

Uwe Sander

Solidarität in anonymen Gesellschaften



Dr. Uwe Sander, geb. 1955 in Lippe, Studium der Mathematik und Pädagogik in Bielefeld, Hochschuldozent an der Universität Halle-Wittenberg und nimmt zur Zeit eine Vertretungsprofessur an der Philosophischen Fakultät der Universität Rostock wahr.

Solidarität ist ein klangvoller Begriff, steht er doch für ein entschlossenes bis entschiedenes, manchmal sogar kämpferisches Miteinander. Solidarität baut auf einem (altruistischen) wechselseitigen Engagement auf – und somit repräsentiert die Anonymität moderner Gesellschaften¹ genau das Gegenteil von Solidarität. Anonymität „verbindet“ zwar auch, jedoch anders als Solidarität. Während Solidarität die Unterschiedlichkeit verschiedener Menschen und Meinungen in den Schulterschluss des Gemeinsamen überführt, lässt Anonymität gerade diese Differenzen bestehen. Unter den Bedingungen von Anonymität wird trotz sozialer Unterschiede ein Zusammenleben möglich, ohne dass soziokulturelle Widersprüche in einem schwierigen und langwierigen kommunikativen Aushandlungsprozess tangiert oder aufgehoben werden müssten - aber eben nur als ein anonymes Zusammenleben.

Somit treten Solidarität und mediatisierte Kommunikation (Anonymität) erst einmal als Gegensatzpaar auf. Gezeigt werden soll jedoch, dass die Anonymität moderner Gesellschaften keineswegs in einem strukturellen Widerspruch zu moderner Solidarität steht. Die These lautet: So wie sich enge, gefühlsbetonte Sozialbeziehungen erst unter dem Standard anonymisierter Beziehungsmuster entwickeln konnten, sozusagen als Luxus der Moderne, so lässt sich auch eine moderne Form von Solidarität als Folgephänomen abnehmender traditioneller Lebensformen der Gemeinschaftlichkeit und der sozialen Nähe verstehen. Soziale *Distanz* schafft erst die Voraussetzungen, damit Menschen in besonderen Situationen solidarisch handeln können - obgleich das paradox erscheinen mag.

1) Von mir an anderer Stelle „mediatisierte Kommunikation“ genannt, vgl. U. Sander, Die Bindung der Unverbindlichkeit. Mediatisierte Kommunikation in modernen Gesellschaften, Frankfurt/M. 1998.

Der Prozess der soziokulturellen Pluralisierung

Wie lässt sich das soziale Engagement der Solidarität mit sozialer Distanz verbinden? Zuerst einmal, indem man davon absieht, dass moderne Gesellschaften noch ein einheitliches System von Werthaltungen und Lebensmustern und eine einheitliche soziokulturelle Ordnung besitzen (oder besitzen könnten).

Unter *Sozialkultur* werden hier die Lebensmuster, Haltungen, Meinungen und Formen des sozialen Verkehrs verstanden, über die sich unterschiedliche Menschen austauschen. Diese Sozialkultur weist in *traditionalen* Gesellschaften (Gemeinschaften) sowohl einen hohen Grad *normativer Vorgaben* auf als auch eine starke *inhaltliche Festlegung* von Interaktionsbeziehungen, die in den wechselseitigen Sicherungsleistungen sozialer Großformationen (Stände, Klassen, Gemeinschaften etc.) begründet ist. In modernen (*funktional* ausdifferenzierten) Gesellschaften dagegen verlagert sich ein Großteil der gesellschaftlichen Ordnungsleistungen in die Zuständigkeit von gesellschaftlichen Teilbereichen (Funktionssysteme wie Recht, Wirtschaft, Erziehung usw.). Traditionelle Gruppenbeziehungen mit ihren wechselseitigen Verpflichtungen (Familie, Nachbarschaft etc.) werden in diesem Prozess zunehmend entfunktionalisiert. Die Kinder und Enkel z.B. müssen nicht mehr die Alterssicherung ihrer Eltern oder Großeltern garantieren, das wird jetzt zur Aufgabe des Rentensystems. D.h. dass gesellschaftliche Teilbereiche wie etwa das Schulsystem, die Krankenversicherung usw. Aufgaben übernehmen, die vorher von gemeinschaftlichen Korporationen getragen wurden.

In diesem Prozess verändert sich der Bereich der Sozialkultur, in den auch Solidarität gehört, grundlegend. Festgefügte Handlungsmuster und Normen, wie sie z.B. in Regional- oder Arbeitsmilieus verankert waren, verlieren zum großen Teil ihre lebenspraktischen Bezüge und lösen sich auf. Die Sozialkultur erlebt in diesem Prozess einen Verlust, sie „gewinnt“ dadurch aber auch eine erhöhte Variabilität. Indem jetzt nicht mehr das Gros der Sozialbeziehungen sachlich oder normativ vorstrukturiert ist, wird mehr so oder so möglich. Die Sozialkultur (d.h. die Standards des „Passenden“ und „Angemessenen“) variiert zunehmend und verliert rapide an Verbindlichkeit.

Historisch beginnt dieser Prozess der soziokulturellen Pluralisierung schon im vergangenen Jahrhundert. Und das 19. Jahrhundert kann auch als Beginn einer Karriere betrachtet werden, in der eine Vorform der heutigen modernen Solidarität zum Ideal menschlichen Miteinanders aufsteigen konnte. Damit steht Solidarität in enger Beziehung zu einer modernen Form gesellschaftlicher Ordnung, die die rasante Industrialisierung und Arbeitsteilung und die darüber schubhaft einsetzende Funktionalisierung der Gesellschaftsstruktur bewältigen musste. Arbeitsteilung, Industrialisierung oder moderne Vergesellschaftung führen in dieser Zeit sowohl zum Durchbruch neuer Gesellschaftsstrukturen (funktionale Differenzierung) als auch zu Veränderungen der damit verbundenen Formen sozialer Bindung. D.h. also, dass Solidarität als *moderne Form* soziokultureller Bindung nicht von der Moderne Stück für Stück zerstört wird, sondern sich erst im Wandel ständisch strukturierter Vergemeinschaftungen im 19. Jahrhundert entwickeln konnte.

Genau an dieser Stelle liegt die Quintessenz der These, dass Solidarität ein originäres Kind der Moderne ist. Betrachtet man nämlich Solidarität im Zusammenhang der umgreifenden Umwälzungen des 19. Jahrhunderts, dann stellt sich die Genese von Solidarität ganz unpathetisch dar. Das spätf feudale, auf Landwirtschaft und Handwerk fußen-

de System einer weitgehend ‚kapitallosen‘, auf Arbeit und Dienstleistungen beruhenden wechselseitigen Abhängigkeit mit stark hierarchischer Ordnung (etwa zwischen dem Großbauern, der Fuhrwerke stellt, und seinen kleinbäuerlichen Nachbarn, die für diese Hilfe ihre Arbeitskraft als Gegenleistung zur Verfügungen stellen mussten) zerfällt langsam. Gleichzeitig entsteht eine neue soziale Klasse von Abhängigen, das Proletariat, dessen Überleben allein durch schlecht bezahlte Lohnarbeit nicht gewährleistet werden kann, sondern das wiederum auf ein stabiles System wechselseitiger ‚geldloser‘ Hilfen angewiesen ist. Die wachsende proletarische Klasse musste im 19. Jahrhundert aus Zwang und unter extremen Armuts- und Ausbeutungsbedingungen solidarische Kollektivbeziehungen ausprägen, allein um das Überlebensminimum für sich zu sichern. Gemeinsame Arbeits-, gemeinsame Leidens- und gemeinsame Wohnschicksale implementierten somit eine tendenziell egalitäre und nicht-hierarchische Binnensolidarität in die gemeinsame Sozialkultur, die sich um die Industrialisierung der Ökonomie formierte. Diese Solidarität hatte sicher auch moralische Dimensionen, zuvörderst bedeutete sie allerdings eine lebenspraktisch motivierte Standardisierung neuer Sozialbeziehungen, die nicht nur den politischen Kampf um Rechte einschloss, sondern ganz wesentlich auch die profanen Hilfe- und Unterstützungsleistungen des täglichen Lebens. Eine proletarische Solidarität entsteht somit als neuer Typus von Sozialbeziehungen in einem neuen Typus von Gesellschaft. Wie die kollektive Lebensform der Nachbarschaft in agrarischen Verhältnissen, so gründet auch die Solidarität des 19. Jahrhunderts, hier traditionale Solidarität genannt, in einer Lebenspraxis, in der wechselseitige Hilfeleistungen überlebensnotwendig werden. Wichtig ist es an dieser Stelle, auf zwei grundlegende Voraussetzungen für die Entstehung *traditionaler Solidarität* hinzuweisen. *Gleichheit des Lebensschicksals* und *Wechselseitigkeit solidarischen Eintretens* charakterisieren die traditionelle Solidarität in Gesellschaften. Der solidarische Diskurs erhielt jedoch von Anfang an eine sozialromantische Verklärung über die Emanzipationsideologien der Solidarität. Die Kultur bzw. Semantik der Arbeiterbewegung verband Solidarität eher mit der Morgenröte einer neuen Zeit als mit der wechselseitigen Unterstützung in praktischen Belangen des alltäglichen Lebens. Sicherlich hat eine solche Semantik durchaus ihre Berechtigung, sie bindet und sichert dort Würde, wo unwürdige Lebensbedingungen schwer zu ertragen sind. Allerdings verschleiert diese Semantik den pragmatischen Kern von Solidarität, der als funktionales Äquivalent älterer Formen unterstützender Vergemeinschaftung gelten kann², und erleichtert moderne Anschlussdiskurse, in denen ein *idealisiertes* Verständnis von Solidarität als Kritik an der heutigen ‚unsolidarischen‘ Gesellschaft aufgegriffen wird.

Moderne Solidarität

Die Frage ist, was sich heute im Vergleich zum 19. Jahrhundert strukturell verändert hat. Funktional ausdifferenzierte Gesellschaften verwandeln nicht unbedingt die eine klassische Voraussetzung von Solidarität, nämlich die *Gleichheit des Lebensschicksals*. Auch heute ähneln sich die objektiven Lebenslagen von Millionen in einem System

2) Vgl. K.O. Hondrich/C. Koch-Arzberger, Solidarität in der modernen Gesellschaft, Frankfurt/M. 1992, S.11.

sozialer Ungleichheit. Allerdings greift die Umstellung der gesellschaftlichen Grundordnung auf eine funktionale Ausdifferenzierung unterschiedlicher Aufgabenbereiche radikal in die andere Voraussetzung ein, nämlich in die lebenspraktische Notwendigkeit eines *wechselseitigen solidarischen Verhaltens*. Moderne Gesellschaften koppeln die Lebenssicherung der Einzelnen immer stärker an Funktionssysteme, ersetzen soziale Subsidiarität³ und verwandeln darüber die traditionell auf Wechselseitigkeit angelegte Solidarität in eine eindimensionale Variante des spontanen Hilfegebens, ohne damit eine längerfristige Beziehung und Verantwortung zu übernehmen. Moderne Solidarität als eindimensionaler Altruismus läuft allerdings der Kernlogik traditionaler Solidarität diametral entgegen. Diese neue Variante von Solidarität entbehrt des starken und zeitlich stabilen Motivationsfaktors wechselseitiger lebenspraktischer Abhängigkeitsverhältnisse. Ohne diese Entsprechung in den konkreten Lebensverhältnissen kann sich moderne, eindimensionale Solidarität deshalb nur als Augenblicksphänomen entfalten und taugt kaum als dauerhafte und verlässliche gesellschaftliche Bindekraft⁴.

Erst mit der langsamen Auflösung umfassender Gemeinschaftlichkeit im 19. Jahrhundert kann sich also moderne Solidarität entwickeln. Die vorgegebene Struktur eines fest gefügten sozialen Katechismus der Beziehungen und Abhängigkeiten untereinander wird ein Stück weit gelockert, und es entstehen destandardisierte gesellschaftliche Bereiche als Geburtsstätte von Solidarität. Armuts- und Verelendungsverhältnisse in proletarischen und subproletarischen Schichten formen diese moderne Solidarität jedoch zu Anfang ihrer Genese lebenspraktisch in eine Beziehung, die das Überleben unter zum Teil extremen Verhältnissen sichern muss. Ihr ideologisches Surplus erhält Solidarität in dieser Phase lediglich in den „großen Erzählungen“ der Revolutions- bzw. Emanzipationsrhetorik. Diese in die Zukunft verweisenden Utopien verwandeln die pragmatische Solidarität in einen universalen Wert und erheben sie zum generellen Ordnungsprinzip zukünftiger Gesellschaftsmodelle, adeln den gemeinsamen Kampf der tagtäglichen Subsistenzsicherung zum Menschheitsprojekt, machen darüber Entsaugungen erträglicher und überformen den kollektiven Kampf ums Überleben mit einem neuen Gemeinschaftsgefühl. Erst viel später, nämlich unter den Bedingungen eines zuerst bescheidenen und dann stetig steigenden Wohlstands für viele ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, schlägt die arbeits- und aufgabenteilige Funktionalisierung der modernen Gesellschaft auch sozialkulturell in eine neue Qualität um. Die Betreuung gesellschaftlicher Aufgaben durch formale Organisationen statt durch personale Gruppen destandardisiert nun soziale Beziehungen, und Solidarität verliert damit endgültig ihren Charakter wechselseitiger Hilfeabhängigkeiten. Im Prinzip übernehmen nun Geld oder der Sozialstaat die Funktion der alten (proletarischen) Solidarität. Erziehungssysteme eröffnen (tendenziell) egalitäre Bildungschancen⁵, Sozialversicherungen decken Risiken ab, und alle möglichen käuflichen Dienstleistungen rücken an die Stelle ehemaliger sozialer Abhängigkeiten. Wechselseitige Solidaritäten verlieren dadurch ihre lebenspraktische Motivation, und der normative Überbau der Solidarität wird nach und nach geschwächt.

3) Vgl. I. Ostner, Prekäre Subsidiarität und partielle Individualisierung. Zukünfte von Haushalt und Familie, in: J. Berger (Hrsg.), Die Moderne. Kontinuitäten und Zäsuren, Sonderband 4 der "Sozialen Welt", Göttingen 1986, S. 235-262.

4) Vgl. dazu auch H. Wiesenhal, Sozialverträglichkeit gleich Betroffenenpartizipation?, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 1/90, S. 28-46.

5) Vgl. L. von Friedeburg, Bildungsreform in Deutschland, Frankfurt/M. 1989.

Hieraus könnte sich nun ein fataler Ambivalenzcharakter ergeben. Die Freiheit individueller Lebensgestaltung und selbstgewählter Beziehungen („Wahlverwandtschaften“), erst in *Gesellschaften* und noch nicht in *Gemeinschaften* möglich, beinhaltet ganz selbstverständlich und logisch auch die Freiheit der Nicht-Bindung (Entsolidarisierung, soziales Desinteresse). An diesem Punkte liegt es nun sehr nahe, die Gefahr von Bindungsverlust real zu nehmen. Zu viele Argumente und Erfahrungen sprechen nämlich dafür, dass die gewonnene Orientierungsfreiheit von Einzelnen im Eigeninteresse ausgenutzt wird und Solidarität damit zu einem egoistischen Phänomen verkommt, sich damit im Grunde genommen selbst hintergeht. Trotz dieser scheinbar logischen Konsequenz lässt sich doch weiter an der These der Moderne als Kreißaal von Solidarität und sozialer Bindung festhalten. Ebenso gut wie es Belege für die egoistische Auflösung von Solidarität gibt, lassen sich in modernen Gesellschaften auch Beispiele für *moderne Solidarität* finden, die in einer Zweck-Mittel-Perspektive völlig „irrational“ erscheinen. Die moderne Variante von Solidarität erlaubt anscheinend als Luxus auch „frei“ gewählte, „starke Bindungen“⁶, die traditionellen Gesellschaften noch unbekannt waren. In Gesellschaften mit lebenspraktisch verankerten, stark normativen Sozialbindungen, so könnte man behaupten, bildet sich nur eine schwache Formen altruistischer Solidarität (individualisierter Solidarität) aus. Dagegen erlauben Gesellschaften mit reduzierten wechselseitigen Abhängigkeiten, die zu hoher sozialkultureller Variabilität führen, gerade moderne Solidarität als *eine* Variante des sozialen Umgangs miteinander. Dies mag sich widersprüchlich anhören, wird jedoch plausibel über eine Relativierung sozialkultureller Bindung. Legt man (idealisierend) einfache Gesellschaften mit starken, vorgegebenen Sozialbindungen zugrunde, so erfordern die auf konkreten Lebensbeziehungen basierenden Bindungen keine zusätzliche Solidarität. Bindung wird gekoppelt an konkrete gesellschaftliche Positionen und lebenspraktische Bezüge. Diese Gesellschaften benötigen keine variable Form von Solidarität, da Bindungen als wechselseitige Hilfeleistungen von außen erzwungen werden; und diese Gesellschaften können kaum variable Solidarität ausbilden, da in ihnen soziale Beziehungen nur sehr eingeschränkt freiwillig eingegangen bzw. abgelehnt werden können.

Entfällt jedoch in modernen Gesellschaften die ältere Form der vergemeinschaftenden Eingliederung und Festlegung von Personen in eine gegebene soziale Ordnung, so werden neue und variable Formen der Bindungen (z.B. „freie“ Solidarität) möglich. Die Destandardisierung sozialer Bindungen eröffnet somit erst einen Möglichkeitsraum von Solidarität in „freier“ Entscheidung. In dem Zusammenhang von Anonymität ist es nun interessant, diesen Möglichkeitsraum von Solidarität näher zu betrachten. Geradezu stellvertretend für andere Formen sozialer Bindung demonstriert der Möglichkeitsraum von Solidarität, dass bestimmte soziale Bindungen in modernen Gesellschaften keine exklusive Stellung besitzen und keine lineare Entwicklung der Zu- bzw. Abnahme beinhalten. Solidarität wird somit zu *einem* Element von vielen in der Gemengelage sozialkultureller Beziehungsmuster, die moderne Gesellschaften auszeichnet.

6) Vgl. Hondrich/Koch-Arzberger, Solidarität

Nähe und Distanz

Besonders verwiesen sei in diesem Zusammenhang auf ein Charakteristikum moderner Solidarität, das mit der Rahmenbedingung mediatisierter Kommunikation in Beziehung steht.⁷ Es handelt sich um das Wechselspiel von *Nähe* und *Distanz*, das, in einen anderen Sprachgebrauch übersetzt, die vordergründig widersprüchliche Möglichkeit eröffnet, *Bindung* durch *Bindungslosigkeit* herzustellen. Mediatisierte Kommunikation (Anonymität) erlaubt nicht nur die Variabilität sozialer Beziehungsmuster, sondern auch die Rückführbarkeit sozialer Bindung (Nähe) in Distanz und umgekehrt. Mediatisierte Kommunikation lässt somit auch Solidarität zu einer temporären Angelegenheit werden, in der Füreinanderdasein relativ einfach wieder umgeschaltet werden kann in Beziehungslosigkeit. Ohne eine lebenspraktische Motivation zur (Zwangs-)Solidarität verliert sich das zeitlich verpflichtende Element von Solidarität in der individualisierten Entscheidung und führt zu dem bekannten Phänomen inflationärer, kurzfristiger Solidarierungen mit allen möglichen Personen, Gruppen oder Bewegungen. Spontane Formen der Solidarität, deren Motivation zunehmend der Beliebigkeit zufälliger Ereignisse, individueller mentaler Stimmungen oder medial inszenierter Modeerscheinungen überantwortet wird, zeigen sich zwar massenhaft, verschwinden jedoch ebenso spontan, wie sie entstanden sind. Außer einer zeitlichen kennt diese Form der Solidarität jedoch kaum noch Begrenzungen. Ob es sich um eingeschlossene Wale im Packeis, um spektakuläre Notfälle einzelner Personen, um Hungerkatastrophen oder um zerfallende historische Bauten handelt, ist gleichgültig. Solidarität lässt sich in modernen Gesellschaften mit den richtigen Mitteln kurzfristig immer provozieren, wenn damit keine längerfristigen Konsequenzen für die Solidarisierenden verbunden sind. Nicht umsonst bevorzugt moderne Solidarität deshalb besonders gern die Form einer Geldspende⁸ oder eines Appells. Gesellschaftliche Probleme mit einer längerfristigen und komplexen Dimension wie z.B. Arbeitslosigkeit, Krankenfürsorge oder Alterssicherung fallen dagegen aus der Perspektive moderner Solidarität heraus. Hier greift eine andere Form der gewandelten (Zwangs-)Solidarität aus dem 19. Jahrhundert besser als die individualisierte Solidarität der Moderne, nämlich die professionelle und organisierte Hilfe. Mit der Entfunktionalisierung einer ehemals in der konkreten Lebenspraxis fixierten Solidarität konnte sich zum einen ein „frei“ wählbarer, kurzfristiger und „bequemer“ Altruismus als individualisierte Option entwickeln.⁹ Zum anderen hat sich die funktionale Variante der traditionellen Solidarität sachlich in Organisationen und personell in Professionen ausdifferenziert. Organisationen sozialer Unterstützung (z.B. das Rote Kreuz, kirchliche oder gewerkschaftliche Hilfsorganisationen, soziale Dienste usw.), die nun auf der Ebene funktional ausdifferenzierter Bereiche der Gesellschaft angesiedelt sind bzw. Mischformen organisierter und ehren-

7) Vgl. Sander, Bindung

8) „Geld ist das effektivere funktionale Äquivalent für Hilfe und Dankbarkeit“ (N. Luhmann, Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen, in: N. Luhmann, Soziologische Aufklärung 2, Opladen 1981, S. 134-149, S. 145).

9) „Aus all dem ist nicht im Stile oberflächlicher Kulturkritik auf ein Ende des persönlichen Helfens als sozialer Form zu schließen. Nach wie vor ist es möglich und sinnvoll, etwa einem alten Menschen unter die Arme zu greifen und ihn über die verkehrsreiche Straße zu geleiten. Nur mit dem Pathos des Helfens ist es vorbei. Man kann es tun oder man kann es lassen, wenn man gerade anderen Zielen nachjagt. Die Gesellschaft konzidiert, auch normativ, die Freiheit des individuellen Entschlusses. Und darin liegen Bedingungen der Individualisierung und der Freiwilligkeit des helfenden Handelns, die es ohne Wegfall gesellschaftlicher Normierungen nicht geben könnte.“ (Luhmann, Formen, S.145)

amtlicher Hilfeleistung praktizieren, haben sich auf komplexe und zeitlich ausgedehnte soziale Problemfelder spezialisiert und verwalten diese. Die so genannten „Solidargemeinschaften“ z.B. der Versicherten repräsentieren neben Hilfsorganisationen diesen Bereich. Ihr Name erinnert noch an alte Formen eines wechselseitigen, lebenspraktischen Engagements; sie selbst sind jedoch weder solidarisch noch gemeinschaftlich. Trotzdem garantieren sie erwartbare soziale Sicherheiten und Leistungen, die in gemeinschaftlich strukturierten Gesellschaften unmöglich gewesen wären. Kinder mögen eine gute Alterssicherung sein, Enttäuschungen sind mit ihnen jedoch vorprogrammiert (man denke an König Lear). Rentenzahlungen erscheinen jedenfalls in Anbetracht der Imponderabilitäten sozialer Beziehungen für die Alterssicherung noch immer am sichersten und verlangen zudem keine Dankbarkeit.

Solidarität wird in diesem Prozess *organisiert* und *professionalisiert* und über diese Mechanismen für Hilfsbedürftige auch leichter und sicherer einklagbar. Eine Florence-Nightingale-Solidarität in Form aufopferungsvoller, „körpernaher“ Hilfe für „Bedürftige“ kennen moderne Gesellschaften fast gar nicht mehr. Spendenkonten schaffen genügend Distanz zwischen den Solidarischen und den Solidarisierten, Organisationen ebenso. Andernfalls verkämen Hilfe oder Solidarität in modernen Gesellschaften auch leicht zur Belastung. Entfallen nämlich lebenspraktische Plausibilisierungen für Hilfeleistungen, d.h. zeigt sich Solidarität in ihrer reinsten Form als lebenspraktisch unmotivierter Altruismus, dann schlagen Solidarität und Hilfeleistungen leicht in Zumutungen für die Hilfeempfänger um. Wird Hilfe dagegen durch Lebenssachverhalte gedeckt, können beide, Gebende und Nehmende noch ihr Gesicht wahren. Dagegen vergiftet die „Rache des Almosens“¹⁰ soziale Strukturen. Es ist interessant zu beobachten, wie sich unter verschiedenen gesellschaftlichen Bedingungen das Phänomen der Hilfe respektive Solidarität jeweils so entwickelt, dass der Zumutungscharakter von Solidarität gemildert wird. Traditionelle Gemeinschaften implementieren wechselseitige Hilfe in eine wechselseitig verbundene Lebenspraxis, moderne Gesellschaften dagegen „organisieren“ soziale Hilfe und verlangen dafür keine Dankbarkeit, sondern nur den Nachweis formaler Berechtigung. Beide Mal tritt Hilfe nicht altruistisch auf, nötigt somit auch nicht zu einer hilflosen Dankbarkeit, die im Prinzip zu denselben Konsequenzen führen kann wie die Entsagung jeglicher Hilfe, nämlich zu gesellschaftlichem Hass. In diese Gefahr könnte der moderne Gelegenheitsaltruismus geraten, wenn er nicht durch anonymisierte Kommunikationsformen abgemildert würde. Die spontane Hilfe moderner Solidarität könnte von den „bedürftigen“ Betroffenen nur allzu leicht als zynische Kaschierung sozialer Ungleichheiten empfunden werden, wenn sie direkt spüren würden, wie moderne Solidarität in einer momentanen Erlebniskultur zelebriert wird. Die Mittelbarkeit der modernen sozialen Beziehungen verwischt jedoch solche Motive von Solidarität. Ob Zelte und Decken ferne Flüchtlingslager erreichen oder die Reste abendlicher Galadiner in Obdachlosenheime gebracht werden, in beiden Fällen bleiben die „Helfenden“ und die „Beschenkten“ einander fremd. Sie begegnen sich nicht, und dadurch können sich auch kaum direkte Spannungen zwischen diesen „antagonistischen“ Gruppen bilden.

Im Kontext traditioneller und neuer Solidarität proben sogenannte Neue Soziale Bewegungen Mischformen. Diese versuchen, das „frei“ wählbare Moment individualisierter Solidarität zu kollektivieren und auf (gewisse) Dauer zu stellen. Neue Soziale

10) G. Simmel, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, München/Leipzig 1922, S. 348.

Bewegungen, die sich z.B. für ökologische Belange, Menschenrechtsfragen oder ähnliches einsetzen, unterscheiden sich deutlich von traditionellen sozialen Bewegungen. Ihre Mitglieder oder Sympathisanten reagieren nicht auf gleichartige, fremdbestimmte Eingriffe in ihre Lebenspraxis. Ihre Gruppenbeziehungen entsprechen keinem gleichartigen Lebensschicksal, das durch gemeinsames, füreinander eintretendes Handeln verbessert werden könnte. Vielmehr rekrutieren sich moderne Neue Soziale Bewegungen über ein partiales Engagement, das nur bestimmte und begrenzte Interessenlagen umfasst. Es sind eher Bewusstseinsprozesse, die motivieren, und keine faktischen Relevanzen. Auch hier spielt Distanz eine große Rolle. Distante Problemlagen schließen Neue Soziale Bewegungen zusammen; diese distanten Problemlagen erlauben ein emphatisches Engagement, weil die Problemlagen die Engagierten kaum in die direkten Zwänge einer reaktiven Handlungspraxis drängen; und diese distanten Problemlagen erlauben beliebige „Auszeiten“ des Engagements. Wer sich in Initiativgruppen für die Dritte Welt engagiert, konfrontiert sich erst einmal mit einem „selbstkonstruierten“ Problem. Das Problem Dritte Welt mag die dort Lebenden in einen täglichen Überlebenskampf verwickeln, deren Probleme jenseits interpretativer Einschätzungen existieren. In der Ersten Welt kommt die Dritte Welt jedoch nur als *Thema* vor. Sie muss zum Problem erklärt werden, damit sie ein Problem ist. Dieser Vorgang ist jedoch labil, weil rückführbar. Konstruierte Probleme können relativ leicht umkonstruiert werden, und konstruierte Probleme können auch relativ leicht unbearbeitet gelassen werden. Banale Vorkommnisse wie z.B. Verabredungen, ein Fußballspiel oder schönes Wetter können so in harte Konkurrenz zur engagierten Solidarität Neuer Sozialer Bewegungen treten. Somit müssen sich Neue Soziale Bewegungen direkt mit den Bedingungen mediatisierter Kommunikation arrangieren. Sie basieren auf der Möglichkeit eines emphatischen Engagements, das erst unter den Bedingungen sozialkultureller Mittelbarkeit entstehen kann, müssen diese Beziehungsintensität jedoch mit einer strukturellen Instabilität dieses Engagements bezahlen. Wenn solidarisches Handeln nicht mehr in der konkreten Lebenspraxis verankert ist, also nicht mehr ständig durch erfahrbare Notwendigkeiten motiviert wird, wenn also die realen „Assoziationsverhältnisse“¹¹ für Solidarität fehlen, verändert sich der erzwungene Gleichschritt traditionaler Solidarität in einen lockeren, zeitlich begrenzten und relativ unverbindlichen Schulterchluss moderner Solidarität. Die Grundkonstanten mediatisierter Kommunikation, Unverbindlichkeit und Distanz, lassen sich also nur in Ausnahmefällen und zeitlich begrenzt auf Intimität und Nähe umschalten. Moderne Solidarität gehört unzweifelhaft auf diese letzte Seite, und moderne Gesellschaften würden hochgradig von Zerfall bedroht sein, wenn sie auf die Bindekraft dieses flüchtigen Phänomens angewiesen wären.

11 C. Offe, Die Utopie der Null-Option. Modernität und Modernisierung als politische Gütekriterien, in: J. Berger (Hrsg.), *Moderne*, S. 97-118; C. Offe, Fessel und Bremse. Moralische und institutionelle Aspekte „intelligenter Selbstbeschränkung“, in: A. Honneth/Th. McCarthy/C. Offe/A. Wellmer (Hrsg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag, Frankfurt/M. 1989, S. 739-774.

Anonymität und Konflikte

Anonymität ermöglicht nun nicht nur neue Formen einer modernen, zum Teil emphatischen, zum Teil unverbindlichen Solidarität, sondern kann auch gleichzeitig, wie jetzt gezeigt werden soll, gewisse „irrationale“ Folgen (solidarischer) Gruppenbildungen abmildern. Das zugrunde liegende Problem betrifft gesellschaftliche Spannungen, die in modernen Gesellschaften immer latent drohen, da soziokulturelle Differenzen leicht in soziokulturelle Gegnerschaften umschlagen können. Dieser Zusammenhang von „Kultur und Konflikt“ wird hier, in Anlehnung an Theodor W. Adorno, *irrational* genannt, weil sich in einer dritten Perspektive kaum „rationale“ Gründe für viele soziokulturelle Konflikte finden lassen – und damit auch kaum rationale Lösungen.

Eine rationale Lösung würde z.B. Probleme unterstellen, die in einem Konflikt allen Beteiligten bei gutem Willen einleuchten würden, also nicht unabtrennbar im Konflikt selbst verfangen wären. Das aber gerade ist häufig nicht der Fall. Beziehungen zwischen Kultur und Konflikt sind meistens multirational und damit „irrational“ aufgeladen. Die Ursache dafür dürfte in einem diffusen Determinismus dieser Konflikte liegen. In modernen Gesellschaften, wahrscheinlich aber auch in traditionellen, lassen sich häufig keine klaren Determinationsverhältnisse zwischen objektiven Fakten (Armut, Religion, Hautfarbe etc.) und soziokulturellen Konflikten erkennen, die „objektive“ Erklärungsmuster und damit auch objektivierbare Lösungsansätze für Konflikte erbrächten. Anders als in traditionellen Gesellschaften sind soziokulturelle Konflikte in modernen Gesellschaften jedoch nicht mehr in eine ebenfalls soziokulturell geprägte Leitdifferenz (ehemals: Bauern gegen Feudalherren, Arbeit gegen Kapital; heute vielleicht: Farbige gegen Weiße) eingebunden und werden dadurch unberechenbarer. Die traditionellen Leitspannungslinien zwischen Arm und Reich, zwischen Religionen oder Ethnien werden in modernen Gesellschaften noch erweitert durch alle möglichen Differenzen, die sich spontan und unkontrolliert entwickeln können. Es entstehen ständig neue und differente ästhetische Vorlieben und Ideologien, und diese bergen die latente Gefahr gesellschaftlicher Spannungen in sich. Postmoderne Theorien berücksichtigen in diesem Zusammenhang, dass ein Appell an die Vernunft hier sinnlos ist, eben weil die *eine* rationalisierende Vernunft nicht existiert. Stattdessen werden Toleranz bzw. ein wechselseitiges „postmodernes“ Gewährenlassen empfohlen¹². Das Konzept der mediatisierten Kommunikation¹³ argumentiert hier anders. Mögliche soziale Spannungen, die sich an differenter soziokulturellen Einstellungen oder Praxen entzünden könnten, lassen sich, so die These, nicht konsequent und sicher durch reflexive Antizipation der Betroffenen und durch gegenseitige Akzeptanz bzw. durch ein wahrnehmendes Gewährenlassen differenter Positionen verhindern. Entweder diese Spannungen entstehen oder sie entstehen nicht. Wenn sie entstanden sind, können sie durch wechselseitige Akzeptanz der Betroffenen nicht mehr eingeholt werden; und wenn diese Konflikte nicht entstanden sind, gibt es sie nicht, und es existieren auch keine benennbaren soziokulturellen Differenzen, die durch wechselseitige, reflexive Akzeptanz entschärft werden könnten. Das soll ausdrücken: Reflexivität oder Akzeptanz können sich regulierend nur auf wenige soziokulturelle Ausdrucksformen beziehen. Alle existenten oder gar alle prinzipiell möglichen soziokulturellen Ausdrucksformen innerhalb moderner Gesellschaften lassen sich jedoch

12) Zum Beispiel W. Welsch, Postmoderne – Pluralität als ethischer und politischer Wert, Köln 1988, S. 40.

13) Sander, Bindung

beim besten Willen nicht reflexiv berücksichtigen. Erst ein nonchalantes, desinteressiert wahrnehmendes Gewährenlassen der „anderen“, das nicht von Bewusstseinsprozessen Einzelner abhängt, kann moderne sozialkulturelle Diffusität bewältigen¹⁴. Anonymität bewältigt die Komplexität und die Heterogenität moderner Sozialkultur nicht dadurch, dass sie sie wahrnimmt und speziell darauf reagiert, sondern vielmehr dadurch, dass sie sie zum großen Teil *nicht* wahrnimmt und somit darauf auch *nicht* reagieren muss.

Ob etwas wahrgenommen wird oder nicht und was dann daran anschließt, ist demnach der zentrale Punkt. Nimmt man die sozialkulturellen Konflikte aus, die ersichtlicherweise durch materielle Ursachen entfacht wurden und deren Verlauf auch weiterhin durch diese Ursachen motiviert wird, dann bleiben genau die Konflikte übrig, die im eigentlichen Sinne keine „objektiven“ Gründe haben, sondern deren „Ursachen“ in den Bedingungen zu suchen sind, unter denen sich sozialkulturelle Differenz über Gruppensolidarisierungen und über Gruppenfeindseligkeiten in sozialkulturelle Konflikte verwandeln kann. Diese Sichtweise verzichtet auf eine quasi naturwissenschaftliche Erklärung sozialer Konflikte, fragt nicht nach objektivierbaren Gründen, sondern eher nach den Rahmenbedingungen, die sozialkulturelle Konflikte entstehen lassen. Da die „Gründe“ im Konflikt selbst ständig neu entwickelt und verändert werden, häufig auf einer rein semantischen Ebene, hat ihre Rekonstruktion eher dokumentarischen als erklärenden Charakter. Besser lässt sich andersherum anfangen: Welche gesellschaftlichen Bedingungen lassen sozialkulturelle Gruppenkonflikte in modernen Gesellschaften ausbrechen und welche Bedingungen können sie verhindern? Diese Bedingungen für sozialkulturell fundierte Gruppenkonflikte können strukturell gleichgesetzt werden mit den Bedingungen für sozialkulturell fundierte Solidaritäten. Einerseits haben wir es mit einer „irrationalen“ Feindschaft und andererseits mit einer ebenso „irrationalen“ Freundschaft zu tun. Der Rahmen dieser Bedingungen wird durch mediatisierte Kommunikation vorgegeben. Sie kann Konflikte *verhindern*, indem sie ein spezielles Beziehungsverhältnis zwischen verschiedenen Menschen aufbaut. Die Beziehung wird in diesem Fall bestimmt durch eine Struktur der Mittelbarkeit, der Distanz und der Reduktion wechselseitiger Reziprozität. Dadurch werden z.B. bei Begegnungen einander fremder Menschen irrelevante Differenzen minimiert und eingeklammert, nicht aufgehoben oder eingeebnet.

Zwingen Begegnungen die Betroffenen jedoch dazu, sich wechselseitig zu offenbaren, dann trifft häufig eine skeptische Beobachtung Adornos zu: „Wenn die Menschen die soziale Welt beurteilen sollen, treten grelle irrationale Züge hervor“. Und in diesem Zusammenhang macht auch Adornos Erleichterung Sinn, wenn sich in sozialen Konflikten rationale Hintergründe (z.B. Wirtschaftsinteressen) finden lassen, die im Gegensatz zur reinen sozialen Irrationalität nicht nur Konflikte, sondern auch ihre Lösung motivieren. „Heute ist man geradezu erleichtert, wenn sich ein Gruppenkonflikt lediglich als Zusammenstoß wirtschaftlicher Interessen herausstellt - wenn beide Seiten nur darauf aus sind, es dem anderen „zu geben“ - und nicht etwa untergründige emotionale Triebe freigesetzt wurden.“¹⁵ Gruppenkonflikte mit einem wirtschaftlichen Hintergrund werden bekanntlich ebenso selten wie andere Konflikte im Sinne einer konsensuellen Aufhebung gelöst, man denke nur an die Verhandlungen zwischen Arbeitnehmer- und Arbeitgebervertretern. Allerdings treten in diesen Konflikten häufig assoziierende Instanzen auf,

14) Vgl. R. Möller/U. Sander, die Vertrautheit der Fremden in den Medien, in: B. Scheffer (Hrsg.), Medien und Fremdenfeindlichkeit. Alltägliche Paradoxien, Dilemmata, Absurditäten und Zynismen, Opladen 1997, S. 159-192.

15) Th. W. Adorno, Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt/M. 1973, S. 11.

die auf institutioneller Ebene ein relativ reibungsloses Prozedere im Umgang mit Konflikten etabliert haben. Der Klassenkampf wird in Verhandlungsrunden verlagert, und seine Rhetorik löst sich auf in den dort geltenden Rechtsformeln, Pragmatismen und Verkehrsformen. Spruchbänder und Kampfparolen werden jetzt nur noch für einen folkloristischen Auftakt gebraucht. Wichtig ist jedoch, dass ein Konflikt, der sich in sozialkulturelle Gegensätze hochgeschaukelt hat und auf dieser Ebene kaum mehr lösbar ist, es sei denn durch Gewalt, eine pragmatische (z.B. juristische)¹⁶ Rationalität akzeptiert und innerhalb dieser Rationalität eine pragmatische Lösung finden kann, ohne sich notwendig auflösen zu müssen.

Schwieriger präsentieren sich die Verhältnisse bei Einstellungen, Ressentiments und Feindschaften, die sich nicht so leicht rationalisieren lassen. Anonymität, die strukturiert ist durch Distanz und geringe Wechselseitigkeit des Interesses aneinander, transformiert zwar nur einen geringen Teil dessen, „was die Menschen tatsächlich voneinander halten“, in Kommunikation um. Der Rest bleibt ausgeblendet, d.h. aber auch, dass dieser „Rest“ jederzeit wieder hervorgeholt werden kann. Ressentiments, die nicht „materiell“ gedeckt sind wie die Konflikte zwischen Arm und Reich, sondern sich über Hautfarbe, Religion, Geschlecht, Nationalität, Sympathien für Fußballvereine etc. entzünden, können kaum pragmatisch über Kompromisse gelöst werden - ihre „Irrationalität“ öffnet sich keiner dritten und pragmatischen Rationalität. Diese Konflikte können auch nicht durch Anonymität gelöst werden, da sie sich ja gerade hochgradig um Öffentlichkeit bemühen. Anonymität kann lediglich *potentielle* sozialkulturelle Konflikte entschärfen, aber nicht *entfachte* Konflikte lösen. Diese Konfliktbewältigungstechnologie moderner Gesellschaften beschränkt sich somit vornehmlich auf den präventiven Bereich. Diktatorische Gesellschaften verfügen über Mittel, sozialkulturelle Konflikte offiziell zu negieren; traditionelle Gesellschaften mit festen sozialen Gemeinschaften können sozialkulturelle Konflikte über die normative Kontrolle eines funktionierenden „Anstands“ oder „Takts“ kanalisieren; moderne Gesellschaften, die sich im sozialen Verkehr eher libertinär und in puncto Disziplin und Verantwortlichkeit „ungezogen“ zeigen, können lediglich auf wechselseitige Mittelbarkeit und Desinteresse bauen. Erreichen jedoch in modernen Gesellschaften bestimmte Themen oder Ereignisse den Grad eines starken öffentlichen (oder medialen) Interesses, dann können sich nicht einmal amerikanische Präsidenten dagegen wehren, dass ihre privateste Sphäre durchleuchtet wird. Und auch die Solidarität, die ihnen von Prominenten und Stars dann entgegengebracht wird, besitzt den trügerischen Charakter der labilen, zeitbegrenzten und konjunkturellen modernen Solidarität.

16) Vgl. zu Problemen M. Hartmann, Reflexives Recht am Ende? Zum Eindringen materiellen Rechts in die Tarifautonomie, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 26 (1987), H. 1, S. 16-32.