

Dafür bieten sich öffentliche Unternehmen an, die jedoch im Sinne einer Vergesellschaftung demokratisch organisiert sein sollten. Und auch wenn solidarische Ökonomien überwiegend lokal und regional verankert sind, wird es doch auch zukünftig globale Wirtschaftsbeziehungen geben.

Anderes Wirtschaften ist nicht konfliktfrei zu haben, daher verstehe ich den Kampf gegen Privatisierungen und um natürliche Ressourcen und würdige Arbeitsbedingungen weltweit ebenso als Bestandteil Solidarischer Ökonomien, denn Solidarität ist unteilbar. Wie sie konkret ausgestaltet wird, das entscheiden die jeweils Handelnden selbst.

### **Literatur**

Eder, Hans (2003): Der »Faktor C«, Kern einer anderen Wirtschaft, Gesellschaft und Zivilisation... In: SoliTat 42. Salzburg. [www.intersol.at/fileadmin/Soliatat/solitat42.pdf](http://www.intersol.at/fileadmin/Soliatat/solitat42.pdf)

Hudson, Juan Pablo (2014): Wir übernehmen – Selbstverwaltete Betriebe in Argentinien. Eine militante Untersuchung. Wien.

Kommuja (2014): Das Kommunebuch – utopie. gemeinsam. leben. Berlin / Hamburg.

Pellegrini, Lorenzo im Interview mit Langrock-Kögel, Christine (2014): Kein Platz im Paradies. In: enorm Magazin 05. <http://enorm-magazin.de/kein-platz-im-paradies>

Rifkin, Jeremy (2014): Die Null-Grenzkosten-Gesellschaft. Das Internet der Dinge, kollaboratives Gemeingut und der Rückzug des Kapitalismus. Frankfurt.

Voß, Elisabeth (2014): Die schöne neue Shareconomy und ihre Schattenseiten. In: Gegenblende – Das gewerkschaftliche Debattenmagazin, September/Oktober. [www.gegenblende.de/29-2014/++co++1043ad24-39a2-11e4-a2bc-52540066f352](http://www.gegenblende.de/29-2014/++co++1043ad24-39a2-11e4-a2bc-52540066f352)

Voß, Elisabeth (2010): Wegweiser Solidarische Ökonomie – ¡Anders Wirtschaften ist möglich! Neu-Ulm.

### **Andrea Günter**

## **Überlegungen zum Zusammenhang von Solidarität, Moral und Politik**

Frauenbewegte Solidarität sei kaum mehr begründbar, weil ein gemeinsames »Wir«, ein Kollektivsubjekt »Wir-Frauen«, nicht in Anspruch genommen werden kann, ist häufig als Klage zu vernehmen. Jedoch nicht nur in Bezug auf Solidarität, ebenso wenig nur in Bezug auf die Identifizierung eines kollektiven Wir ganz grundsätzlich sind in den letzten 200 Jahren überkommene Weisen von Begründungslogiken verabschiedet worden. Exemplarisch hatte Immanuel Kant die ontologische Struktur der tradierten Ontologie und letztlich auch Anthropologie analysiert. Mit der Kritik an der Ontotheologie ist gemeint, dass (philosophische) Konzepte auch dann theologischen Denkfiguren folgen, wenn sie nicht unbedingt direkt auf »Gott« als Ursprung und Ursache von allem rekurrieren. Solange sie eine Logik des Absoluten, Undeterminierten / Reinen und Einen – ein »Wir« als völlige Übereinstimmung und Konformität – bedienen, sind Begründungsargu-

logische Struktur der tradierten Ontologie und letztlich auch Anthropologie analysiert. Mit der Kritik an der Ontotheologie ist gemeint, dass (philosophische) Konzepte auch dann theologischen Denkfiguren folgen, wenn sie nicht unbedingt direkt auf »Gott« als Ursprung und Ursache von allem rekurrieren. Solange sie eine Logik des Absoluten, Undeterminierten / Reinen und Einen – ein »Wir« als völlige Übereinstimmung und Konformität – bedienen, sind Begründungsargu-

mentationen Theologie, also auch wenn die Formulierung »die« Natur, »die« (Neuro)Biologie, »das« Soziale, »das« Sprachliche (und Konstruierte) oder eben »die« Frauen / »Wir-Frauen« argumentativ in dieser Weise eingesetzt werden.

Kants Kritik sind nicht nur viele gefolgt, viele wichtige Denker und Denkerinnen (Hegel, Feuerbach, Schleiermacher, die Frankfurter Schule, Foucault, Fink, Beauvoir, Arendt, Derrida, Sennett usw.) haben nach konzeptionellen Alternativen gesucht. Praktiken des Alltags zu reflektieren, einzelne Tätigkeiten genauer zu profilieren, aber auch Pluralität und Ungleichheit als menschliche Grundphänomene und Ausgangsbasis für das Tun einzelner ebenso wie für das gemeinschaftliche menschliche Tätigsein zu verstehen, sind methodologische Richtungen, die sich daraus entwickelt haben. In diesen nicht-ontotheologischen Perspektiven nun kann auch Solidarität neu verstanden werden: als spezifische menschliche Tätigkeit in Pluralität und Verschiedenheit.

Eine Begründungsproblematik von Solidarität und insbesondere von Frauensolidarität gibt es also, weil eine jede Begründung einem grundsätzlichen ontotheologischen Verdacht ausgesetzt ist und nicht weil vor kurzem die Schwierigkeit der speziellen Begründung eines gemeinsamen »Frauen-Wir« erkannt wurde. Die Konzeptbildung »Solidarität«/ »Frauensolidarität« muss erneuert werden, zumal allen immer schon vorhandenen Begründungsproblematiken zum Trotz historisch betrachtet Viele die ersten Jahrzehnte der zweiten deutschen Frauenbewegung als eine Zeit von Frauensolidarität erlebt haben. Denn lagen die Frauen, die so etwas wie Solidarität praktiziert haben, deshalb falsch, weil sich überkommene Begründungsweisen als unzureichend erwiesen haben? Oder braucht Solidarität kein gemeinsames ontotheologisch begründetes

»Wir«, kein derartiges Kollektivsubjekt »Frau«? Was begründet Solidarität dann? Worauf greift Solidarität zurück? Was ist Solidarität?

In den folgenden Überlegungen soll aufgezeigt werden, wie Solidarität in einer nicht-ontotheologischen Perspektive der menschlichen Tätigkeiten und der Pluralität genauer beleuchtet werden kann und welche frauenpolitischen Fragestellungen sich daraus ergeben können.

1. Dass Frauen sich zusammenschließen und unterstützen, hat sich nie aus einer weltlos konstruierten, »naturgegebenen« gemeinsamen weiblichen Identität entwickelt. Ein »Kollektivsubjekt Frau« an sich, eines, das sich weltlos geriert, lässt sich tatsächlich nicht begründen. Das Sein ebenso wie das Tun einer einzelnen Frau ist grundsätzlich historisch eingebunden, in soziale Verhältnisse und politische Strukturen. Für ein gemeinsames, solidarisches Tun gilt dies erst recht. Es sind strukturelle und inhaltliche Ähnlichkeiten bestimmter unzureichender Verhältnisse, die Frauen erfahren, zusammen mit der Einsicht in die Bedürftigkeit von anderen und / oder in ein Unrecht, das diesen widerfährt, die einige Frauen dazu veranlassen, solidarisch mit anderen zu handeln. Die Gleichheit eines »Wir«, die Solidarität anzeigen, ist folglich keine der Frauen, sondern eine der unzureichenden oder ungerechten Verhältnisse, Strukturen und Wirkungen von Geschlechterstereotypen, die (mehr als) eine Frau betreffen. Dabei erweist sich die Gleichheit von Frauen, die mit Solidarität einhergeht und sich im Ausdruck »Wir Frauen« abzubilden scheint, als ein Effekt von Einsicht, Urteil und Bewertung – auch durch die Wirkungsweisen des Verstandes werden Situationen geteilt und Gemeinsames identifiziert,

und diese Tätigkeiten sollten Frauen nicht länger abgesprochen werden.

Die Appellseite des »Wir« in »Wir Frauen« kann entsprechend als Marker der Welthaftigkeit und historischen Situation verstanden werden, als Marker einer Analyse und eines Aufrufs.

2. Ebenso wenig ist solidarisches Handeln eine besiegelte Konsequenz aus der Erfahrung von oder Einsicht in die Bedürftigkeit von anderen und/oder (mehr oder weniger geteiltes) Unrecht. Das, was wir als solidarische Handlungen kennzeichnen, sind die Folge von Erkenntnissen, Urteilen und Entscheidungen von Einzelnen, Ausdruck ihrer moralischen Identität, etwa ihres Gerechtigkeitssinns, und ihres daraus folgenden Engagements.

Solidarität gründet demnach nicht in einem substanzial fassbaren »Wir«. Sie besteht vielmehr in einer bestimmten Vernünftigkeit, Tätigkeit und Praxis des gemeinsamen Sich-in-der-Welt-Bewegens von Menschen, das auf Bedürftigkeit und/oder Unrecht reagiert. Als gemeinsame Praxis konturiert lässt sich genauer bestimmen, was Solidarität ausmacht. Das »Wir« der Solidarität wiederum erweist sich als ein in speziellen Situationen und Konstellationen Erkanntes, Entschiedenes und Praktiziertes. Es ist als eine Wirkung der Urteilsfähigkeit und Freiheit von Frauen zu verstehen, die darin mündet, sich unterstützend aneinander zu binden.

3. Wenn derzeit fehlende Frauensolidarität beklagt wird, hängt das also kaum von Einsichten in mangelhafte oder fehlende theoretische Begründungsgrößen wie ein im ontotheologischen Sinne definierten »Wir« ab. Stattdessen muss der Weltbezug, der zu solidarischem Handeln anstiftet, untersucht werden. Anstatt nach einer ontotheologischen »Wir«-Identität zu suchen

kann eine politische Analyse vorgenommen werden. So kann gefragt werden: Gibt es weniger Unrecht? Gibt es weniger Einsicht in Unrecht und Unterstützungsbedarf? Warum führt vorhandene Einsicht immer weniger zur Solidarisierung? Warum entscheiden sich deutlich weniger Frauen für solidarisches Handeln?

4. Wenn solidarisches Handeln eine Folge von Einsichten, Urteilen und Entscheidungen ist, die zu einem sozialen und politischen Engagement führen (können), zeigen die beiden letzten Fragen an, dass Solidarität Effekt von so etwas wie einer moralischen Identität ist. Es handelt sich um die moralisch-weltliche Dimension von Identität.

Denn weil moralische Vorstellungen die Arten und Weisen qualifizieren, wie Menschen sich als entscheidende Wesen auf etwas und vor allem auch auf einander beziehen, ist es die moralische Identität der einzelnen und deren Verbindung zu der moralischen Identität einer Gemeinschaft, die Gemeinsames und in der Folge solidarischen Handeln zu stiften vermag. Dabei gilt gerade auch für Einsichten in moralische Aspekte, dass Menschen – Frauen – nicht Gefäße oder Objekte einer sie moralisch determinierenden und gemeinsamen Vernunft sind. Auch Erkenntnisse in großes Unrecht oder angemessene moralische Vorstellungen folgen Menschen nicht automatisch. Vielmehr sind Frauen Subjekte auch des moralisch Geteilten, weil sie es wahrnehmen, beurteilen und gestalten.

5. Zu der Erfahrung von schwindender Frauensolidarität kann folglich auch überlegt werden, ob sich die moralische Identität von Subjekten geändert hat. Haben Menschen im Vergleich zu früher ihren Sinn für Gerechtigkeit weniger gut entwickelt? Können

und / oder wollen sie weniger Engagement leisten? Wie ist die moralische Identität, etwa der Gerechtigkeitssinn der Gemeinschaft ausgebildet, in der sie leben? Was transportiert sie an Urteilen dazu, dass und inwiefern Frauen gemeinsam tätig werden?

6. Die moralisch-politische Dimension von Identität hat Hannah Arendt eindrücklich als die menschliche Identität beschrieben und hierzu auch einen ersten Ansatz für eine entsprechende Theorie der Moral entwickelt (vgl. Günter 2014, 171 ff.). Arendt beschreibt die menschliche Identität als intersubjektiven Akt, der darin gründet, Versprechen zu geben und sich an diese zu binden:

*Ohne uns durch Versprechen für eine ungewisse Zukunft zu binden und auf sie einzurichten, wären wir niemals imstande, die eigene Identität durchzuhalten; wir wären hilflos der Dunkelheit des menschlichen Herzens, seinen Zweideutigkeiten und Widersprüchen ausgeliefert, verirrt in einem Labyrinth einsamer Stimmungen, aus dem wir nur erlöst werden können durch den Ruf der Welt, die dadurch, dass sie uns auf die Versprechen festlegt, die wir gegeben haben und nun halten sollen, in unserer Identität bestätigt, bzw. diese Identität überhaupt erst konstituiert (Arendt 1981, 232).*

7. Mit der moralisch-politischen Dimension der Identität tritt zutage, dass es sich um eine ganz andere Art und Weise von Identitätskonzeption handelt, als die Soziologie und Psychologie dies üblicherweise entwerfen, sofern sie ein ontotheologischen Ursprung des »Wir« (die (Neuro)Biologie, die Psyche, das Soziale) auszuweisen versuchen. Wie mit Hannah Arendt gezeigt werden kann, baut die moralische Dimension von Identität wesentlich darauf, dass Menschen sich und ihre

Identität von einer offenen, nicht verfügbaren und dennoch besseren Zukunft her entwerfen können, wobei sie sich aneinander binden. Identität als Zukunftsorientierung ist ein Effekt menschlicher Kommunikativität und dabei ein politischer Akt: keine Ab- und Herleitung, sondern eine Gründung.

Folgt man Arendt, dann handelt es sich um eine, wenn nicht sogar die zentrale identitätsbildende Kraft, sich durch Versprechen aneinander an die Zukunft zu binden. Was nunmehr Solidarität betrifft, so beinhaltet eine solche Praxis, dass diese über die Einsicht in ungerechte Verhältnisse hinaus nicht herleitbar ist, sondern sich wesentlich daraus nährt, dass Menschen sich Zukunft vorstellen, sich dabei eine bessere, gerechtere Zukunft wünschen und gemeinsam dafür tätig werden. In diesen Vorstellungen konstituieren sich menschliche Identitätsvorstellungen. Solidarität kann als ein Ausdruck solcher Vorstellungen verstanden werden, der die Notwendigkeit einer gemeinsamen Praxis betont.

Jedoch, das Wünschen allein reicht nicht aus. Es muss inhaltlich gefüllt werden. Dies geschieht über die Erkenntnis von Bedürftigkeit und Unrecht, und zwar insbesondere als Einsicht in die dabei geteilte Situation – wie auch immer ein solch geteiltes Wissen über Situationen des Unrechts zustande kommt und in gemeinsames, unterstützendes Handeln übersetzt werden kann.

Die Konsequenz aus einem solchen Teilen führt allerdings nicht unbedingt dazu, bestimmte gemeinsame Projekte anzuvisieren und umzusetzen. Einander wenigstens das Versprechen zu geben, Unzureichendes und Unrechtes nicht gedankenlos hinzunehmen, wenigstens die eigenen Gewohnheiten zu

überprüfen – wozu auch die Überprüfung der gemeinsamen Praktiken zählt –, und zu versuchen, sich an die daraus erwachsenden Erkenntnisse zu halten, ist die Basis von all dem. Es ist ein Ausgangspunkt, der immer wieder neue Möglichkeiten dafür zu erfinden erlaubt, Unzureichendem oder Unrechtem zu begegnen.

Indem Arendt die auf Versprechen aufbauende Identität in der Zeit der Zukunft ansiedelt, macht sie ferner deutlich, dass diese mit Ungewissem verbunden und in dieser Weise selbst ungewiss ist. Gleichzeitig ist das Einander-Versprechen für Arendt der einzige Weg, einigermaßen Gewissheit in die Ungewissheiten der Existenz der Menschen zu tragen. Als eine Möglichkeit, gemeinsam einigermaßen Gewissheit zu stiften, ist so etwas wie solidarisches Tun unverzichtbar.

8. Im Zusammenhang mit der Arendtschen Identitätsvorstellung können also ein weiteres Mal Erfahrungen mit Solidarität befragt werden. Was trägt eine solche moralisch-politische Identitätskonzeption dazu bei, die Veränderungen in den historischen Erscheinungsweisen von Solidaritätspraktiken zu analysieren? Ist mangelnde Solidarität heute ein Zeichen dafür, dass Menschen (vor allem in sogenannten westlichen Gesellschaften) einander kaum mehr Versprechen geben? Dass sie sich gegenseitig kaum ernsthaft darauf festlegen?

Hat ein Tagespragmatismus und -positivismus die politische Dimension dessen, einander Versprechen für Zukunft zu geben, verschüttet? Sind diese eine Reaktion darauf, dass das Versprechen geben nicht als politische Kraft kultiviert ist? Wird es vermieden, weil es zu viele schlechte Erfahrungen mit zu großen Versprechen gibt? Oder fehlt das Wissen darum,

wie es zu Beginn des 21. Jahrhunderts jenseits von meist onto-theologisch konturierten Idealismen praktiziert werden kann?

9. Wie also binden wir uns entlang von Erfahrungen der konkreten Bedürftigkeit, historisch situierten unzureichenden Verhältnissen und Einsichten in Unrecht aneinander? Welche Versprechen können und wollen wir uns dafür geben, dies zu überwinden? Wie können wir sie praktizieren, wie uns dafür genauer aneinander binden? Mit unseren Versuchen, auf solche Fragen Antworten zu finden, praktizieren wir in unserer Zeit etwas, was ein einigermaßen moralisch und politisch gestiftetes, also auf Einsichten über Unrecht und den menschlichen Gerechtigkeits-sinn gegründetes gemeinsames »Wir« verstanden werden kann – eines »Wir«, das initiiert, was Solidarität meinen kann.

## Literatur

- Arendt, Hannah (1981): *Vita activa, oder Vom tätigen Leben*. München.
- Gerhard, Ute (2007): *Unrechtserfahrungen. Über das Aussprechen einer Erfahrung mit Recht, das (bisher) keines war*. In: Susanne Opfermann (Hrsg.): *Unrechtserfahrungen. Geschlechtergerechtigkeit in Gesellschaft, Recht und Literatur*. Königstein/Ts., 11–30.
- Günter, Andrea (2014): *Konzepte der Ethik – Konzepte der Geschlechterverhältnisse*. Wien.
- Günter, Andrea (2015): *Die Praxis der Differenz und die mediale ethisch-menschliche Existenz. Eine Kritik des Anerkennungsparadigmas*, erscheint in: Larissa Krainer u.a. (Hrsg.): *Eine Frage der Ethik – eine Ethik des Fragens? Transdisziplinäre Untersuchungen zu Medien, Ethik und Geschlecht*. Weinheim.