

Politische Kultur, Solidarität und zivilgesellschaftliches Engagement

Michael Corsten und Patrick Kahle

Beitrag zur Ad-Hoc-Gruppe »Politische Sozialisation in Bewegung«

Einleitung

Politische Sozialisation ist in Bewegung – vermutlich stets –, weil sowohl individuell gesehen, sich Menschen im Lauf ihres Lebens entwickeln und mit der „Gesellschaft“ in ständiger Wechselwirkung sind, als auch sozial, da sich das politische Leben der „Gesellschaft“ wandelt. Soziolog:innen fragen stets gerne danach, ob gerade heute der Aspekt, den sie untersuchen, besonders in Bewegung ist. Ist also Politische Sozialisation aktuell in besonderer Bewegung?

Es lassen sich dafür – im September 2022 – gute Gründe anführen. Beginnen könnten wir mit der „Zeitenwende“, die Bundeskanzler Scholz im Februar dieses Jahres ausgerufen hat. Dies ist vermutlich nur die Spitze einer Entwicklung, die sich in den 2010er Jahren in mehreren Schritten vollzogen hat. Dabei sind speziell die europäischen Wohlfahrtsgesellschaften durch eine Folge von „Krisen“ (Steg 2020) oder „großen Herausforderungen“ (Ferraro et al. 2015) zunehmend unter Druck geraten, wodurch ein politisches Klima erzeugt wurde, in dem der Begriff der „Solidarität“ (Bude 2019; Sangiovanni 2015; Kneuer et al. 2022) eine stetig wachsende Relevanz bekommen hat. Dabei überlagern sich ab spätestens 2014 (1) die Geflüchtetenkrise, (2) die Klimakrise (2018), die (3) Pandemie als Krise (2020) und (4) seit Beginn 2022 der Krieg in der Ukraine (vgl. Corsten 2023).

In unserem Beitrag fokussieren wir den Zusammenhang zwischen der „Solidarität“ als gesellschaftlicher Respondenz (Corsten 2023) und der Politischen Sozialisation, in der „Solidarität“ als „Wir-Sinn“ und „Fokussiertes Motiv“ (Corsten und Kauppert 2007) biographisch ausgebildet werden kann. Der „Wir-Sinn“ entspricht allenfalls einer kleinen Ausprägung von Gemeinsinn und wäre damit speziell von einer politisch-institutionellen Auffassung von Staatsbürgersinn zu unterscheiden.

Dabei gehen wir den damit verbundenen Schwierigkeiten nach, dass „Solidarität“ eine vage normative Anspruchslage ist, die durch unterschiedliche Formen des „Wir-Sinns“ faktisch getragen wird. Dazu wenden wir uns der Literatur zum Begriff der Solidarität zu, und zwar einerseits dem klassischen Konzept der „Solidarität“ bei Leon Bourgeois und neueren Bezugnahmen auf dieses Konzept in aktuellen politisch inspirierten Stellungnahmen von Judith Butler, Sabine Hark und Nikolas Rose. Wir arbeiten (a) Ähnlichkeiten dieser Entwürfe der Solidarität heraus, die vom Moment der gegenseitigen Abhängigkeit der Individuen der Gesellschaft ausgehen, und sich damit gegen eine (neo-)liberale Auffassung der Selbstbestimmung als individuelle Unabhängigkeit richten und (b) der Differenzen, die sich daraus ergeben, wer zu dem „Wir“ gehört, mit dem Solidarität geübt werden soll, und welche Widrigkeit von wem für wen überwunden werden soll. Erst wenn die Differenzen des Wir-Bezugs der Solidarität freigelegt

wurden, kann der biographischen, individuell sozialisationsgeschichtlichen Frage nachgegangen werden, wie Personen einen (affektiven) Sinn für die Belange des jeweiligen Wirs ausbilden oder ausbilden können, so dass ein Affekt des Vertrauens (Butler) dazu führt, sich praktisch für die Belange des betroffenen Wirs einzusetzen. Ziel unseres Beitrags ist es nicht zuletzt, zu verdeutlichen, dass die Forschung nach einem „politischen Ethos“ der Solidarität nur dann aus soziologischer Sicht Sinn macht, wenn sich eine „soziale Bewegung“ als Trägerschaft einer Solidarität empirisch identifizieren lässt, die von einem kollektiv erfahrenen politischen Sozialisationsprozess getragen ist, der ein Engagement für ein solidarisches Wir de facto zu stützen vermag.

Konzeptionelle Vorklärung: Solidarität und Beiträge zur „Gesellschaft“

„Solidarität“ ist ein genuin „normatives“ Konzept. Wenn also Bourgeois, Butler, Hark oder Rose über Solidarität schreiben, dann tun sie dies aus einer normativen, politisch praktischen und damit sozial präskriptiven Perspektive. Uns geht es aus soziologischer Perspektive darum, zu beobachten und zu rekonstruieren, worin diese normative Perspektive besteht und unter welchen „gesellschaftlichen“ Bedingungen sie hervorgebracht wird. Eine Antwort auf diese Frage zu erhalten, erscheint uns wichtig, um wissen zu können, was wir uns (der „Gesellschaft“) zumuten, wenn wir Solidarität fordern.

Solidarität präskribiert eine spezifische Art der Handlungsmotivation, die auch zivilgesellschaftlichem Engagement (vgl. Corsten und Kauppert 2007) zugrundeliegt. Gemeint ist damit ein Handlungstyp, dem die Motivation unterstellt werden kann, (1) etwas freiwillig zu tun, (2) zur Verbesserung eines sozialen Zustands beitragen zu wollen, (3) sich im öffentlichen Raum zu platzieren, (4) sein Engagement regelmäßig oder mit gewisser Kontinuität auszuüben und (5) dies unentgeltlich zu tun. Diese vermeintlich nur konkret auf zivilgesellschaftliches Engagement zutreffende Motivationsbestimmung ist allerdings handlungstheoretisch von weitreichender Bedeutung; sie soll einen prosozialen Handlungsimpuls charakterisieren, etwas öffentlich Wahrnehmbares zu tun, das einer sozialen Einheit auf mindestens diffuse Weise zugutekommen soll und vom Aspekt individueller Auszahlungen abzusehen vermag.

Sozialisations-theoretisch interessiert uns daran nun vor allem: Wie gelangt die Person in ihrer Biographie (gleich Sozialisationsgeschichte) zu der Motivation, sich von einem bestimmten Wir-Sinn geleitet solidarisch mit anderen für etwas und für (sich und) andere zu engagieren? Mit Motivation ist der Wunsch (Affekt) gemeint, sich für ein und mit einem „Wir“ (Kollektiv) einzusetzen (um ein kollektiv erreichbares Ziel zu verfolgen), ohne dafür noch weiter ausdrücklich und konkret individuell ausbezahlt zu werden. Das Engagement selbst ist die Gratifikation.

Zudem: Der Begriff des Wir-Sinns wie der Begriff der Solidarität können grundbegrifflich sehr elastisch aufgefasst werden und haben daher eine große empirische Reichweite: Der Wir-Sinn entspricht dem Orientierungsanker eines Zusammenhandelns in einem feldspezifischen Engagementkontext und die Solidarität (sensu Sangiovanni 2015) der Wahrnehmung einer (gesellschaftlichen) Widrigkeit, die ein „Wir“ (eine gegebene Gruppe von Akteur:innen) dazu veranlasst, Beiträge zur Überwindung der Widrigkeit zu leisten. Welches „Wir“ würde „betrauert“ werden, wenn ein solches Engagement mislänge, wenn der gewünschte gesellschaftliche Zielzustand nicht erreicht werden könnte?

Sozialtheoretische Kandidatinnen solidarischer Wir-Verhältnisse

Wir rekapitulieren nun ausgewählte klassische und aktuelle sozialtheoretische Bestimmungen von Solidarität, um Antworten auf vier Fragen zu finden:

- a) Worin besteht Solidarität und wie umfassend ist die Reichweite des Wirs?
- b) Wie/wodurch leistet jemand Beiträge zur Solidarität?
- c) Wie wird aus dem Individuum eine sozial handlungsfähige, solidarische Akteur:in?
(Frage nach der Politischen Sozialisation)
- d) Was blockiert Solidarität? Und: Welche Rolle spielt (dabei) der (Neo-)Liberalismus?

Bourgeois' klassische Auffassung von Solidarität

Leon Bourgeois entstammt einer selbständigen Pariser Handwerkerfamilie. Nach einer Kaufmannslehre studierte er Rechtswissenschaften, engagierte sich dann aber immer mehr politisch. Er nimmt nach und nach Ministerämter der Dritten Republik ein und wird schließlich Ministerpräsident des ersten linksdemokratischen Kabinetts Frankreichs. Noch mehr engagiert er sich dann in der Außenpolitik. Er wird zweimal Außenminister, beteiligt sich an den beiden Haager Friedenskonferenzen und tritt für die Bildung des Völkerbunds ein. 1920 wird er mit dem Friedensnobelpreis ausgezeichnet (Bourgeois 2020, S. 97–98). Wir beziehen uns primär auf seine Schrift „Solidarité“, die aus dem Jahre 1896 stammt und 1912 in einer gleichnamigen Aufsatzsammlung von Bourgeois veröffentlicht wurde, welche 2020 erstmalig in deutscher Übersetzung erschien.

(a) Bourgeois geht dem Phänomen „Solidarité“ auf drei Ebenen nach, (1) den „natürlichen Gesetzen der Solidarität“, (2) der „moralischen Idee der Solidarität“ und (3) dem „Quasi-Vertrag“ der Solidarität. Solidarität betrifft die „natürlichen“ Verhältnisse oder Beziehungen der Menschen, die moralische Qualität dieser Beziehungen und die Möglichkeit, sie vertraglich, sprich: verbindlich zu gestalten. Bei den natürlichen Beziehungen des Menschen zu seinen Mitmenschen und zu seiner Mitwelt (Natur, andere Lebewesen) sieht Bourgeois (2020, S. 17–18) die wechselseitige Abhängigkeit als entscheidende Relation an. Der Mensch ist von seinen Mitmenschen wie von der Mitwelt (der Umwelt als seinem Milieu) abhängig. Bourgeois denkt evolutionär-organisch und ohne den Terminus zu gebrauchen, ökologisch.

Dennoch ist die natürliche gegenseitige Abhängigkeit kein Automatismus zur Solidarität. Denn auf der Ebene der natürlichen Evolution kenne man Kooperation wie Rivalität und die beim Menschen auftretenden, gegenseitig moralischen Beziehungen gestalten es nochmals komplexer. Bourgeois führt die traditionelle Differenz Kultur/Natur ein, besonders in Bezug auf die Willens- und Affektbasis moralischer Ideen. Solidarität auf moralischer Ebene besteht in einem Verhältnis der gegenseitigen Schuld, da die Menschen nicht nur in Abhängigkeit von anderen leben, sondern den Anderen durch deren (geschichtlichen) Vorleistungen fast alles, was sie sind, zu verdanken haben (Bourgeois 2020, S. 20). „Der Mensch“ ist ein „Schuldner der menschlichen Assoziation“ (Bourgeois 2020, S. 41).

Der natürlichen Abhängigkeit untereinander und der Schuld im moralischen Verhältnis zueinander will Bourgeois nun noch ein vertragliches Verhältnis miteinander zur Seite stellen. In einem „Quasi-Gesellschaftsvertrag“ sollen die Menschen ihr Verhältnis der Schuld zu allen anderen Menschen rückwirkend billigen und insofern anerkennen (Bourgeois 2020, S. 46–47). Der Quasi-Vertrag bestehe in der „Interpretation und Repräsentation des Übereinkommens [...]“, welches sich zuvor zwischen ihnen [den Menschen als Vertragspartnern, dA] hätte herausbilden müssen, wenn sie gleich und frei beraten hätten“ (Bourgeois 2020, S. 46). In diesem „Quasi-Vertrag“ wäre dann Solidarität als „gemeinsamer Titel“ des Menschseins aufgefasst, als „Wertgleichheit im Recht“, die „für alle einen gleichen Wert im Recht“ gewährleiste, um „von den niedrigsten Menschen, den wildesten Völkern sprechend, immer noch sagen [zu können, Hinzufügung dA]: Das sind Unsresgleichen“ (Bourgeois 2020, S. 39/40). Wertgleichheit denkt Bourgeois bis zum Völkerrecht, als Verhältnis der Nationen zueinander (Bourgeois 2020, S. 57–58).

(b) Aus dem Status des Associés, der für Bourgeois ein natürlich fundierter, moralischer und quasi-vertraglicher ist, erwachse als Beitrag zur Solidarität nun die Pflicht eines*r jeden*s „einen kleineren, sicheren Teil seines Gutes aufzugeben, um Schuld zu begleichen“ (Bourgeois 2020, S. 26). Diese Beiträge

dienten dazu, als „Verteilung der Nutzen und Lasten“ der „Wertgleichheit im Recht“ Ausdruck zu verleihen (Bourgeois 2020, S. 40). Dies geht mit der Vorstellung einher, dass der Mensch das von den Vorfahren akkumulierte Erbe nicht nur „anvertraut“ bekomme, und demnach zu „bewahren“ und weiterzugeben habe, sondern es „unter der Auflage, es zu vermehren“ (Bourgeois 2020, S. 44), erhalte. In dieser Idee des geforderten Beitrags liegt Bourgeois ganz in einem wissenschaftlichen Fortschrittsoptimismus, nach dem Evolution immer weiter steigerbares Wachstum impliziert. Dennoch bleibe der Beitrag beschränkt, denn der „Quasi-Vertrag“ habe nicht die „privaten Beziehungen zwischen den Einzelnen zu regeln, sondern die gemeinschaftlichen Beziehungen der Einzelnen zu allen“ (Bourgeois 2020, S. 52). Insofern handelt es sich um eine Art „Solidarbeitrag“, um einen Teil des ansonsten privat erwirtschafteten Einkommens, der die private Handlungsfreiheit nicht tangieren kann.

(c) Auch wenn jedes Individuum ein Associé, ein Schuldner aller ist, garantiert dies für Bourgeois noch nicht, dass sich das Individuum dem bewusst ist und solidarisch wird. So sieht er die (durchaus häufig anzutreffende) Möglichkeit, dass Menschen ihre Abhängigkeit von und ihr Schuldverhältnis zu den anderen ignorieren. Der menschliche Egoismus sei wachsam und lasse „sich nicht leicht davon überzeugen [...], dass es für ihn ein höheres Interesse“ (Bourgeois 2020, S. 26) gebe. So sei zwar das Individuum „ein von zahlreichen Generationen akkumuliertes Kapital“, aber erst durch Verständnis und Einsicht seiner existenziellen Schuld gegenüber der Gesellschaft könne „der durch die gemeinsame Vernunft erhellte Wille des gemeinsamen Bewusstseins“ entstehen, über das dann wiederum die gegenseitige Schuld gemeinsam Anerkennung finden könne. Bourgeois denkt somit an eine Art kollektiven (politischen) Sozialisationsprozess, an dessen Ende ein gemeinsames Bewusstsein der Solidarität steht, aus dessen Geist dann verbindliche Vereinbarungen getroffen werden können. Er sieht somit das Individuum als Teil einer kulturell-politischen Sozialisation an, die von einem Geist des zivilgesellschaftlichen Humanismus getragen wird und an deren Ende der gemeinsame (transnationale) Wille zu suprastaatlichen (und letztlich weltgesellschaftlichen) Vereinbarungen steht – als gegenseitige Anerkennung von allen Menschen geltenden Solidarleistungen, die von allen gemeinsam zu tragen seien.

(d) Bourgeois sieht die Hindernisse der Solidarität in Formen der Asolidarität. Er unterscheidet die Arten von „Isolationismus“ von Dynamiken, die er als „Exzeß der Gruppe“ bezeichnet, jeweils als Vereinzelungen, die nicht die individuelle Person, sondern die Haltungen von Einzelgruppen (einzelnen Parteien, Nationalitäten oder Bündnissen) betreffen. Bourgeois denkt somit universell oder weltgesellschaftlich integrativ, was sich auch darin zeigt, dass er eine Versöhnung mit liberalen Positionen sucht. Der Liberalismus ist für Bourgeois eine konstitutive politische Haltung, der neben dem Sozialismus als zeitgemäße und zu respektierende politische Strömung zählt. Beide Strömungen besäßen eine zentrale Funktion bei der Realisierung einer solidarischen Gesellschaft. Der Liberalismus ziele darauf, der Gesellschaft – also allen ihren Mitgliedern – Schutz vor Einmischung der Gesellschaft in private Verträge zu gewährleisten, der Sozialismus, den Bourgeois auch als Solidarismus bezeichnet, trete für die Absicherung der Ausführung einer sozialen Verpflichtung ein.

Wenn wir Bourgeois' Konzept der Solidarität bis hierhin verfolgen, dann bleibt eine sozialisationstheoretische Problematik darin unbestimmt. Was sind die Bedingungen, die Menschen im Prozess der Sozialisation zur „erhellenden Einsicht“ in die Folgen ihrer sozialen Existenz als „Associé“ – in das faktische Bestehen gegenseitiger Abhängigkeiten und in die moralische Verpflichtung zur Schuldbegleichung – führen? Wie kann der einzelne Mensch im Laufe seiner Sozialisationsgeschichte die möglichen Gegen Tendenzen eines individuellen oder kollektiven „Isolationismus“ vermeiden bzw. überwinden?

Butler und Hark als Vertreterinnen einer transversalen Solidarität

Wenn wir die zuletzt an Bourgeois gerichtete Frage aufgreifen, zeigt sich, dass es gerade die aktuellen Arbeiten von Judith Butler (2020) und Sabine Hark (2021) sind, die das Verhältnis von „Isolationismus“

(Bourgeois) und Solidarität aufgreifen und problematisieren. Ihre Frage könnte demnach lauten: Wenn mit Bourgeois bereits vor einhundert Jahren weltbürgerliche Solidarität gedacht werden konnte, weshalb ist sie immer noch nicht auf der Welt realisiert worden?

Bevor wir zu den Antworten auf die vier leitenden Fragen kommen, rekapitulieren wir deshalb zunächst, wie Butler auf eher indirekte Weise auf die Problematik einer globalen – transversalen – Solidarität zu sprechen kommt. Denn: Während bei Bourgeois Solidarität auf einem komplexen Vorgang der Einsicht in gegenseitige Abhängigkeiten als Assoziierte und der Anerkennung eines daraus erwachsenen Schuldverhältnisses beruht, geht Butler dem Problem nach, was Menschen zum Eintreten füreinander konkret motiviert. Und dabei stößt sie das Mitleiden-Können. Engagement für bestimmte Andere erfolgt, weil und insofern Andere als „betrauerbar“ erscheinen oder betrauert werden. Für die Menschen, deren Verlust des Lebens ich betrauern würde, bin ich tendenziell bereit, ihr Leben zu verteidigen.

Insofern steht für sie Solidarität nicht als solche infrage, sondern weitergehender, wem Solidarität zu Teil wird und wem nicht, bzw. wer – womöglich aus systematischen Gründen – von Solidarität ausgeschlossen bleibt. Dabei bezieht sie sich auf die Beobachtung, dass es in der Regel Menschen sind, die uns nahestehen, die wir betrauern, und denen wir deshalb Beistand leisten wollen. Speziell diese uns nahen Menschen gelten uns als „betrauenswert“ (Butler 2020, S. 75) und demnach überhaupt als „wertvoll“. In der konkreten auf Betrauern aufruhenden Praxis des solidarischen Beistands komme es somit nicht zu der oben bei Bourgeois genannten „Wertgleichheit“ im Recht (auf Solidarität). Butler weist uns somit auf einen sozialisationsspezifischen Zusammenhang hin. Solidarität bildet sich sozialisationsgeschichtlich durch die Ausbildung der Fähigkeit des Betrauerns von Anderen aus. Aber dieses (sozial erlernte) Vermögen des Betrauerns bezieht nicht alle anderen gleichermaßen mit ein, sondern privilegiert die sozialisationsgeschichtlich erfahrenen Nahbeziehungen zu anderen, also diejenigen, die mir in der persönlichen Lebensgeschichte bedeutsam geworden sind – die „ich nicht missen möchte“.

(a) Diese kritischen Beobachtungen vorausgeschickt, wenden wir uns nun den vier leitenden Fragen zur Solidarität zu. Ganz analog zu Bourgeois stößt Butler (2020, S. 57) in ihrer Bestimmung von Solidarität auf den Aspekt der Abhängigkeit der Menschen als *Associés*. Der Mensch sei eben nicht in der sozialtheoretischen Tradition der liberalen „Robinsonaden“ zu denken, sondern als ein miteinander kooperierendes und von der Sozialität der anderen abhängiges Wesen. Sabine Hark fügt diesem Gedanken die Imagination einer Gemeinschaft der Ungewählten hinzu, aus der sie einen bedingungslosen Zugang – zur Gemeinschaft – für alle fordert. In der Tendenz (vor allem bei Hark) geht die transversale Solidarität über die Spezies Mensch hinaus. Es wird explizit eine *advocacy* für Tiere, Natur usw. gefordert.

(b) Insofern identifiziert Butler die Aktivitäten, die zum Erhalt eines (bedrohten) Lebens anderer führen, als Beiträge zur Solidarität, wobei diese Beiträge sich vor allem auf eine Solidarität „mit anderen“ richten und eine Asymmetrie implizieren. Es sind stets andere, die zu betrauern sind – gleich wie groß der Radius ist, der die Menge der anderen eingrenzt. Demgegenüber achtet Hark (2021, S. 133) mit der Problematik der Kohabitation, zu der ungewählte Nähe und das Aushalten der Kohabitation (also die Zumutungen der Kohabitation für alle) gehören, auf eine Solidarität zwischen uns („Solidarity among“). Solidarität ist eine gleichrangig getragene Praxis – ein *Mittun* aller.

(c) In der Frage der Werdung einer sozial handlungsfähigen, solidarischen Akteur:in rückt damit ein neues sozialisationsgeschichtliches Problem in den Vordergrund: Wie können Akteur:innen Einstellungen hinter sich lassen, die verhindern, dass Betrauern von anderen aus der Perspektive einer radikalen Gleichheit reflektiert wird (Butler 2020, S. 76) oder lediglich aus der Perspektive des „Nur für uns allein“ erfolgen (Hark 2021, S. 185)? Sozialisationsprozesse sind somit individualgeschichtlich kontingent – wie schon zuvor bei Bourgeois gesehen. Neben einem primären oder direkten Prozess der Aneignung sozialer Fertigkeiten und Einstellungen entwickelt sich parallel ein zweiter, nachfolgender und reflexiver Sozialisationsprozess, der die Resultate (Habitusformen, Denkstrukturen) eines primär organisch selbst-

wüchsigen Sozialisationsprozesses (vor allem der Bindungen zu konkreten Formen des Wirs, die daraus erwachsen sind) überwindet und infrage stellt. Es handelt sich um einen Lernprozess: „Lernen [...] von der Verletzlichkeit und Angewiesenheit der Anderen ausgehend zu handeln, eine Verletzlichkeit und Angewiesenheit, die zugleich unsere eigene ist“ (Hark 2021: 176). Wie und unter welchen (sozialen) Voraussetzungen ein solcher Prozess zustande kommt, bleibt jedoch bei Butler und bei Hark unbestimmt.

(d) Zur Beantwortung der Frage, was Solidarität blockiert, nehmen Butler oder Hark die kulturellen Entwicklungen, die sich in der „westlichen Moderne“ der letzten Jahrzehnte vollzogen haben, mehr oder weniger zum Ausgangspunkt. Ein neoliberales Verständnis von Subjektivität als Selbstmanagement und Selbstoptimierung befördere eine „rohe Bürgerlichkeit“, die ein „Nur für uns allein“ (NIMBY-Mentalität) (Hark 2021, S. 185) in den Mittelpunkt der Reflexion von (sozialer) Verantwortlichkeit stelle.

Diese Art von kulturellem Liberalismus negiere die Abhängigkeiten des Menschen von anderen Menschen (Butler), während Verantwortung demgegenüber stets zur Mit-Verantwortlichkeit veranlasse: „it’s the social, stupid“ (Hark 2021, S. 191). Dabei wird von beiden Autorinnen nicht explizit betont, dass es eigentlich der Liberalismus ist, der das Recht ermöglicht, der das „Zusammensein und Miteinandersein der Verschiedenen“ überhaupt erst denkbar und zulässig macht. Und darum liegt dennoch wie bei Bourgeois auch bei Butler und Hark eine Integration sozialistischer und liberaler Gedanken vor.

Umso mehr stellt sich die Frage nach den sozialisationsgeschichtlichen Bedingungen, in denen zärtliche Bürgerlichkeit *sensu* Hark oder eine radikale Betrauerbarkeit *sensu* Butler ausgebildet werden, die die Subjekte in ihren Sozialverhältnissen auf eine „Gemeinschaft der Ungewählten“ ausrichten. Dazu gehört die Frage, durch welche Beiträge Akteure dann eine derartige Gemeinschaft der Ungewählten oder Sozialverhältnisse, in denen alle gleichermaßen als betrauerbar gelten, aufrechterhalten können, also welche Handlungsvermögen und Haltungen sich individuelle Akteure aneignen, um zur Gemeinschaft der Ungewählten beizutragen. Dabei kehrt Butlers Problem der Betrauerbarkeit zurück: Denn auch in einer Gemeinschaft der Ungewählten würde eine Person Verhältnisse zu sich selbst, Verhältnisse zu lebensgeschichtlich nahen (in Interaktionen greifbare) Anderen und zur Gemeinschaft aller Ungewählten zueinander (als Ganze) ausbilden, die unterschiedliche Wertgesichtspunkte (des Betrauerns) implizieren.

Ginge es nun am Ende (nur) darum, dass sich Akteure (Subjekte) auf diffuse Weise von einer noch zu gestaltenden „Gemeinschaft der Ungewählten“ generell anrufen lassen, um darin eine Aufgabe zu übernehmen? Denn so fragt Hark (2021, S. 228) am Schluss ihre Leser:innen danach: „Und was ist deine Aufgabe?“ Wenn dem so wäre, ließe sich dann nicht mit Nikolas Rose fragen, ob diese Art einer diffusen und transversalen Solidarität nicht bereits als neoliberales Dispositiv einer Solidarität als tendenzielle individuelle Engagementbereitschaft längst existiert.

Rose als kritischer Beobachter der Kommunitarismus

Nikolas Rose hat eine kritische Beobachtung, eine Gouvernamentalitätsanalyse (Burchell 1995) dessen geleistet, was er *advanced liberal democracies* genannt hat. In Wesensverwandtschaft ist Stephan Lessenichs Entwurf der Aktivgesellschaft zu betrachten; andere Autor:innen würden vielleicht von der Gouvernamentalität des Neoliberalismus sprechen. Rose (und Lessenich) identifizieren den Kommunitarismus als die neoliberale Ökonomie begleitenden Sozialethos.

(a) Dass es sich beim Kommunitarismus um den Neoliberalismus begleitenden Ethos handelt, wird in der Vorstellung deutlich, dass Solidarität in einer Investition besteht. Die Solidarität, die so geübt wird, soll den sozialen Zusammenhalt von Communities stärken – eine Vorstellung, die im Gegensatz zum sozialen Zusammenhalt einer „ins System integrierten Bevölkerung eines Einzelstaates“ (Rose 2015, S. 77) steht. Während bei Bourgeois sowie Butler/Hark über ein Überschreiten partikularer Gruppen erreicht werden soll, die konkrete Praxis bzw. wie man lebensgeschichtlich dies wiederum erreicht im

Trüben gelassen wird, herrscht hier ein „skeptischeres“ Bild, einer national nicht mehr integrierbaren und füreinander einstehenden, d.h. solidarisierten Bevölkerung vor.

(b) Dem neoliberalen Vorzeichen Rechnung tragend werden die Beiträge als die Übernahme von Eigenverantwortung in einem Markt für diverse Sicherheiten verstanden, in dem Investitionen für sich, seine Familie, seine Community vorgenommen werden und (so bzw. dabei) sich gemäß der Codes der Community verhalten wird (Rose 2015, S. 94–95). Im Gegensatz zum 19. Jahrhundert geht es nicht um Gegenseitigkeit, sondern um die Gewährleistung von Autonomie (Rose 2015, S. 95–98).

(c) Die Grenzen dieser Autonomie finden sich aber in einer Art von Zurückgeworfensein auf diese Communitys – wie man es mit Sanktionsmöglichkeiten von Communitys gegenüber den Mitgliedern und im deutschen Kontext etwa in der Familie als Bedarfsgemeinschaft im Rahmen der Grundsicherung kennt. Ein solidarisches Individuum wird „als aktiv und verantwortlich Handelnde[r]“ konzipiert, der um sich und seine nächsten sorgt (Rose 2015, S. 86–87). Es ist die „persönliche Verantwortung des Einzelnen, seiner Familie und seines sozialen Umfeldes“, die „für das eigene Wohlergehen herausgestellt wird, wie seine Pflicht betont wird, selbst aktiv Zukunftssicherung zu betreiben“ (Rose 2015, S. 72–73). Es erfolgt somit eine Neu-Definition des zu regierenden Subjekts, das sich in Communitys bewege, in einer Vielzahl von Netzwerken (Rose 2015, S. 77–78) und fortwährend alle seine Entscheidungen als unternehmerische Investitionsentscheidung zu sehen habe, von der es oder seine Familie zu maximieren haben und die den „Codes der eigenen, je besonderen ‚Community‘“ (Rose 2015, S. 94–95) genügen müssen. Und diese Neu-Definition ist einer Interpellation (Althusser 1977) nicht unähnlich.

Während die große Erzählung des Sozialstaats beinhaltet hat, dass das Individuum ein Stück weit aus seiner Herkunft(ssozialisation) heraustreten kann, jenseits seiner (lebenssozialisatorischen) Bindungen ein*e Nehmer*in sozialer Rechte ist, werden hier sozialisatorische Instanzen (Herkunft, Communities und deren Codes) wieder merklich stärker.

(d) In dieser neuen (neoliberalen) Erzählung ist es der alte Sozialstaat, der Eigenverantwortung untergräbt (Rose und Lentzos 2017, S. 31). Der Neoliberalismus erscheint dank des Kommunitarismus, der soziale Sicherheit geben soll, nicht mehr als Problem. Denn der fortgeschrittene Liberalismus ist eine Regierung, in der Soziales und Ökonomisches getrennte Sphären sind. Aus der inneren Logik des kommunitaristisch gestützten Neoliberalismus ist es das isolierte Individuum, das sich außerhalb der oben beschriebenen Netzwerke stellt, der Anti-Bürger (Rose und Lentzos 2017, S. 28), den der Individualismus und der „Sozialismus“ des Sozialstaats provoziere.

Konsequenzen für die Analyse politischer Sozialisationsprozesse

Im Zentrum der Ad-Hoc-Gruppe steht die Frage, wie sich politische Sozialisationsprozesse in sozialen Bewegungen untersuchen lassen? Wie also kann sozial-politisches Engagement in sozialen Bewegungen sozialisationstheoretisch aufgeschlüsselt werden? Welche Rolle spielen die unterschiedlichen Wir-Bezüge, die in den Solidaritätskonzepten diskursiv verhandelt werden?

Als allgemeine Antwort kann dazu festgehalten werden, dass alle hier behandelten Solidaritätskonzepte jeweils die Einsichtsfähigkeit der Akteur:innen in bestimmte, teils sich überschneidende, teils differierende Wir-Verpflichtungen voraussetzen. Lose mit Butler (anknüpfend an Althusser) gesprochen wird von der Ansprechbarkeit und Anrufbarkeit des Subjekts von einem Wir ausgegangen, dem das Subjekt etwas – wie Bourgeois sagen würde – schuldig ist. Mit Corsten und Kauppert (2007) hatten wir zu Beginn festgehalten, dass sich ein solcher Wir-Sinn – eine Empfindsamkeit der Akteur:in für die Belange eines Wir – en passant im Zuge der biographischen Sozialisation ausbildet. Gleichwohl kann nicht vorausgesetzt werden, dass dies in allen Biographien auf eine bestimmte (homogene) Form des Wir-

Verständnisses hinausläuft. Die Auffassungen zu Solidarität der behandelten Autor:innen gehen in drei Richtungen darüber hinaus.

Wenn Bourgeois die Menschen in seiner Eigenschaft als von seiner Mitwelt abhängigen Associé denkt, die moralisch in einem Verhältnis von Schuld zueinanderstehen, dann bewegt sich diese Beobachtung noch auf einer allgemeinen Ebene. Ähnlich wie alle biographisch en passant einen Wir-Sinn ausbilden, können sie ihrer Abhängigkeit von und Schuld gegenüber anderen gewahr werden. Die Einsicht in den „Quasi-Gesellschaftsvertrag“, die Bourgeois daraus ableitet, impliziert ein anspruchsvolleres Wir-Verständnis, nämlich das der „Wertgleichheit im Sozialrecht“. Darin denkt Bourgeois ein spezifisches Reziprozitätsverständnis. Alle leisten einen Solidarbeitrag, indem sie einen „kleinen, sicheren Teil“ ihres (privaten) Einkommens für Zwecke des Gemeinwohls abgeben. Über die Gesamtheit dieser Gemeingüter können dann alle im gleichen Recht verfügen, d.h. bedeutet vor allem – alle können gleichermaßen darüber verfügen, wie das Gemeingut ausgegeben (distribuiert) wird. D.h. alle sind gleichermaßen Geber:in und Nehmer:in und sie bestimmen alle mit gleichem Mitbestimmungsrecht über die Verteilungsbedingungen zwischen Geber:innen und Nehmer:innen. Zwar betont Bourgeois, dass dies nicht in die privaten Belange eingreife (da es sich immer nur um Fragen über die öffentlichen Anteile handele). Dennoch gibt es einen entscheidenden Unterschied zu liberalen Auffassungen der Philanthropie. Denn dort könnte es sein, dass sich Wohlhabende zwar großzügig gegenüber der Gesellschaft zeigen (und für das Gemeinwohl spenden), aber dennoch Ausmaß und Zwecke der Spenden jeweils individuell voluntaristisch bestimmen. Kurzum: Der „Quasi-Gesellschaftsvertrag“ nach Bourgeois setzt die Einsicht aller in die „Wertgleichheit im Sozialrecht“ voraus, was nicht von allen Gemeinwohlauffassungen geteilt wird.

Die Positionen von Butler und Hark divergieren nun in genau zwei Aspekten von der Solidaritätsauffassung Bourgeois', obwohl sie in ihren Ausgangspunkt bei der gegenseitigen Abhängigkeit der Menschen voneinander wählen und isolationistische Robinsonaden explizit zurückweisen. Denn ihre Beobachtung ist zunächst einmal, dass es nicht umfassend zu der „Wertgleichheit aller im Sozialrecht“ gekommen ist, sondern etliche Gruppen von dieser „radikalen Gleichheit“ (Butler) ausgeschlossen sind. Die Anzahl der Menschen, die de facto betrauerbar behandelt wird, ist systematisch kleiner als die Zahl derer, die de jure als gleich gelten sollten. Butler und Hark sehen partikularistische Marker der Betrauerbarkeit wirksam, wie Race, Geschlecht oder Klasse. Insofern zeigen sie auf, dass die quasi-vertragliche Gleichheit, an die Bourgeois denkt, zur gegenseitigen Orientierung der Akteur:innen nicht ausreicht. Ihr muss eine Sensibilisierung für die soziale Wahrnehmung des Leids (der Betrauerbarkeit) der anderen zur Seite gestellt werden. Dabei geben sie (vor allem Hark) die Notwendigkeit einer kollektiv-vertraglichen Bindung (wie bei Bourgeois) allerdings wieder auf. Den Akteur:innen wird lediglich aufgetragen, sich irgendwo irgendeine „Aufgabe“ zu suchen.

Genau diesen „Rückfall“ in eine letztlich voluntaristische Sozialethik hält Nicolas Rose implizit für problematisch. Im „neuen“ (liberalismus-konformen) Kommunitarismus ist der Bürger quasi aufgefordert, in einen Wettbewerb der moralischen Distinktion einzutreten, also stets die „feinen Unterschiede“ seines Beitrags zum Gemeinwohl zu markieren, um dadurch an sozialem Status und zivilgesellschaftlicher Integrität (ziviles Kapital) zu gewinnen.

Für die politische Sozialisationsforschung jedoch hat es das Problem zur Folge, wie diese Prozesse zu denken und einzuordnen sind. Dabei wäre zu allererst zwischen dem zu unterscheiden, was in den Prozessen der Sozialisation und Politischen Bildung tatsächlich geschieht, und was in den hier behandelten Sozialtheorien und Gesellschaftsdiagnosen als wünschenswert für die Politische Sozialisation impliziert wird. Wenn wir so unterscheiden, ließe sich dann auf der einen Seite danach fragen, aus welchen Gründen und auf welche Weise es *nicht* dazu kommt oder gekommen ist, (1) dass Akteure Solidarität als gesellschaftlichen Quasi-Vertrag begreifen (und sich insofern als Solidaritäts- oder Sozialstaats-Skeptiker:innen oder Trittbrettfahrer:innen verhalten), (2) dass für Subjekte andere hinsichtlich ihrer Betrauerbarkeit als gleich angesehen oder eine „Gemeinschaft der Ungewählten“ hingenommen wird, oder

umgekehrt (3) dass es dazu kommt, dass Akteur:innen aus dem Motiv eines moralischen Distinktionsstrebens engagieren. Soziologisch macht es Sinn, solche (womöglich aus einem Interesse an Solidarität nicht wünschenswerten) Dynamiken zu untersuchen, weil dadurch etwas über die „Gesellschaft“ gelernt werden kann, auch weil davon die Hervorbringung „wünschenswerter“ Zustände profitieren könnte.

Literatur

- Althusser, Louis. 1977. *Ideologie und ideologische Staatsapparate*. Hamburg: VSA.
- Bourgeois, Leon. 2020. *Solidarität*. Berlin: Suhrkamp.
- Bude, Heinz. 2019. *Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee*. München: Hanser.
- Burchell, Graham. 1995. Genealogies of the citizen: virtue, manners and the modern activity of citizenship, *Economy and Society* 24:540–558.
- Butler, Judith. 2020. *Die Macht der Gewaltlosigkeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Corsten, Michael. 2023. Pandemie-Responenzen. *Weiterbildung* 1:14–18.
- Corsten, Michael, und Michael Kauppert. 2007. Wir-Sinn und Fokussierte Motive. *Zeitschrift für Soziologie* 36:346–363.
- Ferraro, Fabrizio, Dror Etzion und Joel Gehman. 2015. Tackling Grand Challenges Pragmatically: Robust Action Revisited. *Organization Studies* 3:363–390.
- Hark, Sabine. 2021. *Gemeinschaft der Ungewählten. Umriss eines politischen Ethos der Kohabitation*. Berlin: Suhrkamp.
- Kneuer, Marianne, Michael Corsten, Hannes Schammann, Patrick Kahle, Stefan Wallaschek und Franziska Ziegler. 2022. Claiming solidarity: A multilevel discursive reconstruction of solidarity. *European Journal of Social Theory* 3:366–385.
- Lessenich, Stephan. 2011. Die kulturellen Widersprüche der Aktivgesellschaft. In *Nachrichten aus den Innenwelten des Kapitalismus*, Hrsg. Cornelia Koppetsch, 253–263. Wiesbaden: VS Verlag.
- Rose, Nikolas. 2015. Tod des Sozialen? Eine Neubestimmung der Grenzen des Regierens. In *Gouvernementalität der Gegenwart*, Hrsg. Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann und Thomas Lemke, 72–109. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rose, Nikolas, und Filippa Lentzos. 2017. Making Us Resilient. In *Competing Responsibilities*, Hrsg. Susanna Trnka und Catherine Trundle, 27–48. Durham: Duke University Press.
- Sangiovanni, Andrea. 2015. Solidarity as joint action. *Journal of Applied Philosophy* 32:340–359.
- Steg, Jost. 2020. Was heißt eigentlich Krise? *Soziologie* 49:423–435.