders strapazierten und missbrauchten politischen Kampfbegriffen und Parolen. Im Namen der Brüderlichkeit hat man eine mörderische Solidarisierung gegen so genannte Volks-, Klassen- und Staatsfeinde betrieben. Als rhetorische Waffe ist das Wort in einer weltweiten Konfrontation zum Einsatz gekommen, die ohne weiteres in einen Dritten Weltkrieg hätte münden können auf einem blutigen Weg der Vernichtung politischer Feinde, gegen die man unablässig ‚internationale Solidarität‘ beschwor. Es fragt sich, ob sich die politische Sprache je wieder erholen wird von diesen Exzessen rhetorischen Missbrauchs eines Wortes, dessen man sich allzu oft nur

bediente, um eine *polemische* Gesinnung gegen Dritte herbeizureden, so dass die beschworene solidarische Verbundenheit der einen eine tiefgreifende Verfeindung mit anderen implizierte, gegen die man die Rhetorik der Solidarität ins Feld führte. *Diese* weltgeschichtliche Folie ‚kosmopolitischer‘ Solidarität ist heute verblasst. Doch zeichnet sich eine erneute Karriere des Begriffs ab. Diesmal im Zeichen einer entfesselten ‚liberalen‘ Ökonomie, die weltweit tiefe moralische Wunden schlägt. Auch gegen den Versuch, dagegen eine erneuerte Solidarität anzubieten, richtet sich der Verdacht eines fortgesetzten Missbrauchs politischer Sprache in einer polemischen Rhetorik (die politische Gegner dessen bezichtigt, andere indifferent ihrem Schicksal zu überlassen). Doch können wir das politische Vokabular so wenig einfach auswechseln wie die Erfahrung, die zur Sprache zu kommen verlangt.

Den Begriff der Solidarität als bloße ‚Rhetorik‘ abzutun und zu verwerfen, würde womöglich ebenfalls auf eine Art Verrat hinauslaufen: diesmal am *Verlangen nach Solidarität*, das sich als Forderung artikuliert, andere zumal in lebensbedrohlichen Lagen des Angewiesenseins auf Hilfe nicht im Stich zu lassen. Das Verlangen nach Solidarität entzündet sich vor allem an dieser Erfahrung.<sup>1</sup> So gesehen empfiehlt es sich, in einer negativistischen Perspektive den Begriff der Solidarität vom *Geschehen einer originären Solidarisierung* her zu verstehen, das von negativen Erfahrungen des Angewiesenseins auf Andere herausgefordert wird. In einem solchen Geschehen *werden* diejenigen allererst solidarisch, die nicht immer schon – etwa kraft einer ontologischen Zugehörigkeit – solidarisch *sind*.

An der Frage, *wie* diese Erfahrungen in eine Sprache der Solidarität gleichsam zu übersetzen und damit zu *politisieren* sind, entzündet sich bis heute anhaltender Streit. Notorisch unklar ist, ob es sich im Angewiesensein auf die Hilfe Anderer um ein gesetzlich zu regelndes Problem demütigender Barmherzigkeit, ethischer Solidarität oder moralischer Gerechtigkeit handelt.<sup>2</sup> Der Streit offenbart nicht nur *tiefgreifenden Dissens in der Frage, inwieweit das Angewiesensein auf die Hilfe Anderer überhaupt eine sozialstaatliche und -politische Aufgabe ist*; er weist auch eine *performative* Dimension auf, die kaum weniger bedeutsam ist als das, *worum* gestritten wird. Es hat den Anschein, als zeige sich gerade *in der Auseinandersetzung* um Solidarität eine Resolidarisierung derer, die (ungeachtet ihrer heterogenen Standpunkte) nicht nur um den Zusammen-

---

<sup>1</sup> Aber kann es sich auch auf Hilfe zum schieren Überleben beschränken? Auf diese Frage komme ich weiter unten zurück, vgl. Anm. 62.

<sup>2</sup> Vgl. Norbert Blüm, Wenn der Billigste gewinnt, in: Die Zeit vom 31.03.2005, 12.

halt der westlichen Sozialstaaten, sondern auch der Menschheit weltweit besorgt sind. Andererseits nimmt die Auseinandersetzung nicht selten wiederum eine polemische Wendung, wenn sie auf diejenigen abzielt, die der Desolidarisierung beschuldigt werden: Ihnen wird zum Vorwurf gemacht, sich zu der Frage völlig gleichgültig zu verhalten, was es politisch bedeutet, dass wir im Sinne der Hilfsbedürftigkeit aufeinander (teils einseitig, teils gegenseitig) angewiesen sind. Während die einen die Position verfechten, nur die Annahme der Herausforderung dieser Frage mache einen *sozialen*, das heißt *menschlichen Staat* aus, verweisen die anderen mit Blick auf die so genannte Globalisierung darauf, der Sozialstaat sei ein historisch überholtes Modell, das auch inter- oder transnational keinesfalls zu erneuern sei. Die Idee des Sozialstaats wäre demnach nichts als weltfremde Sozialromantik, die mit dem politischen Realitätsprinzip in Konflikt geraten muss, das (angeblich) unnachsichtig verlangt, sie in der Unterwerfung unter die ‚Gesetze‘ des Weltmarktes auszutreiben.<sup>3</sup>

Wer aber ist ‚wir‘? Handelt es sich nur um eine rhetorische Fiktion? Während die einen sich strikt weigern, von einer Rhetorik der ersten Person Plural vereinnahmt zu werden, um sich jeglicher Eingemeindung in ein Wir zu entziehen, das sie womöglich mit Solidaritätspflichten belasten würde, behaupten die radikalsten Kontrahenten dieser Strategien, ‚immer schon‘ gehe uns der Andere, sogar als Fremder, unabhängig von jeglicher ethnischen Zugehörigkeit oder politischen Mitgliedschaft, ethisch etwas

---

<sup>3</sup> Demnach wäre auch eine im europäischen Rahmen angedachte Solidarität nichts als weltfremd. Unter Berufung auf ein institutionell angeblich „nunmehr geeintes Europa“ (wie es im EU-Verfassungsvertrag heißt; vgl. kritisch dazu *Burkhard Liebsch*, Über einige Schwierigkeiten, Europas Europäisierung(en) zu denken, in: *Eurostudia. Transatlantische Zeitschrift für Europaforschung* 2 [2006] Heft 1), argumentiert man für die Notwendigkeit, es durch die „Identität einer Wertegemeinschaft“ zu fundieren, in der sich die Solidarität aller Europäer manifestieren soll; und zwar um des Wohls der Schwächsten willen. Während sich die Eurokraten längst einer technischen Sprache sozialer Kohäsion bedienen und eine Rhetorik der Solidarität offenbar für weitgehend entbehrlich halten, steht der Werte-Diskurs im Verdacht, eine Solidarität kompensatorisch herbeizureden, die womöglich tiefgreifende Erfahrungen der Desolidarisierung kaschiert, wie sie mit der gegenwärtig sich verschärfenden Krise des Sozialstaats, aber auch mit der so genannten Globalisierung einhergehen. Zuletzt hat besonders die Diskussion um die so genannte Dienstleistungsrichtlinie der EU bzw. um das in ihr zunächst vorgesehene, inzwischen aber deutlich entschärfte Herkunftsprinzip deutlich gemacht, wie sehr die von oben vollzogene Integration des Binnenmarktes desolidarisierend in die einzelnen Rechtsstaaten hineinwirkt. Das Bekanntwerden dieser Richtlinie hat in der Öffentlichkeit im letzten Moment eine Resolidarisierung gegen diese EU-Politik bewirkt. Dieser Fall zeigt, wie fahrlässig es wäre, in politisch sensibilisierten Bewegungen der Solidarisierung nur den Prozess der Formation einer europäischen Identität erkennen zu wollen, die mit gewissen Werten nur die bereits vorgezeichnete Einheit auszustaffieren hätte. Ob unverhoffte Resolidarisierungsprozesse nicht ein *anderes* Europa zeitigen werden, steht dahin.

an; und zwar gerade als Herausforderung zum Beistand, wie sie das Samariter-Gleichnis vor Augen führt. Diese Herausforderung begründet keine soziale Gemeinschaft, wohl aber eine *ursprünglich nicht apriori begrenzte Affizierbarkeit durch den Anspruch des Anderen auf Hilfe und Beistand*. Während dieser Position vorgehalten wird, angesichts *zahlloser Anderer* eine *absolute Über-Forderung* derer heraufzubeschwören, die zur Solidarität herausgefordert sind, erhebt sich gegen den ersten Standpunkt die Kritik, auf eine radikale *ethische Desolidarisierung* der Menschen hinauszu laufen. Wer von der Warte ethischer Indifferenz aus fragt: ‚Was geht mich der Andere überhaupt an?‘, scheint sich jeglicher *unbedingten* ethischen Ansprechbarkeit entziehen zu wollen. Aber steht nicht der, der so fragt, immer schon in einem vorgängig eröffneten Verhältnis zum Anderen? Wohin führt uns andererseits diese Überlegung, wenn es darum geht, *unvermeidlich begrenzte*, niemals alle Anderen gleichermaßen einschließende politische Ordnungen als solidarische zu denken?<sup>4</sup>

Vor dem Hintergrund des angedeuteten radikalen Dissenses, der sich gewissermaßen als Gravitationspunkt der Debatte um Solidarität abzeichnet, schlage ich im Folgenden vor, diesen Begriff von einem *originären Geschehen der Solidarisierung* her zu verstehen, das sich in verschiedenen Formen manifester Solidarität ausdifferenziert (2.), um dann unter Rückgriff auf Hannah Arendt nach der *politischen Qualität* der Solidarisierung zu fragen (3.). Im Anschluss daran gehe ich auf aktuelle Diskussionen um die *Begründbarkeit* politischer Solidarität ein (4.). Im Gegensatz zu Positionen, die sogleich mit der Frage der Begründung einsetzen, plädiere ich dafür, sich zuvor des eigentlich zu Begründenden zu versichern; und zwar auf der Spur originärer Solidarisierung als Antwort auf ein Verlangen nach Solidarität. Sich auf diesen grundlegenden Zusammenhang zu besinnen, scheint mir erforderlich angesichts einer kaum mehr zu überschauenden Ausdifferenzierung der Solidarität, deren schillernde und des erneuten polemisch-rhetorischen Missbrauchs nach wie vor nicht unverdächtige Erscheinungsformen nur selten eine gedankliche Verbindung erkennen lassen.

---

<sup>4</sup> Zu dieser Problemstellung vgl. die detaillierteren Ausführungen vom Verfasser: *Burkhard Liebsch*, Sinn für Ungerechtigkeit als Form menschlicher Sensibilität. Zwischen Ethik und Politik, in: *Pascal Delhom/Alfred Hirsch* (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Emmanuel Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin/Zürich 2005, 89–114.

## 2. SOLIDARITÄT: PSEUDO-SOLIDITÄT VS. ORIGINÄRE SOLIDARISIERUNG

Wären die zwischenmenschlichen Verhältnisse von sich aus stabil, verlässlich und insofern solide, so bedürften sie der Solidarität gar nicht.<sup>5</sup> Solidarität ist als Geschehen der Solidarisierung stets die Antwort auf erfahrene Instabilität, Unzuverlässigkeit, Zerbrechlichkeit, der sie eine wiederherzustellende Solidität entgegenzusetzen verspricht. Aber selbst die solideste Solidarität kann niemals unverbrüchliche Stabilität, absolute Verlässlichkeit auf Dauer und Unzerbrechlichkeit der zwischenmenschlichen Verhältnisse bewirken – schon gar nicht, wenn es stimmt, dass wir seit dem Anbruch der Moderne in einer immerfort alles Beständige und Verlässliche auflösenden, buchstäblich ‚liquidierenden‘ oder gar ‚verdampfenden‘ Zeit leben, wie von Karl Marx über Hannah Arendt und Marshall Berman bis hin zu Zygmunt Bauman behauptet wurde. In einer solchen Zeit scheint Solidarität etwas zu versprechen, Solidität nämlich, was sie *prima facie* unmöglich halten kann. Doch hat sich der Sinn des Begriffs nicht signifikant geändert im Vergleich zur im 17. und 18. Jahrhundert etwa in Frankreich noch festzustellenden Synonymität von *solidarité* und *solidité*?

Diese Synonymität konnte in dem Maße nicht mehr überzeugen, wie man Solidarität als *solidarisierendes Geschehen* begriffen hat, das die Herausforderung, auf die es Antwort gibt, nicht aufhebt. Solches Geschehen verspricht Zusammenhalt, Einheit, Verbundenheit, Zusammengehörigkeit wiederzugewinnen und soweit wie möglich auf Dauer zu sichern, ohne das, was all dies gefährdet, aus der Welt schaffen zu können. Solidarität gibt es so gesehen nicht *anstelle* eines Lebens in der Gefährdung von Zusammenhalt, Einheit, Verbundenheit und Zusammengehörigkeit, sondern nur *in der Zerbrechlichkeit* des Zwischenmenschlichen und der institutionellen Formen, in denen man ihm verlässliche Dauer zu verleihen sucht.<sup>6</sup> Gerade deren andauernde Verlässlichkeit kann aber die

---

<sup>5</sup> Ich gebe dem Zwischenmenschlichen hier die weite Bedeutung, wie sie ihm bei Arendt zukommt, die den Begriff keineswegs auf intime oder enge Beziehungen beschränkt, sondern auf den so genannten Erscheinungsraum Anderer bezieht, die nicht von vornherein einander zugehören oder Mitglieder derselben Lebensform sein müssen.

<sup>6</sup> Vgl. Nico Stehr, Die Zerbrechlichkeit moderner Gesellschaften, Weilerswist 2000. Hier wird die Zerbrechlichkeit in wissenssoziologischer Perspektive allerdings primär als ‚vertikales‘ Problem der Beherrschbarkeit aufgefasst, nicht als innere Fragilität sozialer und politischer Lebensformen selber. Diesen Begriff sozialphilosophisch zu revidieren, bleibt eine uneingelöste Herausforderung. Paul Ricœur hat in seiner *Intellektuellen Autobiografie* deutlich gemacht, wie zentral er für ihn war, doch vermisst man eine begriffliche Revision. So evoziert Ricœur weiterhin eine Logik der Totalität, die gerade der Erfahrung der Fragilität nicht gerecht wird. Lässt sich diese wirklich nur von einem geoder zerbrochenen oder von drohender Brüchigkeit gezeichneten Ganzen her verstehen,

Zerbrechlichkeit dieser Formen ebenso wie die Solidarität, die sie hervorgebracht haben mag, derart in den Hintergrund der Aufmerksamkeit rücken lassen, dass man sich fahrlässigerweise in einer trügerischen *Pseudo-Solidität* bequem einrichtet, die den Sinn für das Angewiesensein auf Solidarität verkümmern lässt. Wo das, was die Menschen auf verlässliche Weise verbindet, ungebrochen funktioniert, bedarf es einer besonderen Solidarisierung scheinbar gar nicht. Nach Solidarisierung wird nur dann verlangt, wenn es ein brüchig gewordener Zusammenhalt als mehr oder weniger dringlich erscheinen lässt. Nicht die überhaupt nicht auszuräumende Zerbrechlichkeit zwischenmenschlichen Lebens, sondern ihre akute Virulenz ruft das Verlangen nach Solidarität auf den Plan<sup>7</sup>, die ihre Solidität stets erst in Belastungsproben erweisen kann,<sup>8</sup> und zwar in höchst unterschiedlichen Formen des Für-einander-Eintretens, des Sich-für-einander-Einsetzens, des Für-einander-Daseins, aber auch des Sich-Verbündens gegen Dritte usw.

Als Herausforderung zur Solidarität kommt grundsätzlich alles in Betracht, was Menschen in die Lage versetzen kann, unumgänglich auf den Beistand Anderer (ein- oder gegenseitig) angewiesen zu sein – sei es aufgrund einer widrigen Natur, die mit ihrer Ungastlichkeit das menschliche Überleben bedroht, sei es aufgrund von menschlicher Gewalt, Krankheit oder seelischem Leid. Im Fahrwasser des modernen Evolutionismus haben Autoren wie Peter Kropotkin darüber spekuliert, wie alt menschliche Solidarität in diesem Sinne sein mag.<sup>9</sup> Es überrascht nicht, dass man in dieser Perspektive schließlich beim Nepotismus der so genannten Urhorde anlangte, die dem Neugeborenen und der Mutter schon im Interesse der

---

so wie das Subjekt, das „vor Zerbrechlichkeit zittert und gegen sie revoltiert“, um sich nach dem verlorenen Ganzen zu sehnen? Vgl. *Paul Ricœur*, Vom Text zur Person. Hermeneutische Texte (1970–1999), Hamburg 2005, 20 ff.; *Philippe Lacoue-Labarthe / Jean-Luc Nancy*, Noli me frangere, in: *Lucien Dällenbach / Christiaan L. Hart Nibbrig* (Hg.), Fragment und Totalität, Frankfurt 1984, 64–76.

<sup>7</sup> Nur als Desiderat kann ich an dieser Stelle die Aufgabe nennen, diesem Verlangen auch in historischer Perspektive Rechnung zu tragen. Dabei käme gewiss mehr zum Vorschein als nur versagte Gerechtigkeit, worauf gegenwärtig vielfach die Herausforderung zur Solidarität verengt wird. Man denke nur an den so genannte ‚Bürgerverrat‘ (Böckenförde), durch den hierzulande gleich zu Beginn der NS-Zeit das solidarische Gewebe des Rechtsstaats zerrissen ist. Diese historische Dimension ist in den aktuellen Diskussionen um die solidarische Dimension der staatlichen Finanzen, der Besteuerung, der sozialen Sicherungssysteme usw. kaum präsent.

<sup>8</sup> Deshalb muss auf Solidarität *vertraut* werden. Ob das Vertrauen gerechtfertigt ist bzw. war, zeigt sich oft genug erst dann, wenn es enttäuscht wurde. Bevor sich das herausstellt, bleibt Solidarität ein empirisch weitgehend ungreifbarer Gegenstand.

<sup>9</sup> *Peter Kropotkin*, Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt (1902/1914), Frankfurt/Berlin/Wien 1975, 10.

Selbsterhaltung zur Seite stehen musste.<sup>10</sup> Bis heute hat sich, nicht zuletzt auf der Grundlage dieses evolutionären Paradigmas, das Vorurteil gehalten, *Solidarität sei im Wesentlichen die Angelegenheit Dritter, die Anderen beistehen müssen im Rahmen einer Lebensform, deren Zusammenhalt nur durch immer wieder abrufbare, aber nie garantierte Solidarität möglich scheint.* Ohne weiteres ließe sich ausführlich belegen, wie stark dieses Vorurteil, das *Solidarität von vornherein auf einander Zugehörige beschränkt*, bis in die heutige politische Diskussion hinein wirksam ist, wo man annimmt, dass vor allem (wenn nicht ausschließlich) *Solidarität die Integration politischer Lebensformen gewährleistet*, in denen die ihnen Zugehörigen bzw. Mitglieder *in der Rolle Dritter* (nicht aber in der Rolle eines vom Anderen von Angesicht zu Angesicht angesprochenen Du) *füreinander* zu handeln haben, wenn sich die jeweilige Lebensform als beständig erweisen können soll.

Nun haben speziell die politischen Lebensformen in der Geschichte mannigfaltige Veränderungen durchgemacht – bis hin zu modernen, demokratischen Lebensformen, die jenseits von *ethnos*, Verwandtschaft und nationaler Zugehörigkeit Solidarität zwischen einander persönlich Unbekannten gestiftet haben. Neben neuen, nicht familial, genealogisch oder ethnisch reduzierbaren Formen der Solidarität sind auch *neuartige* Erfahrungen der Zerbrechlichkeit sozialen und politischen Lebens auf den Plan getreten. Als *die* spezifisch moderne Form der Solidarität gilt der Sozial- oder Wohlfahrtsstaat, der in dem Maße, wie er sich nun als zerbrechlich erweist, auch *neuartige* Erfahrungen des Angewiesenseins auf Andere nach sich zieht; vor allem da, wo die mit dem Sozialstaat einhergehenden Prozesse der Verrechtlichung institutionalisierter Solidarität ältere, meist als ‚traditional‘ eingestufte Formen des Sichverlassenkönnens auf den Beistand Anderer verdrängt haben. Fraglich erscheint nun, ob diese Formen je wieder verfügbar sein werden, ‚wenn der Staat sich zurückzieht‘, und ob sich womöglich ganz neue Formen der Solidarität *in statu nascendi* abzeichnen.

In dieser Lage ist nicht nur eine stark ausgeweitete Anwendung des Begriffs der Solidarität (über den engen Rahmen partikularer Lebensformen hinaus), sondern auch eine nachdrückliche Radikalisierung der Befragung der zentralen Begriffe festzustellen, die dabei zum Tragen kommen. Das betrifft besonders die gemeinschaftliche oder gesellschaftliche *Zugehörigkeit*, die sich in Formen der Solidarität manifestieren soll, das *identitäre Selbstverständnis* derer, die aufgrund ihrer Zugehörigkeit angeblich

---

<sup>10</sup> Kropotkin selbst mochte sich in evolutionärer Perspektive freilich nicht auf die Phylogeneese der Hominiden beschränken. Das kann hier aber außer Betracht bleiben.

wissen, *wer* sie (im Verhältnis zueinander) sind; und schließlich die damit angeblich deutlich gezogene *Grenze* zu denen, die der jeweiligen solidarischen Lebensform *nicht* zugehören bzw. nicht Mitglied sind.<sup>11</sup> Ist der ‚solidarische‘ Zusammenhang von Zugehörigkeit und Identität etwa so zu konzipieren, dass Solidarisierungen allemal nur zwischen denen erfolgen können, die sich diesseits einer solchen Grenze aufhalten – in einer „Topografie“ (Charles Taylor), die festlegt, dass Beistand nur ‚uns‘ gewährt wird?<sup>12</sup> Lassen sich also Solidarisierungen, die Grenzen der Zugehörigkeit und der Identität überschreiten, um Fremde einzubeziehen (wie es bei Richard Rorty angedacht ist<sup>13</sup>), gar nicht denken? Gerade an dieser Stelle gehen die Meinungen derart auseinander, dass man sich fragen muss, ob ein und derselbe Begriff nicht auf Gegensätzliches Anwendung findet. Deskriptive und normative Momente im jeweiligen Solidaritätsbegriff lassen sich zudem kaum mehr voneinander unterscheiden. Was als Erfahrung der Solidarität rekonstruiert wird, erweist sich bei genauerem Hinsehen oft derart von begrifflich-normativen Vorentscheidungen präformiert, dass kaum noch eine Verständigungsbasis mit anderen Positionen auszumachen ist. Das gilt im besonderen Maße für *Reduktionen der Solidarität auf den exklusiven Kontext partikularer Lebensformen* einerseits und andererseits für Positionen, die eine speziell in der Moderne festzustellende *Solidarisierung mit Fremden* behaupten. Was in diesem Fall gerade als Spezifikum der Moderne gilt – eine *originäre* Solidarisierung, die eine neuartige, nicht zuvor schon mögliche Solidarität mit und unter Fremden überhaupt erst zeitigt –, muss im Lichte der ersten Position als von vornherein ausgeschlossen und unmöglich erscheinen. Ob in dieser Lage etymologische und begriffsgeschichtliche Befunde wirklich weiterhelfen, ist zweifelhaft.

In der Geschichte politischer Ideen hat der Begriff der Solidarität noch kein hohes Alter. Worauf er sich bezieht, die vielschichtige Wirklichkeit solidarischen Verhaltens mit Erfahrungen von Solidarisierungen und Entsolidarisierungen, ist indessen nicht so neu wie der Begriff, der sie

---

<sup>11</sup> Vgl. *Christof Mandry*, Solidarität in der Europäischen Union, Manuskript, Berlin 2006, Abschnitt 2 (vgl. den Beitrag von Mandry in diesem Band).

<sup>12</sup> Zum Begriff der Topografie in diesem Sinne vgl. *Charles Taylor*, The Moral Topography of the Self, in: *Stanley Messer / Louis Sass / Robert Woolfolk* (Hg.), Hermeneutics and Psychological Theory, New Brunswick 1988, 298–320; *Burkhard Liebsch*, Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt, Berlin 2001, Kap. 2, wo auch eine Revision des Begriffs der Zugehörigkeit vorgenommen wird.

<sup>13</sup> Bei näherem Hinsehen muss man allerdings zweifeln, ob Rorty nicht stets nur eine erweiterte Eingemeindung Fremder in ein ausgeweitetes ‚Wir‘ meint. Einen Begriff radikaler, nicht aufzuhebender Fremdheit kennt Rorty jedenfalls nicht; vgl. *Richard Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt 1992, Kap. 9.

bezeichnet. Hans-Georg Gadamer geht so weit, Solidarität und Freundschaft synonym zu setzen, was es ihm ermöglicht, diesen Begriff in das älteste politische Denken zu projizieren. Demnach bezeichnet Solidarität ein *ethos* im aristotelischen Sinne, das heißt eine Form der Freundschaft als „Form der Welterfahrung und der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die man nicht machen, die man nicht durch vergegenständlichende Bemächtigung planen und durch künstliche Institutionen herbeiführen kann“<sup>14</sup>. Nun kannte Aristoteles aber keinen Begriff der Gesellschaft, so wie er seit Georg Wilhelm Friedrich Hegel im politischen Denken der Moderne vorherrschend geworden ist. Und Gesellschaft und Freundschaft gehen für uns, die wir unter Bedingungen weitgehender Anonymität politischer Zeitgenossenschaft leben, nicht mehr so leicht zusammen.<sup>15</sup> Dennoch glaubt Gadamer, wie zu Aristoteles' Zeiten liege Solidarität auch heute noch „allem möglichen Gelten und Wirken von Institutionen, von Wirtschaftsordnungen, Rechtsordnungen, gesellschaftlichen Sitten voraus“, trage sie und mache sie möglich.<sup>16</sup> Solidarität würde demnach auch heute noch das *ethos* eines *bios*, das heißt einer Lebensform bezeichnen – und sie wäre entsprechend beschränkt zu denken. Die Griechen kannten überhaupt keinen Begriff der Freundschaft bzw. ‚freundschaftlicher‘ Solidarität im politischen Sinne, der auch auf Fremde anwendbar gewesen wäre. Eine Solidarität mit oder unter Fremden käme insofern erst gar nicht in Betracht. Darüber hinaus dachte sich Aristoteles die Freundschaft als gelebte Solidarität (wenn wir Gadamer folgen) um des Guten willen. Jenseits einer solchen Teleologie konnte er sich keine Solidarität und keine Politik vorstellen, die ihren Namen verdient hätten. In einer Auseinandersetzung, die das Gute anficht, kann man nicht mehr „eines Sinnes“ sein, wie es Aristoteles politischem Zusammenleben unter dem schützenden Dach des Guten abverlangte.<sup>17</sup> Folgt man dem aristotelischen Denken, so scheint es *prima facie* keine *Solidarität im Streit* geben zu können, der sich in einer Grauzone zwischen Wortgefechten und manifestem Krieg (*eris – stasis – polemos*) bewegt und am Ende die existierende Lebensform, an der er sich entzündet hat, zu ruinieren droht. Die Solidarität als *ethos* wäre strikt auf den Kontext partikularer Lebensformen im Rahmen eines nicht angefochtenen Guten beschränkt zu denken.

---

<sup>14</sup> Hans-Georg Gadamer, Die griechische Philosophie und das moderne Denken, in: *Ders., Griechische Philosophie*, Tübingen 1985, 3–8, 6.

<sup>15</sup> Jacques Derridas *Politik der Freundschaft zum Trotz* (Jacques Derrida, Politik der Freundschaft, Frankfurt 2002, vgl. 27, 249, 267–273, 370, 430).

<sup>16</sup> Hans-Georg Gadamer, Die griechische Philosophie und das moderne Denken, 6.

<sup>17</sup> Aristoteles, Nikomachische Ethik, Stuttgart 1969, 254 f. (Buch IX, 1167a).

Nun ist es aber eine begriffsgeschichtlich unbestreitbare Tatsache, dass sich die Semantik an diese Vorgaben nicht gehalten hat. Während Philosophen wie Alasdair MacIntyre in *After Virtue* nur den Verlust eines ehemals integralen Zusammenhangs von Sprache und Lebensform beklagen (nach dem die Sprache angeblich expressiv leer läuft<sup>18</sup>), betonen andere, vielfach im Anschluss an Émile Durkheim, dass eine neue, erst der Moderne zu verdankende Sprache der Solidarität auch neue Phänomene und Spielräume der Solidarisierung (und Entsolidarisierung) erschlossen hat – jenseits des engen Rahmens partikularer Lebensformen.

Gemeint sind hier nicht nur die noch im nationalstaatlichen Rahmen aufgehobenen Formen ‚organischer Solidarität‘, wie sie nach Durkheims Beobachtung mit neuen Formen der Arbeitsteilung einhergingen.<sup>19</sup> Gemeint sind auch grenzüberschreitende Formen der Solidarität, wie sie Rorty in seinem Kontingenz-Buch beschrieben hat. Wie MacIntyre von Ludwig Wittgenstein inspiriert, bestreitet Rorty hier, dass die Sprache schicksalhaft auf den partikularen Kontext lokaler Lebensformen ein für allemal beschränkt sein muss. Vielmehr propagiert er den Sinn einer fortgesetzten Revision unseres Vokabulars mit dem Ziel, auf diesem Weg die sensible Erfahrung einer weiteren, die eigene Lebensform überschreitenden Wirklichkeit zu erschließen. In diesem Projekt nimmt der Begriff der *Sensibilität* eine Schlüsselstellung ein. Er steht für die nicht zuletzt *sprachlich angeleitete Sensibilisierung* für Erfahrungen der Demütigung und zugefügten Schmerzes, vor denen ‚wir‘ – so wie ‚wir‘ nun einmal sozialisiert sind – möglichst jeden bewahrt sehen wollen.<sup>20</sup> Rorty unterstellt dabei ein zentrales Interesse daran, solche Erfahrungen abzuwenden oder wenigstens zu mildern; und zwar auch für den Fall, dass diese Anderen nicht zu ‚uns‘ gehören; dass sie ‚uns‘ fremd sind. Die derart allerdings nicht mit einem Schlag alle Menschen erfassende, sondern *nur nach und nach zu erweiternde Sensibilität* fragt nicht: ‚Was geht mich das an?‘ Vielmehr geht sie immer schon davon aus, *dass* sie von solchen Erfahrungen herausgefordert wird – und zwar zu einer *originären Solidarisierung mit Anderen, die uns fremd sind, mit denen wir keine gemeinsame Lebensform teilen*. Eine solche Solidarisierung riskiert selbst die Gefahr, mit der politischen

---

<sup>18</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2. Aufl., Indiana 1984.

<sup>19</sup> Vgl. Andreas Göbel/Eckart Pankoke, Grenzen der Solidarität. Solidaritätsformeln und Solidaritätsformen im Wandel, in: Kurt Bayertz (Hg.), *Solidarität. Begriff und Phänomen*, Frankfurt 1998, 463–494, 486 ff.

<sup>20</sup> ... jeden, der ‚uns‘ hinreichend ähnlich zu sein scheint, fügt Rorty ergänzend hinzu. Eine sensible Solidarisierung mit Anderen, die uns fremd bleiben, scheint ihm nicht vorzuschweben; vgl. Richard Rorty, *Philosophie & die Zukunft*, 2. Aufl., Frankfurt 2001, 173 f.

Lebensform in Konflikt zu geraten, in deren Rahmen sie sich über das Anderen angetane Leid empört. Müsste sich eine solche Form der Solidarisation nicht gerade *in* der Auseinandersetzung darum bewähren, was uns Andere an den Grenzen einer relativ beschränkten, allerdings zu erweiternden, sensibilisierten Solidarität anzugehen haben?

Weiter könnte man sich auf den ersten Blick kaum von der Position Gadammers (bzw. Aristoteles') entfernen. Während die Solidarität zunächst in der Form eines praktischen *ethos* mit der politischen Wirklichkeit einer Lebensform *zusammenzufallen* schien, tritt die Solidarität als Solidarisation mit Fremden bei Rorty in einen deutlichen Gegensatz zu jeder beschränkten politischen Ordnung. Wenn eine solche, nicht nur *politische Grenzen*, sondern womöglich auch die *Grenzen des Politischen* überschreitende, am Ende *transpolitische* Solidarität bewirken kann, dass uns selbst gänzlich Fremde als Gedemütigte ‚etwas angehen‘ (und zwar so, dass es zu einem vordringlichen Anliegen werden muss, ihr Leid abzuwenden), muss sie dann nicht notorisch jede politische Ordnung *überfordern*, in der doch stets nur einander Zugehörige bzw. Mitglieder desselben Gemeinwesens ihr Zusammenleben gut oder gerecht<sup>21</sup> zu regeln versuchen?<sup>22</sup>

Gewiss kann man sich fragen, ob eine solche, grenzüberschreitende Solidarität ihren Namen überhaupt verdient, ob sie ihn nicht in irreführender Weise einem politischen Kontext entlehnt, in dem die Rede von Solidarität nach der unveränderten Überzeugung vieler allein Sinn hat. *Depolitisiert* die Rede von jener grenzüberschreitenden Solidarität nicht den Begriff? Oder lässt sie sich als *transpolitische* rechtfertigen, die *in* unsere allemal beschränkten politischen Ordnungen hineinwirkt und wenigstens auf diese Weise völliger Depolitisierung (etwa zu einem bloß supererogatorischen Phänomen) entgeht?

Zwischen einer begrenzten, quasi-freundschaftlichen Solidarität, die im Kontext partikularer Lebensformen aufgeht, einerseits und einer entgrenzten Solidarität<sup>23</sup> mit Fremden andererseits ist eine unproblematische

---

<sup>21</sup> Ich sehe hier von der ausgedehnten Diskussion um die Frage ab, ob die Frage nach Gerechtigkeit nicht an die Stelle der – für viele notorisch uneindeutigen – Frage nach dem Guten treten muss.

<sup>22</sup> Zu warnen ist an dieser Stelle allerdings davor, hier nur mit einem privativen Verständnis von Überforderung zu operieren. Am Schluss werde ich auf die Frage zurückkommen, ob es für eine nicht ‚partikular beschränkte‘ Solidarität wesentlich ist, eine allemal beschränkte Praxis der Solidarität zu mehr Solidarität herauszufordern – durch eine Überforderung, die die Solidarität davor bewahren müsste, sich auf eine wie auch immer rationalisierte Form von Nepotismus zu reduzieren.

<sup>23</sup> Ob eine gewisse Entgrenzung der Solidarität (im Sinne der Überschreitung ihrer bisherigen Grenzen) geradewegs in eine ‚grenzenlose‘ Solidarität münden kann, scheint allerdings zweifelhaft; s. u.

sche Kongruenz von Wirklichkeit und Begriff jedenfalls nicht mehr verfügbar. Weder wirklicher Erfahrung von Solidarität noch der Begriffsgeschichte ist eindeutig zu entnehmen, wie von Solidarität im angedeuteten Spannungsfeld sinnvoll zu reden ist. So ist das Reden von Solidarität – wie auch die Abwehr eines Herbeiredens von Solidarisierungen, deren verpflichtenden Charakter man nicht zuletzt unter Hinweis auf den notorisch überfordernden Charakter einer entgrenzten Solidarität in Abrede stellt – unvermeidlich Teil einer polemischen politischen Wirklichkeit, in der mit zunehmender Radikalisierung darum gestritten wird, worum es uns im politischen Zusammenleben überhaupt gehen soll. Die Frage nach Solidarität heute mündet so gesehen im *radikalen Dissens*, der faktisch auf keinerlei Vorverständnis in dieser Sache mehr bauen kann, allen so genannten Neo-Aristotelikern zum Trotz. Die Radikalität des Dissenses ist weniger an der Lautstärke zu erkennen, mit der er hier und dort ausgetragen wird. Vielmehr ist es die Art des Fragens, die radikal beunruhigt. Man beschränkt sich nicht darauf, in Zweifel zu ziehen, dass uns Fremde im Sinne des Angewiesenseins auf Hilfe irgendetwas ‚angehen‘ (so dass auch Solidarität in jedem Fall auf den Kontext gewisser politischer Lebensformen zu beschränken wäre, in dem wir selbst *exklusiv die Nächsten Anderer* zu sein hätten). Man fragt auch: Warum gehen uns *Andere als Nächste* etwas an; wer ist überhaupt der Nächste – bloß der Folgende in einer Serie oder der zufällige (vielfach unbekannte) Nachbar, der so genannte ‚Nebenmensch‘, der raum-zeitlich kontingent auftritt?

Gewiss gehören gerade diese Fragen zu den ältesten Herausforderungen sozialetischen Denkens. Ironischerweise zwingt aber der jüngste radikale Streit dazu, Spuren einer Ausweitung der Frage nach dem Anderen *als* Nächstem und Fremdem nachzugehen, die in einer langen Geschichte probater Antworten immer wieder verdeckt worden sind. Davon ist auch das aristotelische Denken mit seiner Beschränkung des Politischen auf die Binnenverhältnisse zwischen Freunden, die im Guten ‚eines Sinnes‘ sind, nicht freizusprechen. Die Prämisse dieser Beschränkung überzeugt jedenfalls nicht mehr ohne weiteres. Dafür steht in der jüngeren politischen Diskussion der Begriff des Dissenses.

Er bezeichnet nicht etwa eine bloße Meinungsverschiedenheit bzw. Urteile, die im Streit nicht auf einen Nenner zu bringen sind, sondern bezieht sich auf die elementarste Strittigkeit selbst dessen, worum sich politische Auseinandersetzungen überhaupt drehen oder drehen sollten. Für Aristoteles gehört zu den elementaren Voraussetzungen politischen Streits, dass die Kontrahenten sprechende und vernunftbegabte Lebewesen sind. Aber nicht jeder, der sprechen kann, findet politisch Gehör. Wer

wie die Sklaven politischer Rede angeblich nicht mächtig (*aneu logou*) ist, „zählt“ nicht.<sup>24</sup> Was *als Rede zählt*, ist eine eigens zu bedenkende Frage, wie Jacques Rancière betont.<sup>25</sup> So gesehen geht mich der Nächste womöglich selbst dann nichts an, wenn er mich anspricht. Wenn ihm nämlich keine politische Rede zuzutrauen oder zuzubilligen ist und wenn er insofern nicht zählt, kann und brauche ich mich nicht politisch zu ihm zu verhalten. Mitnichten ist die Frage, wer (als Mensch) politisch zählt, unter Rekurs auf anthropologische Argumente zu entscheiden. Wer zählt, das hängt von den Umständen der jeweiligen partikularen Lebensform ganz und gar ab.<sup>26</sup>

Dieser unnachsichtigen Beschränkung jener Frage nach dem Anderen widersetzt sich die bekannte, auf das Samariter-Gleichnis zurückgehende Antwort: *Wir sind potenziell die Nächsten jedes beliebigen Anderen*; und zwar unabhängig von jeder ethnischen, religiösen oder politischen Zugehörigkeit und Mitgliedschaft in einer gemeinsamen Lebensform. Als Maßgabe dessen, dass ich Nächster irgendeines Anderen bin oder *werden* kann, gilt allein, dass sein Anspruch mich erreicht.<sup>27</sup> So aber wird jeder exklusive oder selektive Bezug auf eine Ordnung politischen Zusammenlebens (wie etwa eine Lebensform) getilgt. Gerade in der Frage, wen (ein angesprochenes Du oder ein Dritter) unter welchen Umständen und mit welchen Konsequenzen der Anspruch des Anderen erreicht, *wenn er in eine Form menschlichen Zusammenlebens inspirierend oder störend hineinwirkt*, hat das politische Denken seinen spezifischen Ansatzpunkt. Wie dem Anspruch praktisch gerecht zu werden ist, lässt sich unter Umgehung jeden Bezugs auf Lebensformen *überhaupt nicht* angeben. Auf den ersten Blick läuft eine Ethik im Zeichen des Nächsten, die sich ganz und gar dem *singulären Anspruch* des Anderen verpflichtet, auf eine gänzliche *Depolitisierung* des Verhältnisses zum Anderen hinaus.<sup>28</sup> Erneut stehen

<sup>24</sup> Vgl. *Hannah Arendt*, Was ist Politik?, München 2003, 40.

<sup>25</sup> *Jacques Rancière*, Das Unvernehmen, Frankfurt 2002; *ders.*, Politisches Denken heute. Die normale Ordnung der Dinge und die Logik des Dissenses, in: *Lettre International* 61 (2003) 5 ff.

<sup>26</sup> Vgl. *Richard Rorty*, Solidarität oder Objektivität?, Stuttgart 1988, 28.

<sup>27</sup> *Walter Schulz / Ruth-Eva Schulz*, Der Nächste, in: *Walter Jens* (Hg.), Der Nächste. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter heute gesehen, München 1984, 75–82, 82.

<sup>28</sup> Gewiss ist *caritas*, die im Gleichnis ihr Vorbild hat, noch kein politisches Verhalten, sondern kann dazu nur werden im Zuge einer solidarisierenden Politisierung, die die Hilfe, die einem Anderem oder vielen Anderen zuteil werden soll, zur (öffentlichen) Angelegenheit vieler, wenn nicht aller Menschen werden lässt, wie es Kosmopoliten der Moderne verschiedenster Couleur behauptet haben. Potenziell käme demnach *als Anderer*, der der Solidarität bedarf, *jeder* in Betracht; und *jedermann wäre der Nächste des Anderen*. Auf diese Weise kann das ursprüngliche Geschehen der Solidarisierung mit dem Anderen, die sich in der Begegnung mit ihm vollzieht, sehr leicht übersprungen

wir hier vor dem Gegensatz zwischen rigoros beschränkter Politik und kompromisslos entschränkter Ethik, die sich letztlich nicht (wie in der politischen Diskussion zumeist) allein auf den ethnisch Fremden, sondern gerade auf den Anderen als Fremden bezieht, ganz gleich ob er jemandem verwandtschaftlich, ethnisch oder anders nahe steht oder nicht.

Zwar findet diese Ethik älteste Ansatzpunkte, doch folgt daraus kein exklusiver religiöser Besitzanspruch einer Tradition, die das Erbe jenes ethischen Denkens im Zeichen des Nächsten bzw. des Anderen als des Fremden für sich in Anspruch nimmt; zumal dann nicht, wenn das Gleichnis die ethische Affizierbarkeit eines Verachteten wie eines Samariters angesichts eines völlig Fremden zur Sprache bringt. Dem Gleichnis ist ja keineswegs zu entnehmen, dass der Samariter als religiöser Mensch handelt. Vielmehr ist er irgendwer, der sich von einem ihm völlig Unbekannten zu einer singulären Solidarität herausfordern lässt. Jeder Aneignung des Gleichnisses wird dadurch im Grunde der Weg verbaut.<sup>29</sup>

Allzu einfach wäre es auch, einen gattungsgeschichtlichen Fortschritt von der Partikularität beschränkter Lebensformen, die sich zu Fremden indifferent verhalten, hin zu einer radikal angesichts des Fremden nicht-indifferenten Ethik anzunehmen. Nach diesem Schema ist gelegentlich auch die Geschichte der Solidarität gedeutet worden: von der (,aristotelischen‘)

---

und zur allgemeinen Forderung Dritter werden. Während das Gleichnis im Akt des solidarischen Beistands überhaupt keinen Dritten auftreten lässt, besetzt er in der politischen Rhetorik einer kämpferischen Solidarität scheinbar allein das Feld. Ist die Rede des Dritten nicht Rhetorik „in der Abwesenheit des Nächsten“, wie Levinas meint? Bringt die politische Sprache die ursprüngliche Herausforderung zur Solidarisierung mit dem Anderen unweigerlich zum Verschwinden? Oder kommt der politischen Solidarisierung nicht vielmehr ein vom zunächst a-politischen Gleichnis her nicht erkennbarer originärer Sinn zu?

<sup>29</sup> Für Herbert Braun handelt es sich um einen Fall „reiner Profanität“, vgl. *Herbert Braun*, Eine Verleitung zu christlich ungewöhnlichen Gedanken, in: *Walter Jens* (Hg.), *Der Nächste*, 39–51, 44. Ricœur spricht im gleichen Zusammenhang von der *Erfindung* der „direkten Beziehung ‚von Mensch zu Mensch‘“ – ohne Vermittlung von Institutionen, aber auch ohne Intervention von Kategorien; *Paul Ricœur*, *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 111. Nicht weniger bedeutsam ist, dass die Beziehung zum Nächsten sich der Perspektive Dritter nicht bruchlos einfügen lässt. Zwischen dem Widerfahrnis des Verlangens nach Solidarität *angesichts eines Anderen* und der von *Dritten* geforderten, allgemeinen Solidarität liegt eine untülbare Differenz. Gleichwohl kann die Beziehung zum Anderen von letzterer gefördert (aber auch geradezu erstickt) werden. Mit Recht schreibt Ricœur: „Zuweilen führt die persönliche Beziehung zum Nächsten über die Beziehung zum Sozium [zum Anderen in der Rolle des Dritten]; zuweilen entsteht sie am Rande; dann wieder stellt sie sich gegen die Beziehung zum Sozium.“ Allerdings depolitisiert Ricœur das Verhältnis zum Nächsten (bzw. *des Nächsten, der wir als zur Solidarität Aufgerufener angesichts des Anderen selbst sind*) allzu sehr, indem er es in pure Barmherzigkeit münden lässt (ebd. 118, 122f.; den Begriff des Soziums entnimmt Ricœur der genetischen Sozialpsychologie James Mark Baldwins).

Solidarität unter Freunden zur Solidarität unter Fremden – wobei angeblich Fremde an die Stelle der Freunde getreten sein sollen, was nicht daran hindert, nun umgekehrt die Fremden quasi zu Neo-Freunden zu machen, so dass sich die Frage stellt, ob sich die vorherrschende Denkform wirklich geändert hat.<sup>30</sup> Viel mehr spricht für ein seit je her virulentes *Spannungsverhältnis zwischen politisch beschränkter und ethisch entgrenzter Solidarität*, das aber in verschiedenen Zeiten unterschiedlich zur Austragung kam. Damit wäre der Geschichte Rechnung zu tragen, wie es auch diejenigen fordern, die die *Modernität der Solidarität* betonen.

Im Vergleich zur Solidarität, wie sie im *ethos* beschränkter Lebensformen praktiziert worden ist, und im Vergleich zur außer-ordentlichen Solidarität angesichts singulärer Fremder stellt speziell die *wohlfahrtsstaatlich institutionalisierte* und *verrechtlichte* Solidarität gewiss etwas irreduzibel Neues dar, insofern sie ausdrücklich *anonyme Fremde im nationalstaatlichen Rahmen* einbezieht. Die Zeit dieser Solidarität scheint allerdings nunmehr in den Augen einiger Beobachter endgültig abgelaufen zu sein. Ihnen gilt sie als ein luxuriöses Relikt aus Zeiten ökonomischer Prosperität, keineswegs aber als ursprüngliches Moment der Integration menschlicher Lebensformen oder gar als transpolitische Herausforderung, die von außen an sie herantritt oder sich in ihrem Innern Geltung verschafft. Demnach treten nicht nur an die Stelle des ältesten Zusammenhangs von Solidarität und Lebensform neue (etwa ‚organische‘) Formen der Solidarität in modernen, arbeitsteiligen Gesellschaften; nicht nur ersetzen neue Formen jene alten (wie mehrfach im Zuge einer fragwürdigen empirischen Generalisierung behauptet wurde<sup>31</sup>); vielmehr treten *nicht-solidarische Formen sozialer Integration* wie die Luhmannsche Inklusion an die Stelle der Solidarität überhaupt.<sup>32</sup> So würde am Ende nicht nur die Erfahrung der Solidarität theoretisch obsolet; auch der Begriff würde (als moralischer Anachronismus) liquidiert. Eine solche Theorie kann aber nicht geltend machen, nur festzustellen, was ohnehin stattfindet. Wer den Begriff der Solidarität als theoretisches Konzept preisgibt, affirmiert auf diese Weise (und beschreibt nicht nur) eine Entwicklung, die von Anderen vehement angefochten und kritisiert wird. Überdies gehen die Be-

---

<sup>30</sup> Vgl. Hauke Brunkhorst, *Solidarität unter Fremden*, Frankfurt 1997.

<sup>31</sup> Vgl. Thomas Meyer, *Die Transformation des Politischen*, Frankfurt 1994, 66, 254. Brunkhorst sieht „höherstufige“ Solidarität dadurch entstehen, dass „der diffuse Wärmestrom der Gefühle und Gewohnheiten“, wie sie angeblich mit Formen „naturwüchsiger Vergemeinschaftung“ einhergehen, „erhitzt und zum Verdampfen gebracht“ wird; vgl. Hauke Brunkhorst, *Solidarität unter Fremden*, in: Arno Combe/Werner Helsper (Hg.), *Pädagogische Professionalität*, Frankfurt 1996, 340–367, 346 f.

<sup>32</sup> Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 1, Frankfurt 1980, Kap. 1.

schreibungen, die eine solche Theorie liefert, ihrerseits in eine strittige soziale und politische Wirklichkeit ein, in der nun gerade durch mannigfaltige Erfahrungen der Entsolidarisierung radikal fraglich wird, worum es im sozialen und politischen Leben überhaupt geht bzw. gehen soll. Noch nie war diese Frage einfach unter Hinweis auf reales Funktionieren sozialen und politischen Lebens zufriedenstellend zu beantworten. Deshalb wird bis heute immer wieder der Versuch unternommen, menschliches Zusammenleben unter der Voraussetzung einer ihm innewohnenden Teleologie zu beschreiben. Auf eine von Natur aus feststehende Teleologie menschlicher Lebensformen können wir uns zwar nicht mehr stützen.<sup>33</sup> Genauso wenig vermögen aber bloße Funktionsbeschreibungen als Surrogat zu befriedigen.<sup>34</sup>

Zusätzlich verkompliziert sich die Frage nach Solidarität heute dadurch, dass sie gleichsam ihren angestammten Ort verlassen hat, ohne dass sich ihr vorerst eine neue, eindeutige Verortung anbieten würde.<sup>35</sup> Nicht mehr im *ethos* partikularer Lebensform, sondern in den Institutionen des Sozial- oder Wohlfahrtsstaates sollte sie zu Hause sein. Aber dieser wird wie gesagt immer häufiger als historischer Luxus denunziert, den man sich nicht mehr leisten könne. Empfänger solidarischer Leistungen dürften sich allenfalls noch vorübergehend als solche geduldet wissen, bis ihre volle Marktfähigkeit wiederhergestellt wird. Schließlich sei jedes staatlich formierte Gemeinwesen so wie jeder Einzelne nur für den Markt da.<sup>36</sup> Jede Inanspruchnahme solidarischer Leistungen durch gesellschaftliche und staatliche Institutionen gerät jetzt unter den Generalverdacht einer womöglich zu weit gehenden Überbeanspruchung kollektiver Solidarität, des Missbrauchs, ja des Parasitentums.<sup>37</sup> Und dem Verlangen nach

---

<sup>33</sup> Vgl. Burkhard Liebsch, Lebensform/Lebenskunst, in: Petra Kolmer/Armin G. Wildfeuer (Hg.), Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Freiburg/München i. E.

<sup>34</sup> Vgl. etwa Michel Foucault, Von der Subversion des Wissens, Frankfurt 1987, 22 ff.

<sup>35</sup> Richard Münch, Demokratie ohne Demos. Europäische Integration als Prozess des Institutionen- und Kulturwandels, in: Wilfried Loth/Wolfgang Wessels (Hg.), Theorien europäischer Integration, Opladen 2001, 177–203. Hier wird Solidarität gleichsam bodenlos; sie muss „ohne Zusammengehörigkeitsgefühl“ und „ohne *demos*“ auskommen; ohnehin gebe es „keinen zentralen Ort der Politik mehr“. Auch die Solidarität muss sich demnach in vielen regionalen Zonen und auf verschiedenen Ebenen unumkehrbar diversifizieren.

<sup>36</sup> Wolfgang Kersting, Internationale Solidarität, in: Kurt Bayertz (Hg.), Solidarität, 411–429, 425. Man fragt sich indessen: für welchen Markt? Steht der gegenwärtige Weltmarkt nicht im Verdacht, Quelle massivster De-Solidarisierungen zu sein? Lässt er nicht gerade deshalb unverhofft nach Resolidarisierung derer verlangen, die sich rückhaltlos vermarkten sollen?

<sup>37</sup> Speziell dieser Verdacht trifft aber auch die ‚Reichen‘, die sich kraft ihrer ökonomischen Überlegenheit auf keinerlei Solidarität angewiesen sehen und jede Zumutung, sich in eine Form sozialstaatlicher (vermeintlich nur Anderen zugute kommender) Solidarität

Solidarität begegnet man mit dem generellen Vorbehalt, dass man sie sich im globalen ökonomischen Konkurrenzkampf leisten können muss. Wer sich diesem, bereits mit der ersten Inanspruchnahme von Solidarleistungen einhergehenden Verdacht, sich auf Kosten Anderer parasitär zu verhalten, gar nicht erst aussetzen will, wird zunehmend auf Formen *subsidiärer Solidarität* setzen müssen. Während der Staat insbesondere durch die so genannte Hartz-IV-Reform und durch die seit langem absehbare demografische Entwicklung weitgehend das so genannte System-Vertrauen<sup>38</sup> in eine langfristig von ihm zu garantierende soziale Sicherheit eingebüßt hat, beginnen die nachwachsenden Generationen erst langsam Gestaltungsspielräume der Solidarität (wieder) zu entdecken.<sup>39</sup> Teilweise wandert die Solidarität in Zonen der Subsidiarität zurück,<sup>40</sup> in massiv geschwächter Form bleibt sie bis auf Weiteres Angelegenheit des Staates, der sich als Sozialstaat nur noch unter dem Vorbehalt seiner Bewährung vor dem Weltgericht des Weltmarkts verstehen will; darüber hinaus arbeitet man an neuen, internationalen Formen der Solidarität, der sich auch die EU definitiv, allerdings auf der Stufe höchster Allgemeinheit, verpflichtet hat. Darüber hinaus behaupten sich nach wie vor anarchische Formen der Solidarisierung mit Fremden, die sich spielend über die Grenzen nationaler und internationaler Institutionen hinwegsetzen, um auf kürzestem Wege Beistand zu leisten oder, anstelle Anderer, die für sich nicht sprechen können, Beistand einzufordern.

In dieser unübersichtlichen, überkomplexen Lage gerät nun paradoxerweise das, was Solidarität eigentlich ausmacht, weitgehend aus dem Blick.

---

einbinden zu lassen, als ungerechtfertigten Zwang zurückweisen. Zu einer *unbezahlbaren* Solidarität hat eine solche Position scheinbar kein Verhältnis. Aber auch der Staat kann sie nicht gewährleisten.

<sup>38</sup> Niklas Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 3. Aufl., Stuttgart 1989.

<sup>39</sup> Wie sie im vorgerückten Alter allgemein zu etablieren sein sollen, weiß freilich niemand. Schon jetzt müssen die Zustände in den weitaus meisten Altenheimen als menschenunwürdig gelten. Ich beziehe mich auf Auskünfte des Sozialpsychiaters Klaus Dörner. Die Vorstellung mancher Begüterten, sich ein gut versorgtes Alter am Zusammenbruch kollektiv institutionalisierter Solidarität vorbei durch Geld erkaufen zu können, scheidet schon heute vielfach. Auch aus dem benachbarten östlichen Ausland sind preisgünstige Pflegekräfte, die man als Gast-Sozialarbeiter glaubt einsetzen zu können, kaum mehr zu bekommen. In ihrer generellen Form scheint mir die Behauptung Durkheims falsch zu sein, dass die Beziehungen in einer arbeitsteiligen Gesellschaft immer dichter und persönlicher werden. Vielmehr hat man sich zunehmend der Illusion hingeben können, auf die Solidarität Anderer aus ökonomischen Gründen gar nicht mehr angewiesen zu sein. Gerade die Erfahrung des Alters mag demgegenüber den Sinn für das Aufeinanderangewiesensein als Herausforderung zur Solidarität wieder auf den Plan rufen, wenn die demografische Entwicklung wie erwartet eintreten wird.

<sup>40</sup> Vgl. Andreas Göbel/Eckart Pankoke, *Grenzen der Solidarität. Solidaritätsformeln und Solidaritätsformen im Wandel*, in: Kurt Bayertz (Hg.), *Solidarität*, Abschnitt IV, 477 ff.

So wie Sozialpolitik in ihren zahllosen Verästelungen scheinbar kein „einigendes gedankliches Band“ mehr erkennbar werden lässt,<sup>41</sup> so hat auch die Ausdifferenzierung der Solidarität eine Disparatheit nach sich gezogen, in der sie jede klare Kontur einzubüßen droht.

Gewiss passen die vielfältigen Formen der Solidarität nicht mehr ins Bild eines politischen Kosmos, das noch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein immer wieder als Vorbild sozialer Integration bemüht worden ist.<sup>42</sup> Und es kann keine Rede davon sein, heterogene Formen der Solidarität fügten sich zu einem „harmonischen Zusammenspiel“, wie es sich Durkheim vorstellte.<sup>43</sup> Zwischen einem generellen Rückzug der Solidarität ins Subsidiäre, Schwächung sozialstaatlich institutionalisierter Solidarität, internationaler Solidarität und Überschreitung institutionalisierter Solidarität in einer transpolitischen Zuwendung zu Fremden zeichnen sich vielmehr komplexe Netze von Solidaritäten ab, die nicht selten in Widerstreit miteinander geraten, ohne dass auf eine übergreifende Einheit zu hoffen wäre. Solidarität als tätige Anteilnahme oder Hilfsbereitschaft, die sich wirklich praktisch beweist und nicht nur als unüberprüfbare Disposition besteht, sieht sich oft genug mit tragischen Entscheidungen konfrontiert: Solidarität mit den einen geht unmittelbar auf Kosten der Solidarität mit anderen, was besonders dann als unannehmbar gilt, wenn mangelnde Solidarität das Leben derer gefährdet, die der Hilfe bedürfen. Pragmatische Beschränkung auf eine Art Notfallsolidarität bewahrt kaum vor der Erfahrung eklatanten Versagens. Umso verständlicher und naheliegender ist es, sich angesichts einer kaum mehr überschaubaren Diversifizierung von Solidaritätsformen auf die Frage zurückzubedenken, was Solidarität im Kern ausmacht und wie sie sich wenigstens manifestieren sollte.

Im Lichte des bisher Gesagten lassen sich zusammengefasst folgende Kernpunkte angeben: Solidarität ist die *praktische Antwort auf die Herausforderung des Angewiesenseins Anderer auf die Hilfe Dritter*, die sie sich zu eigen machen (1); und zwar zunächst *in Kontexten partikularer Lebensformen, auf die sich Solidarität aber nicht beschränken lässt* (2), wie sich in Formen *originärer Solidarisierung mit Fremden* zeigt, die die Grenzen politischer Lebensformen einschließlich des Nationalstaats

---

<sup>41</sup> Nach der Beobachtung *Franz-Xaver Kaufmanns* in: Sozialpolitisches Denken, Frankfurt 2003, 183.

<sup>42</sup> Ebd. 32, 154.

<sup>43</sup> Auch Émile Durkheim freilich reflektierte schon einen „moralischen Polymorphismus“ und eine „moralische Dezentralisierung“ der Gesellschaft, die die Erfahrung des Widerstreits heraufbeschwört; vgl. *Émile Durkheim*, Physik der Sitten und des Rechts, Frankfurt 1992, 17f.

überschreiten, um uns zu *Nächsten der Fremden* zu machen (3).<sup>44</sup> Im Zuge daraus folgender Ausdifferenzierung vielfältiger Solidaritätsformen und -ebenen, die teilweise miteinander vernetzt sind und sich überlagern, geraten sie *miteinander in Widerstreit und in Konflikt* mit jeder beschränkten Solidarität (4). Originäre Solidarisierungen *überfordern* die beschränkte Ordnung politischer Lebensformen; *inspirieren* sie aber auch, um sie zu mehr Solidarität herauszufordern, wo danach verlangt wird. So gesehen integriert Solidarität nicht nur politische Ordnungen; sie gefährdet sie auch. Sie kann aber nur dadurch die *Kraft originärer Solidarisierung* bewahren, die sich nicht in einer gleichsam geronnenen, *pseudosoliden Solidarität* erschöpft (5).

So gesehen muss es als eine regressive und unterkomplexe Strategie erscheinen, wenn Solidarität defensiv auf den partikularen Kontext etablierter Lebensformen beschränkt wird.<sup>45</sup> Genauso fragwürdig erscheint aber auch eine unbedachte Entgrenzung der Solidarität, die den Eindruck erweckt, am Ende könnte sich *jeder mit allen* effektiv als solidarisch erweisen. Während die erste Strategie die Kraft originärer Solidarisierung im Kontext gegebener Lebensformen beschneidet und womöglich verkümmern lässt, entzieht ihr die zweite Strategie jeden Anhalt an konkreten politischen Ordnungen, die unvermeidlich nur in endlicher und beschränkter Art und Weise Solidarität geregelt auf Dauer stellen und institutionalisieren können, wie es eine verlässliche Solidarität unumgänglich erfordert, die sich nicht in einer vorübergehenden Beruhigung des eigenen Gewissens derer erschöpft, die, bestürzt angesichts natürlicher und menschlicher Gewalt, die Anderen widerfährt, gewisse Beträge spenden, um dann rasch wieder das Interesse zu verlieren oder ihre Augen und Ohren anderswohin zu wenden, wie es die Meldungen der Agenturen unnachsichtig verlangen. Auch in der Weise einer originären Solidarisierung mit Fremden aber bedarf praktische Solidarität allemal eines solchen Anhalts. Die die politischen Lebensformen im Sinne des Beistands für Andere zugleich inspirierende und überfordernde Kraft originärer Solidarisierung ist paradoxerweise selber auf eine pragmatische Beschränkung angewiesen, soll sie in verlässlicher Weise wirksam wer-

<sup>44</sup> Nur *en passant* möchte ich darauf aufmerksam machen, wie unterbestimmt der Begriff des Fremden in der Solidaritätsdebatte vielfach bleibt. Bei Habermas etwa, der in *Faktizität und Geltung* von einer „Solidarität unter Fremden“ spricht, die füreinander Fremde bleiben (Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt 1998, 374), reduziert sich die Fremdheit scheinbar auf ein Nicht-Kennen im Horizont unpersönlicher gesellschaftlicher Verhältnisse, in denen die Solidarität sich allein auf kommunikativem Wege einstellen soll.

<sup>45</sup> Vgl. Petra Braiiting / Walter Reese-Schäfer (Hg.), *Universalismus, Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen*, Frankfurt 1991.

den. Jedoch *beschränkt* eine solche Beschränkung, was nicht *apriori* beschränkt *ist* und, solange jene Kraft nicht erschöpft ist, auch niemals ganz und gar beschränkt werden *kann*. Zwischen dem sensiblen Angesprochenwerden ‚Nächster‘ vom Angewiesensein Anderer auf Hilfe und der konkreten Lage, in der Letztere sich wirklich befinden, tritt somit unumgänglich der Bezug auf eine politische Ordnung im Sinne pragmatischer Beschränkung, die nie ganz gelingt und nie ganz gelingen darf, wenn die schließlich etablierte, womöglich institutionell gesicherte Solidarität nicht jeden fruchtbaren Spielraum einer über sie hinausweisenden Solidarisierung einbüßen soll. In diesem Falle wäre eine Degeneration der Solidarität zur Pseudo-Solidität, der keine Kraft originärer (potenzieller) Solidarisierung mehr zuwächst, die unvermeidliche Folge. Nur in dem Maße, wie dieser – zweifellos höchst ambivalente – Ordnungsbezug im Spiel bleibt, lässt sich Solidarität als ein *politisches* Phänomen verstehen. Sowohl die uferlose Ausweitung einer Solidarität mit Fremden, die an keine konkrete Situierung derer mehr rückgebunden scheint, die sie üben sollen, als auch die Verkürzung der Solidarität auf eine mitleidige oder barmherzige Hilfe, die man einzelnen Anderen zukommen lässt, verkürzt die Solidarität um ihre *politische Dimension*.<sup>46</sup> Auf dieses Problem der (De-)Politisierung der Solidarität möchte ich im Folgenden im Ausgang von Hannah Arendt zunächst aufmerksam machen, um dann zu fragen, ob ihm im Rahmen einer auf Immanuel Kant sich stützenden Sozialphilosophie gerecht zu werden ist.

### 3. ZUR (DE-)POLITISIERUNG DER SOLIDARITÄT: HANNAH ARENDT

Ohne so weit zu gehen, alte, im *ethos* partikularer Lebensformen realisierte Formen der Solidarität für überholt zu halten oder ganz andere Formen sozialer Integration an deren Stelle treten zu lassen (wie es Luhmann mit seinem Begriff der Inklusion getan hat), insistierte Arendt doch auf der Eigenständigkeit und eindeutigen Abgrenzung politischer Solidarität. Bemerkenswert sind ihre Überlegungen zu diesem Begriff vor allem deshalb, weil sie die Aufmerksamkeit auf Übergriffe lenken, die sich an den Grenzen politischer Solidarität abzeichnen und ihren Sinn zu ruinieren drohen. Die Frage ist, ob dieses Problem aus der Welt zu schaffen ist, oder ob es eine spezielle, nicht auszuräumende Brisanz der Solidarität selbst ans Licht bringt.

---

<sup>46</sup> Vgl. Jürgen Habermas, Texte und Kontexte, Frankfurt 1991, 112.

Mit Verve hat sich Arendt gegen eine Überforderung jeder Politik, ja des Politischen überhaupt gewandt, die sie auf eine im Grunde sentimentale Politisierung des Mitleids zurückführte. Zwar anerkannte sie eine „echte Leidenschaft des Mitleidens“; doch müsse sie „im Politischen, wo wir es mit den Vielen zu tun haben, immer scheitern [...] nur das Gefühl des Mitleids, das sich in gefühlsseliger Distanz zu seinem Objekt hält, kann sich einer Menge mitteilen und im Raum der Öffentlichkeit erscheinen, um dann als der demagogisch gefährlichste Konkurrent der Solidarität überall da aufzutreten, wo die Unterdrückten und Enterbten die Mehrheit ausmachen.“<sup>47</sup> Ein politisiertes Mitleid maskiere sich gleichsam als eine Form der Solidarität, die deren Grenzen aber überschreite und im Übrigen die politischen Affekte manipulierte. In Wahrheit appelliere eine Politisierung des Mitleids stets an die Gefühle Anderer, die sie opportun zu vereinnahmen suche. Als „echtes“, nicht durch Politisierung verdorbenes Gefühl gelte das Mitleid dagegen immer einem Einzelnen in seinem individuellen Unglück. Es kenne daher nicht „das Allgemeine“ und sei außerstande, der ungleichen Lebenslage Anderer auf gerechte Art und Weise Rechnung zu tragen. Das vermöge erst die Klugheit einer politischen Urteilskraft, die sich niemals vom Mitleid, „das in seinem eigenen Gefühl schwelgt“, oder vom Mit-Leiden, „das leidenschaftlich seiner selbst vergißt“, überwältigen lassen dürfe. Das Reich der Urteilskraft ist die Pluralität vieler Einzelner im Lichte ihrer rechtlichen Gleichheit.

Vom Mitleid gespeiste Pseudo-Solidarität, wie sie vielfach den Armen gilt, ruiniere aber die Urteilskraft und das Politische in einem Zuge. Denn sie vernichte geradezu die Pluralität und mache „aus den Vielen so etwas wie Eines“. Sie erzeuge schließlich Stimmungen, „welche der Solidarität zum Verwecheln ähnlich sehen“, so dass „das Mitleid mit einem leidenden Kollektiv so leicht für echtes Mitleiden gehalten werden kann, das nur einem Einzelnen gegenüber möglich ist, eben weil sein Objekt scheinbar ein Singular ist, aber ein so ungeheuer großer, daß nur ein maßlos gesteigertes Gefühl ihm entsprechen kann“.<sup>48</sup> Demgegenüber dürfe aber die politische Urteilskraft weder von irgendeinem Gefühl getrübt werden, noch dürfe sie sich überhaupt mit einer Singularität als solcher aufhalten. Politisch in Betracht kommen dürfe nur eine *plurale Singularität*, die ohne einen (möglichst gerechten) Vergleich vieler Einzelner nicht zu denken sei.

Man sieht, dass Arendt zweierlei als Überforderung (oder bedenkliche Perversion) des Politischen abwehrt: zum einen ein im Grunde apoli-

---

<sup>47</sup> Hannah Arendt, *Über die Revolution*, 4. Aufl., München/Zürich 1994, 113.

<sup>48</sup> Ebd. 120.

tisches Mit-Leiden, das seinen „ursprünglichen Sinn“ eines „ertragenden, ausstehenden Leidens“ nur diesseits des Politischen bewahren könne; und zum anderen, als Objekt dieses Mit-Leidens, die Singularität des Anderen. Dass sich auch die gelobte Pluralität als Reich des Politischen nur als eine *Pluralität singularer Anderer* denken lässt, kommt hier nicht in Betracht, so sehr dominiert die Sorge, dass die Konturen des Politischen verwischt werden könnten. Dafür, die Reinheit des Politischen zu wahren, bezahlt Arendt einen hohen Preis. Sie hegt keine Bedenken, selbst darüber zu befinden, was zum zu Ertragenden, als menschliche Schicksalhaftigkeit, gehört. In diesem Zusammenhang nennt sie ohne weitere Spezifizierung die Armut. Für Arendt gehört die Armut zur schieren Notwendigkeit der Fristung menschlichen Lebens, die, wann immer sie politisiert wird, den Freiheitsspielraum des Politischen bedrohe. Für Arendt ist es eine „Anmaßung“, die Armut zum Verschwinden bringen zu wollen. Der Politik, die sich dieser Aufgabe im Zeichen einer Kritik von Ausbeutung oder Entfremdung annimmt, wirft sie vor, sich von der Welt überhaupt abzuwenden, um sich dem „Leben“ und dem so überaus flüchtigen Glück zu überlassen, das man dann und wann in ihm finden mag. Nicht nur dem Marxismus, auch jeder anderen sozialstaatlichen Politik, die die so genannte ‚soziale Frage‘ ernst nimmt, hält sie vor, der „verderblichsten Lehre der Moderne“ anzuhängen, „daß das Leben der Güter höchstes ist“.<sup>49</sup>

Diese Kritik ist verfehlt. Denn die Kritik von Ausbeutung und entfremdeter Arbeit erschöpfte sich ja nicht darin, eine Utopie gänzlicher Befreiung von der Herrschaft des Lebensnotwendigen (zu Ertragenden) zu entwerfen. Vielmehr richtete sie sich gegen *bestimmte* Arten und Weisen, vor allem industrialisierte Arbeit zu organisieren. Auch diese Formen der Arbeit generell einfach zum zu Ertragenden zu schlagen, läuft letztlich auf die indifferente Hinnahme, wenn nicht Rechtfertigung von Menschen zu verantwortender Gewaltverhältnisse hinaus. Arendt glaubt, das Politische mittels einer Strategie der Gegenstandsbegrenzung in seiner Reinheit aufrecht erhalten zu können. Aber sie hält diese Strategie selbst nicht durch. Schließlich würdigt sie auch das leidenschaftliche Mitleid als Quelle einer genuin politischen „Empörung über die Ungerechtigkeit der bestehenden Verhältnisse“. Mit Recht verlangt sie zwar auch der politischen Empörung ab, sich durch eine kluge Urteilskraft läutern zu lassen. Aber warum sollte dieser Affekt sich nicht auch gegen ungerechte Arbeitsverhältnisse (oder gegen Arbeitslosigkeit) richten, die Ungezählte der Armut überantworten? Das mag ein zwiespältiges Unterfangen sein, wenn schließ-

---

<sup>49</sup> Ebd. 79.

lich alle „Schranken des Ertragens, mit denen der Mensch sein Leiden im Zaum hält“, niedergerissen werden und infolgedessen „die verheerenden Gewalten des Unglücks und der Not“ befreit werden.<sup>50</sup> Aber soll man darum im Ernst jedes Ansinnen aufgeben, Armut als Form der Ungerechtigkeit zu bemängeln und politisch dagegen vorzugehen? Auf merkwürdig dogmatische Art und Weise zieht Arendt der politischen Solidarität eine nur gewaltsam zu überschreitende Grenze. Dabei übersieht sie, dass der in der politischen Empörung sich artikulierende Sinn für Ungerechtigkeit durchaus variable Grenzen kennt zwischen Unglück und Unrecht, wie jüngst etwa Judith Shklar deutlich gemacht hat.<sup>51</sup> Darüber hinaus wäre zu fragen, ob Solidarisierung gegen Schicksalhaftes tatsächlich überhaupt keinen Sinn hat. Jedenfalls ist unklar, wo jeweils die Grenze verläuft zwischen natürlichem Widerfahrnis, Schicksal, Unglück und von Menschen gemachtem und zu verantwortendem Leid. Infolgedessen lässt sich der Bereich genuin politischer Solidarität kaum *von einem Gegenstand her* bestimmen oder negativ abgrenzen. Gerade das Beispiel der Armut macht diese Schwierigkeit unübersehbar deutlich. Die Grenze zwischen Solidarität und Nicht-Solidarität verläuft auch nicht einfach zwischen Pluralität und Singularität. Denn auch die politische Solidarität im Horizont der von Arendt so sehr gelobten Pluralität verdankt sich allemal einer Solidarisierung, die zunächst von Einzelnen ausgeht, um Andere einzubeziehen, *ohne darum die Singularität eines jeden in der Pluralität Anderer zum Verschwinden bringen* zu müssen. Wäre das der Fall, dann ließe sich die Pluralität nur als eine gegenüber der Singularität jedes Einzelnen indifferente, schiere Vielzahl verstehen – pointiert gesagt: als *Pluralität ohne Singularität*. Demgegenüber wäre die Politisierung, um die es Arendt auch im Fall der Solidarität zu tun ist, als Pluralisierung der Singularität *selbst* zu denken, das heißt so, dass im Politischen nicht einfach eine unverrechenbare Singularität zum Verschwinden gebracht wird, sondern *Singularität im Plural* vorliegt. Die Frage wäre dann, wie *viele*, die einander kaum kennen, *so* solidarisch zusammenwirken können, dass sie ihre Singularität nicht ‚vergessen‘, das heißt so, dass sie gerade nicht ein in sich homogenes, jede Singularität tilgendes Wir formieren.

<sup>50</sup> Ebd. 286, 144, 147.

<sup>51</sup> Vgl. *Judith Shklar*, Über Ungerechtigkeit, Frankfurt 1997; *Ian Kaplow / Christoph Lienkamp* (Hg.), Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext, Baden-Baden 2005; *Burkhard Liebsch*, Sinn für Ungerechtigkeit im Streit um Gerechtigkeit, in: *Matthias Möbring-Hesse* (Hg.), Streit um die Gerechtigkeit, Schwalbach 2005, 118–133. Schon Émile Durkheim spricht von einem Sinn für Solidarität, ein Begriff, der vergleichbare Probleme aufwirft wie der genannte Sinn für Ungerechtigkeit. In beiden Fällen kann es sich nicht um ein *sentiment direct* oder um ein bloß sinnliches Vermögen handeln.

Mit Recht wendet sich Arendt gegen eine von kluger Urteilskraft nicht angeleitete, das heißt sentimentale Auffassung der Solidarität und besteht auf dem eigenständigen Sinn ihrer ‚Politizität‘. Aber diesen Sinn verdankt sie weder einem bestimmten Gegenstand (oder dem Ausschluss eines Gegenstandes wie der Armut) noch auch der Vorherrschaft einer bloßen Kategorie wie der Pluralität. Vielmehr ergibt sich das Politische der Solidarität daraus, wie im Kontext einer Ordnung des Zusammenlebens (die wir als Lebensform bezeichnen) eine plurale Singularität konkret zur Hilfe herausfordert, die Dritte Anderen auch als Fremden zugute kommen lassen, also gerade dann, wenn sie sie nicht kennen und wenn sie nichts mit ihnen zu verbinden scheint.

Diese Herausforderung steht und fällt aber damit, dass sie als solche überhaupt wahrgenommen wird. Dass es Andere gibt, die in ihrer jeweiligen konkreten Lebenslage der Hilfe bedürfen, in welcher Hinsicht, unter welchen Umständen und im Rahmen welcher Möglichkeiten dem Rechnung zu tragen ist, all das ist Sache einer sensiblen Wahrnehmung und politischen Artikulation, die zuallererst zur Sprache zu bringen hat, worin die Herausforderung im Einzelnen liegt. Das aber lehrt uns keine allgemeine Theorie; auch kein aristotelischer Essentialismus, der sich anheischig macht, in einer simplen Liste von Grundgütern anzugeben, was ein jeder nicht nur zum Überleben, sondern auch zum guten Leben braucht.<sup>52</sup> Gewiss lassen sich – um den Preis einer gewissen Abstraktheit – minimale Bedingungen menschenwürdigen Lebens etwa angeben, die, wenn sie nicht erfüllt sind, die Solidarität Anderer provozieren müssten. Selbst ein streng deontologischer Ansatz, der unter Rekurs auf Kant nach Begründungen dafür sucht, weshalb diese Solidarität in einem solchen Fall in der Pflicht eines jeden liegt, kommt aber ohne die Vermittlung einer *sensiblen Wahrnehmung und politischen Artikulation dessen, was nach Solidarität überhaupt verlangt*, nicht aus.

Angeblich genügt bereits die biologische Existenz eines jeden, um ihn kategorisch unter den Schutz einer universalen Moral zu stellen. Doch selbst wenn mit Kant eindeutig anzugeben wäre,<sup>53</sup> *wer* denn im Sinne der Vernunftbestimmung des Menschen biologisch ihr entspricht, lässt sich keineswegs eindeutig aus ihr ableiten, *was* jeder zum Überleben, zum guten oder besseren Leben braucht (von einem Über-Leben ganz zu schwei-

---

<sup>52</sup> Vgl. *Martha Nussbaum*, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt 1999, 49ff., 122ff., 178ff.; *Burkhard Liebsch*, *Zerbrechliche Lebensformen*, Kap. 1. Von einer weiteren Diskussion um so genannte Nichtverminderungsgüter, Wachstumsgüter usw. sehe ich hier ab.

<sup>53</sup> Tatsächlich ist das nicht der Fall; vgl. *Burkhard Liebsch*, *Moralische Spielräume*, Göttingen 1999.

gen); und noch weniger, *inwiefern* dieses im Kontext partikularer Lebensformen für Andere, die einem zugehören, oder gar für Fremde (wie weit sie auch entfernt sein mögen) maßgeblich sein muss und *wie* dem praktisch gerecht zu werden wäre. *Erst in einer sensiblen Konstellation von Antworten auf diese Fragen ergibt sich aber ein konkretes Problem der Solidarität.* Unter Rekurs auf Kant allein ist vermutlich ein politisch hinreichend konkretisierter Begriff der Solidarität nicht plausibel zu machen.<sup>54</sup> Nun könnte man argumentieren, dass die angesprochenen Fragen Probleme der sensiblen Wahrnehmung und Umsetzung von Solidaritätspflichten, nicht aber deren universale moralische Substanz betreffen. Genau das scheint mir aber fragwürdig zu sein. Müsste man diese fein säuberliche Scheidung zwischen moralischer Substanz und politischen Aspekten der Kontextualisierung solidarischen Verhaltens nicht um den allzu hohen Preis einer Abstraktion des moralischen Wesens erkaufen, das man sich kaum mehr situiert in politischen Lebensformen vorzustellen vermag?

Von Maurice Merleau-Ponty bis Charles Taylor richtete sich die philosophische Kritik immer wieder gegen ein gewissermaßen weltloses, noumenales Subjekt, das seine weltlich scheinbar unanfechtbare Subjektivität mit einer gewaltsamen Abstraktion von allen Bindungen an endliche Lebensformen bezahlt und das infolgedessen bestenfalls nachträglich in Beziehung tritt zum Anderen.<sup>55</sup> Wenn es Anderen Solidarität schuldet, so offenbar nur deshalb, weil diese aus Gründen der Vernunft folgt, gerade nicht aber, weil ein (mit Kant als ‚pathologisch‘ einzustufender) Anspruch irgendeines leibhaftigen Wesens zu ihr herausfordert. Nun folgt aus einem solchen Anspruch gewiss nicht umgekehrt, dass man irgendwelche Pflichten unmittelbar auf ihn gründen könnte. Aber steht der Begriff der Solidarität nicht gerade für die in Feldern pluraler Koexistenz zwischen den Ansprüchen singulärer Anderer einerseits, ethischen und moralischen Forderungen andererseits vermittelnden Fragen, wie man ihnen in der Weise der Hilfe politisch gerecht werden soll?

Wenn jene Singularität im Plural politisch in Lebensformen Gestalt annimmt, dann ist die Frage, wie im Modus der Solidarität Hilfe gewährt werden soll, weder allein auf der Basis einer Ethik dieser Singularität (wie

---

<sup>54</sup> Es liegt zum nicht geringen Teil an einem mangelnden Bezug auf konkrete Lebensformen und politische Ordnungen, dass die Diskussion um absolute Standards, um minimale Rechte und das Rawlssche Differenzprinzip, das verlangt, das Los der Schlechtestgestellten zunächst zu verbessern, über weite Strecken sehr abstrakt wirkt.

<sup>55</sup> Vgl. *Burkhard Liebsch*, Descartes, Merleau-Ponty und das Selbst. Überlegungen zur Nachträglichkeit neuzeitlicher Philosophie, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 1 (2006) 109–122.

sie Emmanuel Levinas entworfen hat<sup>56</sup>) noch auf der Basis einer Moral universaler Pflichten lösbar, die allein angibt, worin die Pflichten *eines jeden angesichts jedes beliebigen Anderen* bestehen. Ungeachtet ihrer höchst ambivalenten Inspiration und Überforderung durch eine potenzielle originäre Solidarisation mit Fremden, muss die Solidarität politisch begrenzte Formen annehmen. Wie dies aber geschehen kann, wem gegenüber, in welcher Hinsicht, unter welchen Umständen und Bedingungen, für wie lange (und auf Kosten welcher möglicherweise widerstreitenden Solidaritäten) usw. ist überhaupt kein speziell ethisches oder moralisches Problem mehr, sondern eine Frage der klugen Abwägung im Kontext der jeweiligen Lebensformen. Das bedeutet nicht, dass wir nun auf eine in deren Kontexten aufgehende Sittlichkeit zurückgeworfen werden. Das zu meinen, würde alles ignorieren, was über jene Kraft originärer Solidarisation an der Grenze politischer Lebensformen und an der Grenze des Politischen selbst gesagt worden ist. Erneut würde sich die Solidarität infolgedessen auf die Integration von Mitgliedern der eigenen Lebensform beschränken, aber die Beschränkung wäre *als Beschränkung* gar nicht mehr kenntlich, wenn der Sinn der Solidarität von vornherein genau in dieser Integration und in nichts sonst läge. Aber ein solcher Standpunkt widerspräche gerade jener originären Solidarisation mit Fremden, die wir als (ein nicht nur ‚modernes‘) Phänomen ernst zu nehmen haben. Worauf es hier aber mehr noch ankommt, ist, dass sich die als Problem politischer Lebensformen herausgestellte Solidarität als Angelegenheit einer klugen Konstellation der genannten Fragen keinesfalls auf ein Problem der Anwendung einer Moral universaler Verpflichtung etwa (oder einer Ethik singulärer Ansprüche Anderer) reduzieren lässt. Um dies zu untermauern, gehe ich im Folgenden auf einen Ansatz ein, der genau das zu implizieren scheint, indem er sich ganz und gar auf die Frage der Begründung einer apriorischen Solidargemeinschaft konzentriert, aus der sich alle wesentlichen Aspekte der Solidarität ergeben sollen.

#### 4. APRIORISCHE SOLIDARGEMEINSCHAFT? FRAGEN DER BEGRÜNDUNG

Wer fragt, ob Solidarität als universalistisches ethisches Konzept ‚taugt‘, hat mit dem Begriff kein praktisches Problem (wie diejenigen, die nach solidarischer Besteuerung, sozialen Sicherungssystemen oder nach globaler Solidarität usw. fragen); vielmehr hat sozusagen die Solidarität ein

---

<sup>56</sup> Vgl. *Bernhard Waldenfels*, *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Darmstadt 1996, Kap. 18.

Problem; und zwar ein theoretisches Problem der Rechtfertigung im Lichte eines universalen Begründungsanspruchs.<sup>57</sup> (Das legt die Gegenprobe nahe: Wie wäre es um die Solidarität bestellt, wenn sie diesem Anspruch *nicht* genügen würde?) Angesichts vielfach *ultimativen* Verlangens nach Solidarität im Sinne unaufschiebbarer Nothilfe könnte es fast obszön erscheinen, noch eigens nach Begründungen zu suchen. Liegt es angesichts von mehr als einer Milliarde Menschen, die in absoluter Armut leben, nicht auf der Hand, was zu tun ist? Leider verhält es sich keineswegs so. Es ist durchaus fraglich, ob die Dringlichkeit, die das theoretische Denken geradezu zu ersticken droht, überhaupt der jetzt geforderten Solidarität zugute kommt. Bekanntlich gibt es viele, zwar gut gemeinte, praktisch aber kontraproduktive Formen der Hilfeleistung. Ich nenne nur den massiven Import von Hilfsgütern, der die Fähigkeit zur Selbsthilfe gefährdet, wenn er zugleich lokale Märkte ruiniert. Solidarität bedarf nicht nur praktischer Angemessenheit und Klugheit in der Umsetzung. Sie bedarf auch der Abwägung und Begründung ihrer Formen und sogar der Rechtfertigung ihres Sinns.

Ein Universalist gibt sich nicht damit zufrieden, diese Frage etwa auf einen praktisch opportunen Zweck zu beschränken oder zu fragen, *wem gegenüber* und *in welcher praktischen Art und Weise wir solidarisch sein sollen*, die den Sinn der Solidarität nicht derart konterkariert wie eine bloß sentimentale Hilfsleistung. Er fragt nicht, ob es nützlich oder gut ist, Solidarität so oder anders zu üben. Vielmehr will er wissen, *ob wir überhaupt zur Solidarität bestimmt sind und solidarisch sein müssen*. So zu fragen suggeriert, dass sich der Fragende in einer Position befindet, in der es sich keineswegs von selbst versteht, dass er, wir oder überhaupt irgendjemand zu solidarischem Verhalten *herausgefordert* ist. Praktisch Engagierten, *für die genau das gar keiner Begründung bedarf*, mag das zunächst befremdlich erscheinen. Allerdings befinden sie sich in der misslichen Lage, womöglich nicht zu wissen, was sie genau tun, wenn sie sich solidarisch verhalten. Denn „partikulare Solidaritätsformen“ sind angeblich „erst vor dem Hintergrund eines universalistischen Begriffsverständnisses“ als solche zu identifizieren. Wer einen solchen Begriff in Aussicht stellt, hat aber selbst das Problem, sich erst einmal dessen vergewissern zu müssen, was überhaupt *als zu Begründendes* vorliegt. Und da ist sich

---

<sup>57</sup> Ich beziehe mich auf das ungedruckte Manuskript *Christoph Hübenhals* zur Frage ‚Taugt Solidarität als ein universalistisches ethisches Konzept?‘ (nun leicht verändert unter dem Titel *Taugt Solidarität als ein universales ethisches Konzept?* in diesem Band publiziert) sowie auf mein Korreferat zu seinem Vortrag anlässlich des Berliner Werkstattgesprächs der SozialethikerInnen am 13.–15.02.2006 in der Katholischen Akademie Berlin.

Christoph Hübenal, auf den ich mich hier beziehe, nicht sicher, ob es sich bei dem, was er Solidarität nennt, ‚wirklich‘ um Solidarität handelt.<sup>58</sup> Diese *Ratlosigkeit zwischen Wirklichkeit und Begriff*, wird freilich gleichsam links liegen gelassen, um den Weg frei zu machen in Richtung einer „apriorischen Solidargemeinschaft“ aller Menschen, die begründet werden soll. Die naheliegende Frage, was der Begriff der Gemeinschaft hier besagen soll, wodurch sie besteht, welche Grenzen sie hat, wird kurz entschlossen beantwortet mit Hinweis auf die Idee einer „Rechtsgemeinschaft“, die offenbar ebenfalls alle Menschen einschließen soll; und zwar als rechtsfähige Subjekte, die als solche mindestens eines auszeichnet: ihr freies Handlungsvermögen (dessen Zerstörung man nicht wollen könne, ohne in Widerspruch mit der eigenen Freiheit zu geraten).<sup>59</sup> Sodann werden Freiheit und Wohlergehen als notwendige Bedingungen des Handelns (bzw. des Handelnskönnens) interpretiert. Diese Bedingungen sollen im Sinne eines universalen Rechts (von Menschen als Menschen) in jedem Falle erfüllt sein.<sup>60</sup> Ihr faktisches Nichtgegebenheit soll die Ver-

---

<sup>58</sup> Gleichwohl soll es sich im Falle „empirisch vorfindlicher Solidargemeinschaften“ tatsächlich um partikuläre Erscheinungsformen der einen Solidarität handeln, die Hübenal zu rekonstruieren unternimmt. Ob es sich hier auch um einen hermeneutischen Zirkel handelt, wird nicht erörtert.

<sup>59</sup> Gewiss zu weit geht der Ansatz, mit dem Handelnskönnen (bzw. mit *agency*) das „Menschliche“ geradezu zu identifizieren (vgl. *Paul Ricœur*, *Wege der Anerkennung*, Frankfurt 2006, 174f.), denn auf diese Weise wäre die Menschlichkeit derer, die aufgrund irgendeiner Behinderung nicht (mehr) handeln können, gar nicht mehr (es sei denn privat) zu verstehen.

<sup>60</sup> Aber was gehört denn, wenn man das substanziell deuten will, wesentlich dazu? Wie weit reicht etwa der Horizont einer verlässlichen Zukunft, in die hinein man praktisch Erwartbares entwerfen kann? Gehört zum elementarsten Handelnskönnen, das wir weltweit solidarisch zu garantieren hätten, etwa nur, dass man auf absehbare Zeit (wie lang wäre das?) sicher sein kann, sich etwas zu essen beschaffen zu können? (Das wäre gewiss wenig, aber doch kein zu verachtendes Ziel, wenn man bedenkt, dass viele die Bekämpfung ‚absoluter Armut‘, in der über 20 Prozent der Weltbevölkerung bis heute leben, für die vorerst dringlichste Aufgabe globaler Solidarität halten.) Oder gehört zur Freiheit vernünftiger ‚Personen‘, denen eine universale Solidarität verpflichtet sein muss, beispielsweise auch die Möglichkeit der Elternschaft, die eine sich weit über den morgigen Hunger hinaus erstreckende praktische Verlässlichkeit des sozialen und politischen Lebens erfordert? Wie wäre dafür solidarisch zu sorgen, dass man dort, wo heute noch der Hunger unumschränkt herrscht, auf die Zukunft zu vertrauen beginnt, statt nur darauf zu hoffen, dass man überhaupt am Leben bleibt? Müsste ein vorausschauendes Sorgetragen nicht weit über die Gewährleistung eines Minimums hinausgehen, das zum schieren Überleben erforderlich ist? Folgt aus einer universalen Solidarität die Pflicht, für das Überleben, für besseres oder gutes (menschliches oder bürgerliches) Leben Anderer – am Ende im Wohlstand? – Sorge zu tragen? Wie weit in die Zukunft müsste diese Pflicht reichen, wenn die Solidarität nicht etwa nur reaktiv im Sinne der Nothilfe, sondern vorausschauend praktiziert werden sollte? Ohne eine gewisse Konkretisierung dieser Fragen bleibt auch der rigoroseste Begründungsversuch einer universalen Solidarität ebenso allgemein wie leer im Besonderen. Sobald wir dagegen den Zukunftshorizont

pflichtung nach sich ziehen, für ihre Erfüllung Sorge zu tragen. Praktische Solidarität mit Anderen, die vorläufig tatsächlich nicht frei handeln können, soll, wie mit Alan Gewirth angenommen wird, die bloß formale Rechtsgemeinschaft in eine Gemeinschaft verwandeln, in der die Rechte tatsächlich durchgesetzt sind.

Hier kommt dem Begriff der Gemeinschaft also ein zweiter, eher politischer Sinn zu, der im Konzept der Rechtsgemeinschaft aller Menschen noch nicht enthalten ist. Letztere verlangt nach Solidarität, die, wenn sie praktisch realisiert wird, eine Solidargemeinschaft konstituiert. So wie aber die Rechte nur die Rechte von Menschen als Menschen sind (und mit allen Schwierigkeiten behaftet sein müssen, die sich aus dem noumenal-phenomenalen Zwitterstatus des Menschen bei Kant ergeben), so wäre diese Gemeinschaft wiederum nur eine Gemeinschaft von Menschen als Menschen – und gerade nicht das, was man sich gewöhnlich unter einer (wie auch immer selektiv-exklusiven) sozialen oder politischen Gemeinschaft vorstellt. Sobald man hingegen auf die Ebene solcher wirklicher Gemeinschaften<sup>61</sup> gleichsam absteigt, besteht die ‚universale‘ Solidarität

---

konkreter zu beleuchten versuchen, ohne den sich ein halbwegs anspruchsvoller Begriff menschlichen Handelns kaum denken lässt, melden sich Zweifel an einer bloß auf allgemeine Pflichten gestützten Begründung. Zur solidarischen Gewährleistung einer verlässlichen Zukunft gehört gewiss weit mehr als nur ein pflichtgemäßes Handeln der Solidarischen. Es scheint mir grundsätzlich als zweifelhaft, ob die praktische Wirklichkeit solidarischen Verhaltens unter Rekurs auf eine Pflicht allein, in der sie ihre letzte und von niemandem ernsthaft zu bestreitende Begründung erfahren soll, überhaupt zu erfassen ist. Lässt sich eine effektive Solidarisierung mit konkreten Anderen tatsächlich im Rückgriff auf eine Pflicht verständlich machen, die ich gerade unabhängig vom konkreten Anderen gegenüber jedem beliebigen Menschen zu erfüllen hätte? Zu einer ‚effektiven Handlungsorientierung‘ (auf die offenbar auch Hübenthal abzielt) trägt eine solche Pflicht bestenfalls einen Teil bei. Gewiss lehrt sie uns jedenfalls nicht, wem gegenüber wie auch immer praktisch beschränkt wir etwa für eine verlässliche Zukunft Sorge zu tragen hätten. Ich sehe hier ganz von der in anderen Kontexten viel diskutierten Frage ab, ob sich Solidarität und Gerechtigkeit (und noch dazu das Recht) derart eng zusammen denken lassen, wie es sich der Autor offenbar vorstellt. Derrida etwa widersetzt sich strikt der Identifikation von Gerechtigkeit und Recht. Und für Habermas stellt Solidarität neben Recht und Gerechtigkeit eine dritte, unabhängige Quelle sozialer Integration dar. Dabei hat auch er mehr im Blick als nur Rechte, die uns auf die Etablierung von gerechten Verhältnissen verpflichten. Von einem Kurzschluss der Solidarität mit Gerechtigkeitsfragen (die ihrerseits vielfach auf Probleme der Distribution von Gütern beschränkt werden) sind wir in beiden Fällen weit entfernt. Vgl. *Jürgen Habermas*, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt 1997, 289; *Jacques Derrida*, *Gesetzeskraft*, Frankfurt 1991.

<sup>61</sup> In denen Menschen einander gewiss vielfach im Modus des Gegeneinander zugehören, der Streit nicht ausschließt, aber sich auch im Guten verbunden wissen. Vielfach manifestiert sich Gemeinschaft gerade im Streit und löst sich auf, wenn man sich nicht mehr ‚auseinandersetzt‘. In jedem Falle ruht keine gemeinschaftliche Verbundenheit, Bindung oder Zugehörigkeit allein darauf, dass es sich um Menschen handelt.

plötzlich gar nicht mehr zwischen allen Menschen, sondern *nur zwischen Mitgliedern* der jeweiligen Gemeinschaft, nicht also mit Anderen, die ihr nicht zugehören. Während innerhalb der Gemeinschaft nun gelten soll, dass wirklich „jeder Handlungsfähige [...] für alle übrigen Mitglieder der Gemeinschaft ebenso notwendig einstehen wollen [muss], wie diese ihm gegenüber zur Erfüllung der jeweiligen Beistandspflichten gewillt sind“ (Hübenthal), hat diese innere Solidarisierung nun offenbar eine praktische Desolidarisierung mit allen zur Folge, die der jeweiligen Gemeinschaft nicht zugehören. Wie ist das aber zu rechtfertigen? Gewiss nicht durch Rechte, die doch eine ausnahmslose Solidarität implizieren. So ist in so genannter partikularer Solidarität aber gar nichts Positives, sondern *nur eine Privation universaler Solidarität* zu sehen, zu der wir eigentlich aufgefordert wären. Achselzuckend wäre nur einzugestehen, dass wir eben faktisch so oder so vergemeinschaftet sind, so dass wir mit Beschränkungen universaler Solidarität zu rechnen haben. Und die schiere Faktizität vorliegender Vergemeinschaftungen hätte zur Folge, dass die Solidarität nicht sein kann, was sie sein soll: universal nämlich. Angesichts dieser Misslichkeit wären wir aber gewissermaßen entschuldigt, da uns keine andere Wahl zu bleiben scheint, als das in Rechnung zu stellen. *So universal die Forderung nach unbegrenzter Solidarität, so bequem wäre ein Sicharrangieren mit partikularer Solidarität möglich, ohne dass sich die oben skizzierten Grenzprobleme einer zugleich inspirierten und überforderten Kraft originärer Solidarisierung ergeben müssten.* Unter Hinweis auf faktische Bedingungen der Vergemeinschaftung wäre das Problem originärer Solidarisierung auf diese Weise erheblich zu entschärfen. Fremde, die der eigenen Lebensform nicht zugehören, bräuchten uns nur ‚von Rechts wegen‘, aber nicht (unbedingt) in unserer lebenspraktischen Wirklichkeit etwas anzugehen.<sup>62</sup>

*De jure* wäre jeder im Verhältnis zu jedem beliebigen Anderen zur Solidarität bestimmt (wenigstens im Hinblick auf so genannte Grundgüter, an denen es unter keinen Umständen fehlen darf). Dieser Entgrenzung der Solidarität stünde ihre mehr oder weniger rigorose faktische Beschränkung auf den Kontext partikularer Lebensformen gegenüber, die verhindern, was eigentlich Solidarität begründen sollte: eine universale Gemein-

---

<sup>62</sup> Die Frage nach Anderen, die mir innerhalb der eigenen Lebensform fremd sind oder denen ich fremd bin, stellt sich in dieser Perspektive scheinbar nicht, da über die Frage der Fremdheit einfach nach Maßgabe der Zugehörigkeit entschieden wird; wie bei Rorty auch, der glaubt, die soziale und die politische Welt werde durch Kategorisierungen und ‚Rubriken‘ strukturiert, die mehr oder weniger selektiv-exklusiv zwischen Fremden und ‚uns‘ zu unterscheiden erlauben. Eine Fremdheit, die sich solcher Kategorisierungsmacht entzöge, taucht bei Rorty nicht auf.

schaft aller Menschen, die einander wenigstens in der Not oder im Sinne der Gewährleistung bestimmter Grundgüter beistehen müssten.

In realer politischer Gestalt gibt es eine solche ‚Gemeinschaft‘ nicht. Damit stellt sich die Frage der Grenzen faktischer Solidarität im Hinblick auf eine die jeweiligen Grenzen überschreitende (aber niemals gänzlich aufhebende) originäre Solidarisierung, die besagt, was gehen mich/uns Fremde im Sinne der Herausforderung zur Hilfe an?

Dazu genügt es nicht zu sagen: Es handelt sich um Rechtssubjekte, die möglichst uneingeschränkt handeln können sollten. Diese Forderung mag gut begründet sein. Indessen erscheint sie allzu weit und leer zugleich. Solidarität kann vor einer solchen Ausweitung und Entleerung nur bewahrt werden, wenn sie konkret anknüpft an die Wahrnehmung und Artikulation der Situation derer, die nach ihr verlangen oder ihrer bedürfen. Gegebenenfalls muss eine *advokatorische Solidarisierung* anstelle Anderer einspringen, wenn sie selbst ihre Stimme überhaupt nicht bzw. nicht dort erheben können, wo sie Gehör finden sollte. Selbst wenn eine solche Solidarisierung sich nur auf die Verletzung elementarer Rechte oder darauf bezieht, dass anderen die wichtigsten Grundgüter verwehrt sind, die sie zum Leben brauchen, muss sie doch vielfach gerade das erst einmal ‚sehen‘ lassen. Weder in vermeintlich eindeutigen noch auch in anspruchsvolleren Fällen, die nach Solidarität verlangen, ist das Erfordernis, sie als solche erkennbar werden zu lassen, einfach zu überspringen. Von Anfang an muss sichergestellt werden, dass die Solidarisierung nicht einseitig erfolgt und etwa diejenigen, denen sie eigentlich zugute kommen soll, bevormundet. Die Gefahr eines ethischen oder moralischen Paternalismus ist nicht von der Hand zu weisen, solange man nicht auch die vermeintlich elementarsten Herausforderungen zur Solidarität im Anschluss an die wirkliche Lage der Betroffenen als solche erhärtet.

Auch die ethische oder moralische Theorie muss sich in diesem Sinne dem Dialog aussetzen, denn bei dem, was sie als Herausforderung zur Solidarität beschreibt, kann es sich nur um Deutungsangebote handeln, die kein letztes Fundament haben.<sup>63</sup> Eben deshalb ist *originäre* Solidari-

---

<sup>63</sup> Letztlich ist nicht einmal zwingend und nicht-zirkulär zu begründen, dass wir freie, zur Vernunft bestimmte Personen sind, deren Würde unbedingt zu achten ist, woraus das Recht darauf abzuleiten wäre, nicht verletzt zu werden und als frei Handelnde auch wirklich Achtung zu erfahren. (In diesem Punkt stimme ich Rorty, allerdings nicht ohne Vorbehalte, zu.) Selbst wenn sich das ‚in letzter Instanz‘ beweisen ließe, wäre noch nicht klar, ob es überhaupt vernünftige Gründe dafür gibt, sich an dieser Vernunftbestimmung auch wirklich zu orientieren. Hier geraten wir alsbald ins Bodenlose eines endlosen Regresses oder der Grundlosigkeit. Auch der vermeintliche Ausweg, in die menschliche Freiheit selbst (sofern sie ‚vernünftig‘ ist) eine Bestimmung zur Solidari-

sierung möglich, in der Menschen solidarisch *werden*, ohne immer schon, wenigstens *de jure*, solidarisch zu *sein*. Vielleicht ist es gerade der verzweifelten Suche nach verlorener Gewissheit in der Frage geschuldet, was wir im Angewiesensein auf Andere einander angehen, dass man die Solidarität als von Rechts wegen verbürgte Solidität der menschlichen Verhältnisse zu deuten versucht, das heißt so, *dass jede echte Solidarisierung eigentlich entbehrlich würde*.

Statt nur den Blick auf statische Formen der Solidarität zu richten, die uns womöglich eine trügerische Solidität der politischen Verhältnisse vorspiegeln, sollten wir uns so gesehen mehr für das Geschehen einer originären Solidarisierung interessieren, die in dem Maße Unruhe stiftet, wie sie uns gerade darin verunsichert, wem gegenüber wir in neuer Form Solidarität zu üben hätten und wie sich Antworten auf diese Fragen erst aus einem dialogischen Prozess der Auseinandersetzung mit Anderen ergeben könnten. Erst in einem solchen Prozess kann sich auch herausstellen, ob die Solidarität, nach deren Begründung der Universalist sucht, überhaupt ihr Prädikat ‚politisch‘ verdient oder ob es sich etwa um eine apolitische Sentimentalität handelt. Während in einer apriorischen Rechtsgemeinschaft jeder zur Solidarität gegenüber jedem Anderen verpflichtet wäre, steht faktisch niemals jeder mit jedem in Beziehung. Immer ist infolgedessen die Frage im Spiel: Wer geht mich/uns im konkreten Kontext der jeweiligen Lebensformen im Sinne des Angewiesenseins auf Hilfe etwas an?

Im Fall einer originären Solidarisierung mit Fremden bringt praktische Solidarität als Antwort auf die Herausforderung, die in ihrer prekären Situation liegt, etwas zur Sprache, was gar nicht ohne Weiteres einsichtig ist: wer oder was mich bzw. uns etwas anzugehen hat. Ohne die fällige Wahrnehmung der Situation Anderer und ohne die Artikulation ihrer Lage als Herausforderung zur Solidarität kann auch keine universale Pflicht zum Zuge kommen. Mehr noch: Das Geschehen originärer Solidarisierung selber kann nicht zur Pflicht gemacht werden.<sup>64</sup> Es hat Wi-

---

tät hineinzuiinterpretieren, scheint nicht recht weiter zu führen. Demgegenüber beschönigt Rorty nicht die Kontingenz der Ausgangssituation, in der wir uns finden, wenn wir mit Begriffen wie den genannten Selbstbeschreibungen plausibel zu machen versuchen, was uns und Anderen wenigstens zusteht, welche Rechte und Pflichten wir haben usw. Diese Kontingenz macht die Suche nach guten Gründen für unsere auf diese Begriffe gestützten Überzeugungen gewiss nicht obsolet. Aber es steht nicht zu erwarten, dass sie irgendjemanden letztlich auf rein argumentativem Wege dazu zwingen könnten, sie zu übernehmen. Das gilt auch für Begriffe und Überzeugungen, die manche für unsere basalsten überhaupt halten, etwa die, dass wir Personen sind, die handeln können.

<sup>64</sup> Und es lässt sich auch nicht in letzter Instanz rechtfertigen. Die Frage, was im Hinblick auf Solidarität überhaupt der Begründung bedarf – was wäre gewonnen mit einer uni-

derfahrnischarakter, obgleich gewiss nicht in derselben Weise wie ein Naturereignis; denn ob wir überhaupt wahrnehmen, wer oder was zur praktischen Solidarität herausfordert, ist durchaus auch eine Angelegenheit der Aufmerksamkeit, für die zu sorgen teilweise bei uns liegt.

Die Aufmerksamkeit aber wird zu einer Quelle politischer Solidarität erst, wenn ihr Gegenstand zur Angelegenheit vieler, wenn nicht aller werden kann. Die Frage, ob es sich aber so verhalten sollte, muss unvermeidlich Dissens in die eigene Lebensform hineintragen, wenn sich die Aufmerksamkeit an den Grenzen etablierter Solidarität bewegt und die Kraft einer originären Solidarisierung zum Vorschein bringt. Denn in diesem Falle versteht es sich nicht mehr von selbst, dass diejenigen, die uns als Herausforderung zur Solidarität etwas angehen, nur ‚Zugehörige‘ sind, wie offenbar diejenigen meinen, die sich weigern, der Solidarität eine über den Kontext partikularer Lebensformen hinausweisende Bedeutung zuzuerkennen. Der aufbrechende Dissens in dieser Frage trägt nicht unbedingt zur inneren Integration bei; er unterbricht im Gegenteil die normalerweise fungierende Solidarität durch aktive Solidarisierung mit Anderen. Er verschärft unter Umständen Interessengegensätze dadurch, dass nun Andere, Fremde ‚zählen‘ sollen. Wer zum maßgeblichen ‚Wir‘ zählt, ergibt sich eben nicht aus einer angeblich alternativlosen Verstrickung, wie es in einem ontologischen Solidarismus vorgesehen ist. Lebensformen

---

versalistischen Begründung – und was wäre verloren ohne sie? – würde ich so beantworten: Was überhaupt nicht der Begründung bedarf, ist das, was ich das Geschehen originärer Solidarisierung genannt habe, das sich am Verlangen nach Solidarität entzündet. Wenn dieses Verlangen nicht nur wahrgenommen, sondern politisch artikuliert und zur Angelegenheit (nicht eines ‚Barmherzigen‘, sondern) Vieler wird, nimmt die Solidarität konkrete Formen an, von denen ausgehend man sich beispielsweise fragt, ob Solidarität nicht auch Fremden zusteht. Erst hier wird Solidarität zur zu begründenden Forderung (mit der Kehrseite der Abwehr von Über-Forderungen). Ausgehend von diesen konkreten Formen, die wir kritisieren, modifizieren, erweitern und (kulturell) relativieren können, eröffnet sich die Perspektive einer „lateralen Universalität“ (Merleau-Ponty, Levinas), in der universalisiert wird, was nicht immer schon universal ist. Der Prozess der Universalisierung bezieht Fremde mit ein, die nicht immer schon einbezogen waren. Insofern vollzieht sich auch in diesem Prozess genau das, was ich originäre Solidarisierung genannt habe, die sich im Kern um die Frage dreht: Was gehen uns Andere im Sinne des Angewiesenseins auf Hilfe überhaupt an? Ich möchte zu bedenken geben, ob es weit führt, an dieser Stelle auf ein weltloses Rechtssubjekt zu rekurrieren, dem es zunächst bloß um ein sehr abstraktes Handelnkönnen geht – dem es sekundär dann auch im Hinblick auf beliebige Andere gerecht werden soll; wobei die konkreten Formen, in denen das geschehen könnte, womöglich nur als im Vergleich zur geforderten Universalität defizitär erscheinen. Ausgehend von einem solchen Rechtssubjekt ist (wenn überhaupt) wohl nur sehr allgemein und formal, ohne jede Rücksicht auf konkrete Formen politischer Solidarität die Frage zu beantworten, ob wir uns überhaupt solidarisch verhalten sollten. Ein letzter Beweis ist dafür vermutlich nicht zu führen. Aber was würden wir verlieren, wenn das zuträfe?

bilden keinen schieren Schicksalszusammenhang, aus dem kein Entkommen wäre. Und wer dazugehört, ist durch keine natürliche Eigenschaft, Verwandtschaft oder Zugehörigkeit eindeutig vorgegeben. Das gilt auch im ‚globalen‘ Horizont: Diejenigen, die sich als Nächste solidarisch zu ganz und gar Fremden verhalten, sind an keiner Eigenschaft zu erkennen. Zu ‚Nächsten‘ werden wir je nur im Geschehen einer originären Solidarisierung, das einsetzt mit der Herausforderung zur Solidarität, auf die im Prozess der Solidarisierung Antwort gegeben wird. Dieser Prozess gibt gewissermaßen die zu begründende Materie der Solidarität vor, die in ganz unterschiedlichen Formen praktiziert wird. Diese Formen beziehen sich stets nur auf einige oder viele Andere, nicht auf alle Menschen. In diesen Formen wäre ein nicht nur privater Sinn verschiedener Solidaritätsformen aufzuweisen. Und sie sind trotz ihrer relativen Beschränkung nicht als *apriori* und endgültig limitiert zu verstehen.

Zu einer möglichen Ausweitung, in der sich die Solidarischen dazu aufgerufen fühlen, „noch mehr und Besseres zu tun“<sup>65</sup> (Erhard Denninger), kann es gerade deshalb kommen, weil das Geschehen originärer Solidarisierung ganz und gar vom Verlangen nach Hilfe her zu denken ist. Von vornherein können wir aber nicht wissen, von woher und wie es uns jeweils erreicht. Darin liegt mögliche Überforderung und Inspiration zugleich. (Inspiziert können nur Überforderte sein.) Und nur wenn die Solidarität als zwar endliches, sich aber doch ständig überschreitendes Geschehen der Solidarisierung gedacht wird, reduziert sie sich nicht auf eine Pseudo-Solidität, der kaum zu vertrauen ist. Im Gegensatz zu etablierter Solidarität verstehe ich das Geschehen der Solidarisierung, dem sie entspringt, als ein im Hinblick auf die Anderen, die die Solidarischen etwas anzugehen haben, wesentlich Offenes. In diesem Sinne wird nie endgültig anzugeben sein, wem die fragliche Solidarität zugute kommen soll. So wie man Andere einbeziehen oder ausschließen kann, so hat man so genannte Exit-Optionen. Freilich nicht jeder in gleicher Weise. Gegenwärtig sind wir Zeugen einer massiven Abwanderungsbewegung von Betrieben und Konzernen, die sich allein nach ihrem eigenen ökonomischen Vorteil richten und gegebenenfalls noch parasitär von anderswo etablierten Solidarsystemen profitieren, sich aber hier jeder Solidarität entziehen. Die in unserem, noch immer wohlfahrtsstaatlichen System gleichsam sedimentierte, aber nur zu unterstellende, stets prekäre Solidarität wird aufgekündigt und gefährdet für die Zukunft den Bestand des Systems selbst.

---

<sup>65</sup> Vgl. Erhard Denninger, Verfassungsrecht und Solidarität, in: Kurt Bayertz (Hg.), Solidarität, 319–344, hier: 336.

Vorläufig mag als Motor einer zu erneuernden Solidarisation noch die Auseinandersetzung um Solidarität selbst gelten. Aber bleiben in der Diskussion nicht die ‚moralischen Kräfte‘ unter sich, ohne diejenigen, die die verlangte Solidarität vernachlässigen, auch nur zu erreichen? Auch in der philosophischen Debatte macht sich der Druck der ökonomischen Desolidarisierung bemerkbar. Manchen Autoren geht es offenbar weniger darum, die Herausforderungen zur Solidarität und ihre Zukunft zu bedenken, als vielmehr darum, den Solidaritätsmissbrauch sogenannter Trittbrettfahrer und Parasiten zu brandmarken – unter Hinweis auf die nunmehr weltweit herrschenden ‚Gesetze des Marktes‘, denen sich allzu viele schon kampfflos ergeben haben, als ob es sich um Naturgesetze der Gattung handeln würde, denen man glaubt entnehmen zu können, dass nicht der Markt für uns, sondern wir für den Markt da sind. Solidarität könnte es demnach nur noch im Rahmen des Marktes geben, nicht aber gegen seine ‚Gesetze‘; und zwar als Hilfe zur Selbsthilfe, die denen zugute zu kommen hätte, die daran gehindert sind oder es nicht gelernt haben, ökonomisch auf eigenen Füßen zu stehen. Werden solche angeblichen Gesetze nicht als anfechtbare und modifizierbare Regeln gedacht, sondern ganz und gar enthistorisiert, so gerät die Solidarität unter das Diktat einer zur Gattungsnatur hypostasierten Ökonomie, die ihrerseits von allen moralischen Ansprüchen und Pflichten entbunden scheint. Man fragt sich, ob die Debatte um Solidarität anderes bewirken wird, als dies zu *beschönigen*.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Hannah Arendt*, Über die Revolution, 4. Aufl., München/Zürich: Piper 1994.
- Hannah Arendt*, Was ist Politik?, München: Piper 2003.
- Aristoteles*, Nikomachische Ethik, Stuttgart: Reclam 1969.
- Norbert Blüm*, Wenn der Billigste gewinnt, in: Die Zeit vom 31.03.2005, 12.
- Petra Braitling/Walter Reese-Schäfer* (Hg.), Universalismus, Nationalismus und die neue Einheit der Deutschen, Frankfurt: Fischer 1991.
- Herbert Braun*, Eine Verleitung zu christlich ungewöhnlichen Gedanken, in: *Walter Jens* (Hg.), Der Nächste. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter heute gesehen, München: dtv 1984, 39–51.
- Hauke Brunkhorst*, Solidarität unter Fremden, in: *Arno Combe/Werner Helsper* (Hg.), Pädagogische Professionalität, Frankfurt: Suhrkamp 1996, 340–367.

- Hauke Brunkhorst*, Solidarität unter Fremden, Frankfurt: Fischer 1997.
- Erhard Denninger*, Verfassungsrecht und Solidarität, in: *Kurt Bayertz* (Hg.), Solidarität. Begriff und Phänomen, Frankfurt: Suhrkamp 1998, 319–344.
- Jacques Derrida*, Gesetzeskraft, Frankfurt: Suhrkamp 1991.
- Jacques Derrida*, Politik der Freundschaft, Frankfurt: Suhrkamp 2002.
- Émile Durkheim*, Physik der Sitten und des Rechts, Frankfurt: Suhrkamp 1992.
- Michel Foucault*, Von der Subversion des Wissens, Frankfurt: Fischer 1987.
- Hans-Georg Gadamer*, Die griechische Philosophie und das moderne Denken, in: *Ders.*, Griechische Philosophie, Tübingen: Mohr Siebeck 1985, 3–8.
- Andreas Göbel/Eckart Pankoke*, Grenzen der Solidarität. Solidaritätsformeln und Solidaritätsformen im Wandel, in: *Kurt Bayertz* (Hg.), Solidarität. Begriff und Phänomen, Frankfurt: Suhrkamp 1998, 463–494.
- Jürgen Habermas*, Texte und Kontexte, Frankfurt: Suhrkamp 1991.
- Jürgen Habermas*, Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt: Suhrkamp 1997.
- Jürgen Habermas*, Faktizität und Geltung, Frankfurt: Suhrkamp 1998.
- Ian Kaplow/Christoph Lienkamp* (Hg.), Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext, Baden-Baden: Nomos 2005.
- Franz-Xaver Kaufmann*, Sozialpolitisches Denken, Frankfurt: Suhrkamp 2003.
- Wolfgang Kersting*, Internationale Solidarität, in: *Kurt Bayertz* (Hg.), Solidarität, Begriff und Phänomen, Frankfurt: Suhrkamp 1998, 411–429.
- Peter Kropotkin*, Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt (1902/1914), Frankfurt/Berlin/Wien: Ulstein 1975.
- Philippe Lacoue-Labarthe/Jean-Luc Nancy*, Noli me frangere, in: *Lucien Dällenbach/Christiaan L. Hart Nibbrig* (Hg.), Fragment und Totalität, Frankfurt: Suhrkamp 1984, 64–76.
- Burkhard Liebsch*, Moralische Spielräume, Göttingen: Wallstein 1999.
- Burkhard Liebsch*, Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt, Berlin: Akademie Verlag 2001.
- Burkhard Liebsch*, Sinn für Ungerechtigkeit als Form menschlicher Sensibilität. Zwischen Ethik und Politik, in: *Pascal Delhom/Alfred Hirsch* (Hg.), Im Angesicht der Anderen. Emmanuel Levinas' Philosophie des Politischen, Berlin/Zürich: diaphanes 2005, 89–114.

- Burkhard Liebsch*, Sinn für Ungerechtigkeit im Streit um Gerechtigkeit, in: *Matthias Möhring-Hesse* (Hg.), *Streit um die Gerechtigkeit*, Schwalbach: Wochenschau Verlag 2005, 118–133.
- Burkhard Liebsch*, Descartes, Merleau-Ponty und das Selbst. Überlegungen zur Nachträglichkeit neuzeitlicher Philosophie, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* 8 (2006) Heft 1, 109–122.
- Burkhard Liebsch*, Lebensform/Lebenskunst, in: *Petra Kolmer/Armin G. Wildfeuer* (Hg.), *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Freiburg/München: Alber 2006 (i. E.).
- Burkhard Liebsch*, Über einige Schwierigkeiten, Europas Europäisierung(en) zu denken, in: *Eurostudia. Transatlantische Zeitschrift für Europaforschung* 2 (2006) Heft 1, 59–77.
- Niklas Luhmann*, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 1, Frankfurt: Suhrkamp 1980.
- Niklas Luhmann*, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 3. Aufl., Stuttgart: Enke 1989.
- Alasdair MacIntyre*, *After Virtue*, 2. Aufl., Indiana: University of Notre Dame Press 1984.
- Christof Mandry*, *Solidarität in der Europäischen Union*, Manuskript, Berlin 2006 (Bericht am Max-Weber-Kolleg Erfurt am 07.02.2006).
- Thomas Meyer*, *Die Transformation des Politischen*, Frankfurt: Suhrkamp 1994.
- Richard Münch*, Demokratie ohne Demos. Europäische Integration als Prozess des Institutionen- und Kulturwandels, in: *Wilfried Loth/Wolfgang Wessels* (Hg.), *Theorien europäischer Integration*, Opladen: Leske & Budrich 2001, 177–203.
- Martha Nussbaum*, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt: Suhrkamp 1999.
- Jacques Rancière*, *Das Unvernehmen*, Frankfurt: Suhrkamp 2002.
- Jacques Rancière*, Politisches Denken heute. Die normale Ordnung der Dinge und die Logik des Dissenses, in: *Lettre International* 61 (2003) 5–7.
- Paul Ricœur*, *Geschichte und Wahrheit*, München: List 1974.
- Paul Ricœur*, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Texte (1970–1999)*, Hamburg: Meiner 2005.
- Paul Ricœur*, *Wege der Anerkennung*, Frankfurt: Suhrkamp 2006.
- Richard Rorty*, *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart: Reclam 1988.
- Richard Rorty*, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt: Suhrkamp 1992.

- Richard Rorty*, Philosophie & die Zukunft, 2. Aufl., Frankfurt: Fischer 2001.
- Walter Schulz / Ruth-Eva Schulz*, Der Nächste, in: *Walter Jens* (Hg.), Der Nächste. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter heute gesehen, München: dtv 1984, 75–82.
- Judith Shklar*, Über Ungerechtigkeit, Frankfurt: Fischer 1997.
- Nico Stehr*, Die Zerbrechlichkeit moderner Gesellschaften, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2000.
- Charles Taylor*, The Moral Topography of the Self, in: *Stanley Messer / Louis Sass / Robert Woolfolk* (Hg.), Hermeneutics and Psychological Theory, New Brunswick: Rutgers University Press 1988, 298–320.
- Bernhard Waldenfels*, Deutsch-Französische Gedankengänge, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1996.