

Dr. Eva Kreisky, Institut für Politikwissenschaft - Universität Wien
[EvaKreisky.at](http://evakreisky.at) (<http://evakreisky.at/>)

Erschienen in: Alberto Godenzi (Hsg): Solidarität. Auflösung partikularer Identitäten und Interessen. Reihe Res Socialis, hsg. von Alberto Godenzi und Marc-Henry Soulet, Bd.9. Publikationen des Departements Sozialarbeit und Sozialpolitik der Universität Freiburg. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag Freiburg, 1999, pp. 29-111

Eva Kreisky:

Brüderlichkeit und Solidarität. Maskuline Fahnenworte einer politischen Ethik der Moderne.¹

Begriffe haben ein "Janusgesicht": Sie sind "rückwärts gewandt", benennen sie doch frühere Gegebenheiten, die uns nicht unbedingt "verständlich" sind; sie sind aber auch nach "vorwärts" gerichtet, wenn sie Bedeutungsakzente aus sich wandelnden gesellschaftlichen und politischen Praktiken aufnehmen (vgl. Koselleck 1972: XV).

Um die begriffshistorischen, aber auch maskulinen Wurzeln freizulegen, dürfen historische Kontrollgänge durch Solidaritätskonzepte und ihre ideelle Fundierung durch Brüderlichkeit nicht ausbleiben. Beide Kategorien sind eingebettet in theoretische Konzeptualisierungen historischer Brückenschläge zwischen Individuum und Gemeinschaft. Brüderlichkeit und Solidarität scheinen zudem auch aus einem vorwiegend männlichen Bedeutungsuniversum zu schöpfen.

Die neuzeitliche politisch-staatliche Ordnung blieb - trotz individueller Ent-Bindung - letztlich doch familiär legiert: Brüderlichkeit ebnete und formte den Weg in die politische Kultur der Moderne, die sich mit Vorliebe als eine der fortschreitenden Menschlichkeit präsentiert. Die besonderen Bedingungen industriegesellschaftlicher Verhältnisse haben Brüderlichkeit zur Solidarität mutieren lassen. Solidarität formierte sich gegen ungerechte Effekte kapitalistischen Wirtschaftens. In diesem historischen Kontext institutionalisierte und verrechtlichte sich Solidarität zum - maskulin ausgestalteten - Sozialstaat.

Unter dem augenblicklichen Signum von Neo-Liberalismus und ökonomischer Globalisierung erodiert nun diese auf einem Männerkompromiß gründende Solidarordnung und es wird in Hinkunft sich neben der sozialen Frage auch die Geschlechterfrage von neuem stellen. Deshalb erscheint die historische Sichtung maskuliner Ablagerungen in Solidaritätskonzepten von Relevanz.

up

Die geschlechterkritische Grundfrage

Solidarität ist zwar in vieler Leute Mund, wissenschaftlich scheint sie aber nur Randzone zu sein (vgl. Groser 1995: 562) ², etwaige Vergeschlechtlichungen des Diskursfeldes sind erst gar nicht von Interesse. Hervorgegangen aus zumeist gleichgeschlechtlichen, und hier wiederum zuvorderst männlichen Vergemeinschaftungen, denn Bruderschaften und Brüderlichkeit bereiteten historisch den Weg (vgl. Schieder 1972), ist Solidarität aber ohne geschlechtlichen Sub- oder Kontext nicht denkbar. Im Rahmen

dieses Beitrages werden diesbezüglich Vermutungen angestellt und entsprechende Zusammenhänge sichtbar gemacht. Von einer solchen Vorgangsweise verspreche ich mir Einblicke in maskuline Unterfütterungen politischer Leitbegriffe, gegebenenfalls sogar auch komplexere Deutungsmuster vergangener wie aktueller Phänomene und politischer Diskurse.

Brüderlichkeit und Solidarität ³ begegnen uns nicht nur als politische Ideen oder Metaphern. Als spezielle Organisationsweisen in allen möglichen Sphären und Nischen des Politischen stellen sie soziale und kulturelle Formen wie Praxen dar, die auf hegemoniale Männlichkeit zurückgreifen und ihren Sinn aus maskulinen Wertsetzungen beziehen (vgl. Clawson 1989: 4f.). Angesichts etymologischer und realer Verquickungen von Solidarität mit individuellen wie vergemeinschafteten Erfahrungs- und Erlebniswelten von Männern mag das beständige Überblättern des Geschlechterthemas überraschen.

Solidarität ist an sich schon - ohne daß sie auch noch in geschlechterkritischem Interesse entschlüsselt wird - ein auffällig changierender Begriff, der ebenso ethische Verpflichtungen gegenüber Benachteiligten zu benennen wie auch gemeinsame Interessen politisch zu manifestieren trachtet. In aller Regel opponiert Solidarität durch Bildung sozialer Macht gegen Auswirkungen ökonomischer oder politischer Macht. Im vielschichtigen Ideenspektrum von Solidarität ist ebenso impliziert, Machtpositionen nur in Zweifel zu ziehen, wie auch durch Stimulation politischer Bündnisse Emanzipation von Macht einzuleiten (vgl. Munoz-Dardé 1998: 163).

Solidarität als einer der "Zentrumsbegriffe der Moderne" (Metz 1998:172) ist ein vergleichsweise junges Kriterium politischen Denkens und Handelns. Die Frage um Divergenz oder Konvergenz von Individuum und Gemeinschaft ist dagegen unaufhörlich Thema politischer Ideengeschichte. Spannungen zwischen individuellen Interessen und gemeinschaftlichen Verpflichtungen generieren folgenreiche Konflikte in historischen wie aktuellen Lebenszusammenhängen. Kontroversen dieser Art geben eine Folie ab, auf der Solidaritätsprobleme moderner Gesellschaften immer noch aufzuspannen sind.

Gemeinschaftsideen waren zumeist politische Erwidern auf soziale oder ökonomische Krisensymptome. Auch Solidarität setzt ein "Bewußtsein der Krise" voraus und erscheint als "ein aus der Krise geborenes Wort für das Verlangen nach Konsensus" (Metz 1998: 179f.) ⁴. Sie ist jene "Tugend, die gefordert wird, wenn man die Knappheit natürlicher Ressourcen fühlt" (Steinvorth 1998: 169). Eine solche zum Konsensideal verklärte Vorstellung von Solidarität muß freilich in Anbetracht gegenwärtig weltweiter Krisenanzeichen und unübersehbarer Gegenbewegungen, die politisch mit dem Schlagwort von "Ent-Solidarisierung" verkodet werden, kapitulieren.

Beständigkeit ideenhistorischer Auseinandersetzungen um versöhnlichere Wechselseitigkeiten zwischen Individuum und Gemeinschaft befördert nicht unbedingt auch Bildung "elaborierte(r) Theorien der Solidarität" (Bayertz 1996: 305), die deren Zustand und ihre Relevanz in modernen Gesellschaften angemessen anzugeben vermögen. Kurt Bayertz moniert zurecht, daß Solidarität - sieht man von Soziologie oder Moralphilosophie ab - nur selten Gegenstand von Theoriebildung war. Entgegen der appellativen Autorität in bestimmten Segmenten politischen Diskurses verblüfft ihre theoretische Randständigkeit (vgl. Bayertz 1998: 9, 12f., aber auch Munoz-Dardé 1998: 147) ⁵.

Trotz ihrer historischen Auseinanderentwicklung müssen Brüderlichkeit und Solidarität als im Grunde hybride Wendungen gelten. Dagegen kontrastieren Solidarität und Nächstenliebe scharf: Während Solidarität - trotz ihres gefühlsmäßigen Hintersinnes immer noch - über den Kopf, also intellektuell hergestellt, auf Vernunft beruhend scheint (vgl. Arendt 1974: 112, 1989: 32) ⁶, ereignet sich ihr intimes Gegenstück, die Liebe zu den "Nächsten", das "Mitleid" mit Schwachen, quasi natürlich, weil es sich

alleine aus Gefühlen und Emotionen zu speisen scheint (vgl. Arendt 1974: 112, Rommelspacher 1992, Rauschenbach 1998: 147ff.). Demgemäß sind beide auch unterschiedlich verortet: Solidarität ist in öffentlich-politischen Sphären angebracht (vgl. Arendt 1974: 112f.), während Mitleid und Nächstenliebe überwiegend auf den intimen, privaten, fast familiären Umkreis bezogen bleiben ⁷. Und schließlich unterscheiden sie sich auch in ihrer - imaginierten - Reichweite: Solidarität ist meist auf depersonalisierte, abstrakte oder fernere Vorstellungen ausgerichtet, während Mitmenschlichkeit, karitative Mildtätigkeit konkreter, wenn nicht nahestehender so doch näher, bekannter, sinnlich erfahr- und erlebbarer Menschen bedarf ⁸. Weil Solidarität "der Vernunft teilhaftig ist, kennt sie das Allgemeine und ist fähig, ein Kollektiv begrifflich zu erfassen" (Arendt 1974: 113). Hannah Arendt führt Klasse, Nation, Volk, aber auch die Idee der Menschheit als einschlägige Exempel an. Wegen der Konstanz, die Vernunft vermeintlich zu erzeugen vermag, erscheint Solidarität als vom "Wechsel der Stimmungen und Empfindungen unabhängige, dauerhafte Interessengemeinschaft mit den Unterdrückten und Ausgebeuteten" (Arendt 1974: 112). Dagegen werden Nächstenliebe und Mitgefühl als nicht kalkulierbare, wenig stabile Phänomene sowie Kategorien der Beliebigkeit und Zufälligkeit angesehen. Daß obendrein beide Konzepte mit einseitig vergeschlechtlichten Lebensräumen korrespondieren, ist unschwer zu übersehen und verschärft noch ihre ohnehin schon recht konturierten geschlechtlichen Konnotationen.

Die Konversion von der Nächstenliebe zur "Fernstenliebe" (Leggewie 1991: 70) tarnt zudem auch Verabschiedungen aus Verantwortlichkeiten in der unmittelbaren Lebenswelt: "Die scheinbar selbstlose Geste der Solidarität mit Fremden entsolidarisiert sich mit dem Eigenen; wer die Entrechteten, Beleidigten und Unterdrückten in aller Welt ans Herz drückt (...), darf der schäbigen Verwandtschaft daheim den Rücken kehren" (ebd.). So kann selbst tief verwurzelte männliche Verantwortungslosigkeit für familiären Alltag ethisch-politische Erhöhung erfahren.

Dennoch bleiben Thematisierungen des Geschlechts, ob nun anlässlich von Ent-Geschlechtlichungen oder auch von Ver-Geschlechtlichungen, fast immer außerhalb gängiger Reflexionen um das Solidaritätskonzept. Das 19. Jahrhundert bildet nicht nur die Ära der moderneren Spielart des Konfliktes um verpflichtende Ethiken zwischen Individuum und Gemeinschaft (vgl. Bayertz 1998: 11), es ist auch jenes Jahrhundert, in dem "Kampf-" und "Interessen-Solidarität" im Gefolge der entstehenden Arbeiterbewegung politisch Gestalt annehmen (vgl. ebd.: 41). Dieser Zeitraum der Moderne koinzidiert aber auch mit Neuformung sozialer Konstruktionsweisen von Geschlecht sowie Neukonstituierung politischer Geschlechterordnungen und ihrer wissenschaftlichen Legitimierung (vgl. Hausen 1976, Honegger 1991, Mosse 1996, Frevert 1996). Zu lange hat feministische Forschung ihr Auge nur auf benachteiligte Frauenleben und benachteiligende Weiblichkeitsmuster geworfen. Männliche Hegemonie und androzentristische Politikfiguren der Neuzeit blieben unterbeachtet und kamen - wenn überhaupt - roh geschnitten ins Bild. Herrschaftsverhältnisse gerieten allzu leicht aus dem Blick.

Dem revolutionären Sturz "monokratischer" Väter folgt idealiter ein neues, modernisiertes, "kollegiales" Regime der Brüder. Brüderlichkeit rückt nicht nur zur zentralen Metapher moderner Kollektive auf, sondern figuriert zudem auch als antipatriarchale Norm männlichen Egalitarismus (vgl. MacCannell 1991: 12). Aber, ob traditionelle Vätermetapher oder neues revolutionäres Bild egalitärer Brüder, beide reflektieren uneingeschränkt Modelle männlicher Herrschaft und Dominanz maskuliner Ethik.

Solidarität läßt sich nur aus einer auch geschlechterkritischen Perspektive angemessen diskutieren, wenn also die schrittmachende, in ihr mitgemeinte Brüdermetapher ⁹ beharrlich freigelegt wird. "Brüderlichkeit als Solidarkategorie" wurzelt in einem vor-staatlichen und vor-bürgerlichen, obendrein auch christlich fundierten Gemeinschaftsverständnis, das sich "der individualisierenden und rivalisierenden

Fortschrittsdynamik des Bürgertums widersetzt" (Rauschenbach 1998: 149, vgl. auch Clawson 1989: 22). Jürgen Habermas erkennt in der Transition von Brüderlichkeit zur Solidarität nicht nur ein Aufbrechen partikularer, abgeschlossener Kollektive (Familie, Stamm, Stadt, Nation), die "Opferbereitschaft für ein kollektives Selbstbehauptungssystem" erzwungen hatten (Habermas 1991: 232f.); er bemerkt umgekehrt in Solidarität auch einen "traditionellen Sinn", ein Verflochtenbleiben von "Genossenschaft mit der Gefolgschaft" (ebd.: 233). Habermas setzt daher voll auf "Diskurse", die erst allfällige Schranken wirklich zu durchbrechen vermögen.

Es ist nicht nur Zufall also, wenn das zentrale politische Ideal der Französischen Revolution über das Bild brüderlicher Bande transportiert wird. Durch die Volksbewegung der Sansculotten wurde die Forderung nach Freiheit und Gleichheit, allesamt politische "Kategorien der Individualisierung" (Metz 1998: 176), mit der "menschensfreundlichen Komponente der Brüderlichkeit" verklammert (Rauschenbach 1998: 148f.). Brüderlichkeit wurde, wie Hannah Arendt bemerkt, "hinzugefügt" (Arendt 1989: 29) ¹⁰. Die Forderung nach individueller Freiheit hätte wohl mit dem Gleichheitspostulat zu sehr konfligiert, wären nicht beide über eine verbindende, harmonisierende politisch-rhetorische Figur, Brüderlichkeit als Einverständnis und Bindung, gehörig abgefedert worden. Brüderlichkeit gilt daher als "der eigentliche Schrittmacher bei der Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit" (Münkler 1994: 45). Hannah Arendt komplettiert diesen Gedanken noch mit dem Hinweis, daß nur "die Wärme und Brüderlichkeit der eng aneinander gerückten Menschen für die unheimliche Realitätslosigkeit entschädigen (können), die menschliche Beziehungen überall da annehmen, wo sie schlechterdings weltlos, unbezogen auf eine den Menschen gemeinsame Welt, sich entfalten" (Arendt 1989: 32).

Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, "in Begriffe gefaßte Bilder" (Münkler 1994: 8), werden seither als Zielformel politisch-demokratischer Ordnungen vorausgesetzt und Brüderlichkeit versinnbildlicht demgemäß das "sittliche Fundament" der Demokratie (ebd.: 46). Unter Brüderlichkeit und einem Bruder kann und soll sich jeder Vertrautes vorstellen. Ohne viel sagen zu müssen, wird stereotyp vermittelt, wer damit gemeint sein soll, und wer begrifflich von vornherein ausgeschlossen bleiben muß. Das aus einem "Pariastatus" herrührende Ideal der Brüderlichkeit (vgl. Arendt 1989: 28) sollte auch Hierarchien und soziale Schranken zwischen Männern - zumindest gedanklich - niederreißen. Der solidarische Zusammenhalt der Männerwelt war durch Rekurs auf das Brüderliche besiegelt: Eine vertikale Vergesellschaftung in Form von Verbrüderung, die sozial und ökonomisch ungleiche Männer als politisch gleichwertige Brüder erstehen ließ, wurde als notwendiges Übel erduldet, um Frauen außerhalb des sozialen und politischen Bürgerstatus zu halten (vgl. Kreisky 1997a: 178). Freilich ist mittlerweile erwiesen, daß sich die "Parole der Brüderlichkeit" zur "Versöhnung der unterschiedlichen Interessen" historisch nicht nur nicht bewährt hat (Rauschenbach 1998: 149), sondern sogar degeneriert ist zur "Distanzlosigkeit einer alle Unterschiede verwischenden Brüderlichkeit" (Arendt 1989: 47).

Véronique Munoz-Dardé beschrreibt Brüderlichkeit, den konzeptuellen Wegbereiter von Solidarität, als eigentümliche "Brücke zwischen zwei ideologischen Welten" (Munoz-Dardé 1998: 148): Das Wort der brüderlichen Solidarität ließe ebenso "revolutionäre Obertöne" vernehmen, wie es auch "Teil des traditionellen Gildenvokabulars" bleibe (vgl. ebd.: 149), jedenfalls konsistent ausgebildet in einem hermetischen Männeruniversum. In dieser seltsamen Ambivalenz hat sich für Mary Ann Clawson ein beharrender Reiz selbst in revolutionärer Brüderlichkeit eingeschlichen: Diese Idee vermag nämlich alle politischen, eben selbst revolutionäre, Phantasien letztlich auf männliche, was im Grunde meint: frauenausschließende Vergemeinschaftungen zu lenken (vgl. Clawson 1989: 5). Die Metapher der brüderlich geschnittenen Solidarität forciert also Werte der Moderne, was ihren politisch innovativen, nämlich horizontalen Impetus ausmacht, gleichzeitig transportiert sie aber auch noch genug der vertikalen,

traditionell-hierarchischen Elemente ¹¹ männlich hegemonialer Vereinigungen religiöser wie ständischer Provenienz in ihrem ideologischen Gepäck (vgl. Munoz-Dardé 1998: 148). Geschlechtsrelevante Dimensionen dieser Art werden im Malestream wissenschaftlicher Erörterungen aber nonchalant übergangen.

up

Konstruierte Gegengewichte: Individuum und Gemeinschaft

An dieser Stelle der Argumentation ist auch auf die begriffliche Differenzierung in Gemeinschaft und Gesellschaft zu achten: Als Gemeinschaften figurieren - insbesondere seit den Konzeptualisierungsbemühungen von Ferdinand Tönnies - kleine, familienähnliche Gruppierungen von Menschen, die durch substantielle, innere Gemeinsamkeiten gebunden werden. Dagegen werden als Gesellschaften große, anonyme Gruppierungen gefaßt, die typischerweise durch formelle, äußere Bande (wie etwa Verträge) zusammenhängen. Für sie ist auch die Aufsplitterung in (zunächst vor allem männliche) selbständige Individuen charakteristisch (vgl. Bayertz 1998: 25). In diesem lange währenden und immer noch nicht beendeten historischen Übergang von gemeinschaftlichen Bindungen zur Atomisierung in modernen Gesellschaften bildet soziale Solidarität ein unverzichtbares Moment der Kohäsion und Konvergenz. Die Sozialbeziehungen moderner Gesellschaften sind nicht länger familienähnlich oder persönlich, vielmehr stellen sie funktionale Beziehungen dar, die daher gesonderter gesellschaftlicher Bindungskräfte bedürfen (vgl. ebd.: 26, 35).

Seit nunmehr schon über einem Jahrzehnt markiert man den Zustand westlicher Gesellschaften mit Ulrich Becks griffiger - aber vielleicht gerade deshalb wenig differenzierten, weil verkürzenden - Formel vom "Individualisierungsschub": Danach würden Lebenslagen wieder stärker individualisierend ausdifferenziert, blieben aber dessenungeachtet sozial standardisiert; Menschen würden aus traditionellen Gemeinschaftsbezügen weiter herausgelöst, unwiderruflich von ihnen "befreit" und zu vermeintlich autonomen Entscheidungsträgern geeinzelt (vgl. Beck 1986).

Zweifellos ist evident, daß Transformationen überkommener gesellschaftlicher Strukturierung, Modernisierungen traditioneller Gefüge sich immer ein Stück weit auch als Tendenz zu augenfälliger Individualisierung äußern (vgl. Honneth 1994: 21). Dies ist freilich noch lange nicht als Beweis für die Gültigkeit der überschießenden kommunitaristischen These zu lesen, daß Modernisierung und Ent-Solidarisierung bedeutungsgleich sind, wenngleich sich diese Prozesse durchaus überkreuzen mögen. Auch Emile Durkheim oder Georg Simmel sahen in Individualisierung und Solidarität nicht "unbedingte Gegensätze", sondern betrachteten sie vielmehr als "wechselseitig steigerungsfähig" (Luhmann 1977: 28). Individualisierung kann ohne das Solidarprinzip keine "überzeugende Basis des Politischen" abgeben, will sich dieses tatsächlich als "Verfahren sozialen Ausgleichs zwischen verschiedenen Kräften und Optionen" bewähren (Rauschenbach 1998: 150).

Diese eigenartige Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft ist als ein System von notwendigerweise countervailing powers vorzustellen. So gab es daher alleweil auch Anstrengungen, allzu ungehemmtem Individualismus moralische Grenzen zu setzen oder - wie auch gegenwärtig - Formen "post-traditionaler Gemeinschaftlichkeit" zu erkunden (vgl. Phillips 1994: 123, Honneth 1993: 260f.). Die Notwendigkeit politischer Balance aus individueller Autonomie und gemeinschaftlichen Gegengewichten scheint nicht obsolet. Der gesellschaftliche Trend zu Individualisierung als Signum ausschließlich der Gegenwart ist ebenso unangemessen wie eine Stigmatisierung von Gemeinschaft und Solidarität als überkommene, hinfällig gewordene soziale und politische Formen.

Diese komplementäre und ineinandergreifende Wechselbeziehung enthält auch geschlechtliche Komponenten. Werden Geschlechterregime in ihren Verläufen betrachtet, fallen markante Ungleichzeitigkeiten, aber auch gegenläufige Bewegungen auf: einmal die Tatsache, daß Frauen unter größerem Zwang, intensiver und zudem auch länger in traditionelle Gemeinschaften - wie Religion, Familie oder Nachbarschaft - eingebunden waren, ihre Autonomisierung demnach nicht nur eine in zeitlicher Hinsicht nachhinkende, sondern eine, wie es scheint, zudem auch unerledigte ist. Für Frauen werden individuelle Befreiungsakte allemal noch auf der politischen Agenda bleiben müssen. Dagegen scheinen Männer - wie ich einräumen muß: auch von ihnen nicht alle - im Progreß ihrer Individualisierung und Autonomisierung eher vorangekommen. Ihnen waren weniger Mobilitätsschranken auferlegt. Im Gleichklang zur fortschreitenden männlichen Individualisierung wurden - in öffentlichen Sphären - freilich Nischen männlich-exklusiver Vergemeinschaftungen sorgsam gehütet.

Neuerdings betrauern Männer aber - wissenschaftlich wie politisch - Schwund und Erodieren traditioneller Gemeinschaften: Gelegenheiten bequemen Rückzuges und unbeschwerter Geborgenheit scheinen allmählich zu entschwinden ¹². Dieser wachsende "Verlust" an Gemeinschaftlichkeit wird vor allem neuer, geradezu "unverschämter" weiblicher Autonomie aufgerechnet. Die Renaissance des Gemeinschaftlichen in Theorie und Politik in der Figur des modischen Kommunitarismus transformiert daher jenes Vakuum, das - vorzugsweise eingeschlechtliche, nämlich männliche - Individualisierung zurückgelassen hat, zu einer moralischen Grundfrage der gesamten Gesellschaft, die dadurch vermeintlich allen, aber primär doch wieder den Frauen überantwortet wird.

up

Solidarität: Kontraindikation zum unsozialen Diktat des Marktes

Zur Zeit mutet Solidarität - vor allem angesichts des vorgeblich "überforderten" Sozialstaates - als einigermaßen verbrauchter politischer (Kampf-)Begriff an. Ja, sogar von seiner Gegenläufigkeit, einer "Solidaritätsschwäche" ist immer häufiger die Rede. Solidarität gilt als "erschöpft" und "ermattet" ¹³, wenn momentan nicht sogar "schwere Ent-Solidarisierung" beklagt wird (Zulehner et al. 1996: 13). In einer solchen Konstellation gilt es, die krisenhaft sich verkürzenden Ressourcen den etablierten, zu allererst erwerbsarbeitszentrierten Solidar-Gemeinschaften ¹⁴ (Riedlsperger 1996) zu sichern - in der Regel geschnitten nach (hegemonialen) Kriterien wie (eigener) Nationalstaat, (dominierende soziale/ökonomische) Klasse, (männliches) Geschlecht oder (erwerbsfähige) Generation. Neu oder auch nur verspätet in die historische Agenda eintretende Anspruchswerber wie Frauen, "Ausländer", "Ossis", "Ost-Europäer", Erwerbslose, Junge, Alte usw. werden dagegen nachhaltig "außen vor" gehalten. Selbst Solidarität kann sich also brauchbar erweisen als eingängiger Mechanismus sozialer Ausschließung ¹⁵.

Solidarität - obzwar aus einer Konstellation ökonomischer, sozialer und/oder politischer Schwäche geboren - wird politisch und kulturell nur wirksam als Spiegelung von Momenten sozialer Stärke im Sinne minimaler Teilhabe an zumindest einer der gesellschaftlichen Hegemonialstrukturen ("Nation", Klasse, Geschlecht, Alter). Selbst in der häufig so betitelten "moralischen Waffe" der Schwachen reproduziert sich das komplexe Set gesellschaftlicher Hierarchisierung: Auch das "Fahnenwort" der Solidarität behält zumeist die gängigen sozialen Disparitäten und geschlechtlichen Einseitigkeiten im Tornister.

Zudem enthält das Konzept auch die Gefahr doppelter Idyllisierung: im Sinne der Verherrlichung irgendwann solidarischer gewesener Verhältnisse oder aber im Sinne ihrer - vor allem im Vergleich zu "Vater Staat" - angeblich ausgleichenderen, gerechteren und "wärmeren" sozialen Aura (vgl. Munoz-Dardé 1998: 151) ¹⁶. Per Solidarität ist "ein Verhalten der Brüderlichkeit" auch für "soziale Verhältnisse außerhalb der Familie" einzufordern, das noch dazu erzwingbar scheint (Steinvorth 1998: 56). Solidarität inkludiert aber auch einen begrifflichen Kern, der wesentlich an Gerechtigkeit orientiert ist (vgl. Bayertz 1998: 44, 49, Steinvorth 1998: 56) ¹⁷, weshalb mafiose Vergemeinschaftungen oder terroristische Vereinigungen mitnichten als solidarisch gelten können (vgl. Bayertz 1998: 44). Unter der Fahne der Solidarität geht es nämlich nicht nur um gemeinsame Durchsetzung nackter Interessen, sondern immer auch um Verwirklichung gerechter Ziele gegen den Widerstand anderer Gruppen (vgl. ebd.: 45).

Gerechtigkeit setzt nicht zwingend gruppenspezifische Gemeinsamkeiten oder emotionale Verbundenheiten voraus. Sie beansprucht unparteiliche, distanzierte Betrachtung "rivalisierender" (Bayertz 1998: 39), "egozentrischer" (Habermas 1991: 235) Begehren. David Hume hat Gerechtigkeit als "künstliche Tugend" aufgefaßt, die er zu "natürlichen" Tugenden, Wohltätigkeit, Nächstenliebe oder Großzügigkeit, kontrastierte (zit.n. Bayertz 1998: 40). An die Stelle "natürlicher", "warmer" Brüderlichkeit tritt in modernen Gesellschaften die "kalte, neidische Tugend der Gerechtigkeit" (Hume, zit.n. Munoz-Dardé 1998: 151), deren Umsetzung sich von Individuen auf staatliche Institutionen verschiebt (vgl. Bayertz 1998: 39) und als warme Tugend der Brüderlichkeit schließlich wieder nur von Frauen eingefordert wird (vgl. Rauschenbach 1998: 147ff.).

Oppositioneller oder egalisierender Solidarität werden gerne negative Konnotationen zugeordnet. Individualität wurde im 20. Jahrhundert immer wieder zum "kapitalistischen Prinzip", Solidarität zur "sozialistischen", "anti-individualistischen" Gegenform stilisiert (vgl. Bellermann 1985: 901, Capaldi 1998: 86, 99). In dieser Denkungsart bestehen die armen Schichten der Bevölkerung aus Menschen, die den Übergang zur autonomen Individualität nicht geschafft haben (vgl. Capaldi 1998: 86, 105). Die Politisierung von Solidarität indiziert "pathologischen Gemeinschaftsglauben", "moralische Inadäquatheit", "Charakterfehler", "mangelhafte oder unvollständige Individuen", die deshalb kollektiver Identitäten und Gemeinschaften bedürfen (Capaldi 1998: 94, 105f.). Der Bezug auf Gemeinschaften wird als "Entmannung autonomer Individuen" diskreditiert (ebd.: 106).

Vom neo-liberalen Standpunkt wird daher auch niemals Gemeinschaftsverlust beklagt, denn mit dem (ökonomistisch) verdunkelten Filter erübrigt sich die Suche nach - alten wie neuen - gesellschaftlichen Solidaritätspotentialen. Man vertraut auf Selbstregulierungskräfte des Marktes und komplementäre Versorgung im Familienverbund. Globalisierung der Ökonomie gilt als rechter "Weg, auf dem sich die ökonomisch führenden Gruppen den Sozialstaaten entziehen und deren Macht zur Durchsetzung sozialer Rechte aushöhlen" (Steinvorth 1998: 82). Alle Ansätze und Formen von Solidarität und Gemeinschaftlichkeit werden im "befreiten", "totalen" Marktsystem verworfen und durch ein "System begrenzter Unverantwortlichkeit" substituiert (Frankenberg 1997: 79). Je drastischer soziale und politische Folgen ökonomischer Globalisierung aber eskalieren, desto öfter und lauter kommen selbst in neo-liberal gestylten Gesellschaften - eigentlich: gerade dort ¹⁸ - Gemeinschaft, Gemeinsinn, Gemeinwohl oder Solidarität wieder ins Gerede.

Peter Sloterdijk identifiziert mit aktueller Globalisierung den galoppierenden "Übergang zu hochgradig geldvermittelten sozialen Beziehungen" (Sloterdijk 1998b: 25). Sloterdijk registriert, daß "das ökonomische Investieren (...) in der modernen Welt dem biologischen und symbolischen den Rang abgelaufen (hat)" (ebd.: 47). "Zinsen und Zinseszinsen sind als Vektoren aus der Gegenwart in die

kommende Zeit wichtiger geworden als Kinder und Kindeskind" (ebd.: 48). "Krise der Solidarität" meint daher das Leiden der Gesellschaften "unter den unerwünschten psychopolitischen Nebenwirkungen" derartiger Vorgänge (vgl. Sloterdijk 1998a: 10).

Im historischen Verlauf standen - und stehen immer noch - Solidarität und Gemeinschaftlichkeit in unterschiedlichen interessenpolitischen Diensten. Berufung auf Solidarität dient verschiedenartigen politischen und gesellschaftlichen Gruppen zur Stabilisierung oder Begründung ihrer fast immer konträren Anliegen und Interessen.

Der Sozialstaat wird zur Zeit fast nur noch als Kostenfaktor thematisiert. Zur Abschlanke und Verbilligung dieses - vermeintlich unfinanzierbaren - "Sozialmonsters" bemühen sich gerade konservative Politiker um Rückgewinnung gesellschaftlicher Solidaritätspotentiale. "Solidarität soll sich (...) privat organisieren, weil sozialer und wirtschaftlicher Ausgleich zwischen den Lebens- und Arbeitschancen der BürgerInnen angeblich staatlich nicht mehr zu finanzieren und organisieren sei" (Brumlik et al. 1996).

Beliebte politische Formel ist die Parole von der "neuen Bürgersolidarität" (vgl. Khol 1998). Dieser Slogan vermag selbst unter Legitimationsdruck geratende neo-konservative Sozialrhetorik zu reanimieren. Hier wird Solidarität allerdings zur politischen Farce: Sie verkommt zum Füllsel einer zeitgemäßen, modernisierten bürgerschaftlichen Tugendlehre, indem sie die knallharte, ohne jegliche Rücksicht auf soziale Verluste vor sich gehende Ökonomisierung der (globalen) Gesellschaft politisch-ethisch zu ent-härten trachtet. Als Solidaritätsgewinner hat man dabei kaum Marginalisierte, vielmehr sozial ohnehin relativ Privilegierte im Auge. Daß es bei der "Bürgergesellschaft mit ihrer Eigenverantwortung" vornehmlich um eine "Ideologie der Erfolgreichen" geht, die von zunehmender Ökonomisierung der Gesellschaft profitieren (vgl. Pierre Bourdieu, zit.n. Brumlik et al. 1996), wird aber verborgen gehalten ¹⁹.

Selbst dem Denken kommunitaristischer Philosophen und Theoretiker bleibt eine - ein wenig revidierte - politische Tugendlehre eingeschrieben, die den gesellschaftlichen und politischen Status quo mittels Mobilisierung - oftmals noch dazu sehr traditionalistisch geschnittener - ethischer Ressourcen zu bewahren trachten. In vielen Zugängen steht eine bloß pädagogische Intention im Vordergrund (vgl. Metz 1998: 174): Menschen sollen sich anders, tugendhafter, eben gemeinwohlorientierter, solidarischer verhalten. Ein prinzipieller Umbau gesellschaftlicher Strukturen steht nicht zur politischen Disposition. Insofern wird auch die Aufgabe von Politik anti-politisch eingeengt. Die sakralen Basisstrukturen und Profitzonen kapitalistischer Ökonomien sind Tabu, in sie darf keinesfalls interveniert werden. Allein der Logik des Marktes verbleibt demnach gesellschaftsgestaltende Relevanz ²⁰.

Die britische Politologin Anne Phillips hat daher auch wenig Verständnis für modische Debatten um Gemeinsinn, die den Drehpunkt des eigentlichen gesellschaftlichen Problems der Gegenwart nur scheuen: "But why 'community'? Why not just say (...) that we need social intervention to set standards and regulate the market, to sweep away barriers to human development, to promote the development of both individuals and economy? Why attribute this role to something called the community (...)?" (Phillips 1994: 124).

Hatte die Katholische Soziallehre ²¹ mit ihrem Subsidiaritätsgedanken den Staat nicht ganz abgeschrieben, sondern immerhin noch einen - wenn auch gewichtenden, reihenden - inhaltlichen und kräftemäßigen Bezug zum Staat gewahrt (vgl. Waschkuhn 1995: 9ff., Metz 1998: 190), so suggeriert die neo-konservative Idee von der "neuen Bürgersolidarität" nicht nur eine marktkonforme Politikkonzeption, sondern euphorisiert die Entbehrlichkeit des Staates überhaupt ²², der weniger kosten soll, daher abgeschlankt und entregelt werden muß. Neo-konservative Politikerkostüme flankieren neo-liberale

Marktaggression. Das "Absterben des Staates" ist Weg und Ziel gleichermaßen ²³.
up

Solidarität: zur "Schlüpfrigkeit" eines Begriffes ²⁴ —

Der augenscheinliche Antagonismus in Bewertung und Gebrauch von Solidaritätspotentialen gründet auch im unscharfen und daher beliebigen Bedeutungsgehalt der Begrifflichkeit (vgl. Münkler 1994: 45). Der Solidaritätsbegriff findet sich als Fahnenwort in (vielfach recht dünnen) Politikerreden, in (häufig entleerten, entideologisierten) Parteiprogrammen, in gewerkschaftlichen, kirchlichen ²⁵, entwicklungspolitischen, frauenpolitischen oder anderen bewegten Zusammenhängen ebenso wie etwa auch als zentraler Begriff in politisch-philosophischen Reflexionen oder moraltheologischen Abhandlungen. Alltagsverständnis und wissenschaftliches Verständnis von Solidarität, Funktion als politisch-demokratischer Kampfbegriff wie auch Bedeutung als analytische Begrifflichkeit, scheinen vermengt. Weil also der Gebrauch des Wortes Solidarität inflationär und ubiquitär geworden ist, ging zusehends auch sein spezifischer Inhalt verloren (vgl. Kosellek 1972: XV ff.).

Soviel scheint jedoch - zumindest in sprachlicher Hinsicht - klar: Solidarität meint "miteinander eng verbunden sein", "füreinander eintreten" (vgl. Etymologisches Wörterbuch: 1305). Das ergibt den kleinsten gemeinsamen begrifflichen Nenner. Erst durch Berücksichtigung von Formen und Inhalten sozialer, kultureller, ökonomischer wie politischer Kontexte wird freilich die jeweilige Substanz des Begriffes klarer. Wird der Solidaritätsbegriff nicht der gesamtgesellschaftlichen Bandbreite analog aufgespannt, erscheint Solidarität, weil sie häufig als private politische Reserve der Innenwelt gehegt wird, als bloße Schneise, die ein gewisses Maß an Innerlichkeit in äußere Welten zu schlagen vermag (ein solcher Innerlichkeitsimpetus findet sich etwa bei Zulehner et al. 1996: 28). Solidarität, auf einen bloßen moralischen Verhaltensbegriff eingeengt, bleibt ohne Reflexion ihres jeweiligen Ökonomie-, Staats- und Politikbezuges zwangsläufig diffus.

Viele der Solidaritätsdiskurse der neunziger Jahre fokussieren auf die allseits suggerierte Finanzierungskrise westlicher Sozialstaaten und haben vor allem Kalmieren und kostengünstiges, was heißt: möglichst unbezahltes, Abfangen sozialer Härten im Sinne. Andere, bewegungszentriertere, Autonomie anstrebende Solidaritätskonfigurationen, die die Staatsfrage nur implizit stellen, die aber als durchaus strukturtypisch für die späten sechziger, die siebziger und achtziger Jahre gelten können (z.B. Arbeit(nehm)ersolidarität, internationale Solidarität, Frauensolidarität), werden nunmehr durch einen in widersprüchlicher Weise staatsbezogenen, im Kern sozialstaatsreduzierenden Diskurs hegemonial überformt ²⁶.

Solidarität erweist sich als flexibles Muster sozialer Bindung: Soziale Integration will "zwischen Mitgliedern einer 'Gesellschaft der Individuen' ein symbolisches Band herstellen" ²⁷, in dessen Rahmen Zusammenhalt und soziale Sicherheit verbürgt werden kann. Ziel sozialer Integration ist nicht kollektive Identität irgendwelcher Art (wie z.B. die imaginierte "Nation"), sondern Inklusion aller/vieler Individuen gegenüber Staat und Gesellschaft, deren Kehrseite Obligation ist (vgl. Frankenberg 1997: 77f.). Im engeren verwandtschaftlichen Sinne beziehungslose Individuen politisieren die Kategorie des Familiären, um soziale Kohäsion zu konstruieren ²⁸. Selbst "Zufallsbeziehungen" (z.B. Nachbarschaft, Arbeitsplatz) können in dauerhafte, auf subjektiven Gefühlen wie institutionellen Garantien beruhende Verpflichtungen transformiert werden. Immer nämlich sind es soziale Institutionen, die aus Menschen erst Verwandte, Brüder, Adelige, Erben u.a.m. machen (vgl. Bourdieu 1992: 65).

Auch wenn die patriarchale Familie ihr Monopol auf Anbahnung dauerhafter Kontakte längst eingebüßt hat (vgl. ebd.: 66), wurde sie dennoch zum festen Idiom und eigentlichen Modell sozialer Beziehungen in modernen Gesellschaften. Dieses implizite Familienmodell läßt Gesellschaft nicht als bloße Ansammlung isolierter Individuen erscheinen, sondern gibt ihr erst politisch adäquat Form, indem es sie als korporatives Wesen hervortreten läßt, das auch Identität zu erzeugen vermag (vgl. Clawson 1989: 25). In seinem Kern verknüpft das Konzept der Solidarität also traditionelle Momente gesellschaftlicher Bindung mit dem Besonderen moderner Gesellschaften, ihrer tendenziellen Atomisierung in Individuen bzw. Herauslösung aus herkömmlichen Zusammenhängen. Hier ist zunächst vor allem an die seit der Ära der Aufklärung vorangetriebene Befreiung aus absolutistischen und kirchlichen Zwängen gedacht. Daß dies vorerst ein exklusiv männliches Projekt war, das erst nachholend durch Frauenbewegungen auch verweiblicht wurde, ist hinlänglich bekannt.

Solidarität kann als bloßer Überhang traditioneller Gesellschaften ebenso gedeutet wie auch als neu hervorgebrachter Widerstand auf Grund voranschreitender Auflösung eingewurzelter gesellschaftlicher und politischer Strukturen verstanden werden. Solidarität bildet eines der institutionellen wie ideellen Scharniere in historischen Übergängen von traditionellen Vergemeinschaftungen zu modernen Gesellschaften. Solidarität indiziert ebenso Zusammenhalt wie auch moralische Beschaffenheit von Gesellschaften.

Seit dem 19. Jahrhundert wird Solidarität - ob ihrer integrierenden und harmonisierenden Bedeutung - als politisch-emotionales Allheilmittel gegen verschiedene - vor allem aber die durch inhumane und ungerechte kapitalistische Ordnungslogik verursachten - Fährnisse und Widersprüche beschworen. Per Solidarausgleich scheinen selbst widerstrebende Kräfte und Interessen entschärfbar. Ein solcher Ausgleich funktioniert zudem noch aufkommensneutral, läßt er doch auch moralische Zinserträge abschöpfen. Solidarische Selbsthilfe ist nicht bloßes Antimodell zu staatlicher Hilfe, sie gilt ihr überdies als überlegen, weil es für staatlichen Ausgleich immer erst Arbeitszeit und Finanzmittel aufzubringen gilt. Und angesichts der besonderen Arbeitsintensivität sozialstaatlicher Leistungen sind die Kosten auch gar nicht so gering ²⁹. Solidarität ersetzt demnach also auch ökonomisches Kapital, oder: ist im Grunde politisch-soziales Kapital ³⁰. Diese Sicht ist umso bedeutsamer, als ja aktuell, wie es im Jargon der Globalisierung akzentuiert wird, Arbeit sich schlechter verzinst als Kapital, weshalb Arbeit sich zunehmend zu "kostenloser Verausgabung von Zeit" transformieren muß (Bourdieu 1992: 72), sich also gewissermaßen "hausfrausiert" (Werlhof 1983: 122ff.).

Pierre Bourdieu unterscheidet zwischen ökonomischen, kulturellem und sozialem Kapital. Unter letzteres subsumiert er alle "aktuellen und potentiellen Ressourcen, die mit dem Besitz eines dauerhaften Netzes von mehr oder weniger institutionalisierten Beziehungen gegenseitigen Kennens oder Anerkennens verbunden sind", es sind dies "Ressourcen, die auf der Zugehörigkeit zu einer *Gruppe* beruhen" (Bourdieu 1992: 63, Hervorhebungen i. Orig.). Als solche Gruppen erscheinen bei Bourdieu die "Familie", die "Nation", ein "Verband" oder eine "Partei" (ebd.: 67). Soziales Kapital ist demnach eigentlich immer Gruppenkapital: Nicht der einzelne kann es nach Belieben zum eigenen Nutzen abrufen, es realisiert sich vielmehr erst über ein komplexes System materieller/symbolischer Tauschbeziehungen. Insoferne verleiht es auch nur der jeweiligen Gruppe "Kreditwürdigkeit". Die Tatsache, daß soziales Kapital Gruppenkapital verkörpert und eben dadurch eine Konzentration von Sozialkapital erreicht, steigert die Realisierungsmöglichkeiten für jedes einzelne Individuum, weil über die Gruppenkonstruktion auch eine Vervielfachung der Beziehungsnetze gegeben ist und so auch zum individuellen Nutzen wird (vgl. ebd.). Gruppenzugehörigkeit ermöglicht also materielle/symbolische "Profite", die das Fundament aller Solidarität bilden (vgl. ebd.: 64).

Trotz unterschiedlicher Einschätzung des Funktions- und Entwicklungspotentials von Solidarität herrscht aber im großen und ganzen Übereinstimmung, was den inhaltlichen Begriffskern anlangt: "Solidarität ist Verbundenheit trotz Differenzen, trotz Ungleichheit (und setzt insofern soziale Differenzierung voraus). Zugleich ist sie aber auch Verbundenheit wegen Differenz, nämlich wegen ungleicher Beeinträchtigung der als gleich empfundenen Interessen: Solidarität wird von denjenigen gefordert oder erklärt, denen es, bei ansonsten gleicher Interessenlage, im Augenblick doch besser geht" (Hondrich/Koch-Arzberger 1992: 13).

Uneinigkeit besteht freilich ob der Wandlungsfähigkeit des Solidaritätskonzeptes. Manche AutorInnen leugnen die Transformationsfähigkeit und wollen nur rasenden Verfall erkennen: Erschöpfung oder Sinnentleerung des Solidaritätsbegriffes, der über lange Zeit soziale Integration begünstigte, scheint ihnen unübersehbar. Die Gesellschaft gerate zunehmend aus ihren sozialen Fugen (vgl. Habermas 1985, Brumlik et al. 1996, Sloterdijk 1998a, 1998b). Andere dagegen wollen durchaus Transformationspotentiale entdecken, an die Stelle alter Milieus, "älterer Formen des Gemeinschaftslebens", würden bloß andere Strukturen, "neue Milieus", "neue Arten von Bindungen" treten (vgl. Hondrich/Koch-Arzberger 1992: 13 und Schulze 1992: 532ff.). Jedenfalls ist nicht von "einer einzigen, monolithisch und alles umfassenden Solidarität" auszugehen. Vielmehr ist die Annahme einer "Pluralität sich überschneidender und konkurrierender Formen der Solidarität" berechtigt (Fraser 1994: 150).

up

Aspekte einer aus männlichen Erfahrungen und maskulinen Werten gespeisten Etymologie

Unverkennbar verfügt Solidarität über ein "affektives Fundament" (Parsons 1975: 40). Vergemeinschaftungen sind ohne erregende, aber auch verbindende Leidenschaften nicht gut möglich. Ganz besonders "moderne Nationalgesellschaften" bedürfen, wie Peter Sloterdijk bemerkt, auf Grund ihrer Größe der Kohäsion durch "psychopolitische Suggestion" (Sloterdijk 1998a: 12). Wie anders wären Millionen Menschen sonst zu "vereinen"? Moderne Nationen sind "hysteroide Gebilde", Sloterdijk etikettiert sie als "artifizielle Streßgemeinschaften" (ebd.). Zum einen kann es die "heroische Faszination" einer Persönlichkeit sein, die eine solche "erregende" Verbindung zuwege bringt (vgl. ebd.: 10). Gegenwärtig sind es aber wohl eher "Effekte von umfassenden psychoakustischen Inszenierungen" (ebd.), die moderne Großgesellschaften zu synthetisieren vermögen.

Wenn also Sloterdijks Annahmen einigermaßen zutreffen, findet auch geschlechterkritische Skepsis gegenüber brüderlichen Vergemeinschaftungen und Solidarität ausreichend Nahrung. Die von Sloterdijk zitierten Mechanismen sind allesamt von männlichen Konnotationen gezeichnet und leben von der Überlegenheit männlicher Wertvorstellungen. Die "Einung" zum "Volk" hat in aller Regel männlichen Hegemonialvorstellungen kaum etwas anhaben können, sie vielmehr sogar stabil institutionalisiert. Von der brüderlichen Solidarität der Bourgeois über die brüderliche Solidarität der Proletarier bis hin zur pervertierten "Solidarität" der faschistischen "Volksgemeinschaft": Immer war es hegemoniale Männlichkeit, die das tragende Gewebe gängiger Brüderlichkeits- und Solidaritätsmuster abgab. Dieses maskuline Grundgewebe des Solidaritätsbegriffes bleibt aber in aller Regel verdrängt.

"Post-traditionale Gemeinschaftlichkeit" forcierte Solidarität als "säkularisiertes" Gebot männlicher Nächstenliebe. Solidarität ließ den verwandtschaftlichen und freundschaftlichen Rahmen sprengen und verallgemeinerte sich (vgl. Brunkhorst 1997: 8). Das Konzept der Solidarität weist aber mitnichten nur auf

Vorgänge gesellschaftlicher Säkularisierung hin (vgl. Frankenberg 1997: 77ff.), es indiziert vielmehr auch die vermeintlich solidarische Vertragskonstruktion staatlich-politischer Regime im Übergang zur Neuzeit, in Wirklichkeit also: die bruderschaftlichen Wurzeln frauenexkludierender neuzeitlicher Staatlichkeit.

Carole Pateman hat in ihren Analysen den - Staatskonstituierung wesentlich fundierenden, aber verborgen gehaltenen - neuzeitlichen "Geschlechtervertrag" offengelegt. So wird die große Erzählung vom "Gesellschaftsvertrag" in aller Regel als historische Idylle vom Werden bürgerlicher Freiheit tradiert. Allerdings wurde diese Freiheit nur den Söhnen erwirkt, die sich der Unterwerfung unter die Väter zu entziehen und die moderne bürgerliche Regierungsform als ein Regime der Brüder zu etablieren vermochten. Der neuzeitliche "Gesellschaftsvertrag" regelte Freiheit nur für Männer, und diese setzte strukturell die Unterwerfung von Frauen voraus. Insofern beinhaltet er also auch einen "Geschlechter(unterwerfungs)vertrag" (vgl. Pateman 1988, aber auch die psychoanalytische Deutung von Juliet Flower MacCannell 1991) ³¹.

Brigitte Rauschenbach stellt eine ähnlich lautende Überlegung an: Sie greift dazu Jean-Jacques Rousseaus "männlichen Traum" auf, wonach "Frauen (...) in einer vom Kalkül durchtriebenen und vom Konkurrenzkampf demoralisierten Gesellschaft im Schoß der Familie mit Liebe, Empfindung und Menschlichkeit das moralische Vakuum einer kapitalistisch geprägten Eigentumsordnung kompensieren (könnten)" (Rauschenbach 1998: 150). Rousseau entfaltete eine "Komplementärvision aus weiblich geprägten Solidaraufgaben und männlich gestalteter Demokratie" (ebd.: 151). Rauschenbach knüpft daran ihre geschlechterkritische Diagnose der kapitalistisch-bürgerlichen Gesellschaft, die "die politische Funktion der Brüderlichkeit an Frauen verschoben" und sich "aufgrund dieser Delegation (...) eine soziale Schonzeit verschafft", allerdings sich auch den "inneren Widerspruch einer geschlechtlichen Ungleichbehandlung" eingehandelt hätte (ebd.). Darin spiegelt sich die eigentliche Bewandnis vom maskulinen Fahnenwort der Brüderlichkeit, weil aller revolutionärer Rhetorik zum Trotz die Ausrichtung auf männlich-hierarchische Geschlechterordnungen für ewig markiert zu bleiben scheint.

Aus dem bisher Skizzierten wird ersichtlich, daß Solidarität jedenfalls "auf Fragen sozialer Integration und Ungleichheit (antwortet), die sich im Befreiungsschub der Industrialisierung neu stellen" (Hondrich/Koch-Arzberger 1992: 11). Solidarität ist eine Variante sozialer Ordnungsvorstellung, die daher auch im Hinblick auf soziale und politische Ordnung der Geschlechter wie ein - geschlechtlich aufgeladener - Mikrochip wirkt, der auch (maskuline) Werte transportieren und (hierarchisch-)geschlechtliche Integration steuern kann.

Solidarität ist - ihrem Gebrauchswert nach besehen - ambivalent: Diese Zwiespältigkeit erweist sich darin, daß in materieller wie politischer Hinsicht Solidarität sozial Starken ebenso zustattenkommt wie sie auch für den gesellschaftlichen Gegenpol, Benachteiligte und Schwache, vorteilhaft zu sein vermag. Allerdings bleibt zumeist nur die eine Seite der Funktionalität angesprochen. Solidarität gilt als politisches Mittel der Schwachen: Fast allen massenwirksamen Bewegungen gilt Solidarität als Kampfinstrument wie als politischer Zielwert gleichermaßen eingeschrieben. Daß dies aber auch für den sozialen Widerpart in der politischen Interessenkonstellation Vorteile bringen kann, bleibt zumeist ausgeblendet.

"Unternehmersolidarität" wurde im orthodox-marxistischen Jargon als begriffsunmöglich abgetan ³².

Damit allerdings ist noch lange nicht potentieller Nutzen von Arbeitnehmersolidarität für Unternehmer ausgeschlossen ³³. Verdeckt bleibt, daß sich Solidarität vor allem als Währung für soziale und ökonomische Konfliktverhältnisse herausgebildet hat, während sie sich in Sphären emotionaler Bindungen oder patriarchaler Abhängigkeitsverhältnisse als nicht akzeptiertes Zahlungsmittel erweist. So schlossen

sich zwar Frauen - trotz aller Differenzen zwischen ihnen - in Frauenbewegungen solidarisch zusammen ³⁴, nur waren diese Solidaritäten mitnichten funktional für patriarchalen Machterhalt, sie erbrachten patriarchalen Hegemonieansprüchen keine Gewinne, sie ersparten ihnen aber auch keine Kosten, sie erwiesen sich demnach - im Gegensatz zu Solidaritäten in kapitalistischen Arbeits- und Sozialstaatsverhältnissen - als nicht konvertible Währung.

up

Solidarität unter Brüdern

Für gewöhnlich wird Geschlecht nicht als gemeinschaftsstiftend wahrgenommen. Dies überrascht, zumal ja Männergesellungen, Männerseilschaften und Männerbünde nach wie vor die "sichtbar unsichtbare" gemeinschaftliche Standardform von Gesellschaft und Politik darstellen. Die klassischen Männerbundtheorien des frühen 20. Jahrhunderts haben den angeblich kulturbildenden "Gesellungstrieb" alleine Männern vorbehalten. Frauen wurden solche Fähigkeiten abgesprochen, sie wurden naturhaft vereinzelt und ihre Kulturleistung familialisiert (vgl. Schurtz 1902; ideologie- und geschlechterkritisch dazu vgl. Kreisky 1995: 103f.). Männlichkeit wurde dagegen naturhaft so eng mit Gemeinschaftlichkeit identifiziert, daß Männer besonders deklariertes Männersolidarität erst gar nicht bedürfen ³⁵. Diese Fiktion ist umso absurder, als das in klassisch-politischen Theoretisierungen sich autonom gebende männliche Individuum letztlich "einsam" und "anti-sozial" bleibt, selbst wenn es brüderlich mit seinesgleichen kontrahiert (vgl. Holland-Cunz 1998: 65ff.).

Das "Lexikon des Sozialismus" erörtert Solidarität nicht als eigenständiges Stichwort, sondern handelt es im Bund mit Brüderlichkeit ab (vgl. Beier 1986: 547ff.). Damit wird zunächst indiziert, welchen Geschlechts politische, aber desgleichen oppositionelle Subjekte im Bezugsrahmen der organisierten Arbeiterbewegung nur sein konnten. Darüberhinaus kommt aber auch die maskuline Hegemonie in sozialistischen Diskursen selbst zum Ausdruck. Die Differenz zwischen Brüderlichkeit und Solidarität wird über ein formales historisches Argument verdeutlicht: Solidarität wird als "jüngere, internationalistische" von Brüderlichkeit als "älterer und nationaler Variante" abgegrenzt (ebd.: 547). In jedem Falle aber ist die politische Idee von Nation und Nationalstaatlichkeit konzeptuell mit im Spiel, einmal als beschränkender Horizont politischen Denkens, das andere Mal in der Absicht des zumindest mentalen Überschreitens der nationalen/nationalstaatlichen Beengtheit. Daß aber gerade Nation und Nationalstaatlichkeit in besonderem Maße maskulin kontaminiert sind, ist an rezenten historischen Forschungen unschwer nachzuzeichnen (vgl. einschlägige Hinweise dazu bei Rumpf 1995, Mosse 1996, Frevert 1996). Das Konstrukt moderner Männlichkeit ist in etwa zeitgleich mit dem modernen, territorialen, "nationalen" Staat aufgekommen (vgl. Kreisky 1997a).

Der Ursprung der begrifflichen Gleichbehandlung von Brüderlichkeit und Solidarität dürfte in der Trias von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu suchen sein (vgl. Beier 1986: 547). Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit wurden durch den französischen Theologen und Absolutismuskritiker Fénelon gegen Ende des 17. Jahrhunderts erstmals aufeinander bezogen und später durch die Aufklärungsbewegung popularisiert ³⁶. Während der Französischen Revolution beriefen sich die Jakobiner auf diese Losung, die für "demokratische Expansion" (Schieder 1972: 571) stand. Brüderlichkeit sollte Freiheit und Gleichheit praktisch werden lassen: "Mittels ihrer vereinigenden Kraft sollte die politische Freiheit und Gleichheit der 'citoyens' verwirklicht werden" (ebd.: 565, vgl. auch Rauschenbach 1998: 148f.).

Der politische Begriff der Brüderlichkeit geriet allerdings - wie andere Symbole und Rhetoriken der Revolution auch - in Vergessenheit. Mit der Niederlage Napoleons erfolgte in Europa weitere Zurückdrängung vieler Ideen des revolutionären Frankreichs. "Der demokratische Expansionsbegriff der bürgerlichen Revolution wurde zu einem monarchisch-konservativen Solidaritätsbegriff umgeformt und zur Bekämpfung eben dieser Revolution verwendet" (Schieder 1972: 571). Diese antirevolutionäre Brüderlichkeit gipfelte in der Heiligen Allianz von 1814. Nur bezog sich der Brüderlichkeitsbegriff in der Metternichschen Umdeutung nicht mehr auf rebellierende (männliche) Untertanen, sondern auf reaktionäre Monarchen ³⁷ (vgl. ebd.).

In der Revolution 1848 erfuhr Brüderlichkeit in der männlich-demokratischen Konnotation unter Druck der entstehenden Arbeiterbewegung neuerlich kurzen Auftrieb, um mit dem Scheitern dieser Revolution wieder an Bedeutung zu verlieren (vgl. ebd.: 573). Allerdings sollte nun die neue Geschichte "proletarischen Brüderlichkeitsdenkens" einsetzen, das anfangs noch überaus christlich-religiös geprägt war (vgl. ebd.). In diese Zeit fällt auch der gleitende konzeptuelle Übergang von Brüderlichkeit hin zu Solidarität, ohne daß deshalb zunächst zwischen beiden auch definitorisch differenziert wurde (vgl. Beier 1986: 548).

1845 hatte Friedrich Engels den Brüderlichkeitsbegriff von seinen bürgerlichen Schlacken zu befreien und zum Solidaritätskonzept der beginnenden Arbeiterbewegung weiterzuentwickeln versucht. Der Weg zur "kommunistischen Demokratie" sollte über die "Fraternisierung der Nationen" führen (Engels, zit.n. Schieder 1972: 577). Allerdings schon ein Jahr später spottete Engels über das "Gestöhn der Brüderlichkeit" in der Arbeiterbewegung (zit.n. ebd.). Die kompakte religiöse Wattierung des Begriffes war nicht unterzukriegen. Karl Marx kritisierte an der Losung proletarischer Verbrüderung die "gemütliche Abstraktion" von den Klassengegensätzen, die "sentimentale Ausgleichung" sich widersprechender Klasseninteressen und die "schwärmerische Erhebung" über den Klassenkampf (Marx, zit.n. ebd.). Aus diesem Grund, und nicht weil er etwa nur die männliche Hälfte der proletarischen Bevölkerung einschloß, suchte er, den Begriff der Brüderlichkeit aus dem Wortschatz der Arbeiterbewegung zu eliminieren. Im Vokabular der "Internationalen Arbeiter-Assoziation" konnte der Begriff der Brüderlichkeit tatsächlich durch jenen der Solidarität substituiert werden: Die Solidarität der Arbeiter galt als "Brüderlichkeit der Tat" im Gegensatz zur bourgeoisen "Brüderlichkeit der Phrase" (vgl. ebd.: 578f.). Solidarität wurde als Moralbegriff verankert und galt fortan als besondere "Ehrenschild der Arbeiter" (zit.n. Beier 1986: 549) ³⁸.

up

Der Gang der Konzeptualisierung männlicher Erfahrungswelten: vom Rechtsterminus zum demokratischen Kampfbegriff

Wie leicht zu ersehen, ist Solidarität erst im historischen Kontext industriegesellschaftlicher Umwälzungen und damit verbundener sozialer Bewegungen zur politischen Kategorie, aber auch politischen Tugend aufgerückt (vgl. Hondrich/Koch-Arzberger 1992: 7). Herkömmliches Solidaritätsverständnis bezieht sich daher vor allem auf sozial, religiös oder klassenspezifisch bestimmte Gruppen- oder Gemeinschaftszugehörigkeit.

Die Grundvorstellung politischer Solidarität wurzelt in neuzeitlichem Rechtsdenken ³⁹: "Solidarhaftung" war eine kollektive Haftungsform, eigentlich aber die Haftung jedes einzelnen für eine Gesamtschuld. Bei Zahlung durch einen Schuldner erlosch die Schuld auch für alle übrigen. Diese rechtlich fundierte Idee des Solidarischen wurde später zunehmend politisiert (vgl. Bayertz 1998: 11, Metz 1998: 172, Wildt 1998: 203) und in den wichtigen politischen Innovationen des 19. Jahrhunderts verwertet: Sozialversicherungen und Gewerkschaften - konstruiert als Solidargemeinschaften - zielten darauf, individuelle Risiken und Lasten kollektiv zu tragen. Die Verfassung der Französischen Republik von 1793 hatte den modernen sozialstaatlichen Grundgedanken noch in schuldrechtlicher Terminologie gefaßt: "Die öffentlichen Unterstützungen sind eine heilige Schuld. Die Gesellschaft schuldet ihren unglücklichen Bürgern den Unterhalt: Sie verschafft ihnen Arbeit oder sichert die Mittel zum Leben der Arbeitsunfähigen" (zit.n. Beier 1986: 547). Ulrich Steinvoth behauptet daher, daß die Französische Revolution mit ihrer Solidaritätsidee "dem liberalen Staatsmodell die erste Wunde geschlagen und ihm das Merkmal des Sozialstaatsmodells aufgezwungen" habe (Steinvoth 1998: 56f.).

Dieses Solidaritätsverständnis wurde später auch im ökonomischen Denken aufgegriffen: So etwa in Frankreich durch den frühliberalen Ökonomen Jean-Baptiste Say, der die schiefe Verteilung der Einkommen als "gerechten Preis" für den jeweiligen Beitrag zum Gemeinwohl legitimierte, womit er den ökonomischen Drehpunkt "arbeitsteiliger Marktgesellschaften" erkannte (vgl. Wildt 1998: 204). Der Begriff fand durch Joseph de Maistre selbst im katholischen Dogma von der Verbundenheit aller Menschen durch die Erbsünde eine pessimistisch-negativ gepolte konzeptuelle Verwertung ⁴⁰.

Auch bei Hegel ⁴¹ finden sich Hinweise zum "Recht" auf "Sicherung der Subsistenz und des Wohls des Einzelnen" sowie zur Idee der Institutionalisierung von Solidarität. Hier hat er sich wohl an den französisch-revolutionären Vorstellungen, die in die Verfassung des Jahres 1793 Niederschlag fanden, orientiert: "(D)er Armut sei abzuhelpfen" durch die "Korporation", die "für die ihr Angehörigen die Sorge gegen die besonderen Zufälligkeiten sowie für die Bildung zur Fähigkeit, ihr zugeteilt zu werden, zu tragen - überhaupt für sie als *zweite Familie* einzutreten" (Hegel 1819/20, zit.n. Steinvoth 1998: 72, Hervorhebung i. Orig.). Der "Korporation" obliege es also, "für die Bildung der Kinder ihrer Mitglieder zu sorgen, und ebenso hat sie sich solidarisch zu verbinden für diejenigen, welche zufälligerweise in Armut geraten" (Hegel 1819/20, zit.n. Wildt 1998: 204).

Erst um 1840 sollte der Solidaritätsbegriff durch Schüler der Sozialutopisten Charles Fourier und Henri Saint-Simon politisch richtunggebend werden. Mit dem Solidaritätsbegriff wurde jene sozialpolitische Radikalisierung markiert, die die christliche Forderung nach Wohltätigkeit und Barmherzigkeit weiterentwickeln wollte. Man sprach daher auch vom "gerechten und heiligen Gesetz der Solidarität", das alle Menschen zu einer großen Familie verbindet, damit ihre Interessen identisch werden (vgl. Brockhaus Enzyklopädie, Bd. 20: 429).

Auguste Comte, ehemals Sekretär Saint-Simons, forcierte die Idee einer stabilen gesellschaftlichen Ordnung, die nur im Gleichklang von zivilisatorischer und sozialer Entwicklung zu erwirken sei. Zur Verhinderung von Revolutionen müßte daher die Einwirkung von Menschen auf Menschen beseitigt werden. Comte benutzte den Begriff der Solidarität, um die Verbundenheit aller Menschen als moralischen Wert zu apostrophieren. In seinem Spätwerk huldigte er einer Art "politischer Romantik" (Fenske et al. 1996: 398): Wachsende Soziabilität der Menschen würde eine Ära der Allgemeinheit, der Solidarität in Gesellschaft und Wirtschaft entstehen lassen.

Emile Durkheim erkannte in der Solidarität eine "soziale Tatsache", weshalb er sie zu einem Grundbegriff der Soziologie erhob: Mit gesellschaftlicher Entwicklung zu Individualisierung und Spezialisierung verschwindet Solidarität nicht, es ändern sich nur Grundlagen und Formen. Durkheim hob daher die in sozialer Arbeitsteilung und Ungleichheit der Individuen begründete "organische Solidarität" moderner, differenzierter Gesellschaften als die in den Individuen ausgebildete moralische Bedingung gesellschaftlichen Lebens von der auf Ähnlichkeit oder Gleichheit der Bewußtseinszustände beruhenden "mechanischen Solidarität" vorindustrieller, ja "vorindividueller" Gesellschaften ab, die nur durch äußeren Zwang herstellbar schien ⁴² (vgl. Hondrich/Koch-Arzberger 1992: 17, Groser 1995: 563).

Einen besonderen politisch-moralischen Impetus erhielt das Solidaritätskonzept schließlich im Denken der Frühsozialisten und Protagonisten der Revolution von 1848 (vgl. Wildt 1998: 206f.): Der von Lorenz von Stein als "gouvernementaler Sozialist" bezeichnete Louis Blanc regte an, daß die Arbeiter mit staatlichen Krediten "Arbeiterassoziationen" schaffen sollten. Blanc war es auch, der den Begriff der "Intervention des Staates" prägte. Pierre J. Proudhon plädierte für alternative Formen der Vergesellschaftung, für ein "mutualistisches" Wirtschaftssystem, das auf "Gegenseitigkeit der Leistungen" beruhen sollte, sowie für ein "föderalistisch" von unten nach oben konzipiertes Gemeinwesen, das einer Übertragung des Mutualismus auf die politische Ebene gleichkam.

Der Solidaritätsbegriff attrahierte sozialreformerische und genossenschaftliche Bestrebungen im damaligen Frankreich in besonderem Maße, weil damit auch eine in der bestehenden Gesellschaft mögliche Alternative zu Revolution und Sozialismus absehbar wurde ⁴³. So entstand auch die Bewegung des "Solidarismus", gegründet durch den Ökonomen Charles Gide und den Radikalsozialisten Léon Bourgeois. Letzterer veröffentlichte 1896/97 ein Manifest, "La solidarité", das den Solidaritätsbegriff weit über die sozialistische und gewerkschaftliche Arbeiterbewegung hinaus popularisierte: "Soziale Solidarität" sollte "christliche Nächstenliebe", aber auch "republikanische Brüderlichkeit" ersetzen. Die Abhängigkeit der Menschen in Raum und Zeit wurde als "soziale Schuld" aller, vor allem aber der Privilegierten, gefaßt. Aus dieser gesellschaftlichen Konstellation wurden "quasivertragliche Verpflichtungen" zur Herstellung sozialer Gerechtigkeit hergeleitet (vgl. Groser 1995: 565). Diese Sicht markiert den Übergang zu institutionalisierter Solidarität: die Anfänge von Sozialstaatlichkeit.

up

Sozialstaat und Solidarität: ein Männerkompromiß ⁴⁴ —

Im Spektrum möglicher Solidaritäten finden sich privatisierte wie öffentliche Varianten: Die eine Art wurde vorwiegend religiös, aber auch familiär stimuliert, derweil die andere Version vor allem aus Kämpfen politischer und gewerkschaftlicher Arbeiterbewegungen Inhalt und Form gewonnen hat; die eine ist durch Individualisierung, Freiwilligkeit, Emotionalität und soziale Nähe bestimmbar, während die andere den verbindlicheren, institutionalisierten Weg sukzessiver Verrechtlichung und Verstaatlichung gegangen ist: sozialstaatliche Solidarität also. Der Sozialstaat bildet ein funktionales Äquivalent ehemals familiärer und nachbarschaftlicher Solidarnetzwerke. Solidarität wird mittels öffentlicher Institutionen dabei allerdings "auf 'Quasi-Solidarität' verdünnt" (Bayertz 1998: 37).

Der Sozialstaat verkörpert kein moralisches Ideal, er bedeutet vielmehr in gestaffelter Weise Verrechtlichung und Institutionalisierung von Unterstützung und Hilfe für sozial Schwache und vor allem für abhängig Arbeitende (vgl. Bayertz 1998: 37). Institutionalisierte, sozialstaatlich geformte Solidarität ist "unpersönliches Interesse an Personen", das institutionalisiert wird in Verfahren, die unparteiische Rücksichtnahme auf alle Personen garantieren sollen (vgl. Munoz-Dardé 1998: 167, 169).

Sozialstaatlich transformierte Solidarität peilt "kollektive" Emanzipation an. Dazu wird Solidarität durch "Entindividualisierung der Verantwortung" und "Verschiebung auf Strukturen und Institutionen" realisiert (Metz 1998: 191). Bislang solidarische Handlungen von Individuen oder Gruppen werden so in Verwaltungsakte transformiert und das Personal von Sozialverwaltungen handelt nicht gerade aus Solidarität mit den StaatsbürgerInnen (vgl. Bayertz 1998: 37).

Politisches Ringen um staatliche Sozialgesetzgebung steht in gewissem Zusammenhang mit voranschreitender Demokratisierung, es entspringt aber auch einem bloßen Bedürfnis nach politischer Abwehr zufälliger christlicher Mildtätigkeiten. Als Ergebnis stand schließlich die paradigmatische Wende vom Grundsatz unverbindlicher Freiwilligkeit zu politisch und rechtlich einforderbaren Ansprüchen (vgl. Metz 1998: 179f.). Damit wurde die ständisch-hierarchische Ausgrenzung oder Marginalisierung - des männlichen Segments - armer Bevölkerung überwunden, die nunmehr ja Mitglieder der politischen Gesellschaft waren und als solche Ansprüche und Rechte hatten (vgl. ebd.: 175). Freilich ist die Entfaltung des Sozialstaates auch unter weniger oder nicht demokratischen Bedingungen vorangekommen: Bismarck etwa wollte mit Sozialgesetzgebung die unkämpfte Demokratisierung verzögern oder überhaupt vereiteln: "Von oben gewährte" Brüderlichkeit sollte der "Verbrüderung von unten" das revolutionäre Wasser abgraben (vgl. Münkler 1994: 46).

Die Sozialstaatsfiguration markiert den - westlichen Industriegesellschaften um den Ersten Weltkrieg eigentümlichen - historischen Kompromiß zwischen Interessen des Kapitals und einem nun auch für sozial schwächere - vor allem lohnarbeitende - Gruppen tätigen Staat. Elmar Altvater beschreibt diese sozialstaatliche Politikformation, in regulationstheoretischer Bezeichnung "Fordismus", als "Institutionalisierung eines Klassenkompromisses": Zwecks Krisenverhinderung garantiere dieser - nunmehr auch soziale - Interventionsstaat eben nicht nur für kapitalistisch-ökonomische Interessen kalkulierbares Recht, sondern zunehmend auch soziale Sicherheit für Lohnarbeiter (vgl. Altvater 1983: 124). Dieser Bau des Sozialstaates hatte jedoch von Anbeginn einen gravierenden Konstruktionsfehler: Die Erwerbszentriertheit des Modells "halbierte" nämlich den Kreis potentieller NutznießerInnen dieses Sicherungssystems (vgl. Kulawik/Sauer 1996, Frankenberg 1997: 151 ff.). So ist der Sozialstaat von seiner baulichen Anlage her zweifelsohne ein Kompromiß zwischen Männern und für Männer.

Sozialstaatlichkeit beruht auf einem Typ staatlicher Regulierung, der aus herkömmlicher geschlechtlicher Segregation politischen Raumes herrührt: Das bürgerliche Modell des männlichen "Familienoberhaupts" und "Familienernährers" mit Ent-Pflichtung von Kinder-, Pflege- und Hausarbeiten sowie Entscheidungs- und Verfügungsmacht über Frauen und Kinder wurde durch sozialstaatliche Politik nicht gehemmt, sondern institutionell befestigt und vorherrschend. Der moderne Sozialstaat garantierte - trotz verschiedener Ausgestaltung - allen Männern Vorrechte gegenüber Frauen, selbst solchen Männern, die auf Grund kapitalistischer Lebens- und Arbeitsverhältnisse benachteiligt und unterjocht wurden. Kompensierende Sozial- und Arbeitspolitiken gründen auf einem Kompromiß unter Männern, der lebenslange Sicherung männlicher Vollerwerbsarbeit vorhat, während beträchtliche Teile weiblicher Arbeit familialisiert, also privatisiert bleiben und damit ungesichert den Zwängen kapitalistischer Reproduktion ausgesetzt sind (vgl. Kreisky/Sauer 1997: 8ff.).

Gegenwärtige Sozialstaaten sind also mit "einem Vorurteil belastet" (Gerhard 1988: 13). Die "soziale Frage" des 19. Jahrhunderts war "mit der Arbeiterfrage identisch" (ebd.: 13f.), und Sozialpolitik erschien als angemessene Antwort auf diese Frage: Negative Folgen kapitalistischer Industrialisierung sollten abgeschwächt und Klassengegensätze befriedet werden. Weil der Sozialstaat in der Arbeiterfrage "historisch verankert" ist, sind ihm "Voreingenommenheit" und "Einseitigkeit" eigen (ebd.: 14). Er ist eine

paktierte Aktion von Männern - Gewerkschaftern, Unternehmern und staatlichen Verwaltern - zur Sicherung "organisationsfähiger", was eben in aller Regel heißt: männlicher Interessen. Dieser Kompromiß schützt vor allem Männer vor Risiken der Erwerbsarbeit, bisweilen auch vor weiblicher Rivalität auf dem Arbeitsmarkt, und sichert staatlicherseits die für dauerhaften Kapitalismus notwendige Reproduktionsbasis der Arbeitskraft.

Der männliche Sozialstaatskompromiß behandelt Interessen von Frauen, ob sie nun erwerbstätig oder unbezahlt tätig sind, als Nebenfragen: Alle Sozialpolitik ist an Erwerbsarbeit ausgerichtet und läßt Haus- und Reproduktionsarbeiten fast immer unbedacht. Dies ist der "erste Anlaß aller Diskriminierung von Frauen auch im Sozialstaat" (ebd.: 15). Das soziale Sicherungssystem ist dementsprechend zweigeteilt in Ansprüche, die sich aus Lohnarbeit ergeben, und solche, die nur "abgeleitet" bestehen. Daß diese Spaltung sozialstaatlicher Sicherung der geschlechtlichen Demarkationslinie folgt, ist Ausfluß der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, die durch das sozialstaatliche System nur ungenügend korrigiert wurde.

Die Ära nach dem Zweiten Weltkrieg war durch chaotische Geschlechterverhältnisse charakterisiert: Frauen waren im Krieg - erzwungenermaßen - zunehmend selbständig geworden. Die aus Krieg oder Gefangenschaft heimkehrenden Männer kamen jedoch mit den veränderten Frauen nicht zurecht. So stieg auch die Zahl der Ehescheidungen deutlich an. In diese Turbulenzen sollte das Modell der Hausfrauenehe bzw. das Ideal des männlichen Familienernährers eingreifen und alles wieder ins patriarchale Lot rücken. Gesellschaftspolitisch wurde damals also eine Lebensform idealisiert und gestützt, die soziale Ängste und ökonomische Unsicherheiten von Männern aufzufangen vermochte, aber wegen akuten Männermangels gar nicht für alle Frauen lebbar war. Hausfrauen- und Mutterexistenz wurden zum Beruf stilisiert, schönrednerisch aufgewertet und außerhäusliche Erwerbsarbeit als dem gewünschten Frauenbild abträglich verkodet. Demgemäß standen Familien- und Kinderförderung im Scheinwerferlicht der Nachkriegs-Politik. Auf Grund ermatteter und verkrusteter politischer Frauenorganisationen und weitgehender Nicht-Präsenz von Frauen im politischen Raum konnten sich in den fünfziger und sechziger Jahren männliche Interessen das gesamte Feld der Politik aneignen, nach eigenen Lebensbedürfnissen formen und einseitig für eigene Lebenskonzeptionen nützen: der sozialstaatliche Männerkompromiß eben.

Derzeit scheint aber das "historische Bündnis" zwischen Marktwirtschaft, Sozialstaat und Demokratie zu Ende zu kommen (vgl. Beck 1997: 24): Das fordistische Regime industrieller Produktionsweise hatte idealiter den relativen Gleichklang von Massenproduktion und Massenkonsum im Sinne, eine Synchronisation maschinenmäßiger Intensivierung und Ausbeutung menschlicher Arbeitskraft mit aus Massenproduktion herrührenden Unternehmensgewinnen sowie Absicherung der Kaufkraft der ArbeiterInnen. Die Idee gesicherter Massennachfrage, was selbstverständlich auch Vollbeschäftigung heißen mußte, bildete den Kern fordistischer Logik. Der vollzeitbeschäftigte männliche Lohnempfänger wurde demnach zur (zumindest impliziten) ökonomischen und politischen Norm (vgl. Habermas 1985: 147). Daher hatte auch das politische Komplementärstück zum Fordismus, der Wohlfahrtsstaat, zu allererst dieses prekäre Gleichgewichtssystem aus Massenproduktion und Massenkonsum zu wahren: Er hatte Vollbeschäftigung zu sichern oder dort zu simulieren, wo sie nicht (mehr) gegeben war. Er tat dies, indem er selbst in krisenhaften Perioden Nachfrage über Transferzahlungen aufrechterhielt oder einkommensschwache soziale Gruppen mit Kaufkraft entschädigte.

Seit Mitte der siebziger Jahre kamen im Gefolge der Krise des Fordismus auch "die Grenzen des sozialstaatlichen Projektes zu Bewußtsein" (ebd.). Im Sozialstaat war aber offensichtlich Widersprüchliches geeint gewesen, zum einen Sicherung politischer und sozialer Loyalität zum

ökonomischen Profitsystem fordistischer Massenproduktion (vgl. Hirsch/Roth 1986; Hirsch 1995), zum anderen aber auch der politische Wunsch nach menschenwürdigen und emanzipierten Lebensverhältnissen, die durch kompensatorische Reform und nicht durch Revolutionierung der Arbeitsverhältnisse realisiert werden sollten (vgl. Habermas 1985: 147). Sozialstaatlichkeit war - so Habermas - trotz aller rezenter krisenhafter Episoden keine "Fehlspezialisierung", sondern wegen ihrer besonderen Kompromißstruktur ein enormer "Entwicklungsschub" für nationalstaatliche Politik (vgl. ebd.: 152) - allerdings im bevorzugten und bevorzugenden Interesse der männlichen Hälfte der Gesellschaft.

Dieser "Gesellschaftsvertrag" westlicher Sozialstaaten scheint nun aber nicht mehr erneuerbar. "Eine der großen Paradoxien dieser Staatsform" besteht nämlich darin, "daß ihre eigene Verteilungslogik ihre normative Basis unterminiert" (Benhabib 1997: 53f.): Weil der Sozialstaat in vielerlei Hinsicht Verteilungsmechanismen des Marktes stützt und sogar ersetzt, erzeugt er soziale Gruppen, die von ihm nicht bloß als Klienten abhängig werden, sondern unter der Bedingung knapper Mittel miteinander um Geld und Leistungen hart konkurrieren müssen. Alte Solidaritäten erodieren, neue entstehen aber kaum. Die vergangenen beiden Jahrzehnte erweisen sich als Schnittpunkt offensichtlicher Brüche sowie zunehmender Orientierungs- und Konzeptlosigkeiten.

up

Ent-Solidarisierung: Auflösung eines Männerkompromisses?

Auch Ent-Solidarisierung beruht auf einem emotionalen Fundament: Ängste und Verunsicherungen in den Lebensweisen auf Grund des für viele Menschen uneinsehbaren, geheimnisvoll bleibenden "Modernisierungs"- und Ökonomisierungsdrucks. Drastische Zunahme, aber vor allem auch Sichtbarwerden von Armut (durch Obdachlose, Arbeitslose, Flüchtlinge usw. in "öffentlichen" Räumen) nähren Abstiegs- und Existenzängste, die offensiven neo-liberalen Marktideologien und fahrlässigen oder gar absichtsvollen Vernichtungsstrategien von Arbeitsplätzen sowie zunehmendem Druck auf neo-liberale Deregulierung, "Abschlankung" des Staates und öffentliche "Sparpakete" hinzuzurechnen sind.

Monetäre Kalküle und individuelle Egozentrismen (de-)regulieren - in zunehmend unabgefederter Weise - soziale Verfaßtheiten westlicher Industriegesellschaften. "Angebotsorientierte" Wirtschaftspolitik, die Massenarbeitslosigkeit und Umschichtung der Einkommen zu Lasten ärmerer Bevölkerungsschichten und -gruppen (wie etwa auch von Frauen) bewußt "in Kauf" nimmt, substituiert bisherige tendenziell eher nachfrage- und sozialorientierte Politiktraditionen. Politische Fragen scheinen nun nur noch in monetären Kalkülen beantwortbar. Das macht die neo-liberale Quintessenz gegenwärtiger Anti-Politik aus (vgl. Kreisky/Sauer 1997: 9f., 1998: 22). War es in den siebziger und achtziger Jahren auch noch um soziale Solidarität oder Emanzipation sozial und ökonomisch schwacher Gruppen gegangen, erschließt sich in den Neunzigern eine vermeintliche "Emanzipations"-Logik neue Zielgruppen und Anwendungsfelder: Befreiung der Marktkräfte "aus den Klammern von Arbeit und Staat" (Beck 1997: 15) lautet das Credo postmodernen "Solidaritätsdenkens".

Unter dem Prätext von Standortsicherung arten Deregulierung und abgeschlankter Staat zu politischen Strategien aus, die neue soziale Umverteilungsmuster zu etablieren wünschen. Deregulierung ist mitnichten als gesamtpolitisches Programm ausgelegt, vielmehr wird selektiv, nach relativer Stärke von Interessengruppen und ökonomischer Bedeutung von Problemfeldern, dereguliert oder aber auch neu reguliert: Staatliche Neuregulation zielt einerseits auf kräftigen Rückbau des Sozial- und Bildungssektors, andererseits wird sie als Industrie-, technologische Forschungs- und Exportpolitik exklusiv auf Standortsicherung in der globalen Konstellation ausgerichtet und dementsprechend forciert.

Der Sicherheitsstaat wird - trotz behaupteter staatlicher Sparpolitik - selten als "schlanker Staat" vorgestellt. Nach außen und nach innen wird staatliches Gewaltarsenal vergrößert, gilt es doch, die "Festung Europa" zu bauen und angemessen, sprich: quantitativ und qualitativ hochgerüstet gegen allfällige, politisch konstruierte "Kriminalitäten" zu verteidigen. Wir haben also eine paradoxe Ungleichzeitigkeit staatlicher Einfluß- und Regelungsstärke zu registrieren, die in Hinkunft freilich bestehende soziale, ökonomische und ökologische Widersprüche nur weiter verschärfen wird.

Im Junktum mit diesen global geschnittenen Strategien neuer Ungleichheiten findet sich auch die Schaffung neuer und Verschärfung alter Geschlechterdisparitäten. Die Achsen neo-liberaler Rückbildung des Staates sind unverkennbar auch geschlechtsverzerrt: Subsidiarität des Staates, Privatisierung sozialer Risiken trachten nach Ent-Vergesellschaftung sozialstaatlicher Leistungen, damit auch zahlreicher Kinder- und Pflegedienste. Rückbau sozialstaatlicher Leistungen meint auch ihre Rückwandlung in unbezahlte Frauenarbeit in der Familie als vermeintlich "natürlicher" Gemeinschaft. Der in Aussicht gestellte "neue" Gesellschaftsvertrag scheint lediglich auf den überholten Geschlechtervertrag unbezahlter Arbeit von Frauen zurückzukommen (vgl. Kreisky/Sauer 1998: 24).

Die fortschreitende Individualisierung hatte eine "Verschiebung des im traditionellen Geschlechterverhältnis eingeschriebenen Verhältnisses von Abhängigkeit und Unabhängigkeit, von Bindung und Freiheit" (Jung 1997: 150) in westlichen Industriegesellschaften zur Folge. In aller Regel neigt die abhängigere Seite des Waagebalkens freilich immer noch zu Weiblichkeit, die unabhängigere dagegen zu Männlichkeit. Dörthe Jung weist zurecht darauf hin, daß Frauen "in den vergangenen zwanzig Jahren diese Zuschreibungen in ihren eigenen Lebensformen neu ausbalanciert" haben. "Sie haben mehr Ansprüche an Individualität und an die Wahrnehmung von sozialen Rechten in ihre Lebensweisen integriert" (ebd.: 150f.). Auch weibliche Lebensstile haben sich "pluralisiert" und die traditionelle kleinfamiliäre Lebensform verliert ihren bisherig dominierenden Rang ⁴⁵. Allerdings haben Frauen ihre "Entwicklung hin zu gesteigener Individualisierung nicht auf Kosten der Übernahme von sozialer Verantwortung realisiert" (ebd.: 151). Noch immer sind sie es, die mehrheitlich Haus-, Kinder- und Pflegearbeiten bewältigen. "Indem sie jedoch die einseitig gesellschaftliche Zuschreibung auf Bindung und Regelungskompetenz für soziale Fürsorge durch eine stärkere Wahrnehmung individueller Rechte aufgebrochen haben, stehen sie der Gesellschaft nicht mehr in gleichem Maße als quasi natürliche Naturressource zur Verfügung" (ebd.).

Auch Brigitte Rauschenbach entdeckt in der augenblicklichen Krisenkonstellation geschlechter- und solidaritätsrelevante Aspekte: Frauen würden den "ihnen mit Hinweis auf ihre Natur zugewiesenen Solidarauftrag nicht mehr erfüllen" (Rauschenbach 1998: 151). Rauschenbach betont den Konnex zwischen expandierender Erwerbsorientierung von Frauen und steigenden Erwerbslosenzahlen sowie zwischen wachsenden Kosten für Sozial- und Pflegedienste und der Weigerung von Frauen, solche Arbeiten länger unentgeltlich zu erbringen. Dies wäre eine der Ursachen, warum Staatsausgaben explodieren und eine "Re-Privatisierung der Dienstleistungen des Wohlfahrtsstaates" eingefordert wird. "Tatsächlich sind der unbezahlbare Sozialstaat und das Ende der Vollbeschäftigung (männlicher Lohnarbeiter) auch Folgen der Transformation der Geschlechterordnung und der Gleichstellungspolitik (...). Die Krise des Sozialstaats ist nachgerade ein Symptom der gestörten geschlechtlichen Ordnung" (ebd.).

Ebenso richtig ist aber auch, daß das Vorankommen von Frauenemanzipation ohne die gleichzeitige "Erfolgsstory" des Sozialstaates ausgeschlossen gewesen wäre, weshalb Sozialstaatsabbau die Geschlechterfrage abermals stellen wird (vgl. ebd.: 153). Zukunftsvorstellungen Nancy Frasers

aufgreifend versucht Brigitte Rauschenbach der Angelegenheit diesmal jedoch eine andere Phrasierung zu geben: "Aus Gründen der Gerechtigkeit" besteht sie darauf, daß "auch Männer fürsorglich werden" (vgl. Fraser 1994: 370, Rauschenbach 1998: 166). Die akute Not sozialer Arbeit und sozialstaatlicher Sicherung erweist sich nämlich auch als Folge überkommener geschlechtlicher Arbeitsteilung. Nur gerechte Umverteilung von Erwerbs- und Fürsorgearbeit vermag daher sozialstaatliche Solidarität nachhaltig zu sichern. "Auf der Tagesordnung eines radikal neuen Konzeptes des sozialen Staates steht das verschobene Verlangen nach Brüderlichkeit", der längst überfällige "politische Schritt der Verpflichtung des Mannes zur Brüderlichkeit" (Rauschenbach 1998: 166, 168).

Erneuerungen der sozialen und politischen Organisation des Geschlechterverhältnisses gehen in aller Regel auf Veränderungen von Bewußtsein und Verhalten von Frauen zurück. Demgegenüber haben Männer sich und ihre Lebenskonzepte nur wenig gewandelt. "Männer bestehen weiterhin auf ihrer institutionalisierten Verantwortungslosigkeit (...) und hängen einem Individualitätskonzept an, das sie frei von Bindung und Fürsorge wähnt" (Jung 1997: 151). Männer erwarten soziale Verantwortung und Fürsorge entweder von Frauen oder - dem Sozialstaat.

Diese männliche Lehnstuhlposition in allen sozialen Belangen widerspricht allerdings grundlegenden Voraussetzungen von Solidarität. Diese ist nämlich an "soziale Verhältnisse der symmetrischen Wertschätzung zwischen individualisierten (und autonomen) Subjekten gebunden" (Honneth 1993: 269). Damit ist nicht nur "passive Toleranz", sondern "affektive Anteilnahme an dem individuellen Besonderen der anderen Person" gemeint (ebd.). Mit anderen Worten: Befreiung von Frauen bildet die unverzichtbare Voraussetzung sozialer und familiärer Solidarität. Dem steht aber maskuline Borniertheit und männliche Resistenz anhaltend entgegen.

Freilich ist augenblicklich nicht nur Solidaritätsverweigerung von Frauen an der Tagesordnung, auch eine Demontage des Sozialstaates ist Schritt für Schritt zugange. Seine - ehemals Frauen benachteiligende - erwerbszentrierte Grundstruktur bleibt jedoch trotz aller Gefährdungen des Bestandes unangefochten. Dieser Baumangel des Sozialstaates beginnt sich nun aber allmählich auch gegen Männer zu wenden. Ent-Solidarisierung ist junktimiert mit sozialstaatlicher De-Regulierung. Zur Zeit scheint aber die Debatte vor allem darum zu gehen, alle strukturellen Dimensionen sozialstaatlichen Verfalls auszublenden und einen "moralisierenden" Ersatz zu lancieren.

Ent-Solidarisierung, Solidaritätsschwäche sind zentrale Codes in aktuellen Vorgängen moralischer Umdeutung des gesellschaftlichen Grundproblems: Allgemeine Rat- und Hilflosigkeit läßt Verantwortung im gesellschaftlichen Raum vagabundieren und befreit dadurch absurderweise genau die Falschen von sozialen und politischen Pflichten. Öffentliche Diskurse erklären Langzeitarbeitslose, Alleinerzieherinnen oder Obdachlose zu TäterInnen (zu "SozialschmarotzerInnen", die sich am "Gemeinwohl" vergehen), während jene, die allemal auf Kosten anderer ökonomisch absahnen konnten, zu neuen Opfern stilisiert werden (so etwa die "Tüchtigen", auf deren Kosten andere angeblich "in der Hängematte liegen"). Ent-Solidarisierung wird also zu einem Makel "moralischer" Persönlichkeit und anti-politisch aufgeladen, derweil dank sozial organisierter und legitimierter Verantwortungslosigkeit strukturelle Ent-Solidarisierungen immer stärker tabuisiert und entthematziert werden.

Mit der Benutzung des Wortes von der Ent-Solidarisierung wird freilich auch suggeriert, daß zuvor ein hehrer Zustand solidarischer Verhältnisse bestanden haben müsse, der nunmehr in Agonie liege. Bemerkenswert ist der maßregelnde Ton, der nur auf Einzelne und ihre "Egoismen" projiziert, was primär struktureller Ent-Solidarisierung durch politische und ökonomische Machttäger ⁴⁶ geschuldet wäre.

Moral, Ökonomie und Macht werden in politischen Alltagsdiskursen immer weniger aufeinander bezogen.

Frauen als benachteiligte soziale Gruppe sind auch in diesen Integrationsprozessen in spezifischer Weise verortet. Da der Anspruch, durch Solidarität ungerechte und ungleiche Verhältnisse zu kompensieren, historisch nicht einlösbar war, reproduzieren sich offenbar altbekannte Geschlechterdisparitäten in den verschiedenen Solidaritätsmilieus (Arbeiterbewegung, Sozialstaat usw.). Und selbst unter Frauen und in der neuen Frauenbewegung erwies sich die Solidarisierungsidee nur beschränkt tragfähig. Von der Idee der "weiblichen Opfergemeinschaft in der Bewußtwerdungs-Phase der Frauenbewegung" (Sifft/Zwingel 1996: 84), dem anfänglichen "Gemeinsam sind wir stark", von der vermeintlich alle umfassenden "Schwesterlichkeit" ⁴⁷ setzte sich die Frauenbewegung ab zum Verständnis ihrer Differenzen, und damit inbegriffen war auch eine partielle Ent-Solidarisierung innerhalb ihrer eigenen Reihen.

Neueres feministisches Differenzdenken besteht darauf, daß Frauenemanzipation Befreiungsakte von sehr verschiedenen Frauen aus sehr unterschiedlichen Zwängen und Unterdrückungsverhältnissen umfassen muß. Der Grundgedanke von Solidarität konveniert - trotz seiner unbestreitbar maskulinistischen Provenienz - mit feministischen Differenzperspektiven. Bezieht sich doch auch der Solidaritätsbegriff auf Verhältnisse zwischen Menschen, die sich in unterschiedlichen Lagen befinden. Rekurse auf Solidarität mahnen ein, sich nicht nur mit sich selbst zu beschäftigen, sondern auch differente Situationen anderer Menschen im Blick zu behalten. Solidarität impliziert eine Öffnung auf das Andere, das Fremde (vgl. auch Brunkhorst 1997). Solidarität läßt sich deshalb aber nicht als alle und alles einschließende Harmonie träumen, sie ist unvermeidlich nur als Pluralität "konfligierender Solidaritäten" (Fraser 1994: 159) angemessen zu begreifen.

Die in modernen westlichen Gesellschaften hegemonialen Bilder der Weiblichkeit entstehen aus einer Moral, "die der Frau eine vorrangige Orientierung an dem Anderen vorschreibt" (Rommelspacher 1992: 7). Was in unserer Gesellschaft als weiblich gilt, ist aufs engste verbunden mit Sozialbezogenheit und Fürsorge. Altruismus scheint tief eingelassen in herrschende Weiblichkeitsbilder. Selbstbezogenheit und Individuation werden dagegen eher als männlich identifiziert. Diese Spaltung folgt einer geschlechtlichen Scheidelinie und mündet zudem auch in entsprechend ausgestattete professionelle Sphären.

Auch im Intim- oder Nahbereich, in der Familie, unter Freunden oder Arbeitskollegen können Zuwendung und gegenseitige Hilfe eine Rolle spielen. In diesen - privaten - Zonen des Lebens werden sie jedoch niemals als Solidarität verkodet, hier heißen sie Liebe, Freundschaft oder Kollegialität. Diese Kategorien haben auf Grund ihrer besonderen "Exklusivität" (Thomas Nagel, zit.n. Brunkhorst 1997: 150) den Sprung "ins Politische", in den Katalog der gängigen politischen Tugenden, zumeist nicht geschafft. Erst die "Verallgemeinerung von Solidarität", der "evolutionäre Sprung von der Solidarität unter Freunden zur Solidarität unter Fremden" scheint die modernen Eigenschaften des politischen Phänomens Solidarität hervortreten zu lassen (vgl. Brunkhorst 1997: 10). Solidarität wird offenbar erst auf Grund eines gewissen Maßes an "kognitiver Dissonanz" zur Solidarität im politischen Sinne. Damit konveniert auch das Verständnis Hannah Arendts, die bekanntlich Solidarität nicht über gemeinsame Identität bestimmt, sondern über gemeinsames politisches Handeln (vgl. Arendt 1989: 47f.).

up

Der Versuch eines resümierenden Ausblicks

Solidarität erscheint als Versuch, auch mittels moralischer Obligation das Auseinanderdriften von Gesellschaften einzudämmen ⁴⁸ oder aber atomisierte Individuen, schwache Kräfte zu "vergemeinschaften", um Machtstrukturen und ungerechte gesellschaftliche Verhältnisse zu verändern. Sie ist in der Moderne immer auch Gegenkonzept zu Staat und Markt: Wurzelt sie doch gerade in staatlich organisierten Marktgesellschaften maßgeblich in sozialen und ökonomischen Schieflagen und zielt auf Ausgleich von Macht und Ressourcen.

Der Sozialstaat als wichtiges Exempel organisierter, verrechtlichter Solidarität weist kontinuierliche und solide maskuline Fundierung auf. Er gilt in seiner historischen Konstituierung als "Männerkompromiß" und trägt diese Baumängel selbst heute noch in sich. Die vor sich gehenden gesellschaftlichen Veränderungen stellen daher die Geschlechterfrage von neuem, hoffentlich aber in einer anderen Art: Mit dem Aushebeln sozialstaatlicher Strukturen könnte unter Umständen auch die in ihnen sedimentierte Männlichkeit in Turbulenzen geraten (vgl. Kreisky/Sauer 1997: 10f.).

Was nämlich momentan als Ausklang des Sozialstaates debattiert wird, könnte demnächst auch als Finale des staatlich gehegten patriarchalen Geschlechterverhältnisses ins Gerede kommen: Denn immer mehr Männer fallen aus bisher gewiß scheinenden Erwerbssegmenten heraus und werden zunehmend unabgedeckt kapitalistischen Verwertungsbedingungen preisgegeben. Dies geschieht in einer Direktheit, die zuvor namentlich Frauen traf. Eine "Feminisierung" von Erwerbsarbeit greift um sich: Das "Familienernährer"-Modell wird angesichts einer steigenden Zahl weiblicher Erwerbstätiger zum Auslaufmodell, gleichzeitig aber werden die männlich geeichten Normen von Erwerbsarbeit spürbar auf das Niveau weiblicher Standards abgesenkt ⁴⁹.

Der "patriarchale" Staat als Männlichkeitsgarant und Männlichkeitsersatz wird nunmehr neo-liberal unterspült (vgl. Kreisky/Sauer 1997: 8ff.). Darauf reagieren Politiker mit populistischen Konstruktionen wie jener vom "kleinen Mann auf der Straße", der vor den Widrigkeiten des Weltmarktes bewahrt werden muß - nicht etwa dadurch, daß er sich mit anderen "kleinen Männern" (oder gar Frauen) solidarisiert, sondern indem er sich von anderen Männern, aber auch von - sich emanzipierenden - Frauen abgrenzt. Männlichkeit bildet ein eigenes Muster gesellschaftlicher Integration und wird in dieser Bedeutung auch aktuell nicht abhanden kommen. So werden auch schon Männlichkeitsbilder saniert und neu konstruiert: die Zerrbilder "wilder", südländischer, osteuropäischer, schwarzer oder fundamentalistischer Männlichkeiten und ihr vorteilhaftes, beruhigendes Gegenbild, der "patriotische" Mann, der Frauen und Kinder vor diesen "exotischen" Männlichkeiten schützt und daraus wenigstens "Ehre" zu beziehen vermag (vgl. Kreisky/Sauer 1998b). All diese Imaginationen signalisieren aber nur eine Renaissance alter maskuliner Wertvorstellungen, und das Comeback traditioneller Männlichkeiten mobilisiert gesellschaftliche Kohäsionsreserven für Gegenwart und Zukunft.

Auch die aktuelle ökonomische Globalisierung reduziert gesellschaftliche Komplexitäten und führt sie auf herkömmliche Standardformen zurück. Die erprobten Männlichkeitsmuster tarnen nicht nur soziale Trennlinien zwischen Männern, sie lassen zudem auch altgewohnte männliche Verbundenheiten gegen Frauen oder als nicht-männlich Behandeltem wiedererstehen. Unter solchen Bedingungen aber wäre der sozialstaatliche Männerkompromiß wieder nicht zu Ende gekommen und die Vision einer solidarisch-androgynen Gesellschaft müßte abermals ad acta gelegt werden.

Erschienen in: Alberto Godenzi (Hsg): Solidarität. Auflösung partikularer Identitäten und Interessen. Reihe Res Socialis, hsg. von Alberto Godenzi und Marc-Henry Soulet, Bd.9. Publikationen des Departements Sozialarbeit und Sozialpolitik der Universität Freiburg. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag Freiburg, 1999, pp. 29-111

[--> [Impressum](#)]

up



```
convert(); // check if the result was an error if (PEAR::isError($result)) { die($result->getMessage()); }  
else { echo '  
Hier gehts zu deiner PDF Datei.  
'; } } ?>
```

evakreisky.at (<http://evakreisky.at/>)

Inhalt:

Die geschlechterkritische Grundfrage

Konstruierte Gegengewichte: Individuum und Gemeinschaft

Solidarität: Kontraindikation zum unsozialen Diktat des Marktes

Solidarität: zur "Schlüpfrigkeit" eines Begriffes

Aspekte einer aus männlichen Erfahrungen und maskulinen Werten gespeisten Etymologie

Solidarität unter Brüdern

Der Gang der Konzeptualisierung männlicher Erfahrungswelten: vom Rechtsterminus zum demokratischen Kampfbegriff

Sozialstaat und Solidarität: ein Männerkompromiß

Ent-Solidarisierung: Auflösung eines Männerkompromisses?

Der Versuch eines resümierenden Ausblicks

Bibliographie

Erschienen in: Alberto Godenzi (Hsg): Solidarität. Auflösung partikularer Identitäten und Interessen. Reihe Res Socialis, hsg. von Alberto Godenzi und Marc-Henry Soulet, Bd.9. Publikationen des Departements Sozialarbeit und Sozialpolitik der Universität Freiburg. Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag Freiburg, 1999, pp. 29-111

[--> [Impressum](#)]

Fussnoten:

1 Véronique Munoz-Dardé gebraucht die Metapher einer "sprachlichen Fahne" (Munoz-Dardé 1998: 150).

2 Dennoch finden sich in der Literatur ausreichend Anhaltspunkte für die Karriere des Konzeptes. Für die letzte Dekade ist sogar eine neue Konjunktur einschlägiger sozialphilosophischer und sozialwissenschaftlicher Thematisierungen zu verzeichnen: Vgl. u. a. Rorty 1988, Habermas 1991, Leggewie 1991, Hondrich/Koch-Arzberger 1992, Zoll 1993, Bayertz 1996, Zulehner et al. 1996, Rosenberger 1996, Frankenberg 1997, Brunkhorst 1997, Galbraith 1998, Bayertz 1998.

3 Der historischen Entstehungs- und Bedeutungsdifferenzen bewußt gebrauche ich die Begriffe Brüderlichkeit und Solidarität - angesichts einer zentralen Ähnlichkeit, ihrer Koinzidenz mit maskulinen Lebensmustern und Wertvorstellungen - dennoch synonym.

4 Paradoxerweise sind es auch gegenwärtig wieder Krisen, die institutionalisierte Solidarität erodieren

lassen oder dezidiert entregeln.

5 Munoz-Dardé kritisiert zudem, daß die Idee der Brüderlichkeit überhaupt theoretisch "unterbestimmt" benutzt wird (Munoz-Dardé 1998: 159). Die theoretischen Debatten würden mehr als spärlich, wenn es um das dritte Glied in der Kette von "Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit" gehe. Zum Beleg zitiert sie einen quantitativen Vergleich der Eintragungen im Zettelkatalog der Sterling Memorial Library der Universität Yale, der für "liberty" 1159, für "equality" noch 326, für "fraternity" null und für "brotherliness" nur noch vier Registrierungen ausweist (vgl. Frankfurt 1987: 20, zit.n. Munoz-Dardé 1998: 146). Ähnliches konstatiert Kurt Bayertz, wenn er sich auf Untersuchungen zum deutschen Naturrecht beruft, die für die Brüderlichkeit der revolutionären Trias ebenfalls den geringsten theoretischen Bearbeitungsgrad feststellen (vgl. Storz 1992, zit. n. Bayertz 1998: 12f.).

6 Der spätere Präsident der bayerischen Räterepublik, Kurt Eisner, hat diese eigenartig normative Aufladung und intellektuelle Überformung des Solidaritätsbegriffes in einem Brief an eine Freundin angesprochen: "Nein, nichts mehr von Liebe, Mitleid und Barmherzigkeit. Das kalte, stahlharte Wort Solidarität ... ist in dem Ofen des wissenschaftlichen Denkens geglüht. Sie wendet sich nicht an schwimmende, gleitende, rosig leuchtende, untergehende Empfindungen, sie schult die Köpfe, hämmert die Charaktere und gibt der ganzen Gesellschaft die granitene Grundlage einer Umgestaltung und Erneuerung aller menschlichen Beziehungen in ihrer ganzen Breite. Die Solidarität hat ihre Wiege im Kopf der Menschheit, nicht im Gefühl" (Kurt Eisner 1908, zit. n. Wildt 1998: 209). Auch Hannah Arendt konzidiert, daß Solidarität wegen ihres besonderen Verhältnisses zur Vernunft leicht als "kalt und abstrakt" erscheint, so "als fehle es ihr an allgemeiner Menschenliebe" (Arendt 1974: 113).

7 Schon Kropotkin hat Liebe und Sympathie als "persönliche Beziehungen" qualifiziert, die "in größeren Gesellschaften nicht als übergreifendes Band zwischen den Individuen vorausgesetzt werden können. Die meisten Menschen in solchen Gesellschaften sind einander unbekannt" (Bayertz 1998: 25).

8 Hauke Brunkhorst sieht in diesem Aspekt auch das aufklärerisch-fortschrittliche Moment von Solidarität, weil sie Liebe und Sympathie nun auch jenseits aller verwandtschaftlicher und freundschaftlicher Beziehungen, "unter Fremden" nämlich, einzufordern, Liebe also zu verallgemeinern vermag (vgl. Brunkhorst 1997: 8).

9 Seit altersher wurde das Verhältnis zwischen Brüdern besonders geschützt. Bruderstreit und Brudermord galten daher als verwerflich. Diese positive Konnotation des Brüderlichen setzte sich in die - häufig magisch begründeten - Bruderschaften fort. Diese entstanden durch Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft (z.B. Stamm, Volk) oder auf Grund gleicher Gesinnung (z.B. Konfession, Ideologie). Ideenhistorisch wurzelt der Gedanke der Brüderlichkeit in der spätantiken Vision der Stoa von der Menschheit als großer Familie, die alle Menschen - im Gegensatz zu Aristoteles auch Sklaven - *wie Brüder* miteinander leben lassen wollte. Durch das Christentum entstand ein eigener Typus von Bruderschaft: Als "Kinder Gottes" verstanden sich die Christen zugleich als "Brüder Christi" (vgl. Tertullian). So entstanden klösterliche, aber auch laizistische Bruderschaften. Sowohl die antike stoische wie auch die christliche Substanz des Gedankens wurde in der Ethik und Naturrechtslehre der europäischen Aufklärung aufgegriffen. Mit den Freimaurern wurde der christliche Brüdergedanke säkularisiert (vgl. Brockhaus Enzyklopädie, Bd. 4: 43f.). Brüderlichkeit resultiert also aus verschiedenen vor-bürgerlichen Vorstellungen und Bemühungen: Aristoteles' Konzept von Freundschaft (*philia*) ist ebenso eingespeist worden wie das christliche Leitbild der Nächstenliebe, die mittelalterlichen Mönchs- und Laienbruderschaften, die korporative Moral der Zünfte und Gilden wie auch das freimaurerische Brüderideal (vgl. Münkler 1994: 46).

10 Brüderlichkeit schafft den affektiven Unterbau zur Realisierung der politischen Idee der Menschheit, erst in Brüderlichkeit wird Menschlichkeit verwirklicht (vgl. Arendt 1989: 27). Auch in den Bekundungen von Freimaurern wurde die "vermenschlichende" Essenz von Brüderlichkeit verherrlicht. Dieser "schwärmerische Überschwang" (ebd.: 32) findet sich auch in einer vom Wiener Freimaurer Aloys Blumauer im 18. Jahrhundert gehaltenen Rede: "Durch die brüderliche Gleichheit ihrer Glieder bringt sie

den Menschen der Menschheit näher" (Blumauer, zit.n. Appel/Oberheide 1986: 42).

11 Karl H. Metz akzentuiert dagegen Solidarität als "Zusammenhalt unter Gleichen, also in der Horizontalen" im Gegensatz zu allen bis dahin "hierarchisch-vertikal verfaßt(en)" Leitbegriffen (vgl. Metz 1998: 173). Diesem Verständnis bleibt - m.E. im Widerspruch zum historischen Prozeß - die Annahme unterlegt, daß das horizontale das vertikale politische Modell eindeutig und vollends abgelöst hätte.

12 Neo-liberale, sozialliberale und kommunitaristische Sichtweisen divergieren an sich extrem, konvergieren aber auffällig an einem Punkt, nämlich an der allen dreien eigenen Verherrlichung der Bedeutung der Familie für die männlichen Lebenssphären von Politik und Ökonomie: So beschwört Nicholas Capaldi, us-amerikanischer Marktapologet, die "wichtigste und ursprünglichste Gemeinschaft", die Familie, als "Schlüsselinstitution in einer Marktwirtschaft" (Capaldi 1998: 91, 108). Für ihn gibt es überhaupt "nur eine soziale Institution, in der es möglich erscheint, Selbstachtung, Selbstwertschätzung und die Herrlichkeit der Selbstdisziplin zu erwerben, und diese Institution ist die Familie" (ebd.: 108). Ganz ähnlich - männlich gestimmt - klingt der sozialliberale Ton John Rawls': "Die Familie ist ihrer Idealvorstellung nach und oft auch in der Praxis ein Ort, wo der Grundsatz der Maximierung der Nutzensumme nicht gilt. Familienmitglieder suchen gewöhnlich keine Vorteile, die nicht auch den Interessen der anderen dienen" (Rawls 1979: 126f., zit.n. Munoz-Dardé 1998: 156). Wie die extrem einseitige geschlechtsspezifische Arbeitsteilung in durchschnittlichen Familien zu beurteilen ist, bleibt bei Rawls freilich - bequemerweise? - ausgespart. Suchen männliche Familienmitglieder also nicht den Vorteil alleiniger weiblicher Verantwortung für häusliche Reproduktionsarbeiten? Und liegt dieser männliche Vorteil tatsächlich im Interesse weiblicher Familienmitglieder? Aber auch Rawls' kommunitaristische Kritiker wie Charles Taylor knüpfen zur Überwindung von liberalem Atomismus und Egoismus an traditionellen Modellen sozialer Bindung an. Taylor propagiert zu diesem Zwecke die Idee einer "republikanischen Solidarität": "In dieser wesentlichen Hinsicht sind funktionierende Republiken wie Familien, insofern ein Teil dessen, was Menschen aneinander bindet, ihre gemeinsame Geschichte ist. Die Intensität von Familienbanden oder alten Freundschaften speist aus dem, was man zusammen durchlebt hat, und Republiken sind zeitlich und durch einschneidende Veränderungen verbunden" (Taylor 1993: 111ff., zit.n. Bayertz 1998: 29). Kein Wunder also, daß genau dieser Orientierungspunkt, die Familie, Ansatzpunkt aller feministischer Kritik an liberalen wie kommunitaristischen Ansätzen und Sichtweisen ist, weshalb diesen verklärenden Wunschbildern Alltagsrealitäten familiärer Mikrokosmen entgegengehalten werden: männliche Verantwortungslosigkeit im familiären Reproduktionsstreß, familiärer Raum als Ort mehr oder weniger verborgener Gewalt.

13 So stagniert zur Zeit heteronom wie autonom "institutionalisierte", "organisierte" Solidarität (wie etwa Sozialstaat, gewerkschaftliche und politische Arbeiterbewegung oder auch autonome Frauenbewegung). Und auch die in den siebziger und achtziger Jahren konstatierbare Konjunktur von Selbsthilfebewegungen und Formen der Selbstorganisation ist erlahmt. Eine nachhaltige basisdemokratische Transformation des gesellschaftlichen Systems durch diese Initiativen ist ausgeblieben, wengleich wichtige politische Innovationen von ihnen ausgegangen sind. Hondrich/Koch-Arzbergers Vertrauen auf Solidarität als taugliches "Instrument politischer Steuerung" zur "Lösung für die Probleme moderner Gesellschaften" speist sich freilich aus den noch vielversprechenden Erfahrungen mit aufstrebenden Solidaritäts- und Selbsthilfebewegungen der siebziger und achtziger Jahre (vgl. Hondrich/Koch-Arzberger 1992).

14 Riedlsperger unterscheidet zwischen "alter, erwerbsarbeitszentrierter" und "neuer, gemeinwohlorientierter Solidarität" (vgl. Riedlsperger 1996). Wengleich ich den ersten Teil der Unterscheidung zutreffend finde, scheint mir ihr zweiter Teil diffus. Das Phänomen "neuer" Solidaritäten wäre besser nach ihrem jeweiligen Politikfeldbezug aufzufächern. Dies ist auch konform zur Vorgangsweise, die Hondrich/Koch-Arzberger einschlagen, indem sie Solidarität als "eine spezifische Art sozialer Bindungen" und als "spezifischen Typ sozialer Regelung" auffassen, den sie auf unterschiedliche gesellschaftliche Erfahrungs- und Praxisfelder beziehen (Hondrich/Koch-Arzberger 1992: 9f.). Diese

Begriffsbestimmung aufgreifend unterscheidet Sieglinde Rosenberger vier Varianten: Solidarität als "Bündniskonzept" politischer Bewegungen, individualisierte, verrechtlichte und organisierte Solidarität (vgl. Rosenberger 1996: 18ff.).

15 Gewerkschaftliche Interessenvertretung scheint nicht wirklich gefeit vor ausschließendem Solidaritätsdenken und -handeln. Und rechtspopulistische Politiker bedienen sich bewußt des rhetorischen Spiels mit Solidarität (vgl. beispielsweise Jörg Haiders "Österreich zuerst"-Kampagne gegen Lebens- und Arbeitschancen für AusländerInnen in Österreich).

16 Die Brüderlichkeit so freimütig zugesprochene "Warmherzigkeit" überrascht angesichts der in der Realität mindestens ebenso häufig anzutreffenden "feindlich gesonnenen Brüder" (vgl. Munoz-Dardé 1998: 151). Die patriarchale Familie gibt den "sozialen Bezugsraum" von Brüderlichkeit ab (vgl. Metz 1998: 174, Steinvorth 1998: 56). Ohne die Familienmetapher bliebe die Idee der Brüderlichkeit ohne Substanz (vgl. Munoz-Dardé 1998: 160). Anknüpfend an imaginärer familiärer Vertrautheit wird assoziativ ein emotionalisiertes, suggestives Bild vom immer wohlmeinenden - und eben deswegen *brüderlichen* - Bruder unterlegt. Damit ist zugleich auch eine spezielle politische Tugend dingfest gemacht: Brüderlichkeit veredelt, "versittlicht" (Münkler 1994: 45f.) Politik. Nur *brüderliche* Brüder machen autoritäres Handeln des Staates hinfällig. Brüderlichkeit als politisches Konzept schließt per se *Feindseligkeit* unter Brüdern aus. Verrat unter Brüdern, Bruderzwist, Bruderkrieg und Brudermord sollen - obwohl durchaus "normal" den Verlauf der Weltgeschichte entscheidend steuernd - nur als Ausnahme von einer Regel erscheinen. Im hegemonialen Universum des osteuropäischen Staatssozialismus wurden mit dem Begriff der Bruderländer - besiegelt und visualisiert durch den obligaten Bruderkuß - alle potentiellen Differenzen und Konflikte wegetouschiert (vgl. Kreisky 1997a: 178f.).

17 Jürgen Habermas betrachtet Gerechtigkeit und Solidarität als "zwei Aspekte derselben Sache": "*Gerechtigkeit* bezieht sich auf die gleichen Freiheiten unvertretbarer und sich selbst bestimmender Individuen, während sich *Solidarität* auf das Wohl der in einer intersubjektiv geteilten Lebensform verschwisterten Genossen bezieht" (Habermas 1991: 232). Solidarität erscheint Habermas als die "Kehrseite von Gerechtigkeit", die "den individualistischen Vereinseitigungen entgegentritt" (ebd.: 235).

18 Vgl. etwa die - u.a. auch in Reaktion auf die Destruktionen des Neo-Liberalismus (vgl. "Reaganomics", "Thatcherismus") - in den USA entstandene und in der Folge im angelsächsischen Diskursraum besonders verbreitete, populäre intellektuelle wie politische Bewegung des "Kommunitarismus". Sowohl Bill Clintons Präsidentschaftswahlkampf des Jahres 1992 wie auch Tony Blairs Labour-Wahlkampf des Jahres 1997 waren von kommunitaristischen Themensetzungen geprägt. Auch Gerhard Schröder trachtete, bei den Bundestagswahlen 1998 in kommunitaristische Fußstapfen zu treten (zu den USA vgl. Reese-Schäfer 1994: 9).

19 Nur ausnahmsweise wird eine solche Absicht auch decouviert: Der "starke Mann" der ÖVP, Klubobmann Andreas Khol, plädierte in einem Interview mit einer österreichischen Tageszeitung dafür, "die Leute aus der sozialen Hängematte herauszuholen". "Der Mißbrauch von Sozialleistungen übersteigt sicherlich den Mißbrauch bei Subventionen". Khol forderte in diesem Gespräch eine drastische Steuersenkung für den Mittelstand, weil dieser "nicht weiter die arbeitsunwilligen Arbeitslosen durchfüttern (möchte)" (Der Standard, 30.4./1.5.1998). Dies ist nicht die "private" Meinung eines "überdrehten" konservativen Abgeordneten, sie harmoniert inhaltlich vielmehr mit dem moderater formulierten Programm des ÖVP-Bundesparteivorstandes zur "Minderung der Langzeitarbeitslosigkeit in Österreich": "Soziale Fairneß darf nicht allein gegenüber den Verlierern des ökonomischen Wandels gelten, sondern auch gegenüber denjenigen, die mit ihren Beiträgen gesellschaftliche Solidarität finanzieren" (zit.n. News 20/98: 32).

20 Selbst für die Organisationsweise des öffentlichen Sektors wurde eine kongeniale Formel entwickelt: "New Public Management" ist die überzogene "ökonomistische" Programmatik aktueller Politik- und Staatsreform. Mit Hilfe der Instrumente und der Logik des Marktes sollen der (Sozial)Staat sowie sein

Apparat systematisch "abgeschlankt" und letztlich, welch ideologisches Paradox, "absterben". Schlüsselfiguren staatlicher Politik sind nicht länger Demokratie, Sozial- und Rechtsstaatlichkeit. Die öffentliche Verwaltung firmiert als "Unternehmen", die Leistungen des Staates nehmen "Produktform" an und die StaatsbürgerInnen werden zu "Kunden" stilisiert. Es gilt die Ideologie des Marktes, dernach "der Kunde ... König (ist)". Dieser "königliche" Kunde darf mittels seiner "Nachfrage" an der Funktionsweise des Public Managements partizipieren (vgl. Neisser/Hammerschmid 1998). Es ist dies eine den Bedürfnissen und Interessen der "marktfähigen" Segmente der Bevölkerung angepaßte Staats- und Politikreform. Konform zur "Zwei-Drittel-Gesellschaft" ist nun auch eine "Zwei-Drittel-Verwaltung" im Werden. Oder sollen von den Proponenten gar die von Abschiebung bedrohten Asylanten, die auf Sozialleistungen angewiesenen Arbeitslosen oder die in ihrer Existenz gefährdeten Alleinerzieherinnen als "Kunden" des "New Public Managements" zuvorderst bedient werden?

21 Schon im 19. Jahrhundert entstanden erste Ansätze einer "katholischen Soziallehre" als Versuch einer kirchlichen Antwort auf die virulent werdende "soziale Frage", die als Folge zunehmender "Entchristlichung" der Gesellschaft gedeutet wurde (vgl. Metz 1998: 189). Mit der Sozialzyklika "Rerum Novarum" Leos XIII. 1891 wurde schließlich soziale Intervention des Staates auch seitens der Katholischen Kirche befürwortet. Die katholische Soziallehre hat in der Folge das sozialpolitische Denken im deutschsprachigen Raum wesentlich beeinflußt (vgl. ebd.: 190).

22 Hiermit ist eine der paradigmatischen Wendungen im Solidaritätsdiskurs und -verständnis angesprochen.

23 Die im Ergebnis auffällige Übereinstimmung des Anti-Etatismus der Neo-Liberalen wie auch der Neo-Konservativen mit den von ihnen geradezu manisch abgewehrten orthodox-marxistischen, leninistischen Visionen vom bürgerlichen Staatstod erstaunt. Aber auch die neuen liberalismuskritischen, kommunitaristischen Rekurse auf traditionelle Gemeinschaftlichkeitsreserven weichen der Staatsfrage und ihrem intervenierenden Handlungsreservoir geflissentlich aus. Weil sie das Staatsproblem im Grunde verdrängen, harmonisieren auch sie in gewisser Hinsicht mit neo-liberaler Staatszurückdrängung. Auch sie rekurrieren als vermeintliche Alternative zum Staatlichen auf traditionelle Gemeinschaftsmodelle. So ist die Analogie zur familiären Beziehung, die Metapher der Familie, auch bei ihnen "immer bei der Hand" (Munoz-Dardé 1998: 160).

24 Vgl. Phillips 1994: 124.

25 Als Solidarität, die ausgleichend auf die Sphäre der Ökonomie wirken möchte, ist der Begriff von der kirchlichen Soziallehre erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufgegriffen worden: Mit der Enzyklika "Populorum progressio" appellierte Papst Paul VI. 1967 erstmals auch an "Solidarität", um das profitzentrierte, "unmoralische" Wirtschaftssystem zu humanisieren (vgl. Ramón Sugranyes de Franch, Pax Christi Schweiz, in: Schweizerische Kirchenzeitung 1/1998, entnommen dem Internet, 22.5.1998).

26 Nicht einmal am Vorläuferbegriff ließe sich Staatsbezogenheit in Abrede stellen: Ursprünglich wurde Brüderlichkeit gegenüber Brüdern bemüht, um gegen die "drohende und strafende Autorität von Vater Staat" eine "natürliche" Ressource zur "Reduzierung reglementierender Staatseingriffe" zu mobilisieren (Münkler 1994: 36). Letztlich hat aber die historische Entwicklung vor Augen geführt, daß Brüderlichkeit paradoxerweise nur wirksam wird, "wo Vater Staat sie überwacht und organisiert" (ebd.).

27 Der Begriff "Gesellschaft der Individuen" kam während der Französischen Revolution auf (vgl. Gauchet 1991, zit.n. Frankenberg 1997: 77).

28 Habermas weist zurecht darauf hin, daß gegen Ende des 18. Jahrhunderts, auch wenn "die Grenzen jeder naturwüchsigen Gemeinschaft transzendiert" wurden, "die archaischen Bindungsenergien der Verwandtschaft nicht restlos verdampft" sind. Sie wurden seiner Meinung nach "nur geläutert zur Solidarität mit allem, was Menschenantlitz trägt" (Habermas 1991: 234). Auch das verwandtschaftliche Beziehungsnetz ist keine ein für allemal existierende natürliche oder soziale "Gegebenheit", es ist vielmehr Produkt "fortlaufender Institutionalisierungsarbeit" (Bourdieu 1992: 65).

29 Dies war auch der Grund, warum zu Beginn dieses Jahrhunderts sich soziale, pflegerische oder

erzieherische Arbeit als Sektor billigerer Frauenarbeit etablieren konnte oder sogar mußte. Wäre der Staat nicht unter diesem pekuniären Sachzwang gestanden, hätte es wohl um einiges länger gedauert, bis sich Berufschancen im Bereich staatlicher Verwaltungen auch Frauen eröffnet hätten (vgl. Kreisky 1991: 200ff.).

30 Tony Blairs "New Labour" stellt verstärkt Überlegungen zu einer Ökonomie des "Dritten Weges" an. In dieser Debatte spielt auch die Idee vom "Sozialkapital" eine zentrale Rolle. Der Grundgedanke des "Sozialkapitals" in der Labour-Version läuft letztlich darauf hinaus, daß "sozialer Zusammenhalt auch für die Wirtschaft förderlich sein kann" (Fischermann 1998: 31).

31 Diese Erzählung um - bruderschaftliche, männerbündische - Gründungsmythen neuzeitlicher Staaten wird nirgendwo anschaulicher vermittelt als in Friedrich Schillers "Wilhelm Tell", in dem die "Eid-Genossenschaft" als männerbündisches Initiationsritual und männlicher "Institutionsritus" (Bourdieu 1997: 174) nachempfunden wird: "Laßt uns den Eid des neuen Bundes schwören. - Wir wollen sein ein einzig Volk von Brüdern, In keiner Not uns trennen und Gefahr" (Schiller 1993: 51). Historisch detaillierter zum männerbündischen Fundament der Schweiz, vgl. Blattmann/Meier 1998.

32 Im "Kleinen Politischen Wörterbuch" der ehemaligen DDR aus dem Jahre 1967 steht zu lesen, daß "in der kapitalistischen Gesellschaft ... die Proletarier die einzige Klasse (sind), die ihrer Natur nach in sich solidarisch ist" (Kleines Politisches Wörterbuch 1967: 577).

33 Die "Meta-Vergemeinschaftung" von Arbeitnehmergemeinschaften und Unternehmergemeinschaften (in anderen Worten: Sozialpartnerschaft, "(Neo-)Korporatismus") kann dies wohl überzeugend belegen.

34 Damals wurde angenommen, daß über alle Unterschiede von Frauen hinweg doch eine zwingende Gemeinsamkeit existiert, nämlich die Erfahrung von Unterdrückung qua Geschlecht, also "als Frauen". Frauensolidarität schien vor allem eine notwendige und die passende Antwort auf das "begrenzte Solidaritätsverständnis" der Linken der späten sechziger und frühen siebziger Jahre (vgl. Rosenberger 1996: 19).

35 Jetzt noch ist es so, daß in den wichtigsten Suchmaschinen des Internets unter dem Stichwort "Männersolidarität" keine einzige Eintragung aufzuspüren ist. Anders verhält es sich dagegen im Falle der nicht ebenso "naturhaft" zugetrauten, ja zumeist sogar in Abrede gestellten "Frauensolidarität". Diese scheint sehr wohl mehrfach als Eintrag auf.

36 Selbstredend wäre für unser Thema auch die "Säkularisierung" und "Egalisierung" des Bruderschaftsbegriffes durch die Freimaurer erheblich, allerdings kann diesem Entwicklungsstrang hier nicht auch noch nachgegangen werden (dazu u.a. auch Schieder 1972: 563ff.).

37 Dieser internationalen "Solidarität der Monarchen" des 19. Jahrhunderts ließ das "Übergangsjahr" des staatssozialistischen "Internationalismus" im 20. Jahrhundert die "Solidarität der Völker" folgen.

38 Auch im "Kleinen Politischen Wörterbuch" der DDR wurde Solidarität noch als "Verhaltensprinzip" einer Klasse oder einer Gemeinschaft bestimmt. Solidarität erschien als "Gebot der sozialistischen Moral" und wurde zu einer "mächtigen moralischen Triebkraft der sozialistischen Gesellschaft" stilisiert (vgl. Kleines Politisches Wörterbuch 1967: 577f.).

39 Dafür gab wiederum die Schuldrechtsfigur "obligatio in solidum" des römischen Rechts das Modell ab (vgl. Bayertz 1998: 11).

40 Skeptisch zu dieser begriffshistorischen Hypothese äußert sich allerdings Wildt 1998: 204.

41 Einschlägige Positionen finden sich vor allem in der von Dieter Henrich 1983 herausgegebenen Nachschrift der Vorlesungen zur Rechtsphilosophie von 1819/20.

42 So kannten die mittelalterlichen Zünfte nur eine "verordnete Solidarität": Der Lebensunterhalt der einfachen Handwerker "ließ sich gemeinsam besser sichern als im Wettbewerb jeder gegen jeden. Man vertrat gemeinsam seine Interessen, und man sorgte füreinander". Die "Verbundenheit der Zunftbrüder" ging so weit, daß sie "in Krisenzeiten lieber allesamt kürzertraten, als zuzulassen, daß die tüchtigsten Meister ihre Geschäfte auf Kosten der weniger tüchtigen sicherten". Dieser "mittelalterliche

Zunftsozialismus" erzwang Wohlverhalten und strikte Beachtung der strengen Zunftregeln, wofür Sicherheit und Geborgenheit geboten wurde (vgl. Eva-Maria Thoms, Die verordnete Solidarität, in: Die Zeit, Nr. 50, 5. Dezember 1997: 35).

43 Warum die Begriffsgeschichte von Brüderlichkeit und Solidarität eher "frankophon" als "anglophil" oder gar "germanizistisch" ausgefallen ist, wird bei Karl H. Metz ausgeführt. Als wesentliche Ursache für die auffallende Marginalität des Wortes in Großbritannien sieht Metz die größere Flexibilität englischer Institutionen (vgl. Metz 1998: 181). In Deutschland wiederum setzte sich mit großer Nachhaltigkeit das staatspolitische Instrument einer befriedenden Sozialpolitik durch, die den "starken Staat" weiterhin abzusichern vermochte (vgl. ebd.: 186). Die Sozialgesetzgebung in Deutschland entsprang also nicht einer moralischen Idee von "Brüderlichkeit", sondern ausschließlich "politischem Klugheitskalkül" (vgl. Bayertz 1998: 36). Die soziale Frage wurde hier schon bald als "Sicherheitsfrage" staatlicher und ökonomische Ordnung abgehandelt (vgl. Metz 1998: 187).

44 Dieser Abschnitt folgt früheren eigenen (vgl. Kreisky 1993, 1996, 1997b) und gemeinsam mit Birgit Sauer (vgl. Kreisky/Sauer 1996, 1997, 1998a, 1998b, 1999) verfaßten Ausarbeitungen zum Thema. Er schöpft aber auch wesentlich aus den wichtigen Einsichten staatstheoretischer Beiträge, die Birgit Sauer alleine verfaßt hat (vgl. Kulawik/Sauer 1996, Sauer 1997a, 1997b). Ohne die intensive Zusammenarbeit mit ihr wäre mir die Erarbeitung einer geschlechterkritischen Sicht in der Politikwissenschaft erheblich schwerer gefallen.

45 Peter Sloterdijk befürchtet, daß in Hinkunft "nicht mehr die Fortpflanzungsgruppe, sondern die Renditengruppe das Subjekt des reformierten Investitionsprozesses" abgibt (Sloterdijk 1998b: 47). Im Vergleich zu den "hektischen Investitionsprozessen der Kapitale" scheinen Sloterdijk "Familienpolitiken und Kulturpolitiken immer schon zu spät (zu kommen)" (ebd.: 49).

46 An einigen Beispielen läßt sich strukturelle Ent-Solidarisierung verdeutlichen: Schon seit Mitte der siebziger Jahre haben die Gewerkschaften - in Verfolgung ihrer arbeitsgesellschaftlichen Utopien - im großen und ganzen nur die Interessen der Vollzeitbeschäftigten vertreten. Bedachtnahme auf (weiblich dominierte) Teilzeitarbeitsverhältnisse und/oder Verzichte zugunsten Erwerbsloser (im Sinne der Umverteilung von Arbeitszeit und Arbeit) kamen damals partout nicht in den Sinn. Aber auch die Position Deutschlands in der Diskussion um die Rolle der "Nettozahler" in der EU, die sich offensiv gegen Regionen in geographischen und ökonomischen Randlagen richtet, kann als Exempel struktureller Ent-Solidarisierung herangezogen werden. In ebendiese "Nettozahler"-Kerbe schlug ja auch die Ablehnung des EU-Beitritts in der Schweiz, wo Europagegnerschaft und Fremdenfeindlichkeit verdammt nahe aneinanderlagen. Ähnlich einseitig ist auch die Föderalismusdiskussion in Deutschland: "... es könne nicht sein, daß die gut wirtschaftenden Geberländer nach dem Länderfinanzausgleich schlechter dastünden als die Nehmerländer" (Ministerpräsident Stoiber, 14.1.1998, entnommen dem Internet, 22.5.98). Gleichermäßen vernimmt sich die Forderung Ministerpräsident Stoibers nach "gerechter europäischer Lastenverteilung bei Asylbewerbern und Flüchtlingen" (ebd.).

47 Zahlreiche ideenhistorische Abhandlungen wollen uns glauben machen, daß Frauen angeblich immer schon in das - zweigeschlechtliche, weil ja menschheitliche - Ideal der Brüderlichkeit eingeschlossen waren. Zurecht wurde von der Neuen Frauenbewegung in dieser Hinsicht kritisch Distanz geübt. Zunächst wurde Schwesterlichkeit bewußt gegen Brüderlichkeit gesetzt und auch lautstark verbreitet. Es sollte demonstriert werden, daß die Versprechen der Brüderlichkeit für Frauen niemals eingelöst worden sind. Freilich bleibt auch der Begriff der Schwesterlichkeit biologisch kontaminiert und verschleiert soziale wie kulturelle Differenzen unter Frauen (vgl. auch Münkler 1994: 47f.).

48 Ein alternatives Modell mit eigentlich analoger Zielsetzung, nämlich der Behinderung zentrifugaler gesellschaftlicher Kräfte, aber anderen Strategien (Zentralisierung von Macht und Gewalt) stellt staatlich-bürokratische Herrschaft dar. Aber auch das Modell der Marktökonomie verfügt über äquivalente Mechanismen, die von Konzentration, Monopolisierung, Kartellbildung auf der einen Seite bis zu

Aussperrung oder Korporatismus im Verhältnis zur anderen Seite reichen.

49 Teilzeitarbeit, Flexibilisierung von Arbeitszeit, unterbrochene Erwerbstätigkeit oder Langzeitarbeitslosigkeit werden immer deutlicher zur biographischen Tatsache auch von Männern.

up

Bibliographie

- _ Altvater, Elmar (1983), Alternative Wirtschaftspolitik jenseits des Keynesianismus: wirtschaftspolitische Optionen der Gewerkschaften in Westeuropa, Opladen.
- _ Appel, Rolf, Oberheide, Jens (Hrsg.) (1986), Freiheit Gleichheit Brüderlichkeit. Deutschsprachige Dichter und Denker zur Freimaurerei, Graz.
- _ Arendt, Hannah (1974), Über die Revolution, München - Zürich.
- _ Arendt, Hannah (1989), Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten, in: dies., Menschen in finsternen Zeiten, München - Zürich, S. 17 - 48.
- _ Bayertz, Kurt (1996), Staat und Solidarität, in: ders. (Hrsg.), Politik und Ethik, Stuttgart, S.305 - 329.
- _ Bayertz, Kurt (1998), Begriff und Problem der Solidarität, in: ders. (Hrsg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/M., S.11 - 53.
- _ Beck, Ulrich (1986), Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M.
- _ Beck, Ulrich (1997), Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus - Antworten auf Globalisierung, Frankfurt/M.
- _ Beier, Gerhard (1986), Solidarität und Brüderlichkeit, in: Thomas Meyer, Karl-Heinz Klär, Susanne Miller, Klaus Novy, Heinz Timmermann (Hrsg.), Lexikon des Sozialismus, Köln, S. 547 - 550.
- _ Bellermann, Martin (1985), Solidarität, in: Dieter Nohlen (Hrsg.), Pipers Wörterbuch zur Politik, Bd.1, Politikwissenschaft. Theorien - Methoden - Begriffe, hrsg. von Dieter Nohlen und Rainer-Olaf Schultze, München-Zürich, S.900 - 902.
- _ Benhabib, Seyla (1997), Das demokratische Projekt im Zeitalter der Globalisierung, in: Julian Nida-Rümelin/Wolfgang Thierse (Hrsg.), Philosophie und Politik, Essen, S. 48 - 67.
- _ Blattmann, Lynn, Meier, Irène (Hrsg.) (1998), Männerbund und Bundesstaat. Über die politische Kultur der Schweiz, Zürich.
- _ Bourdieu, Pierre (1992), Ökonomisches Kapital - Kulturelles Kapital - Soziales Kapital, in: ders., Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik & Kultur 1, Hamburg, S. 49 - 79.
- _ Bourdieu, Pierre (1997), Die männliche Herrschaft, in: Irene Dölling/Beate Kraus (Hrsg.), Ein alltägliches Spiel. Geschlechterkonstruktion in der sozialen Praxis, Frankfurt/M., S. 153 - 217.
- _ Brockhaus Enzyklopädie in 24 Bänden (1987), Bd. 4, Mannheim, S. 44.
- _ Brockhaus Enzyklopädie in 24 Bänden (1993), Bd. 20, Mannheim, S. 428 - 431.
- _ Brumlik, Micha, Gasche, Christian, Walther, Cornelia, Heym, Margret (1996), Liberté, égalité, fraternité: Es ist Zeit, etwas zu tun! Entnommen dem Internet am 22.5.1998.
- _ Brunkhorst, Hauke (1997), Solidarität unter Fremden, Frankfurt/M.
- _ Capaldi, Nicholas (1998), Was stimmt nicht mit der Solidarität? in: Kurt Bayertz (Hrsg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/M., S. 86 - 110.
- _ Clawson, Mary Ann (1989), Constructing Brotherhood. Class, Gender and Fraternalism. Princeton, N.J.
- _ Etymologisches Wörterbuch des Deutschen (1995), München.
- _ Fenske, Hans, Mertens, Dieter, Reinhard, Wolfgang, Rosen, Klaus (1996), Geschichte der politischen Ideen. Von der Antike bis zur Gegenwart, Frankfurt/M.
- _ Fischermann, Thomas (1998), Pfadfinder des Dritten Weges. Die Briten wollen eine neue Balance von Markt und Staat finden - und blicken neugierig nach Deutschland, in: Die Zeit, Nr. 52, 16.12.1998; S. 31.
- _ Frankenberger, Günter (1997), Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft, Frankfurt/M.
- _ Fraser, Nancy (1994), Die Gleichheit der Geschlechter und das Wohlfahrtssystem: Ein postindustrielles

- Gedankenexperiment, in: Axel Honneth (Hrsg.), Pathologie des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie, Frankfurt/M., S. 351 - 376.
- _ Frevert, Ute (1996), Soldaten, Staatsbürger. Überlegungen zur historischen Konstruktion von Männlichkeit, in: Thomas Kühne (Hrsg.), Männergeschichte - Geschlechtergeschichte. Männlichkeit im Wandel der Moderne, Frankfurt/M./New York, S. 69 - 87.
- _ Galbraith, John Kenneth (1998), Die solidarische Gesellschaft. Plädoyer für eine moderne soziale Marktwirtschaft, Hamburg.
- _ Gerhard, Ute (1988), Patriarchatskritik als Gesellschaftsanalyse. Ein nicht erledigtes Projekt, in: Arbeitsgemeinschaft Interdisziplinäre Frauenforschung und -studien (Hrsg.), Feministische Erneuerung von Wissenschaft und Kunst, Pfaffenweiler, S. 65 - 80.
- _ Groser, Manfred (1995), Solidarität, in: Dieter Nohlen (Hrsg.), Lexikon der Politik, Bd.1, Politische Theorien, hrsg. von Dieter Nohlen und Rainer-Olaf Schultze, München, S. 562 - 566.
- _ Habermas, Jürgen (1985), Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien, in: ders., Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt/M., S. 141 - 163.
- _ Habermas, Jürgen (1991), Gerechtigkeit und Solidarität, in: Gertrud Nunner-Winkler (Hrsg.), Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik, Frankfurt/M./New York, S. 225 - 238.
- _ Hausen, Karin (1976), Die Polarisierung der "Geschlechtscharaktere" - Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze (Hrsg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen, Stuttgart, S. 363 - 393.
- _ Hirsch, Joachim (1995), Der nationale Wettbewerbsstaat. Staat, Demokratie und Politik im globalen Kapitalismus, Berlin/Amsterdam.
- _ Hirsch, Joachim, Roth, Roland (1986), Das neue Gesicht des Kapitalismus. Vom Fordismus zum Post-Fordismus, Hamburg.
- _ Holland-Cunz, Barbara (1998), Feministische Demokratietheorie. Thesen zu einem Projekt, Opladen.
- _ Hondrich, Karl Otto, Koch-Arzberger, Claudia (1992), Solidarität in der modernen Gesellschaft, Frankfurt/M.
- _ Honegger, Claudia (1991), Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750 - 1850, Frankfurt/M./New York.
- _ Honneth, Axel (1993), Posttraditionale Gemeinschaften, in: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hrsg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt/M., S. 260 - 270.
- _ Honneth, Axel (1994), Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose, Frankfurt/M.
- _ Jung, Dörthe (1997), Nachhaltiger Sozialstaat. Frauen als Pionierinnen neuer sozialer Umverteilung und gesellschaftlicher Solidarität, in: Helga Braun/Dörthe Jung (Hrsg.), Globale Gerechtigkeit? Feministische Debatte zur Krise des Sozialstaats, Hamburg, S. 148 - 159.
- _ Khol, Andreas (1998), Mein politisches Credo. Aufbruch zur Bürgersolidarität, Wien.
- _ Kleines Politisches Wörterbuch (1967), Berlin (Ost).
- _ Koselleck, Reinhart (1972), Einleitung, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.) (1972), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart, S. XIII - XXVII.
- _ Kreisky, Eva (1991), Bürokratisierung der Frauen. Feminisierung der Bürokratie, in: Barbara Schaeffer-Hegel, Heidi Kopp-Degethoff (Hrsg.), Vater Staat und seine Frauen, 2.Bd., Studien zur politischen Kultur, Pfaffenweiler, S. 194 - 207.
- _ Kreisky, Eva (1993), Der Staat ohne Geschlecht? Ansätze feministischer Staatskritik und feministischer Staatserklärung, in: Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 1993/1, S. 23 - 35.
- _ Kreisky, Eva (1994), Das ewig Männerbündische? Zur Standardform von Staat und Politik, in: Claus Leggewie (Hrsg.), Wozu Politikwissenschaft? Über das Neue in der Politik, Darmstadt, S. 191 - 208.
- _ Kreisky, Eva (1995), Der Stoff, aus dem die Staaten sind. Zur männerbündischen Fundierung politischer

Ordnung in: Regina Becker-Schmidt, Gudrun-Axeli Knapp (Hrsg.), Das Geschlechterverhältnis als Gegenstand der Sozialwissenschaften, Frankfurt/M./New York, S. 85 - 124.

- _ Kreisky, Eva (1996), Mit Frauen wurde bisher kein Staat gemacht. Die Geschichte des Frauenausschlusses und die neuen Versuche des Fraueneinschlusses, in: *Austriaca. Cahiers Universitaires d'Information sur l'Autriche*, Rouen, S. 23 - 35.
- _ Kreisky, Eva (1997a), Diskreter Maskulismus. Über geschlechtsneutralen Schein politischer Idole, politischer Ideale und politischer Institutionen, in: Eva Kreisky, Birgit Sauer (Hrsg.), *Das geheime Glossar der Politikwissenschaft. Geschlechtskritische Inspektion der Kategorien einer Disziplin*, Frankfurt/M./New York, S. 161 - 213.
- _ Kreisky, Eva (1997b), From Exclusion to Inclusion? Indication of the State of Feminism and Women's Politics in Eastern and Western Europe, in: Fanny Martin, Dorothea McEwan, Lucy Tatman (Hrsg.), *Cymbals and Silences: Echoes from the First European Women's Synod. Women for Change in the 21st Century*, London, S. 31 - 52.
- _ Kreisky, Eva, Sauer Birgit (1996), Wohlfahrtsstaat und Patriarchalismus, in: *Transit 12*, Frankfurt/M., S. 127 - 141.
- _ Kreisky, Eva, Sauer, Birgit (1997), Maskulismus und Staat. Zwei Institutionen unter Globalisierungsdruck? in: *Neue Impulse*, H. 5, S. 4 - 11.
- _ Kreisky, Eva, Sauer, Birgit (1998a), Geschlechterverhältnisse im Kontext politischer Transformation, in: Eva Kreisky/Birgit Sauer (Hrsg.), *Geschlechterverhältnisse im Kontext politischer Transformation*, PVS, Sonderheft 28/1997, Opladen/Wiesbaden, S. 9 - 49.
- _ Kreisky, Eva, Sauer, Birgit (1998b), Turbomaskulismus, in: *Freitag. Die Ost-West-Wochenzeitung*, Nr. 21, 15. Mai, S. 19.
- _ Kreisky, Eva, Sauer, Birgit (1999), Feminismus oder Staat: Frauenpolitik zwischen Skylla und Charybdis? in: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft 1999/1* (im Erscheinen).
- _ Kulawik, Teresa, Sauer, Birgit (1996), Staatstätigkeit und Geschlechterverhältnisse. Eine Einführung, in: dies. (Hrsg.), *Der halbierte Staat. Grundlagen feministischer Politikwissenschaft*, Frankfurt/M./New York, S. 9 - 44.
- _ Leggewie, Claus (1991), Solidarität - Warum sie nicht funktioniert und trotzdem klappt, in: *Kursbuch*, H. 104, S. 67 - 76.
- _ Luhmann, Niklas (1977), Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie, in: *Emile Durkheim, Über die Teilung der sozialen Arbeit*, Frankfurt/M., S. 17 - 35.
- _ MacCannell, Juliet Flower (1991), *The Regime of the Brother. After the Patriarchy*, London.
- _ Metz, Karl H. (1998), Solidarität und Geschichte. Institutionen und sozialer Begriff der Solidarität in Westeuropa im 19. Jahrhundert, in: Kurt Bayertz (Hrsg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt/M., S. 172 - 194.
- _ Mosse, George L. (1996), *The Image of Man. The Creation of Modern Masculinity*, New York, Oxford.
- _ Münkler, Herfried (1994), *Politische Bilder, Politik der Metaphern*, Frankfurt/M.
- _ Munoz-Dardé, Véronique (1998), Brüderlichkeit und Gerechtigkeit, in: Kurt Bayertz (Hrsg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt/M., S. 146 - 171.
- _ Neisser, Heinrich, Hammerschmid, Gerhard (Hrsg.) (1998), *Die innovative Verwaltung. Perspektiven des New Public Management in Österreich*, Wien.
- _ Parsons, Talcott (1975), Die Entstehung der Theorie des sozialen Systems, in: Talcott Parsons, Eduard Shils, Paul F. Lazarsfeld, *Soziologie - autobiographisch. Drei kritische Berichte zur Entwicklung einer Wissenschaft*, Stuttgart.
- _ Pateman, Carole (1988), *The Sexual Contract*, Cambridge.
- _ Phillips, Anne (1994), Whose Community? Which Individuals? in: David Miliband (Hrsg.), *Reinventing the Left*, Cambridge, S. 123 - 127.

- _ Rauschenbach, Brigitte (1998), Politische Philosophie und Geschlechterordnung. Eine Einführung, Frankfurt/New York.
- _ Reese-Schäfer, Walter (1994), Was ist Kommunitarismus? Frankfurt/New York.
- _ Riedlsperger, Alois (1996), Neue Armut braucht neue Solidarität, in: Theologisch-praktische Quartalsschrift 144, 3, Entsolidarisierung - Neue Solidarität, entnommen dem Internet am 22.5.1998.
- _ Rommelspacher, Birgit (1992), Mitmenschlichkeit und Unterwerfung. Zur Ambivalenz der weiblichen Moral, Frankfurt/M.
- _ Rorty, Richard (1988), Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, Stuttgart.
- _ Rosenberger, Sieglinde (1996), Solidarität - Bindungen und Verteilungen, in: Kurswechsel, H. 4, S. 17 - 26.
- _ Rumpf, Mechthild (1995), Staatsgewalt, Nationalismus und Krieg. Ihre Bedeutung für das Geschlechterverhältnis, in: Eva Kreisky, Borgit Sauer (Hrsg.), Feministische Standpunkte in der Politikwissenschaft. Eine Einführung, Frankfurt/M., S. 223 - 254.
- _ Sauer, Birgit (1997a), "Die Magd der Industriegesellschaft". Anmerkungen zur Geschlechtsblindheit von Staatstheorien. in: Brigitte Kerchner, Gabriele Wilde (Hrsg.), Staat und Privatheit. Aktuelle Studien zu einem schwierigen Verhältnis, Opladen, S. 29 - 54.
- _ Sauer, Birgit (1997b), Krise des Wohlfahrtsstaates. Eine Männerinstitution unter Globalisierungsdruck? in: Helga Braun/Dörthe Jung (Hrsg.), Globale Gerechtigkeit? Feministische Debatte zur Krise des Sozialstaats, Hamburg, S. 113 - 147.
- _ Sauer, Birgit (1998), Das Geschlecht der Globalisierung: Die EU als männliches Projekt, in: Komitee für Grundrechte und Demokratie (Hrsg.-), Jahrbuch 1997/98, Köln, S. 171 - 180.
- _ Schieder, Wolfgang (1972), Brüderlichkeit. Bruderschaft, Bruderschaft, Verbrüderung, Bruderliebe, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.) (1972), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart, S. 552 - 581.
- _ Schiller, Friedrich (1993), Wilhelm Tell. Ein Schauspiel, Stuttgart.
- _ Schulze, Gerhard (1992), Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/New York.
- _ Schurtz, Heinrich (1902), Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft, Berlin.
- _ Sifft, Stefanie, Zwingel, Susanne (1996), Die greifbaren Sterne der Macht. Kollektives Handeln, Gemeinsinn und individuelles Selbstbewußtsein im politischen Denken Hannah Arendts, in: Virginia Penrose, Clarissa Rudolph (Hrsg.), Zwischen Machtkritik und Machtgewinn. Feministische Konzepte und politische Realität, Frankfurt/M./New York, S 71 - 88.
- _ Sloterdijk, Peter (1998a), Der starke Grund, zusammen zu sein. Erinnerungen an die Erfindung des Volkes, in: Die Zeit, Nr. 2, 2.1.1998, S. 9 - 12.
- _ Sloterdijk, Peter (1998b), Der starke Grund, zusammen zu sein, Frankfurt/M.
- _ Steinvoth, Ulrich (1998), Kann Solidarität erzwingbar sein?, in: Kurt Bayertz (Hrsg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/M., S. 54 - 85.
- _ Thoms, Eva-Maria (1997), Die verordnete Solidarität, in: Die Zeit, Nr. 50, 5. Dezember, S. 35.
- _ Waschkuhn, Arno (1995), Was ist Subsidiarität? Ein sozialphilosophisches Ordnungsprinzip: Von Thomas von Aquin bis zur "Civil Society", Opladen.
- _ Werlhof, Claudia von (1983), Der Proletarier ist tot. Es lebe die Hausfrau?, in: Claudia von Werlhof/Maria Mies/Veronika Bennholdt-Thomsen, Frauen, die letzte Kolonie, Reinbek bei Hamburg, S. 113 - 136.
- _ Wildt, Andreas (1998), Solidarität - Begriffsgeschichte und Definition heute, in: Kurt Bayertz (Hrsg.), Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt/M., S. 202 - 216.
- _ Zoll Rainer (1993), Alltagssolidarität und Individualismus. Zum soziokulturellen Wandel, Frankfurt/M.

_ Zulehner, Paul M., Denz, Hermann, Pelinka, Anton, Tálós, Emmerich (Hrsg.) (1996), Solidarität. Option für die Modernisierungsverlierer, Innsbruck, Wien.

document.write(fun_fontSize.biggerLink); document.write(fun_fontSize.smallerLink);
document.write(fun_fontSize.resetLink);

[strg.at webdesign & hosting \(http://strg.at/\)](http://strg.at/)