

SOLIDARITET – SKITSE TIL EN DIALOGISK FUNDAMENTALONTOLOGI

Christian Ydesen

Historisk har solidaritetsbegrebet været anvendt i mange forskellige sammenhænge, og i dag vil det næppe være for meget at sige, at begrebet ikke kan betegnes som en entydig størrelse. Hensigten med denne artikel er imidlertid at afdække, hvad der nærmere konstituerer fænomenet solidaritet. Begrebets kontingens – eller ambivalens – er nemlig ikke det samme, som at selve fænomenet solidaritet ikke kan karakteriseres nærmere, idet et abstrakt fænomen meget vel kan tænkes at manifestere sig i forskellige sammenhænge. Artiklen søger på den baggrund at adressere og validere de universelle konturer af solidaritet som et uomgængeligt fænomen i den menneskelige eksistens. En underliggende intention med artiklen er således at udfordre nuværende forståelser af solidaritet ud fra en analyse af begrebets fundamentalontologi.

»Als die Nazis die Sozialisten holten, habe ich geschwiegen, ich war ja kein Sozialist. Als sie die Gewerkschafter einsperrten, habe ich geschwiegen, ich war ja kein Gewerkschafter. Als sie die Juden holten, habe ich geschwiegen, ich war ja kein Jude. Als sie mich holten, gab es keinen mehr, der protestieren konnte.«¹

1. Indledende betragtninger

Det indledende citat, der stammer fra teologen Martin Niemöller (1892-1984), peger på nødvendigheden i at engagere og solidariser sig med andre mennesker – mennesker som man måske ikke føler, at man har noget til fælles med; endsige identificerer sig med. På baggrund af Niemöllers erfaringer fra Det Tredje Rige er det altså evident, at solidaritet begynder hos den anden og ikke hos en selv.

1 Den eksakte ordlyd af citatet, der stammer fra tiden umiddelbart efter afslutningen af 2. Verdenskrig, er behæftet med en del tvivl. For en nærmere diskussion og udredning, se professor Harold Marcuses hjemmeside: <http://www.history.ucsb.edu/faculty/marcuse/niem.htm>

Dermed er en grundlæggende dimension i solidaritetsbegrebet afdækket, men det rejser stadig spørgsmål om solidaritetens grundlag: Er den funderet i almenlydige og universelle principper uden for individet (Stjernø, 2005: 303), udspringer den af det, vi er fælles om (Løgstrup, 1993: 8), skyldes den gensidig afhængighed (Siim, 2006: 4), er der snarere tale om, at solidaritet binder i medfølelse med ligesindede (Stjernø, 2005: 309), eller er solidaritet ganske enkelt utænklig uden en moralsk dimension forankret i det samfundsmæssiggjorte individ (Juul 2002: 14)? Disse forskellige grundlag for solidaritetsfænomenet behøver ikke nødvendigvis være gensidigt ekskluderende, men det er samtidig klart, at en nærmere analyse er nødvendig ud fra en ambition om at afdække, hvad der nærmere konstituerer fænomenet solidaritet.

2. Solidaritetens transformation – individualismens æra

Solidaritet forbindes traditionelt med arbejderbevægelsens kamp for forbedrede arbejdsforhold, men i den senere tid har vi været vidner til en mærkbar tendens blandt især borgerlige politikere til at tale om solidaritet. Statsminister Anders Fogh Rasmussen talte ved Folketingets åbning bl.a. om solidaritet: *»Vi har en god social sikkerhed i Danmark (...). Det er et godt system. Men det bygger på en kontrakt. En solidaritet, hvor den, der modtager understøttelse, til gengæld er parat til at tage ledige jobs. De, der hver dag tager på arbejde og betaler en høj skat – bl.a. for at finansiere dagpenge og kontanthjælp – har krav på, at de arbejdsløse tager et job, når det bliver tilbudt. Det er velfærdskontrakten. Det er solidariteten.»* (www.stm.dk). Solidaritet skal altså anskues i relation til en velfærdskontrakt og tilsiger et krav om at arbejde mod at modtage velfærdsydelse. Det kan umiddelbart lyde meget solidarisk og rimeligt, men der er alligevel en markant anderledes konnotation i denne logik end i den klassiske solidaritet, vi finder hos arbejderbevægelsen. Hvor arbejderbevægelsens solidaritet fungerede som et kammiddel for at tilvejebringe fælles forbedringer i livsgrundlaget, indeholder statsministerens forståelse af solidaritet ikke en sådan dimension. Tværtimod appliceres statsministerens solidaritetslogik under et tiltagende økonomisk ulighedsregime, hvilket med al tydelighed demonstrerer udfaldet af den økonomiske lighedsdimension. Aktiveringspligten, som statsministeren refererer til i sin tale, kan ligefrem siges at være udtryk for økonomisk usolidaritet, idet velbjergede mennesker dermed kan kræve, at (ofte) socialt svage mennesker bidrager til at berige de velbjergede yderligere. Pointen accentueres af en kort ekskursion til pligtbegrebet.

Samfundsmæssige pligter må, i et demokratisk samfund, hvor alle mennesker besidder et lige medborgerskab, forstås som universelle. Det vil i forhold til arbejdsmarkedet sige, at alle har pligt til at påtage sig et arbejde på samme (generelle) vilkår som andre (sådan som det kendes fra rådigheds-

pligten). Aktiveringspligten er imidlertid ikke identisk med den traditionelle rådighedspligt, fordi den implicerer en pligt til at yde noget til gengæld på betingelser, som det er op til en sagsbehandler at afgøre. På den måde forvandles en universel pligt til en uigennemskuelig selektiv pligt, som snarere end lighed understreger forskel i status afhængig af markedsværdi (Loftager 2006). Statsministerens solidaritetslogik kan derfor siges at være udsprunget af et værdifællesskab knyttet til en bestemt norm om at arbejde.

I en klassisk solidaritetsforståelse er den haltende pligtuniversalisme i statsministerens solidaritetslogik således ensbetydende med manglende samfundsmæssig integration og solidaritet. Hvor solidaritet tidligere var udtryk for, at fællesskabet agerede i forhold til samfundet, er solidaritet nu udtrykt i et kontraktmæssigt forhold mellem individet og det øvrige samfund (staten). Disse betragtninger kan altså tages som et eksempel på solidaritetens transformation i individualismens æra, hvor begreber som 'selvrealisering', 'frit valg' og 'egennytteoptimering' er kommet i højsædet, samtidig med at tanken og bestræbelsen på at skabe forbedrede forhold for medmennesket blindt er overladt til anonyme markedskræfter.

Det er imidlertid klart, at solidaritetens eksistensbetingelser under et individualismens regime er beklædt med et janusansigt. På den ene side rummer individualismen en fare for solidariteten med medmennesket, idet den meget let kan slå ud i egeninteresse, selvcentrering og ubønhørlig fokus på selvudvikling. På den anden side implicerer det individualistiske udgangspunkt i det unikke individs værdighed en anerkendelse af universel menneskelig værdighed og deraf følgende respekt for medmennesket (Stjernø, 2005: 336). Således rummer individualismen et kritisk potentiale i forhold til den ovenfor skitserede forståelse af solidaritet som en kontrakt under arbejdsfællesskab, og den danske teolog K.E. Løgstrup understreger dette potentiale, når han siger: »*Lader vi betydningen af et menneskes tilværelse være afhængig af dets bidrag til almenvellet, bliver foragt for de svage vejledende for organiseringen af vores samfund, hvis det endda bliver ved foragten (...) Udelukket er det at betragte et menneskes tilværelse som et middel for et formål der er den uvedkommende*« (Løgstrup 1993: 18).

3. Metodologiske refleksioner

På baggrund af ovenstående kan der ikke herske tvivl om, at solidaritet næppe kan karakteriseres som et entydigt begreb, idet det synes at være bærer af talrige konnotationer, der ikke nødvendigvis er logisk forenelige. Denne kvalitet peger på, at solidaritet knytter an til mange dimensioner i den menneskelige tilværelse ud fra en filosofisk betragtning om, at selve begrebet er udsprunget af menneskelige grunderfaringer. Dette bevirker endvidere, at begrebet er kontingent og historiseret, hvilket da også synes at være en udbredt erkendelse i postmoderniteten (Stjernø, 2005: 310).

Begrebets kontingens – eller ambivalens – er imidlertid ikke det samme som, at selve fænomenet solidaritet ikke kan karakteriseres nærmere, idet et abstrakt fænomen meget vel kan tænkes at manifestere sig i forskellige sammenhænge.

Hensigten med den videre analyse er således ikke at foretage et genealogisk rids af solidaritetsbegrebets opkomstbetingelser. Derimod er det ambitionen at søge at adressere og validere de universelle konturer af solidaritet som et uomgængeligt fænomen i den menneskelige eksistens. Det drejer sig i den forbindelse om at begribe fænomenets væren og altså ikke om at opstille kausalforklaringer (Heidegger 2002: 1 og 39). Udgangspunktet er fænomenet, som det rent faktisk foreligger, og derved annulleres en diskussion om de universelle konturers kompatibilitet med kontingens og historicitet. Samtidig er det klart, at den her benyttede fremgangsmåde distancerer sig fra fx Søren Juuls metodologiske tilgang til solidaritetsbegrebet, idet han i sin behandling af solidaritet påpeger, at fænomenet i sin rene form må betragtes som en abstraktion og dermed som noget virkelighedsfjernt (Juul, 2002: 23f.). Det centrale i denne sammenhæng er imidlertid, at væsenet (essensen) ikke findes i genstanden, men derimod ved genstanden som udtryk for det principielle ved genstandens (fænomenets) gentagne manifestationer (Sartre, 2001: xxiv). Fokus i denne artikel vil således ligge på solidaritetsens grundlag i det, Løgstrup i sin behandling af solidaritetsbegrebet kalder 'det kosmisk fælles' (Løgstrup 1993: 23).

Ambitionen med den her benyttede metodologi er altså ikke at kritisere solidaritetsbegrebets forskellige historiske manifestationer og kontingente natur, men derimod at udfordre nuværende forståelser af solidaritet ud fra en analyse af begrebets fundamentalontologi.

4. En dialogisk ontologi

Vi har allerede set, hvorledes det helt grundlæggende element i solidaritetsbegrebet er forholdet til andetheden, og der kan derfor være god grund til at underkaste dette forhold et nærmere eftersyn. I den forbindelse kan filosofen Martin Buber med fordel inddrages, idet han netop har beskæftiget sig indgående med dette forhold på et særdeles perspektivrigt grundlag.

Den centrale idé i Bubers tænkning er, at det mellemmenneskelige er en særkategori, der ikke lader sig underkaste den samme tilgang som menneskets omgang med objekter (Buber 2002: 271). Det mellemmenneskelige rummer potentielt en mulighed og en uafsluttedhed, som er konstituerende for det at være menneske. På den baggrund finder Buber det nyttigt at introducere en distinktion mellem grundordene 'Jeg-Det' og 'Jeg-Du', når han skal beskrive den menneskelige tilværelse.

'Jeg-Det' relationen er kendetegnet ved, at man taler om noget qua bevidsthedens intentionalitet. Det betyder med andre ord, at alle entiteter her

er orienteret mod Jeg'et som verdens midtpunkt, og der er således tale om subjekt-objekt relationer. Det er endvidere kendetegnende, at relationens væsen er forud for relationen, idet Det'et altid må være givet på forhånd. På samme måde med subjektet, der, for at kunne fungere som intentionalitetspol, må være til stede forud for relationen. 'Jeg-Det' er derfor kun fortid, idet objekter består i at have været: De må nødvendigvis have været objekter i min bevidsthed, inden jeg kan tale om dem. Det centrale for Buber i den forbindelse er, at 'Jeg-Det' ikke er deltagende, fordi de to størrelser ikke skylder hinanden deres eksistens. Den erfarende har ikke del i verden, idet erfaringen er i ham og ikke mellem ham og verden. Verden har på den anden side heller ikke del i erfaringen, idet den blot lader sig erfare, men det angår den egentlig ikke, for den yder ikke noget til erfaringen (Buber 2004: 6).

Hvis vi nu vender os mod at betragte 'Jeg-Du' relationen, så er den helt afgørende forskel i forhold til Jeg-Det relationen, at Du'et ikke er et intentionelt objekt (Buber, 2002: 274). Du'et rummer en mulighed og en potentialitet, der ikke lader sig begribe ved at påhæfte prædikater. Væren har flere kvaliteter, end der er prædikater, hvorfor et utal af prædikater således ikke fører en nærmere på væren. Du'et erfares derfor som et intet. I stedet for at 'tale om' er 'Jeg-Du' relationen kendetegnet ved at 'tale til' (Theunissen 1977: 317).

Det skal behørigt indskydes, at forskellen mellem de to sfærer ikke ligger i »objektet« for relationen. Ikke alle relationer mellem mennesker er en 'Jeg-Du' relation, og ej heller er enhver relation mellem et menneske og et dyr eller en ting en 'Jeg-Det' relation. Forskellen ligger derimod i forholdet selv. Buber mener dog fremdeles, at Jeg'et ikke fuldstændig kan reducere et andet menneske til et objekt. Han skriver i den forbindelse: »*Man nehme als krasses Beispiel dies, dass zwei Menschen einander beobachten: das Wesentliche an der Begebenheit ist nicht, dass der eine den andern zu seinem Objekt macht, sondern dass und warum es ihm nicht völlig gelingt.*« (Buber 2002: 275).

Du'et kan ikke dækkende karakteriseres via egenskaber, og der hersker ingen forud opstillede regelsæt i relationen. Derved skabes rum for fremtid, det ubesluttede og overraskende – Jeg'et overlader så at sige sin fremtid i Du'ets hænder. At tale til fordrer nødvendigvis korrespondens. Forventningen om korrespondens konstituerer tiltalen. Mellem intentionen om korrespondens og den faktiske korrespondance åbner sig en kløft, som ikke kan overvindes af det intenderende subjekt. Handlingen overleveres den anden i håb om opfyldelse.

Jeg-Du relationen er således eksklusiv og er derfor ikke underlagt tid og rum. Ethvert Det grænser op til et andet Det, mens Du'et er ubegrænset. Du'et fremtræder ganske vist i rummet, men dets varighed som rent intensivt fænomen kan kun afgøres ud fra Du'et selv og ikke med Det-verdens målestok (Theunissen 1977: § 56). Du-verdenen er således ikke sammenhængende i tid og rum og kan derfor hævdes at være transcendent i forhold

til tid og rum, hvorfor den heller ikke er underlagt kausalitet. Buber skriver herom: »*Solang der Himmel des Du über mir ausgedehnt ist, kaueren die Winde der Ursächlichkeit an meinen Fersen und der Wirbel des Verhängnisses gerinnt*« (Buber 2004: 9). Mellem Jeg og Du står intet formål. Det er et gensidighedsforhold.

I henseende til denne artikels fokus på solidaritetsbegrebet kan det være rimeligt at spørge, hvilken betydning disse relationer har for solidaritetens grundlag? Det er klart, at de her nævnte sfærer kan karakteriseres som fundamentalontologiske størrelser i den menneskelige tilværelse, og således er de som sådan altid til stede i en eller anden udstrækning. Betydningen af dette for solidaritetsbegrebet skal jeg siden vende tilbage til. Spørgsmålet bliver dog for nærværende mere relevant, når man betænker, hvorledes mennesket kan bevidstgøres om relationernes væsen ud fra en betragtning om at højne den menneskelige selvvirkeliggørelse i lyset af den i Jeg-Du relationen givne almenhed.

I ægte dialog mellem mennesker står umiddelbarhed og selvudlevering som det centrale (Buber 2002: 294). Årsagen er, at selvvirkeliggørelse betinger tilstedeværelsen af disse to nøgleelementer, idet dialogen ellers forfalder til 'Jeg-Det' relationen, og dermed lader almenheden sig ganske enkelt ikke realisere. Med denne fordring støder Buber imidlertid på problemet om modsætningen mellem 'Sein' (liv som væsen) og 'Schein' (liv som billede/iscenesættelse): »*Weil das echte Gespräch eine ontologische Sphäre ist, die sich durch die Authentizität des Seins konstituiert, kann jeder Einbruch des Scheins es versehren*« (Buber 2002: 295). Buber udskiller dog det ægte 'Schein', der er udtryk for, at mennesker meddeler sig til hinanden som det de er. Men i forhold til at overvinde løgnens, bedragets og middelbarhedens 'Schein', der altså er ødelæggende for autenciteten i det mellemmenneskelige og dermed den menneskelige selvvirkeliggørelse, påpeger Buber, at det er nødvendigt at befri oprigtighedsbegrebet og lade det minde os om ærlighed.

Den tyske filosof Michael Theunissen er nået vidt i sine arbejder med denne problemstilling, og et af hans hovedværker bærer netop titlen »*Sein und Schein*«. Dette værk omhandler spørgsmålet om, på hvilke præmisser menneskets selvvirkeliggørelse i lyset af 'Sein' og 'Schein' kan finde sted. Theunissen fremhæver, at denne modsætning er udtryk for en begrænsning i Bubers dialogisme, idet han ikke mener, Buber dermed formår at udnytte det dialogiske potentiale. Problemet er, at Buber med modsætningen mellem 'Sein' og 'Schein' er nødsaget til at forsøge at overvinde kløften gennem det enkelte menneskes oprigtighed, og dermed er Bubers dialogisme stadig i en vis forstand bundet til en transcendentalfilosofisk tilgang (Grøn 1983: 253). Det får dog ikke Theunissen til at afskrive det dialogiske tankegods. I stedet finder han en løsning på problemet i Hegels dialektiske logik, hvorved han så at sige anvender dialogismen og dialektikken til at korrigere hinanden (Theunissen 1982: 17). Hegel kommer derved til at fungere som

ankermand for en forståelse af almenheden og individet i sammenhæng, og gennem den hegelske logik er der ikke længere nogen modsætning mellem 'Sein' og 'Schein', fordi de hver især er indeholdt i hinanden (Theunissen 1980: 136). Den centrale pointe er, at Hegels logik ses som et forsøg på at udvikle et begreb om gensidig anerkendelse og dermed som grundlag for en udvikling af en kommunikativ etik forankret i frihed. For Theunissen er kommunikativ frihed dette, at det ene menneske ikke blot erfarer det andet som en grænse, men som en veritabel mulighedsbetingelse for frigørelse (Theunissen 1980: 46). Kommunikativ frihed er imidlertid kun mulig på baggrund af det absolutte, og det er begrebslogikken, eller med Hegels ord »begrebet som absolut subjekt«. ² For at komme disse slutninger lidt nærmere kan man med Hegel sige, at enkeltheden, gennem hvilken det menneskelige individ adskiller sig fra tingene, selv først og fremmest er et resultat af almenhedens realisering. Kvalificeret selvvirkeliggørelse er kun mulig gennem realiseringen af almenhed. Begrundelsen ligger i Jeg-sigens dialektik. Siger jeg »Jeg«, så mener jeg mig selv som dette ene, og samtidig som det alle mener, når de siger »Jeg« (Theunissen 1982: 19). Det almene selv består derfor i selvforholdets uendelighed, som igen består i selvforholdets tilbagevendende bevægelse. Det vil med andre ord sige, at almenheden først bliver konkret, når subjektet forholder sig til sit indhold på en sådan måde, at det deri samtidig forholder sig til sig selv (Theunissen 1982: 21). Individet bliver følgelig kun til et virkeligt selv ved at opgive sin partikularitet til fordel for en anerkendelse af almenheden. I Jeg-sigen ligger således en totalitet af subjekter, der alle har det til fælles, at de er subjekter, og selvbevidstheden er følgelig begrundet i andres anerkendelse. Det gensidige anerkendelsesforhold er udtryk for frihed: Idet jeg anerkender den anden som fri, kan jeg se mig selv som fri. Theunissen skriver i den forbindelse: »Die Dialektik ist in der tiefsten Wurzel der Umschlag der Aneignung des Anderen in die Veränderung des Eigenen. Aus der Veränderung aber kehrt der Mensch, der als transzendentaler Weltmittelpunkt zunächst sein Ich gegen den Anderen durchsetzt, nicht durch Integration des Anderen in seiner Selbst zurück, sondern durch die Gründung seines Selbst auf den Anderen. Er entdeckt des Anderen als den Grund seines Selbstseinskönners« (Theunissen 1977: 490). Denne dialogiske fakticitet demonstrerer

2 Grøn fremhæver i den forbindelse, at Theunissen, med sit kommunikationsteoretiske sigte, lægger vægt på den hegelske forståelse af begrebet som kærlighed: Logos om den logos, som er kærlighed (1 Joh. 4,8 og 16). Hegel taler i logikken om begrebet som »den frie kærlighed« (Hegel 1983: 242f). (Grøn 1983: 256f). Jeg forstår denne lidt kryptiske henvisning til teologien sådan, at der er tale om ordet som den skabende kraft, hvilket vil sige, at den kommunikative frihed nødvendigvis må tage udgangspunkt i almenhed, der igen er forankret i den enhedstanke, der ligger i »begrebet som absolut subjekt«. Den mellemmenneskelige almenhed er altså en forudsætning for, at den kommunikative frihed kan spire.

den menneskelige selvudviklings bevægelse, som realiserer sig selv gennem kærlighed og solidaritet.

Theunissen har dermed modificeret dialogismen væsentligt, og det er samtidig klart, at denne 'dialektiske drejning' rejser spørgsmål af etisk såvel som magtmæssig karakter. Et afgørende skridt på vejen for at komme disse spørgsmål nærmere er imidlertid en forståelse af det for dialogismen så centrale begreb om 'Imellem'. 'Imellem' skal begribes som en ontologisk størrelse, og der er samtidig tale om en grundlæggende kategori i den menneskelige virkelighed. Imellem kan ikke findes i Jeg'et (hverken i intentionalitetens subjektive pol eller i en fremtrædende verden orienteret mod Jeg'et og afhængig af det). Imellem findes ej heller hos den anden og ikke i en objektiv idéernes verden. Imellem *er* mødet. Imellem er således den ontologiske præmis for Jeg-Du relationen, og der er derfor tale om en overskridelse af alt tilstedeværende. Man kender overskridelsens opståen, men ikke dens mål, og der er derfor tale om en bevægelse fra det determinerede til det udedeterminerede. Theunissen fremhæver endvidere destruktionen af det transcendentalfænomenologiske intentionalitetsbegreb. Du'et findes i sproget som et basalt ord. Sproget (almenhed) sætter mennesket i verden og sproget bevæger sig derfor ned under subjektivitetens sfære, som idéen om intentionalitet står og falder med (Theunissen 1977: 278ff.). Dermed er der åbnet op for eksistensen af det ontologiske 'Imellem'.

Efter denne korte fremstilling af begrebet 'Imellem' står det klart, at dialogismen stiller vidtgående krav til det etiske (gensidighed), det politiske (bestræbelsen på at realisere det almene gode i fællesskab) og det religiøse (den uendelige forpligtigelse). Det er da også disse spørgsmål, som Theunissen har arbejdet videre med. Disse arbejder skal bl.a. ses i lyset af en indbygget fare i Hegels dialektik, der munder ud i, at den anden blot bliver et behersket moment i min selvvirkeliggørelse (andetheden bliver så at sige fremmedgjort i vores totalitet). Derved bliver den anden til *mit* andet gennem en integration af det andet i mit selv (Lübcke 1999: 193).³ I dette perspektiv undergraves selvvirkeliggørelsen imidlertid, idet dens mulighedsbetingelse forvitrer, og Theunissen søger derfor at anvende dialogismen som korrektur, idet han her finder en fordring om gensidighed gennem umiddelbarheden (Grøn 1983: 258f.). Theunissen korrigerer videre Hegel på dette punkt ved at introducere det ubekendte. Det ubekendte er den fra bevidstheden forsvundne bestemmelse for mennesket, og dermed er det almene gode ikke noget på forhånd givet, men derimod noget fraværende (Theunissen 1982: 29 og 38). Mennesket kan derfor ikke på forhånd vide, hvad det vil sige at være et selv, og dermed åbner Theunissen op for et kritisk perspektiv, der tager udgangspunkt i denne negative grunderfaring af fravær. Selvvirkelig-

3 Dette magtteoretiske perspektiv hos Hegel kommer tydeligt til udtryk i det navnkundige afsnit om »Herre og træ« i »Åndens Fænomenologi«.

gørelse kan følgelig kun finde sted i et fællesskab kendetegnet ved kommunikativ frihed og kun med et deraf afledt normativt begreb om 'det almene' bliver det muligt at afdække fordrejede former for kommunikation. Dette kan i praksis vise sig i personers eller institutioners forfølgelse af særinteresser frem for helhedens interesser (Lübcke 1999: 193).

5. Solidaritet som eksistensbetingelse

Ovenstående betragtninger om en dialogisk ontologi rummer kimen til at begribe solidaritet som almenhed og dermed som et uomgængeligt element i den menneskelige eksistens og selvvirkeliggørelse. Vi har set, hvorledes den menneskelige selvvirkeliggørelse er betinget af eksistensen af andethed, og denne dialogiske selvvirkeliggørelse implicerer en solidarisk fordring i den menneskelige eksistens gennem anerkendelsen af og respekten for andetheden i sin totalitet (empati). Solidaritet udspringer altså af det, vi er fælles om (almenhed), og dermed er der opstillet en filosofisk begrundelse for solidaritetens uomgængelighed i realiseringen af det gode liv på baggrund af et dialogisk perspektiv. For imidlertid at komme disse betragtninger en smule nærmere kan det være formålstjenligt at inddrage den tyske filosof Axel Honneths betragtninger på solidaritet, idet hans tanker på dette punkt meget vel kan integreres med den skitserede dialogiske ontologi.

Ifølge Honneth skal solidaritet begribes som et interaktionsforhold, hvor mennesker gensidigt tager del i hinandens forskelligartede livsformer (Honneth 2006: 172). Dette sker på baggrund af en fælles erfaring (almenhed), hvorved der opstår en værdikonstellation, hvor subjekterne gensidigt kan anerkende og værdsætte hinandens præstationer og evner, fordi de deri ser en realisering af helhedens og fællesskabets interesser. Honneth omtaler dette som solidaritet udsprunget af symmetrisk værdsættelse: *»At værdsætte hinanden symmetrisk betyder her, at man betragter hinanden i lyset af værdier, der lader de andres egenskaber og muligheder fremtræde som betydningsfulde for den fælles praksis. Sådanne relationer må kaldes »solidariske«, fordi de ikke kun fremkalder passiv tolerance, men også følelsesmæssig deltagelse for det individuelt særegne ved den anden person«* (Honneth 2006: 173). Erkendelsen er, at mennesket kun gennem omsorg for udfoldelsen af andethedens individualitet i sin egen totalitet kan realisere fælles mål. Denne pointe er i fuld overensstemmelse med Theunissens analyse, der tilsiger, at mennesket opdager den anden som grundlaget for sin egen tilværen (jf. ovenfor).

Det vil med andre ord sige, at den menneskelige selvvirkeliggørelse er grundet på andetheden i fundamentalontologisk forstand, og erkendelsen af denne interdependens via en påvisning af andethedens nødvendighed fordrer en solidaritet, der rækker ud over forestillede fællesskaber, idet fællesskabers og differensers beståen igen er afhængig af andethed – de

lader sig ganske enkelt ikke identificere eller erkende uden andetheden. Det er imidlertid ikke det samme som at plædere for en statisk virkelighed – tværtimod implicerer den afdækkede dialogiske interdependens en dynamisk dialektik, fordi 'enheden' grunder sin væren på 'andetheden'. Honneth taler i den forbindelse om at » (...) *alle samfundsmæssige værdihorisonter principielt er åbne for fortolkning*« (Honneth 2006: 173).

6. Den dialogiske solidaritets identifikation og realisering

Solidaritetsbegrebets ontologi er nu defineret meget abstrakt, hvilket har været nødvendigt af hensyn til emnets fundamentalontologiske status. Dermed står det samtidig klart, at solidaritetsbegrebets universelle konturer udgør intersubjektive eksistensbetingelser for den frihed, som en utvungen artikulation og realisering af individuelle livsmål afhænger af.

Der kan på den baggrund være god grund til at kigge lidt nærmere på, hvorledes en dialogisk solidaritet lader sig identificere – ikke mindst fordi det er afdækket, hvorledes fundamentalontologiens immanente solidaritetsfordring rummer potentialet til en generel underminering af konfliktpotentialer, fordi andetheden respekteres og anerkendes i sin egen totalitet.

Eftersom menneskets søgen efter almenhed (grundlaget for selvvirkeliggørelsen) sker på grundlag af det absolutte, kan bevidsthed om selvudviklingens ontologiske grundlag udvirke en forskel. Det vil med andre ord sige, at hvis mennesket skal kunne anerkende den anden ved solidarisk at tage del i dennes livsmåde, må der forud være gået en erfaring, der peger på en forbundethed via almenhed (Honneth 2006: 126). Det vil sige, at den dialogiske solidaritet ikke lader sig identificere gennem en forståelse af den anden som en konkurrent, idet man derved kun levner begrænset plads til 'imellems' ontologiske manifestation. Årsagen er, at man, ved at anskue den anden som en konkurrent, abonnerer på en 'Jeg-Det' tilgang ved at påhæfte prædikater på den anden gennem kategorisering, stigmatisering og rubricering. Vækstbetingelserne for en dialogisk solidaritet er således mangfoldighed, diversitet, tolerance samt empati, og jeg finder det her relevant at parallelisere til filosofen Jürgen Habermas, der netop påpeger, at mening, solidaritet og personlig identitet ikke kan frembringes kommercielt eller administrativt, men kun gennem sproglig kommunikation inden for en livsverden (Habermas 1997: 365f og 464).

Hvis jeg på den baggrund skal vende mig mod at betragte den politiske filosofi, så er det klart, at individualismen er stærkt befordrende for en diskursiv antagonisme mellem individ og samfund. I et dialogisk perspektiv er denne antagonisme imidlertid fejlagtig, idet der er tale om en falsk opdeling af menneskelivet i to uforenelige sfærer. Mennesket bliver derimod kun sig selv – det vil sige fri – i et omfattende fællesskab. Det skal ikke forstås som et argument for kollektivismen. Kollektivet kan nemlig under ingen

omstændigheder erstatte personen i dialogen. Buber skriver herom: »(...) *das Kollektiv [kann] nicht anstatt der Person eintreten. Das menschliche Vernehmen bleibt aus, die menschliche Antwort verstummt, wenn die Person nicht mehr da ist, zu hören und zu reden. Eine Reduktion auf das Private ist unvollziehbar: nur in der unverkürzten Massen des gelebten Lebens, also nur mit Einschluss der Teilnahme am öffentlichen Wesen kann der Anspruch vernommen und die Erwiderung gesprochen werden*« (Buber 2002: 264f.) Nøgleordet i denne balanceakt er derfor 'demokrati'. Kun i det herredømmefrie demokrati lader den dialogiske selvvirkeliggørelse og solidaritet sig realisere.

Et muligt bud på, hvorledes et sådant herredømmefrit og solidarisk demokrati kunne se ud, finder vi hos de politiske filosoffer Michael Hardt og Antonio Negri, der med deres værker »Imperiet« og »Multitude« har forsøgt at opstille en teori og et begrebsapparat, der formår at begribe og forklare globaliseringen og postmoderniteten i al deres kompleksitet – vel at mærke på et nyt grundlag.

Et af de centrale begreber hos Hardt og Negri er begrebet om 'mængden'. Mængden er et klassebegreb og defineres som »*universaliteten af frie og produktive praksisser*« (Hardt og Negri 2003: 301). Den skal nærmere begribes som alle de, som arbejder under kapitalens regime og som således potentielt udgør en klasse, som afviser dette regime (Hardt og Negri 2004: 106). Mængden er de potentielt magtfulde singulariteter, der går på tværs af lande, klasser og brancher. Det er her væsentligt at holde fast ved termen 'singulariteter', idet mængden dermed er en irreducerbar mangfoldighed bestående af singulære sociale forskelle, som altid må udtrykkes og som ikke kan reduceres til ensartethed. Der er samtidig tale om singulariteter, der handler i fællesskab, hvilket vil sige, at der ikke er nogen modsætning mellem singularitet og fællesskab. Mængden er altså ikke baseret på den nuværende empiriske eksistens af en klasse, men derimod på dens mulighedsbetingelser (Hardt og Negri 2004: 105). Hardt og Negri skriver: »*Mængdens medlemmer behøver ikke blive den samme eller frasige sig sine kreative evner for at kommunikere og samarbejde med hinanden. De forbliver forskellige i forhold til race, køn, seksualitet osv. Det, man skal forstå, er imidlertid den kollektive intelligens, der kan skabes gennem kommunikation og samarbejde mellem en så varieret mangfoldighed*« (Hardt og Negri 2004: 92. Egen oversættelse).

Hardt og Negri taler om, at mængden besidder en demokratisk suverænitæt – en suverænitæt, hvor magten bevares i mængdens hænder. Magten overdrages således ikke til en transcendent sfære, men henviser til en suverænitæt immanent i samfundet. For at komme dette en smule nærmere kan man med fordel inddrage Hardt og Negrís betragtninger på fællede, der omtales som »*mængdens legemliggørelse, produktion og frigørelse*« (Hardt og Negri 2003: 289). Det skal nærmere forstås som kommunikation som produktion: »*vi kan kun kommunikere på basis af sprog, symboler, ideer og*

relationer vi er fælles om, samtidig er resultatet af vores kommunikation nye fælles sprog, symboler, ideer og relationer. Dette dobbelte forhold mellem produktion og fælleden – fælleden produceres og er samtidig produktiv – er nøglen til at forstå alle sociale og økonomiske aktiviteter» (Hardt og Negri 2004: 197). Der er altså tale om en form for organisk solidaritet, hvor handlen i netværk er afgørende for solidariteten, der således opstår igennem den enkelte singularitets bevidnelse af andres bidrag til realisering af almenhed (jf. også Theunissen og Honneth). En måde at forstå mængdens demokrati er derfor som et samfund med åbne og tilgængelige kilder (vidensdeling), hvor alle kan samarbejde om at løse problemer og skabe nye og bedre samfundsindretninger (Hardt og Negri 2004: 340). Men hvorledes kan dette virke i praksis – hvorledes kan en mængde af frie og produktive singulariteter tage politiske beslutninger?

Hardt og Negri skriver i den forbindelse: *»På samme måde som mængden producerer i fællesskab, på samme måde som den producerer fælleden, kan den producere politiske beslutninger. Faktisk producerer mængdens fælles produktion samfundets politiske organisering i den udstrækning distinktionen mellem økonomisk produktion og politik nedbrydes. Det, mængden producerer, er ikke blot varer og tjenester; vigtigst af alt producerer mængden samarbejde, kommunikation, livsformer og sociale forhold. Mængdens økonomiske produktion er med andre ord ikke blot en model for politisk beslutningstagen, men tenderer også selv til at blive politisk beslutningstagen» (Hardt og Negri 2004: 339). Forfatterne bryder dermed med forestillingen om en samfundskontrakt, idet denne forestilling er møntet på et samfund skabt af kapitalen – et samfund der former en enhed ud af mangfoldighed og arbitrært distribuerer velstand og fattigdom mellem hver singularitet på basis af kapitalen (Hardt og Negri 2003b: 23). Moderne politiske tænkere kæmpede med en modsætning mellem individ og samfund, men i dag er det, ifølge Hardt og Negri, nødvendigt at begribe komplementariteten mellem flerheden af singulariteter og vores fælles sociale liv (Hardt og Negri 2004: 310). Det vil med andre ord sige, at den hobbesianske *bellum omnium contra omnes* (den anden som konkurrent), der spiller så fremtrædende en rolle i vestlig politisk tænkning, negeres via overgangen til en ny naturtilstand: *»Vi mener (...) at denne opfattelse [bellum omnium contra omnes] i stadig mindre grad svarer til vores sociale virkelighed. Tanken om en grundlæggende alles krig mod alle er funderet i en privat ejendomsøkonomi og knappe ressourcer. Materiel ejendom, som land, vand eller en bil kan ikke være to steder på samme tid: min haven og min brug negerer din haven og din brug. Immateriel ejendom som en idé, et forestillingsbillede eller en kommunikationsform er imidlertid uendeligt reproducerbar. Den kan være alle steder på en gang og min brug og haven hindrer ikke din» (Hardt og Negri 2004: 310f.)**

7. Kritisk diskussion af den dialogiske solidaritets ontologi

Efter nu at have analyseret solidaritetsbegrebets fundamentalontologi samt skitseret en mulig forståelse af en dialogisk solidaritets identifikation og realisering, kan der være god grund til at rejse en kritisk diskussion af den dialogiske solidaritets ontologi. Dermed vil jeg vende tilbage til nogle af de indledende bud på solidaritetens grundlag, fordi der her kan identificeres i det mindste reminiscenser af alternative forståelser af solidaritetsbegrebets universelle konturer. Dette kan dog forklares ved at henvise til begrebslig dynamik (historicitet og kontingens), selvom det samtidig er klart, at den her skitserede fundamentalontologi for solidaritetsbegrebet ingenlunde behøver stå i opposition til hverken solidaritets fundering i almengyldige principper, det vi er fælles om, gensidig afhængighed, medfølelse med ligesindede eller i en moralsk dimension forankret i det samfundsmæssiggjorte individ. Hensigten med denne diskussion er således at skærpe nogle konturer og pointer dialektisk ved at indtage en oppositionel holdning til den dialogiske solidaritets fundamentalontologi.

Først og fremmest kan man indvende, at solidaritetsbegrebet mister sin politiske substans, når det defineres som en generel fællesskabsfølelse (universalitet) (Stjernø, 2005: 304). I denne opfattelse af solidaritetsbegrebet er det immanent til stede, at begrebet forudsætter en os/dem dikotomi – fx kultur- eller interessefællesskaber. I forlængelse heraf er det klart, at denne opfattelse endvidere knytter an til at begribe andetheden som en konkurrent – evt. i politisk forstand.

Anken synes at have meget for sig, fordi den bygger på en indsigt om, at en enhed er en negation af noget andet. Et givet fællesskab vil således kunne danne en selvforståelse og en identitet ved at definere sig selv som værende i opposition til andetheden. Eksempler kunne være punkerkulturen eller den danske nazistbevægelse, der begge identificerer sig som værende i opposition til det omkringliggende samfund.

Med udgangspunkt i den dialogiske solidaritets ontologi fremkommer imidlertid to indvendinger mod den fremsatte kritik. For nu at starte med grundlaget for kritikken, så rummer indsigten om, at en enhed er en negation af noget andet kimen til at suspendere kritikken. Det følger nemlig logisk af indsigten, at ‘enheden’ ikke kan eksistere uden ‘andetheden’. Punkerne og nazisterne er altså – hvad enten de kan lide det eller ej – udsprunget af det omkringliggende samfund – de er ikke opstået *ex nihilo*. Et givet fællesskab vil altså gå i opløsning og disintegreres uden en andethed. Deri ligger netop en solidaritetsfordring om at respektere og anerkende andetheden i sin egen totalitet – derved respekterer og anerkender man jo faktisk sig selv. Således kan det ikke nytte noget, at et givet fællesskab søger at udbrede sin egen logik eller integrere andetheden i sig – det vil, ifølge Hegel, faktisk føre til, at ‘andetheden’ vil blive den stærke part, fordi ‘enheden’ er afhængig af andethedens anerkendelse, og med integrationen bortfalder denne

konstituerende anerkendelse. Mennesker og fællesskaber må således danne sine identiteter ud fra respekt og anerkendelse af andetheden i erkendelse af interdependens.

I forhold til kritikken om at universalitet medfører tab af solidaritetsbegrebets politiske substans, så kan man med Hardt og Negri hævde, at et almengjort solidaritetsbegreb ingenlunde mister sin politiske substans, fordi selve den politiske sfære selv er blevet almengjort i den globaliserede postmoderitet: Det er ikke længere muligt at finde et 'udenfor' i forhold til den globale kapitalisme. Samtidig skal det pointeres, at solidaritetsbegrebets fundamentalontologi ingenlunde implicerer, at det ikke længere er muligt at danne fællesskaber (herunder politiske) og identiteter – tværtimod peger analysen på mulighedsbetingelserne for etableringen af såvel fællesskaber som identiteter. Ligeledes skal anerkendelsen af og respekten for andetheden ikke begribes som en statisk tilstand, hvor alting blot er lige godt. Der eksisterer nemlig et dialektisk forhold mellem 'enhed' og 'andethed' grundet et uomgængeligt rum for fortolkning i lyset af, at mennesket ikke på forhånd kan vide, hvad det vil sige at være et selv. I denne dynamik hersker et politisk felt, hvor mennesker, grupperinger og fællesskaber stræber efter at realisere det gode samfund.

Et andet kritikpunkt retter sig mod forholdet mellem solidaritetens følelsesmæssige og kognitive aspekter. Et vist kognitivt element er tydeligvis nødvendigt i forhold til realiseringen af en dialogisk solidaritet gennem erkendelsen af, at mennesket gennem omsorg for udfoldelsen af andethedens individualitet i sin egen totalitet kan realisere fælles mål. Men hvorledes forholder det sig med følelser og empati? Det kan med nogen ret hævdes, at følelser og empati spiller en helt central rolle for udmøntningen af solidaritet – en pointe der vinder momentum ud fra en betragtning om, at et menneske, der ikke besidder empati og følelsesmæssigt engagement, ikke vil kunne udvise solidaritet (Stjernø, 2005: 305). Solidaritet er således, med andre ord, ikke funderet i almenhed, men i medfølelse.

Denne kritik knytter an til en diskussion af, hvorvidt solidaritet fordrer bevidsthed, eller om den lader sig realisere ubevidst. Det er et interessant spændingsfelt, og det er klart, at den dialogiske solidaritets ontologi indeholder en dobbelthed på dette punkt – en dobbelthed der imidlertid negerer dikotomien. Overordnet står det klart, at tanken om universelle konturer af solidaritet som et uomgængeligt fænomen i den menneskelige eksistens implicerer, at der findes en ekstern virkelighed, der er noget andet og mere end blot båret af individet. På den anden side fordrer solidaritetens realisering en bevidsthed om interdependens mellem 'enhed' og 'andethed'. Meget afhænger derfor af det enkelte menneskes virkelighedsopfattelse, men det er ikke det samme som, at virkeligheden blot lader sig forme af denne virkelighedsopfattelse. Virkeligheden er derimod noget kvalitativt anderledes og kan siges at indeholde mere end alle de dimensioner, som det enkelte menneske *bevidst* eller *ubevidst* vælger at inddrage i sin referenceramme, når han/hun

handler. Derved opstår der mulighed for, at der kan opstå fordrejede og amputerede opfattelser af virkeligheden – en pointe der ikke mindst vinder momentum, når man betænker, hvor kompleks virkeligheden er (faktisk vil det være plausibelt at hævde, at alle mennesker i en eller anden udstrækning abonnerer på virkelighedsillusioner, idet det vel er umuligt at gennemskue alle de sammenhænge, man er en del af). Man kan derfor sige, at den her skitserede ontologi for solidaritetsbegrebet implicerer en ontologisk realisme kombineret med en epistemologisk relativisme.

Dette har vidtrækkende konsekvenser for den fremsatte kritik, idet dikotomien, som nævnt, negeres. Såfremt et menneske definerer virkeligheden ud fra en illusorisk tilgang, vil han/hun i mødet med virkeligheden støde på modstand. Såfremt virkelighedsopfattelsen ikke korrigeres vil mennesket ultimativt kunne underminere sig selv som aktør ved at udelukke egne handlemuligheder. Et historisk eksempel på en sådan udvikling er Adolf Hitler, der, i denne forståelse, kan siges at have forsøgt at handle ud fra sin egen forståelse af virkeligheden. I sidste ende gjorde virkeligheden imidlertid så meget modstand, at Hitlers handlingshorisont var udtømt, og dermed kunne han ikke længere fungere som aktør.⁴ I forhold til solidaritetens bevidste eller ubevidste forankring, kan man derfor sige, at et menneske meget vel kan vende det døve øre til solidaritetsfordringen ud fra en betragtning, om han/hun ikke tilskriver den betydning (virkelighed) i sin handlingshorisont. Solidaritetens fundamentalontologiske status, som uomgængeligt element i den menneskelige selvvirkeliggørelse, bevirker imidlertid, at en sådan tilgang til livet vil blive fordrejet i forhold til virkeligheden, fordi den ikke formår at inkorporere de menneskelige eksistensbetingelser. Derved kan virkeligheden gøre modstand og menneskets handlingshorisont indsnævres. Dette kan komme til udtryk på vidt forskellige måder (fx ensomhed, tristhed, vold eller endog død), men kan overordnet betragtes som et tilfælde, hvor et menneske interagerer med verden på en bestemt måde (fx med manglende empati, tillid, anerkendelse og solidaritet). Verden (virkeligheden – andetheden) vil med nødvendighed forholde sig til dette menneske, hvilket kan udmønte sig i forskellige scenarier. I længden vil det usolidariske menneske dog ofte opleve sin skepsis og mistillid til verden som bekræftet (selvopfyldende profeti) med en indsnævring af handlingshorisonten til følge. Det står nu klart, at solidaritetsbegrebet er forankret i både bevidsthed og ubevidsthed, og dermed er kritikken negeret.

4 Med dette eksempel er det ingenlunde hensigten at reducere 2. Verdenskrig til et spørgsmål om Hitlers handlingshorisont. Eksemplet sigter kun på at illustrere virkeligheden defineret ud fra en illusorisk tilgang med et konkret eksempel.

8. Afsluttende betragtninger

På baggrund af denne skitse til en afdækning af solidaritetsbegrebets fundamentalontologi kan det med rimelighed siges, at solidaritetens grundlag er forskellighed og ikke ensartethed. Det kan måske lyde som en mærkværdig eller ligefrem provokerende konklusion, men den udspringer af en erkendelse af interdependens som en uomgængelig faktor i den menneskelige eksistens og selvvirkeliggørelse. Dermed synes det indledende citat af Martin Niemöller altså at ramme hovedet på sømmet, når det plæderer for nødvendigheden i at engagere og solidarisere sig med andre mennesker – mennesker som man måske ikke føler, at man har noget til fælles med; endstige identificerer sig med.

Solidaritetsbegrebet er afdækket som et kraftfuldt begreb, og via dets påviste både/og logik rummer det potentialet til at underminere konflikter, krig og ufred mellem mennesker. Det fordrer imidlertid et øget fokus på og en forstærket bevidsthed om begrebets ontologi, om end det samtidig er blevet mere end antydnet, at begrebets uomgængelighed meget vel kan tænkes at sætte sig igennem på trods af menneskers eventuelle uvilje med eksistentielle problemer til følge. Samtidig rummer begrebet mulighed for at negere modsætningen mellem individ og samfund, gennem en immanent fordring om at begribe komplementariteten mellem mennesker.

LITTERATUR

- BUBER, M. (2002 [1947]): *Between Man and Man*. London og New York: Routledge.
- BUBER, M. (2004 [1923]): *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam.
- BUBER, M. (2002 [1986]): *Das dialogische Prinzip*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-haus.
- GRØN, A. (1983). *Dialektik og dialogik*. I *Fønix*, Årgang 7, nr. 4.
- HABERMAS, J. (1997 [1981]): *Teorien om den kommunikative handlen*. Aalborg: Aalborg Universitetsforlag.
- HEGEL, G.W.F. (1983 [Werke: 1832-1845]): *Wissenschaft der Logik*. Frankfurt: Felix Meiner Verlag.
- HEIDEGGER, M. (2002): *The Essence of Truth*. London: Continuum.
- HONNETH, A. (2006): *Kamp om anderkendelse*. København: Hans Reitzels Forlag.
- JUUL, S. (2002): *Modernitet, velfærd og solidaritet*. København: Hans Reitzels Forlag.
- LOFTAGER, J. (2006): *Borgerlighed, Marshall og borgerindkomst*. Paper præsenteret ved Nordisk Sommer Universitet (NSU) kreds 3 »Konkrete samhållsutopier och medborgarlön« vintersession marts 2006. Paperet kommer til at indgå i en kommende antologi om borgerlön med planlagt udgivelse på NSU Press primo 2007.
- LÜBCKE, P. (1999 [1982]): *Vor tids filosofi: engagement og forståelse*. København: Politikens forlag.
- LØGSTRUP, K.E. (1993): *Solidaritet og kærlighed*. I Løgstrup, K.E. *Solidaritet og kærlighed* (s. 7-28). København: Gyldendal.
- NEGRI, A. & HARDT, M. (2004): *Multitude – War and Democracy in the Age of Empire*. London: Penguin Books.

- NEGRI, A. & HARDT, MICHAEL (2003a) *Imperiet*. København: Informations Forlag.
- NEGRI, ANTONIO & HARDT, M. (2003b): *Globalisering og demokrati*. I *Distinktion*, nr. 6, (s. 19-29).
- SIIM, B. (2006): *Køn, medborgerskab og solidaritet*. I *Kvinden og samfundet*, nr. 3, (s. 4-5).
- STJERNØ, S. (2005): *Solidarity in Europe – The History of an Idea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THEUNISSEN, M. (1991): *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung*. Frankfurt am Main: Anton Hain.
- THEUNISSEN, M. (1994 [1980]): *Sein und Schein – die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- THEUNISSEN, M. (1977): *Der Andere*. Berlin: Walter de Gruyter.
- THEUNISSEN, M. (1982): *Selbstverwicklung und Allgemeinheit – zur Kritik des gegenwärtigen Bewusstseins*. Berlin.
- ZOLL, R. (2000): *Was ist Solidarität heute?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.