

Solidarität und Identität oder Die Dialektik des Staates

von Benedikt Kaiser

Die Parameter Familie, Volk und Heimat sind als die unumstößlichen Grundpfeiler einer organischen Ordnung anzusehen, als Grundpfeiler für das wichtigste Bezugspaar im frühen 21. Jahrhundert – Solidarität und Identität. Hinzu tritt der Staat als Idee. Er wirkt in vorliegendem Themenfeld nicht nur als eine »kluge Veranstaltung zum Schutz der Individuen gegeneinander« (Friedrich Nietzsche), und er geht über den Zweck einer »rational organisierten Selbsterhaltung« (Arnold Gehlen) eines Volkes hinaus. Der Staat in diesem Kontext ist – besser: er sollte es sein – der vitale Garant einer Gemeinschaftsordnung, die auf Identität und Solidarität zu fußen hat, wenn sie in den kommenden entsicherten Jahrzehnten Bestand haben will.

»Solidarität« und »Identität« werden als gefällige Termini redundant verwendet. In Politikerreden wird unaufhörlich eingefordert, Solidarität mit diesem und jenem zu üben. Solidarität erscheint als moralpolitische Verantwortung, als einseitige Pflicht – Solidarität degeneriert zur Floskel. Auch um das Wort Identität steht es nicht besser. Die zeitgenössische Linke und ihre liberalen Anverwandten verzetteln sich publikumswirksam und folgenscher in sogenannter Identitätspolitik – man denke an die popkulturalisierte Transgender-Industrie, People-of-Color-Propaganda im Zuge von »Black Lives Matter« und vergleichbare Abirrungen. Diese Kreise, die längst nicht nur in Twitter-Filterblasen reüssieren, sondern auch bei den öffentlich-rechtlichen wie privaten Leitmedien in Lohn und Brot stehen oder unsere Schulbücher schreiben, werten vor einem Millionenpublikum die Begrifflichkeit ab. Gleichwohl ist eine ideenverbundene Politik, die sich auf Identität als politischen Anhaltspunkt des Wir-Gedanken bezieht, nicht gleichzusetzen mit pseudowissenschaftlichen Zumutungen postmoderner Linksliberaler, bei denen Identität zum Fetisch eines pervertierten Ich-Prinzips einzelner Individuen und Subkulturen degradiert wird. Auch deshalb muß das Gelände neu vermessen und Ordnung in die Dinge gebracht werden: Was macht Identität und Solidarität aus, wieso gehören diese beiden Axiome einer volksorientierten Politik untrennbar zusammen? Überdies: Inwiefern ist der Staat der potentielle Garant dieser Säulen?

Die Frage, was Identität ausmacht, ist zweifelsfrei eine moderne Frage. Identität sah sich in traditionellen und ständischen Gesellschaften determiniert durch die soziale Stellung, die aufgrund der Abstammung oder einer Gruppenzugehörigkeit feststand. In der Moderne änderte sich dies. Der Individualismus trat – im Gefolge von René Descartes und anderen – in Erscheinung. Gesellschaftliche Bindungen wurden lockerer, Koordinatensysteme verschoben sich oder lösten sich auf. Die Ideologie des Fortschritts brachte die Vorstellung der Ungebundenheit des Menschen mit sich. Tradition barg für viele keine Macht mehr, die Zukunft würde unbedingt besser, der einzelne Mensch erschien fortan als Maß aller Dinge,

unabhängig von der Beteiligung am Leben irgendeines – etwa eines volklichen oder nationalen – Kollektivs. Freilich gab es bereits im 18. Jahrhundert Gegenbewegungen. »Man wird nicht als Mensch geboren, als wäre Menschlichkeit eine mit der Geburt erworbene Eigenschaft«, formulierte Johann Gottfried Herder das identitäre Prinzip, »man wird zum Menschen durch Verwurzelung in einer kulturellen oder nationalen Tradition.« Für Herder waren es die« jeweils unterschiedlichen Besonderheiten, die das Menschsein ausmachen«. Ohne eine historische Ideologiediskussion zur Identitätsfrage zu bieten, kann festgestellt werden, daß dieser Standpunkt bis heute die zentrale Achse eines realistischen Menschenbildes ausmacht. Man ist nicht Mensch *abstrakt*, sondern Mensch *konkret*, verwurzelt in einem Zusammenhang des Schon-Vorhandenen. Es gibt einen identitären Hintergrund, »der den Rahmen bildet für die Konstruktion des Selbst« (Alain de Benoist). Man unterscheidet sich von anderen Kollektiven, und die Anerkennung des eigenen identitären Selbst mit seinen Besonderheiten ist Voraussetzung der Anerkennung des Anderen mit seinen Besonderheiten. Man kann die bestehenden identitären Bindungen anderer nicht aufrichtig und authentisch verstehen und respektieren, wenn man die eigenen Bindungen nicht versteht und respektiert. Daraus ist zu folgern: Wenn ich mein eigenes Selbst, meine eigene Identität, also die Vorstellung dessen, was mich und uns ausmacht, nicht kenne, wenn ich dem Selbst entfremdet bin, kann ich auch kein Selbst-Bewußtsein im Wortsinne entwickeln, sondern allenfalls Substitute respektive Ersatzkonstrukte bilden.

Eine eigene identitäre Bindung zu leugnen, ist über einen bestimmten Zeitraum möglich, aber insofern belanglos, als daß der Rahmen des Schon-Vorhandenen zwar zahlreiche Optionen auf eigene Lebensgestaltungen offen läßt. Aber Grundsätzliches, Ethnokulturelles mithin, kann man nicht ohne weiteres ablegen. Das aber meint der Individualismus als übergeordnetes Prinzip. Dieses begreift das Verhältnis des Ichs zu anderen Personen primär in Bezug auf eventuellen Nutzen für das losgetrennte Individuum. Gemeinschaftsorientierte Vorstellungen hingegen sehen soziale Beziehungen konstitutiv für das Selbst. Man ist, so sehr man sich auf seinem eigenen Wege entwickelt, verortet in einem kulturellen, ethnischen Rahmen, der die Entwicklungsschritte beeinflusst, wo nicht vorgibt. Die historischen, biographischen unfreiwilligen Bindungen sind damit der unvermeidliche Hintergrund für das Leben – sie unterdrücken nicht die Fähigkeit, sich aus ihnen zu lösen und ein eigenes, freies, womöglich »nicht-identitäres« Leben zu führen, aber sie beschränken sie. Identität ist damit nicht schwarz-weiß, nicht deterministisch, aber eben auch nicht *nicht-deterministisch*. Im Klartext: Der freie Wille eines Individuums zur Bildung des eigenen Selbst, der eigenen Geschichte, existiert. Aber der freie Wille, seinen eigenen Weg zu gehen, kennt Grenzen, die organisch gesetzt sind: Subjektive und objektive Identitäten agieren miteinander und bedingen einander.

Subjektive Identität, so definiert es Alain de Benoist, ist diejenige, die ein Subjekt, sei es ein Individuum oder eine Gruppe, sich aus *seiner eigenen Sicht* zuschreibt. Objektive Identität meint die diesem Subjekt aufgrund seines geographischen und geschichtlichen Zugehörigkeitsumfelds *zugeschriebene* Identität. Objektive Identität ist also überliefert (Familie, Volk, Ethnie, Nation); subjektive Identität ist das, was man selbst gestaltet, selbst wählt. Das bedeutet, ich fühle mich intellektuell, emotional etc. etwas Bestimmtem nahestehend. Man kann beispielshalber leugnen, subjektiv Deutscher zu sein, ist es aber objektiv nichtsdestoweniger. Identität der Identität hingegen, also Übereinstimmung der Identität, wäre gleichbedeutend mit der Selbstwahrnehmung, die sich exakt mit den gegebenen Verhältnissen identifiziert. Leugnung und vollständige Identität mit der Identität sind Sonderfälle. Das tatsächliche Aushandeln, das Bewußtsein von Identität, findet im Regelfall in den Zwischenräumen statt. Überlieferte, nicht-freiwillige, also objektive Identität und selbst gewählte, also subjektive, freiwillige Identität pendeln sich aus. Die Gretchenfrage ist, welchem Anteil man den Primat einräumt oder ob man einen Teil verleugnet – so wie es etwa das objektive ethnokulturelle Identitäten negierende Denken des Gegenwartsmainstreams praktiziert. Der vorgegebene Rahmen, die ethnokulturelle (objektive) Identität, wird zu einer Identität unter vielen weiteren denkbaren (subjektiven) Identitäten herabgestuft.

»Was meine Identität am meisten bedroht, ist nicht die Identität der anderen, sondern das, was sowohl meine als auch ihre Identität gleichermaßen gefährdet.«

Alain de Benoist: *Aufstand der Kulturen*, S. 128.

»Die Marktgesellschaft hat eine offensichtlich anthropologische Tragweite. Sie verändert das Imaginäre, sie will einen neuen Menschen erschaffen, den einzig und allein seine materiellen Interessen definieren. Entfremdetes Sein, entfremdete Begierden, entfremdete Bedürfnisse: Die Marktgesellschaft bietet nur eine Karikatur des gesellschaftlichen Zusammenhalts an, denn sie propagiert die Trennung vom anderen als einzig wahre Daseinsform. (...) Nach Auffassung der kapitalistischen Ideologie sind die Menschen nichts anderes als Dinge, nämlich Produktions- und Konsumfaktoren.«

Alain de Benoist: *Wir und die anderen*, S. 116.

»Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit ist der Verlust des Gemeinsinnes (sensus communis) und der dagegen eintretende logische Eigensinn (sensus privatus).«

Immanuel Kant: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798.

Demgegenüber gilt es, keinen der beiden Identitätspole zu negieren, sondern sie als wechselseitige Beziehung zu fördern. Auf das Politische gemünzt heißt das: Wir sollten Identität als Grundvoraussetzung begreifen. Gibt es keine Erzählung, die den Rahmen des Eigenen bewahrt und fortschreibt, in dem der einzelne sich wiederfinden und eben: identifizieren kann, verliert ein Volk sukzessive seine Identität. Geschieht just dies, wird man zum Objekt anderer, die ihre eigene Geschichte, ihre eigene Erzählung oktroyieren, um das entstandene Vakuum zu füllen. Man wird fremdbestimmt, sich selbst entfremdet, entfremdet als Volk. Henning Eichberg verschmähte dieses Szenario als eigentlichen Sündenfall der Geschichte. Für ihn war die Identität eines Volkes und die selbst oder extern verursachte Entfremdung von ihr das eigentliche Ende selbstbestimmter, und das heißt: souveräner, Politik. »Das Volkliche ist ein Basisphänomen«, so der Mitbegründer der Neuen Rechten in Deutschland: »Letztlich sind es weder Ideen, die die Geschichte bestimmen, noch Interessen am Markt (...). Bestimmend sind die realen, alltäglichen Erfahrungen von Identität und Entfremdung.« Alles weitere leitet sich davon ab: Ohne gesunde Identität keine intakte Staatlichkeit, Wirtschaft, Gesellschaft, und selbstverständlich auch keine Solidarität unter den entfremdeten Menschen mit postnationaler, postethnokultureller Identitätsstörung. Keine beständige Solidarität, so kann mit Eichberg geschlossen werden, ist denkbar, wo keine kräftigende Identität zugrunde liegt.

Was ist aber nun Solidarität, die ohne ihre Voraussetzung, einen annähernd intaktes Verhältnis objektiver und subjektiver Identität, nicht möglich ist? Solidarität kann als »Einbezogenheit in ein soziales Geschehen« (Heinz Bude) begriffen werden, für das man als Teil der Gemeinschaft, die den einzelnen umgibt, Verantwortung trägt. Dieses Konzept hat seine Wurzeln im Römischen Recht. *Obligatio in solidum* entsprach einer Form der Haftung, wonach jedes Mitglied einer Gemeinschaft für die bestehenden Schulden aufzukommen hatte. Umgekehrt galt dasselbe Prinzip für die Gemeinschaft. Sie mußte für den einzelnen einstehen. Heute ist das Verständnis im eigentlichen Sinne nicht groß verändert: Man kann von einer wechselseitigen Verpflichtung ausgehen zwischen einer Person und einer Gemeinschaft. Für den Soziologen Émile Durkheim erweist sich Solidarität demnach als jener Zement, der eine Gesellschaft zusammenhält und zu einer Einheit macht.

Bereits hier kommt wieder die Identität zu tragen. Denn Menschen verstanden und verstehen sich meist nicht als isolierte einzelne, wie es individualistische Ideologien und sogenannte Anti-Kollektivistinnen vorgeben. Die meisten Menschen verstehen sich im Regelfall intuitiv als Teil von Gemeinschaften. Ganz in diesem Geiste definierte Nikolai Hartmann Solidarität als »Bindung«, als »ein Zusammenstehen, ein Einstehen und Mitverantwortlichkeit der Person für Personen«. Hier deutet sich bereits an: Der Solidarität sind zwangsläufig Grenzen gesetzt. Solidarität ist exklusiven Charakters. Kurt Bayertz hat dies auf den Punkt gebracht, als er definierte, daß »wir unter ›Solidarität‹ ein wechselseitiges Einstehen von Personen füreinander (verstehen), die durch *spezifische* Gemeinsamkeiten miteinander verbunden sind. Man ist ›solidarisch‹ mit Menschen, deren Geschichte, deren Überzeugungen oder Interessen man teilt – im Unterschied zu den Menschen, deren Geschichte, Überzeugungen oder Interessen man *nicht* teilt«. »Wir benutzen«, so der Münsteraner Philosoph weiter in unserem Sinne, »den Begriff der Solidarität daher in einem partikularen und exklusiven Sinne.« Denn es sei eine Tatsache, daß positive Hilfeleistungen, also Handlungen praktischer Solidarität, nicht immer, aber doch meistens durch partikuläre, besondere Bindungen motiviert sind. Es gibt verschiedene Ebenen dieser speziellen Bindungen, und Bayertz hebt die nationale Ebene hervor. Solidarität wäre auf dieser Handlungsebene der »Inbegriff jener inneren Bindemittel der gemeinsamen Herkunft, der gemeinsamen Geschichte, der gemeinsamen Kultur, der gemeinsamen Lebensform, der gemeinsamen Ideale und Ziele«. All dies halte die Nation zusammen, all dies wird benötigt für realexistierende Solidarität.

Bayertz definiert dies freilich nicht im luftleeren Raum. Neben der realistischen Ethik und Anthropologie, die seinen diesbezüglichen Forschungen zugrunde liegen, führt er philosophische Instanzen aus dem 19. Jahrhundert an: Ernest Renan und Henri Bergson. Für Renan war



© Matthias Ripp, CC BY-SA 2.0

eine Nation die Solidargemeinschaft per se, die *grande solidarité*, »getragen von dem Gefühl der Opfer, die man gebracht hat, und der Opfer, die man noch zu bringen gewillt ist«. Das Plädoyer für den Zusammenhang zwischen sozialer Kohäsion und Nation, zwischen solidarischem Streben und identitärem Selbstbehauptungswillen, mündet in der Formel von der Nation als täglichem Plebiszit. Wenn der Historiker Otto Vossler die an Renan erinnernde Gleichung aufmacht, daß eine Nation *sei*, was eine Nation sein *will*, dann ist es evident, daß die tägliche Volksabstimmung in der liberalen BRD und das in ihr faßbare Willensprinzip zuungunsten der Nation ausfällt – und damit Solidarität untergräbt, wo nicht zerstört (weshalb ironischerweise auch ein Daniel Cohn-Bendit Recht behält, der die liberale, multikulturelle Gesellschaft für »wenig solidarisch« erklärte).

Dem kommunitaristischen Vordenker Alisdair MacIntyre ist beizupflichten, wenn er von einer »Konversion« spricht, mit der der vielschichtige Liberalismus zu überwinden sei, weil seine Derivate, individualistische Ideologeme, die Bande der authentischen Gemeinschaften zerstören – und somit die Grundlage für Solidarität unter Gleichen entziehen. Bei Henri Bergson wiederum ist in diesem Kontext entscheidend, daß er davon ausgeht, daß Solidarität in den Menschen – in ihrer Natur und in den Instinkten – angelegt ist. Das heißt: Solidarität erscheint nicht als Ergebnis logischer Reflexion, sondern ist gesetzmäßig in uns allen angelegt: als Solidarität zu unseren Nächsten.

Solidarität trägt damit einen Doppelcharakter. Sie ist organisch *und* exklusiv; dadurch bedarf sie der Verortung in einer gegenständlichen Gemeinschaft und liegt zugleich in ihr begründet. Solidarität ohne Gemeinschaft hingegen bleibt Abstraktion, eine bloße Absichtserklärung, die abhängig von Stimmungen ist – keine Konstante, keine Realität des »biologischen Imperativs«, dessen »psychologische Mechanismen«, so der Gießener Naturwissenschaftler Eckart Voland, »Solidarität steuern«. Solidarität ist folglich ursächlich ein organischer Wir-Begriff – keineswegs aber eine linke Eingebung oder eine von der Realität losgetrennte politische Floskel. Es ist ein Terminus, der sich, mit dem US-Bioethiker Georges Khushf gesprochen, »auf ein kollektives Interesse bezieht, das unmittelbar verwirklicht werden« kann, wobei »individuelle Interessen mittelbar befriedigt werden«. Das Solidaritätsprinzip ist auf diese Weise genuin

illiberal. Denn es setzt eine »Umkehrung der Marktmechanismen« voraus. Bei diesen vorherrschenden Tendenzen der westlichen Gesellschaften wird das individuelle Interesse unmittelbar und das Gemeinwohl mittelbar befriedigt. Bei der Solidarität ist es andersherum der Fall.

Gemeinschaft als Prinzip ist *Voraussetzung*, Identitätsbewußtsein die *Grundlage*, Solidarität die *Folge*, wenn man sie aus der bestimmten Identität eines Kollektivs ableitet. »Die Verwendung von Solidarität als eines ethischen oder politischen Prinzips«, legt Khusfh entsprechend dar, »enthält implizit die Behauptung, daß die Menschen ihre Identität im Kontext der Gemeinschaft gewinnen«. Wer oder was jemand sei, »und welche Möglichkeiten und Fähigkeiten er hat, das schuldet er einer bestimmten Gemeinschaft«. Khusfh konkludiert: »Es besteht somit eine Verpflichtung zur *Reziprozität*, die nach einer ausdrücklichen Identifikation mit jener Gemeinschaft verlangt, von der das Individuum seine Identität erhielt.«

Doch heute wird diese Form organischer Wir-Solidarität – konkrete, reelle, praktische Solidarität gegenseitiger Hilfe des Nächsten – untergraben. David Engels hat darauf bezugnehmend in seiner Schrift *Was tun?* zusammengefaßt, daß der (links)liberale Hegemon, diese massive Kraft der Vereinzelung und der Umwertung aller Werte, die »traditionellen Garanten der Solidarität auflösen« möchte. Und er nennt »Familie, Religion, Völker, Staaten und Kulturen« als diese in den Fokus genommenen Garanten. Der Hegemon – ein Komplex aus Politik, Wirtschaft, Massenmedien und Zivilgesellschaft – profitiert von der Abtragung dieser Pfeiler, weil Widerstand gegen seine gesellschaftlichen und individualistischen Experimente ohne effektive Solidaritätsstrukturen beinahe unmöglich würde. Engels fragt daher mit Recht, wie viele echte »Abendländer« (so nennt er die verbliebenen Europäer mit solidarischem Widerstandswillen) überhaupt noch leben und aktiv sind, »für welche Solidarität nicht nur ein Wahlversprechen ist, sondern ein eingeborener Bestandteil ihrer Lebensweise, und für welche die Werte unserer Geschichte keine toten Formen, sondern lebende Wurzeln sind«.

In einem Punkt ist von Engels abzuweichen: Anders als er, der impliziert, man könne die westeuropäischen Staaten abschreiben, während demgegenüber in Polen, Ungarn und Co. weiter staatspolitisch gedacht werden soll, darf man die Idee des Staates zum jetzigen Zeitpunkt *noch* nicht opfern. Gewiß: Der Staat in seiner jetzigen Beschaffenheit bietet wenig Anlaß zur Zuneigung, und das liegt offensichtlich an heutigen Mißständen. Diese kommen zu den ohnehin bereits geballt auftretenden identitären Entfremdungsprozessen innerhalb der Gesellschaft hinzu: Damit sinkt auch die Bereitschaft, seinen solidarischen Beitrag für das Gemeinwesen zu leisten. Plötzlich werden die Institutionen per se abgelehnt, obwohl es falsche Entscheidungen bestimmter Politiker und Verantwortungsträger sind, welche die Mißstände hervorrufen und verschärfen. Die Solidarinstitutionen an sich funktionieren prinzipiell, sie sind in Deutschland tragfähig. Sie verdienen eine Neubesinnung auf ein solidarisch-patriotisches Staatspostulat, das die »landsmännische Parteilichkeit« (David Miller) einbezieht. Dieses Postulat enthält den Willen zur Differenzierung, ja es beinhaltet die Frage, wer zur Gemeinschaft zählt, also eine Identität teilt, aus der man Solidarität ableitet und wer damit in den Genuß der staatlich gewährten Solidarprinzipien zu kommen hat. Unstrittig ist für eine dezidiert (neu-)rechte Positionierung die grundsätzlich positive Wahrnehmung des Staates als Organisationsform eines Volkes. Als solcher ist der Staat vor allem für die Sicherheit – soziale wie innere – seiner Staatsangehörigen verantwortlich, und eben nicht nur für beispielshalber jene, die es sich leisten können. »Sicherheit«, so verhiess Carl Schmitt, »gibt es nur im Staat. Extra civitatem nulla securitas. Außerhalb seiner ist alles »Naturzustand«.« Naturzustand ist im 21. Jahrhundert unter den Bedingungen einer Massengesellschaft aber allenfalls für ökonomistische Sozialdarwinisten und andere Marktliberale attraktiv, die sich von den Risiken eines solchen Zustands qua eigener Möglichkeiten »freikaufen« können und aufgrund ihres optimistischen wie individualistischen Menschenbildes davon ausgehen, daß es die »richtigen« kleinen Teile eines Volkes bzw. einer Bevölkerung schon schaffen werden. Der Staat ist indes die Sache *aller*, er schafft souverän und konsequent den Frieden nach innen, vor allem aber garantiert er ihn durch gezielte Ent-

»Der Geist solidarischer Zusammenarbeit ist also auch hier abgelöst worden von einem grenzenlosen Wettbewerbsdenken, und das Pflichtgefühl verdrängt durch eine Einstellung, welche nur die Außenwirkung, nicht aber die Intensität oder Qualität der jeweiligen Anstrengung berücksichtigt.«

David Engels: *Was tun?*, S. 144f.

»Durch seine Autorität, sein Versprechen von Gerechtigkeit und seine Daseinsvorsorge gibt der Staat der Schicksalsgemeinschaft eines Volkes die Form, in der sich jedes Mitglied wiederfindet.«

Erik Lehnert: »Die Idee des Staates«.

scheidungen. An Schmitt geschult, definiert Erik Lehnert den Staat folgerichtig als »Gemeinschaft, die nach innen für Frieden unter ihren Mitgliedern sorgt (auch den sozialen Frieden) und nach außen diesen inneren Frieden verteidigt«.

Gewiß liegt diese Staatsidee derzeit in weiter Ferne: Der Staat erscheint heute denaturiert, wurde als Werkzeug neoliberaler Funktionsebenen einerseits seiner Bestimmung entfremdet und andererseits zur Beute antifaschistischer und multikulturalistischer Ideologen gemacht, die untereinander keine unüberbrückbaren Probleme haben, solange die gemeinsame Generallinie – das diffuse Ziel einer »offenen Gesellschaft« – standhält und sich jeder in seinen Metiers frei vertun kann. Diese Komplizenschaft gilt es zu kritisieren und samt ihrer elementaren Bedeutung für soziale und identitäre Fragen bewußtzumachen, aber der Staat an sich steht nicht zur Disposition. Denn insbesondere der handlungsautonome souveräne Staat, den wir – bei aller derzeitigen Machtlosigkeit – anstreben sollten, kann die Identität seines Staatsvolkes und Solidarität unter den Volksangehörigen sichern. Eben dies macht die Dialektik des Staates aus. Er muß die wesentlichen Identitätsmarker seiner Staatsbürger sichern, schützen, verteidigen, bewahren, pflegen, und gleichzeitig sein Volk auf Basis gemeinsam gefühlter und gelebter Identität dafür gewinnen, die »politische Ressource« (Kurt Bayertz) namens Solidarität sinnvoll und konstruktiv für seinesgleichen einzusetzen. Da aber jede Ressource naturgemäß beschränkt ist und nicht beliebig vermehrt werden kann, ergibt sich auch hier wiederum die Notwendigkeit, mit ihr so hauszuhalten, daß ihre Existenz organisch bleibt und Resultate zeitigt, die real greifbar sind, und nicht abstrakte, wohlfeile, moralpolitisch triumphierende Absichtserklärungen bleiben.

Heruntergebrochen kann zum Verhältnis von Identität, Solidarität und Staat resümiert werden: Identität ist zugleich Basis und Voraussetzung jeder organischen Solidarität. Anspruch auf diese Solidarität haben bestimmte Staatsbürger, die ein konkretes Wir verkörpern. Der Staat hat diese Abfolge zu garantieren und gegenüber internen wie externen Bedrohungen zu verteidigen. Denn die wirkenden und sich noch weiter verstärkenden Fliehkräfte der westlichen Moderne – wir denken u. a. an Multikulturalisierung, Individualisierung, Digitalisierung – prägen die fragmentierte Gesellschaft, das reale existierende Gegenbild einer organischen Ordnung. Mit dieser im falschen Sinne pluralisierten Gesellschaft ist langfristig weder ein identitäres Bewußtsein noch eine solidarische Gemeinschaft noch ein Staat zu haben bzw. zu machen.

Der Staat, so läßt sich diesbezüglich mit Peter Hacks eingestehen, ist kein Selbstzweck, kein anzuhebelnder Fetisch, und der Staat, auch unser idealisierter Staat, macht zweifellos Fehler. Doch das, ironisiert Hacks, sei der Vorzug des Staates gegenüber der modernen Gesellschaft: »Die Gesellschaft macht keine Fehler, sie ist der Fehler.« Dieser Befund ist speziell in unserem Metier von Bedeutung: Wir erleben, daß die hegemonialen Kräfte der Gesellschaft Identität und Solidarität universalisieren, loslösen von konkreten Identitätsmarkern und reellen Handlungs- und Ordnungsräumen. Indem die liberale Gesellschaft allen Menschen, die hier leben, gleichberechtigte Ansprüche zuweist – das »Volk« sei jeder, der in dieser Gesellschaft lebe, so Angela Merkel in der Rede zu ihrer erneuten Kanzlerkandidatur im Februar 2017 – und nicht in ein Wir und die Anderen scheidet, unterminiert sie das Grundprinzip eines jeden Staates, nämlich die Trennung in Staatsbürger und Nichtstaatsbürger. Philip Manow hat auf diese dem Vergessen anheimfallende Banalität hingewiesen, indem er betont, daß ein jeder Staatsbürger letztlich nur als »Bürger eines spezifischen Staates« denkbar ist. »An dieser Beziehung«, so fährt der Bremer Politikwissenschaftler fort, »ist nichts universal, sondern alles besonders«.

Dieses partikularistisch-identitäre Verständnis von Staat und Staatsbürgerschaft muß wiedererlangt werden. Dessen Leitlinien sind evident: Identität ist die Voraussetzung für Solidarität; Solidarität unter Gleichen ist der Garant einer stabilen Ordnung; die stabile Ordnung kann nur gesichert werden durch einen handlungsfähigen, organische Prinzipien bewahrenden (nicht: beseitigenden) Staat.

Die Weltanschauung aber, die diese Maximen zu ihrem Wesenskern macht, ist der Solidarische Patriotismus. ■

»Der Staat, so wurde und wird immer wieder entgegnet, solle doch besser nicht jede Einzelheit regeln. Aber was der Staat nicht regelt, regeln andere. Der Irrtum der Staatsängstlichen besteht in der Annahme, daß, wo der Staat nicht ist, Freiheit sein müsse. In Wirklichkeit sind dort die Böcke, die dort die Gärtner sind.«

Peter Hacks: *Ascher gegen Jahn*, S. 321–448, hier 338.

Literaturhinweise:

Kurt Bayertz: »Begriff und Problem der Solidarität«, in: ders. (Hrsg.): *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt/Main 2019, S. 11–53;

Alain de Benoist: *Aufstand der Kulturen. Europäisches Manifest für das 21. Jahrhundert*, Berlin 2003;

Alain de Benoist: *Wir und die anderen*, Berlin 2008;

Heinz Bude: *Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee*, München 2019;

Henning Eichberg: *Die Geschichte macht Sprünge. Fragen und Fragmente*, Koblenz 1996;

David Engels: *Was tun? Leben mit dem Niedergang Europas*, Bad Schmiedeburg 2020;

Peter Hacks: »Ascher gegen Jahn. Ein Freiheitskrieg«, in: ders.: *Werke*, Bd. 14, Berlin 2003, S. 321–448;

Georges Khushf: »Solidarität als moralischer und politischer Begriff«, in: Bayertz (Hrsg.): *Solidarität*, S. 111–145;

Erik Lehnert: »Die Idee des Staates«, unter: sezession.de vom 28. April 2015;

Philip Manow: *(Ent-)Demokratisierung der Demokratie. Ein Essay*, Berlin 2020;

David Miller: *Fremde in unserer Mitte. Politische Philosophie der Einwanderung*, Berlin 2017;

Carl Schmitt: *Der Leviathan* (1938), Stuttgart 2012;

Eckart Voland: »Die Natur der Solidarität«, in: Bayertz (Hrsg.): *Solidarität*, S. 297–318.