

Mayer, Ralf [Hrsg.]; Schäfer, Alfred [Hrsg.]; Schüll, Maren [Hrsg.]
Umstrittene Solidarität. Spannungsfelder und Praktiken eines Kampfbegriffs

Bielefeld : transcript 2024, 300 S. - (Sozialtheorie)



Quellenangabe/ Reference:

Mayer, Ralf [Hrsg.]; Schäfer, Alfred [Hrsg.]; Schüll, Maren [Hrsg.]: Umstrittene Solidarität. Spannungsfelder und Praktiken eines Kampfbegriffs. Bielefeld : transcript 2024, 300 S. - (Sozialtheorie)
- URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-284323 - DOI: 10.25656/01:28432; 10.14361/9783839464656

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-284323>

<https://doi.org/10.25656/01:28432>

in Kooperation mit / in cooperation with:



www.transcript-verlag.de

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de> - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen sowie Abwandlungen und Bearbeitungen des Werkes bzw. Inhaltes anfertigen, solange Sie den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-Licence: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en> - You may copy, distribute and render this document accessible, make adaptations of this work or its contents accessible to the public as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Ralf Mayer, Alfred Schäfer, Maren Schüll (Hg.)

UMSTRITTENE.. SOLIDARITÄT

Spannungsfelder
und Praktiken
eines Kampfbegriffs

Ralf Mayer, Alfred Schäfer, Maren Schüll (Hg.)
Umstrittene Solidarität

Sozialtheorie

Editorial

Der »State of the Art« der Soziologie ist in Bewegung: zum einen durch einen tiefgreifenden Strukturwandel der (Welt-)Gesellschaft, zum anderen durch einen Wandel ihres eigenen kognitiven Repertoires, der alte theoretische Frontstellungen durch neuere Sichtweisen auf Gesellschaft und Sozialität ergänzt. Die Reihe **Sozialtheorie** präsentiert eine Soziologie auf der Höhe der Zeit: Beiträge zu innovativen Theoriediskussionen stehen neben theoriegeleiteten empirischen Studien zu wichtigen Fragen der Gesellschaft der Gegenwart.

Ralf Mayer ist Professor für Allgemeine Erziehungswissenschaft an der Universität Kassel. Er forscht zu bildungs- und sozialphilosophischen sowie gesellschaftstheoretischen Fragestellungen, insbesondere zu Problemen und Praktiken im Verhältnis von Pädagogik und Politik.

Alfred Schäfer war von 1993 bis 2017 Professor für Systematische Erziehungswissenschaft an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Seine Arbeitsschwerpunkte konzentrieren sich auf Fragen der Konzeption pädagogischer Theorien, auf die Analyse von Bildungsprozessen in unterschiedlichen sozialen Kontexten und auf Berührungspunkte zwischen pädagogischen und demokratietheoretischen Fragestellungen.

Maren Schüll (Dr. phil.) ist akademische Rätin am Lehrstuhl für Systematische Bildungswissenschaft der Julius-Maximilians-Universität Würzburg. Ihre bildungstheoretischen Forschungsschwerpunkte suchen die Auseinandersetzung mit kulturwissenschaftlichen und sozialphilosophischen Problemstellungen, u.a. im Gefüge von Rhetorik, Politik und ästhetisch-kultureller Praxis.

Ralf Mayer, Alfred Schäfer, Maren Schüll (Hg.)

Umstrittene Solidarität

Spannungsfelder und Praktiken eines Kampfbegriffs

[transcript]

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Human Dynamics Center der Fakultät für Humanwissenschaften der Julius-Maximilians-Universität Würzburg.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de/> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2024 im transcript Verlag, Bielefeld

© Ralf Mayer, Alfred Schäfer, Maren Schüll (Hg.)

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

<https://doi.org/10.14361/9783839464656>

Print-ISBN: 978-3-8376-6465-2

PDF-ISBN: 978-3-8394-6465-6

Buchreihen-ISSN: 2703-1691

Buchreihen-eISSN: 2747-3007

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Einleitung

Ralf Mayer, Alfred Schäfer und Maren Schüll 7

Solidarität und Postkolonialismus

Ina Kerner 33

Zur historischen Konkretisierung der »Gleichfreiheit« im Wohlfahrtsstaat

oder: zu den Widersprüchen einer »Solidarität unter Fremden«

Fabian Kessl 55

Behinderungen in Versionen exklusiver und inklusiver Solidarität

Kirsten Puhr 77

Beziehungen zu Fremden?

Solidarität, Vulnerabilität und Pädagogik im Lichte der Problemgestalt
einer Relation zu anderen

Kerstin Jergus 101

Solidarität als soziale Schuld

Zur Aktualität des Solidarismus in konzeptgeschichtlicher
und postkolonialer Perspektive

Rouven Symank 125

Selfies den Rücken kehren

Umbrüche des subjektzentrierten Bildhandelns am Beispiel
der Iranproteste 2022

Ramón Reichert 145

Solidarität – über den »menschlichen Rand« hinaus

Andreas Hetzel 175

Ist die Zeit der Solidarität vorbei?

Birger P. Priddat 201

»Wir schaffen das!«

Zur Solidarität als pädagogischer Kategorie

Sabrina Schenk 219

Umkämpfte Praktiken der Solidarität

Zivilgesellschaftliche Aushandlungen um Teilhabe und Zugehörigkeit
in Migrationsgesellschaften

Larissa Fleischmann 243

Solidarität: Zwischen Analyse und Engagement

Alfred Schäfer 271

Autor:innenverzeichnis 297

Einleitung

Ralf Mayer, Alfred Schäfer und Maren Schüll

Umstrittene Solidarität

Solidarität wird gegenwärtig in Krisensituationen häufig an- und ausgerufen. Solche Forderungen nach Gemeinschaftlichkeit und Verbundenheit sind jedoch nicht selbstverständlich. Solidarität steht keineswegs für eine konfliktfreie Beziehungsweise, sondern ist selbst zum Problem geworden; sie ist eine streitbare Form des Zusammenhalts. Weder ergibt sie sich von selbst noch versteht sie sich von selbst. Sie und die mit ihr einhergehenden Postulate sind umstritten, mitunter politisch wie wissenschaftlich umkämpft und häufig auch nicht klar abzugrenzen von anderen Formen kollektiven Handelns. Solidarität changiert in einem Spannungsfeld zwischen Hilfe und politischem Aktivismus, zwischen partikularen und universalen Ansprüchen, zwischen konkreter Unterstützung und abstrakter Kritik. In der Thematisierung von Solidarität lassen sich folgerichtig unterschiedliche, widersprüchliche, aber auch einander überschneidende Akzentuierungen ausmachen, die zugleich auf verschiedene Herkünfte und sozio-politische Konstellationen verweisen. Neben karitativen Akzenten, die schon für hierarchisch strukturierte Gesellschaften oder die Unterscheidung weltlicher und religiös-christlicher Organisationsformen bedeutsam waren, sind (natur-)rechtliche oder moralische Positionen von Bedeutung, die nicht zuletzt die Hilfestellung oder Unterstützung in einen Anspruch verwandeln. Und spätestens mit der bürgerlichen Revolution wird das Postulat der Brüderlichkeit zu einer politischen und grundsätzlichen Forderung, der nationalstaatlich verfasste Gesellschaften

genügen sollen. Dass dieses nun politische Postulat sich an vorgefundenen Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten bricht, macht es nicht erst gegenwärtig zu einem Kampfbegriff: Während sich historisch der Streit um die Durchsetzung gemeinsamer Interessen mit dem Kampf der Arbeiterbewegung gegen prekäre Lebenslagen, klassenspezifische Abhängigkeiten und Benachteiligungen verbinden lässt (vgl. Süß/Torp 2021: 25ff.), richtet sich das Motiv des Kampfes allgemein formuliert auf die Forderung nach einer politischen Gemeinschaft, einer Einheit von gesellschaftlicher und politischer Identität, von bourgeois und citoyen, von Bürger und Mensch (vgl. Wildt 2005; Bude 2019: 20ff.). Ob und inwiefern sich eine Genealogie des Wohlfahrts- bzw. Sozialstaats seit Ende des 19. Jahrhunderts in diesen Zusammenhängen verorten lässt oder dessen Institutionalisierung eher als Ausdruck funktionaler gesellschaftlicher Reproduktionserfordernisse sowie sicherheitspolitischer Disziplinar- und Kontrollstrategien gefasst werden sollte, bleibt selbst strittig (vgl. Süß/Torp 2021: 114ff.). Ferner scheinen aktuelle Zeitdiagnosen, insbesondere im Anschluss an postkoloniale Theoriedebatten und vor dem Hintergrund der ökonomischen Globalisierung und zwischenstaatlicher Organisationsformen – über die traditionellen Forderungen hinaus –, den nationalen Sozialstaat auf eine (mindestens) zweifache Weise unter der Berufung auf Solidarität in Frage zu stellen. Seine Schwäche gegenüber einem grenzüberschreitenden Marktliberalismus habe dazu geführt, dass sozialstaatliche Prinzipien und damit die politische Repräsentation einer (nationalen) Gemeinsamkeit zunehmend in Kritik stehen. Gleichsam gegenläufig zu dieser Problematisierung finden sich Neujustierungen des Solidaritätspostulats, das dieses nun als allgemeinmenschliches situiert (vgl. Zoll 2000; Susemichel/Kastner 2021). Ein solches Postulat kann auf eine neue Weise – im Namen nicht-staatlicher Gesellungsformen oder in Vertretung von *Fremden* – gegen den *eigenen* Staat erhoben werden. Es ist dieser kontroverse Raum von partikularen Begründungsfiguren, Grenzziehungen sowie universalen Ansprüchen, in dem aufs Neue die unterschiedlichen Herkünfte der Rede von Solidarität samt ihrer sozialen und politischen Rationalitäten aufeinandertreffen.

Orientiert man sich dezidiert am Diskurs politischer Theorie hat die *Brüderlichkeit* (fraternité) als eines der drei Prinzipien der französischen Revolution, die jeweils für sich die Spannung zwischen einem unbedingt gesetzten Moment des Aufstands und dem Aspekt der (Neu-)Gestaltung politischer Verfassung artikulieren (vgl. Balibar 2012: 8), einen besonderen Status. Während *Freiheit* und *Gleichheit* ihren Eingang in die Formulierung der Menschenrechte finden und als Rechte im und gegen den (streng genommen gegen jeden) Staat geltend gemacht werden können, trifft dies für die *Brüderlichkeit* nicht zu. Dies mag mit der Schwierigkeit zusammenhängen, den Aspekt eines wechselseitigen Verpflichtungszusammenhangs zwischen Individuum und Gemeinschaft mit den dominanten Auffassungen des Egalitarismus und Liberalismus in Einklang zu bringen (vgl. Marchart 2010: 357). Die *fraternité* bildet kein unbedingtes Recht, das gegen den Staat, gegen soziale Organisationen oder andere geltend gemacht werden könnte. Eher steht sie für eine je konkret zu mobilisierende Forderung nach Gemeinsamkeit, für die Proklamation gemeinsamer Ansprüche, die sich ebenso auf die eigenen Interessen wie die anderer (Teile eines Kollektivs) beziehen kann und dadurch gerade der abstrakten Form der bürgerlichen Gesellschaft, aber auch der abstrakten Staatsbürgerschaft widerspricht. *Abstrakt* erscheinen diese, weil die moderne Gesellschaft zum einen von singulären persönlichen, wie auch gemeinschaftlichen Interessen losgelöste Formen politischer, ökonomischer und anderer Ordnungen der Beteiligung, der Inklusion und Exklusion einsetzt bzw. institutionalisiert. Zum anderen *gründen* sich diese in Begriffen wie Klasse, Arbeit, Staatsbürger:in, in der Differenz von öffentlich und privat etc. artikulierenden Formen in keinem selbstverständlichen (etwa natürlichen) Gesetz, sondern in gesellschaftlich machtvollen Strukturierungen und Zuschreibungen – inklusive der Zuschreibung von Zugehörigkeit. Die moderne Gesellschaft und politische Gemeinschaft lässt sich daher weder als »homogene Einheit ihrer Mitglieder« (Balibar 2012: 20) noch als Summe aller Subjekte denken: Gegen die Trennung der gleichen und freien Menschen voneinander, die Trennung von Staat und Gesellschaft und jeden Verdacht gegenüber illegitimer Benachteiligung und Herrschaft, steht diese Forderung nach Gemeinsamkeit, im

Sinne einer Einheit ohne Trennung. So postuliert die *fraternité* jenen universalen Anspruch auf eine Gemeinsamkeit, deren Verlust gerade das Kennzeichen bürgerlicher Gesellschaft ist: Während die Rechte auf Freiheit und Gleichheit gerade die niemals zu schließende Differenz von Mensch und Bürger:in, von Individuum und sozialer Organisation bearbeiten, verlangt Brüderlichkeit eine Aufhebung dieser Differenz im Namen verbindender Anliegen und mit dem Ziel einer harmonischen, »wirklichen« Wechselseitigkeit »in und durch [...] Assoziation« (Marx/Engels 1978: 74). Dabei schillert der Status eines solchen Postulats. In der allgemeinen (revolutionären) Stoßrichtung bildet die Brüderlichkeit nicht – wie Freiheit oder Gleichheit – ein subjektives Recht, das Einzelne gegen andere, gegen Organisationen oder Staaten geltend machen können. Eher scheint sie solchen subjektiven Rechten entgegenzustehen. Wenn man sie als ein modernes Rechtsprinzip verstehen wollte, dann wäre es eines, dass als soziale Verpflichtung im Sinne eines »Für-einander-Eintretens« (Jaeggi 2021: 50) innerhalb einer politischen bzw. gesellschaftlichen Verfassung auch gegenüber dem individuellen Subjekt geltend gemacht werden kann. Die Forderung nach Brüderlichkeit scheint daher als ein unbedingter bzw. universaler Anspruch nur dann Geltung beanspruchen zu können, wenn sie etwas diesen subjektiven Rechten und der mit ihnen gegebenen Opposition Vorausgesetztes behauptet und einfordert oder – revolutionär – die Versöhnung von Individualität, Gleichheit und Solidarität als Zielperspektive formuliert (wie bei Marx): Diese Option wurde nicht selten mit der Hypothese einer vorgängigen – etwa anthropologisch, sozial oder auch metaphysisch begründeten – Gemeinsamkeit und Einheit verbunden, auf die man sich zu besinnen habe. Und das Postulat einer solchen unterstellten Gemeinsamkeit zeigt sich dabei zugleich in Form der politischen Versöhnung, als moralischer und affektiver Appell, der sich ebenfalls in Gestalt (sozial-)staatlicher Ordnungsfiguren formulieren lässt. Das erklärt die Verbindung der Brüderlichkeit zu den imaginären Bezugspunkten staatlicher Einheit wie Volk oder Nation. Der allgemeine Impetus erklärt aber ebenso die Möglichkeit einer moralischen Überschreitung politischer Einheitsvorstellungen im Namen einer menschlichen Brüderlichkeit oder Solidarität, die den Begriff

der *fraternité* im 19. Jahrhundert sukzessiv ersetzt (vgl. Bayertz 1998). Solidarität kann sich sowohl auf den konkreten Anderen als Menschen richten, wie auch auf ein Verständnis von Klassen oder Kollektiven, von Minoritäten, Subalternen oder anders justierten Zugehörigkeiten bzw. Lebensformen, denen in Referenz auf den Gleichheits- wie Solidaritätsgedanken Anerkennung, Unterstützung und/oder Hilfe zukommen soll (vgl. Spivak 2008; Redecker 2020). Aktuell lässt sich dieser Anspruch selbst auf Formen der Anteilnahme erweitern, die nicht an den Grenzen der menschlichen Gattung Halt machen (vgl. Haraway 2018).

Vielleicht kann man, um sich diesen Unterschieden und ihren Überschneidungsmöglichkeiten zu nähern, auf die analytischen Kriterien der Zugehörigkeit und Gleichheit zurückgreifen. Beide Kriterien bilden keine objektiven, sondern imaginäre Bezugspunkte, entlang derer sich Solidaritätspostulate und -praktiken unterscheiden lassen. Fragen der Zugehörigkeit können von konkreten Konstellationen über organisatorische Aufteilungen und nationalstaatliche Identitäten bis hin zum allumfassenden Begriff der Menschheit oder des Lebens verhandelt werden. Mit diesen unterschiedlichen Zugehörigkeiten sind auch unterschiedliche Gleichheitsunterstellungen verbunden. Und diese entscheiden nicht zuletzt über den Charakter dessen, was als Solidarität gefordert erscheint. Von einer konkreten Unterstützung im Nahbereich, einer gemeinsamen Interessenvertretung im Kontext sozialer Organisationen, Institutionen und Ungleichheiten, über das Ringen um eine nationale Identität und die damit verbundenen Fragen der Inklusion und Exklusion, bis hin zu einem allgemein-menschlichen Mandat, in dem sich die Solidarität mit moralischen Hilfsprogrammen verknüpft, reichen die Vorstellungen dessen, was man mit Solidarität verbindet. Dabei zeigt sich ebenfalls, dass die Solidaritätsforderung nicht nur an bestimmte Zugehörigkeitspostulate gebunden ist, denen ein unterschiedlicher Abstraktionsgrad auch der affektiven Bindung entspricht. Zugleich scheinen diese Solidaritätsforderungen an ein unterschiedlich akzentuiertes Postulat einer vorausgesetzten Gleichheit gebunden zu sein. Die Bedingung der gemeinsamen Zugehörigkeit allein muss mit Blick auf die Forderung nach Solidarität also ergänzt werden um die Idee der Gleichheit. Das erlaubt noch einmal einen Vergleich mit den

subjektiven Rechten der Freiheit und Gleichheit, die ›unbedingt‹ zu berücksichtigen sein sollen. Ihnen gegenüber ist die Idee der Solidarität offensichtlich an Bedingungen geknüpft: an die Beantwortung der Frage der Zugehörigkeit und an ein auf diese Antwort bezogenes Postulat der Gleichheit. Insofern diese Bedingungen Fragen der affektiven Verbundenheit oder Betroffenheit berühren, verweisen sie ebenfalls auf das Feld einer Affektpolitik: Die je konkrete Aufforderung, sich solidarisch zu erklären, wäre entsprechend als affektpolitische Strategie diskutierbar, die im Kontext von Emanzipations- und Protestbewegungen ebenso wie hinsichtlich disziplinierender Regierungsstrategien greift, die das Allgemeine solidarischer Anteilnahme und Gleichheit über die Zugehörigkeitssemantik einzuhegen suchen. Dazu gehört auch der Streit um die Frage, auf welches Leben *wir* bezogen sind, wessen Leben bzw. welche Form von Ungleichheit gesehen, gezählt und *unseren* Verantwortungshorizont betreffen soll bzw. wessen Situation uns aufgrund welcher Moral-, Sinn- und Ordnungsraster angeht – oder unbeachtet bleibt (vgl. Butler 2010).

Im historischen Rückblick entfaltete die politische Konnotation der Forderung nach wechselseitiger Solidarität ihre Relevanz gerade dort, wo die Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe mit einer gesellschaftlichen und politischen Ungleichheit oder besonderen (Not-)Lage in Verbindung gebracht wurde. In diesem Fall bildet die Spezifizierung der Forderung nach politischer Gleichberechtigung und sozialer Absicherung die Grundlage einer Solidarität, die sich im Rahmen einer sozialen und politischen Verfassung gegen eine systematische Benachteiligung wehrt und etwa (umstritten bleibende) Formen der Zugehörigkeit erkämpft und sogar institutionalisiert (Sozialversicherungen, Mitbestimmung, Gleichbehandlung der Geschlechter u. ä.).

Solche politischen Solidarisierungen gewinnen ihr Profil nicht nur durch Fragen der Gegenwehr gegen soziale Ungerechtigkeit und politische Ungleichheit; sie stehen immer auch vor dem Problem, die postulierte Zugehörigkeit als gemeinsame und zugleich verbindliche Form und Praxis darzustellen. Denn die Identifikation einer Verbundenheit und Verantwortung bricht sich an der Heterogenität sozialer Kategorien. Die Frage des Gemeinsamen bleibt daher stets prekär. Eine Mög-

lichkeit, mit dieser Unsicherheit umzugehen, bildet der Einsatz einzelner oder kollektiver Repräsentanten, die im Namen der gemeinsamen Interessenlage an lebensweltliche Erfahrungen und Probleme anknüpfen und nicht zuletzt auch mit moralischen Argumenten an eine politische Verbindlichkeit appellieren.¹

Dieser Punkt ließe sich mit der Frage verbinden, inwiefern mit der Lösung oder Erosion von konkreten, im Rahmen von Solidargemeinschaften bearbeiteten Ungerechtigkeits Erfahrungen, die Frage der Zugehörigkeit neu und anders an Bedeutung gewinnt. Da diese eben nicht einfach gegeben ist, sondern hergestellt werden muss, rückt die Konfliktlinie, wer in wessen Namen Zugehörigkeiten postuliert und mit welchem Recht das getan wird, in den Vordergrund. Vorstellungen, wie die einer »Solidarität unter Gleichen« (Priddat 2016), einer »Solidarität unter Vertrauten« oder »Solidarität mit Fremden« (Zoll 2000: 167) oder auch einer »Solidarität unter Fremden« (Brunkhorst 2001: 18), entfalten ihre Bedeutung und Problematik daher innerhalb je spezifischer (politischer) Konstellationen und Adressierungen. Entsprechende Uneindeutigkeiten und Problemlagen entstehen dort, wo die Zugehörigkeit und Gemeinsamkeit nicht einfach als – institutionell, kategorial oder staatlich – gelöst betrachten werden kann. Eine Entgrenzung der Zugehörigkeit, etwa auf die Kategorie der Menschheit, impliziert aber zugleich eine Veränderung der Gleichheitsforderung und eine Veränderung in der Qualität der Solidaritätsforderung. Wenn die Gleichheitsforderung im Rahmen der Solidaritätsidee als eine menschheitliche verstanden wird, dann verschwimmen für die Fordernenden die Grenzen zwischen einer auf Gemeinsamkeit beruhenden Solidarität und einer Hilfestellung für die Benachteiligten. Und es droht die aus der langen Diskussion um die Not- und Entwicklungshilfe bekannte Auseinandersetzung über einen gutgemeinten Paternalismus, in dem die Zuschreibung einer Unterstützungsnotwendigkeit

1 Man könnte hier ebenso an Gewerkschaften und weitere institutionalisierte rechtliche Stellvertretungen denken wie an transnationale Organisationsformen und Bewegungen.

von *außen* überaus vielfältige Konflikte etwa zu den je konkreten Problembeschreibungen der Betroffenen selbst generieren kann. Gerade im Rückzug auf die doch unbestreitbare Nothilfe in Katastrophenfällen zeigt sich dann die moralische Qualität der Solidaritätsforderung, die sich nicht mehr im Streit um politische Bedingungen verlieren sollte. Jedoch droht die Moralisierung der Solidaritätsforderung immer schon die (politische) Akzeptanz jener Ungleichheit zu implizieren, gegen die sie sich helfend wendet. Ob man diese Problemkonstellationen, insbesondere mögliche Asymmetrien, mittels einer Referenz auf das Spannungsverhältnis von eher negativ konturierten universalen Konzepten und deren partikularen Ausprägungen alternativ justieren kann, wäre eigens zu diskutieren: Dies gilt etwa für Begriffe wie Vulnerabilität oder Entfremdung, die allen Menschen gemein und daher allgemein anzuerkennen seien, sowie konkret zur Verantwortung rufen (vgl. Aktaş 2020; Marchart 2010: 356ff.). Die Vorstellung einer sich ausweitenden Gemeinschaft (Rorty 1989: 319) steht in Relation zu Positionen, die *Anderere* letztlich doch einer Mehrheits- oder Dominanzposition angleichen. Als Idee teilt die Solidarität mit anderen Ideen zweifelsohne auch das unauflösliche Spannungsverhältnis von Forderung und Realisierung: Immer wird man darüber streiten können, ob der Forderung eine angemessene Wirklichkeit entspricht. Gegenüber anderen Ideen aber ist die Solidarität an Bedingungen gebunden, die über die Kriterien der Zugehörigkeit und Gleichheit unterschiedlich gewichtet und variiert werden können und die das Postulat der Solidarität zugleich im Spannungsfeld politischer, moralischer und affektiver Adressierungen situieren.

Wer mit welchem Recht Solidarität im Sinne einer Zugehörigkeit fordern kann, wer gleichzeitig in wessen Namen für jemanden und als Teil einer postulierten Gemeinsamkeit der Zugehörigen sprechen kann, und was eine mögliche Zugehörigkeit mit Blick auf die Idee der Gleichheit bedeuten kann – dies sind nicht zufällig die Streitpunkte, um die die politischen, die moralischen und die affektiven Einsätze in der aktuellen Migrationsdebatte kreisen, die jeweils für sich die Bedingungen dessen ausbuchstabieren, was Solidarität heißen könnte und welche Praktiken sie verlangt. Zudem scheint der emanzipatorische bis revolutionäre Aspekt der Solidaritätsidee erneut an Relevanz

zu gewinnen. Solidarität changiert in dieser Hinsicht etwa zwischen einem *Kampfbegriff* neuer Protestbewegungen und der Frage nach alternativen, insbesondere nachhaltigen Lebens- und Praxisformen, die sich von individuellen oder privaten Auffassungen zu Freiheit, Besitz, Ressourcen oder Existenz zu lösen versprechen und umgreifende Zusammenhänge oder »Beziehungsweisen« (Adamczak 2018: 223ff.) in den Vordergrund rücken, um die Gestaltung politischer Gemeinschaft oder (einer Welt-)Gesellschaft im Ganzen als ungelöstes Problem neu zu öffnen (vgl. Badiou 2019; Charim 2019; Neckel et al. 2018; Redecker 2020). Diskutiert wird auch Agambens Vorstellung einer »kommen-den Gesellschaft« (Agamben 2003), die ihre sozialkritische Kraft aus der Differenz, den Unterscheidungen und Ausschlüssen oder gar der Entsolidarisierung mit dem Eigenen schöpft (vgl. Marchart 2010: 359).

Solidarität als pädagogischer Gegenstand

Während die Forderung nach Solidarität im politischen Raum unterschiedlichste Problemlagen adressiert, erscheint die pädagogische Theorie und ausdrücklich die pädagogische Praxis in Bildungseinrichtungen häufig mit der Aufforderung konfrontiert, den Solidaritätsbegriff als einen zu lehrenden Themenkomplex oder eine Praxis auszuformulieren. Dieser Anspruch lässt sich selbst auf unterschiedliche Weise inhaltlich fassen. Häufig bezieht er sich auf Zielsetzungen, wie die Vermittlung eines spezifischen Wissens und bestimmter Kompetenzen, bis hin zu Wertorientierungen oder Haltungen – wie z. B. Anteilnahme oder einer Sensibilität für Ungleichheiten –, die für solidarisches Handeln relevant erscheinen. Um das Feld möglicher Anschlüsse nicht zu weit werden zu lassen, liegt der Fokus im Folgenden exemplarisch auf einem Beitrag, in dem Sarah Fichtner (2021) fragt, ob und wie Solidarität als ein Gegenstand gefasst werden könne, der zu lehren sei. Dabei spielen einige der oben angesprochenen Kontroversen auch hier eine Rolle. Die Autorin geht von einem für Machtverhältnisse sensiblen Zugang aus, den sie mit ihrer eigenen Feldforschung im Kontext der Arbeit von NGOs im Bildungsbereich in der westafrikanischen Republik Benin und

in Deutschland begründet (vgl. ebd.: 1). Sie fragt, wie sich Solidarität verändert, wenn sie als Gegenstand gefasst wird und dabei instrumentelle Strategien zu beobachten sind. Fichtner problematisiert konkret die Reduktion solidarischen Handelns auf eine »competition of care« (ebd.), einen »Wettbewerb um Hilfe oder Fürsorge«. Demgegenüber versucht die Autorin Solidarität als ein Beziehungsgeschehen zu charakterisieren, in dem unterschiedliche Akteur:innen aus ihrer eigenen (sozialen) Position heraus mit Anderen gemeinsame Interessen formulieren und vertreten. Man kann hier von einem Bündnis sprechen, das sich um einen »common cause« (ebd.), um eine kollektiv verbindende Sache zu zentrieren hat. Die gemeinsame Praxis soll wiederum von einer reflexiven Sensibilität für die unterschiedlichen, je spezifischen machtvollen Positionen gekennzeichnet sein. Fichtner fordert entsprechend, die differenten Zugänge, Begründungen und Praktiken der Beteiligten anzuerkennen. So ist die Differenz zwischen denjenigen, die Solidarität zeigen und denjenigen, denen der solidarische Einsatz gilt, für die Autorin ein elementarer Gegenstand der Reflexion und Anerkennung. Idealerweise gilt es hier, auf eine Wechselseitigkeit oder Gleichheit hin zu wirken, so dass mögliche Abhängigkeiten das solidarische Handeln nicht zu einem einseitigen, instrumentellen Geschehen werden lassen. Solidarität fasst die Autorin als ein Beziehungsgeschehen oder eine Beziehungsarbeit, die »pädagogisch als Thematik wie als Praxis erfahren, reflektiert, geteilt und diskutiert werden muss, damit sie in ihren persönlichen und politischen Aspekten verstanden wird.« (ebd.; Übersetzung R.M.)

Diese theoretische Kontur konkretisiert die Autorin nun im Rückgriff auf ihre Feldforschung, in der politische und pädagogische Einsätze in Relation stehen. Sie berichtet von der Arbeit der NGO *Aide et Action*, die in Benin das Anliegen verfolge, für die Wichtigkeit schulischer Bildung für Kinder und Jugendliche zu sensibilisieren. Fichtner identifiziert hier allerdings eine Problematik, die man als asymmetrische paternalistische Entwicklungshilfe kennzeichnen könnte. So verfolge die NGO zwar den Anspruch, eine horizontale solidarische Ebene zu etablieren: Die Beniner Mitarbeiter:innen der Organisation setzen sich für die Bevölkerung Benins ein. Und der Aufruf untereinander solidarisch

zu sein, dient allgemein dem Anliegen, jedem Kind eine Schulbildung zu ermöglichen. In der konkreten Praxis etablierte die Arbeit an der Umsetzung dieses Anliegens aber Fichtner zufolge mehrere problematische Differenzlinien. So gehe die allgemeine Behauptung der Relevanz von Bildung einher mit der Unterscheidung zwischen denen, die um deren Wichtigkeit wissen, die bereits dafür sensibilisiert erscheinen und das Anliegen teilen, und denjenigen, denen das Bewusstsein und die Aufmerksamkeit für deren Sinn und Nutzen fehle. Diejenigen, die sich nicht solidarisch zeigen oder auch nicht zeigen können, erscheinen demgemäß im Kontext eines Nicht-Wissens und eines Mangels an Sensibilität (vgl. ebd.: if.). Dieser Effekt wurde der Autorin zufolge noch dadurch verstärkt, dass der Solidaritätsbeweis vor allem die Form des Sammelns von Spendengeldern für Bildungsaufgaben annahm: Eine Überweisung wird zum primären Erweis von Solidarität. Fichtner moniert, dass andere Varianten der solidarischen Beteiligung an dieser gemeinsamen Sache kaum realisiert wurden. Ebenso schien es nur eingeschränkt einen Dialog zwischen den unterschiedlichen Adressat:innen und Akteur:innen gegeben zu haben: den politisch Handelnden, den Lehrkräften und Schüler:innen, weiteren Kindern, Eltern usw. In der Lesart der Autorin gab es keinen Raum für ein Beziehungsgeschehen, das unterschiedliche Möglichkeiten solidarischen Handelns erprobt und dabei die differenten Positionen und Einsätze reflektiert, diskutiert und anerkennt.

An dieser Stelle sollen die Ebene der Beschreibung verlassen und einige Rückfragen formuliert werden, die sich auf den argumentativen Verlauf des Textes beziehen. Die Rückfragen zielen dabei nicht auf die Kritik Fichtners an einem Solidaritätsverständnis, das letztlich auf ein kaum reflektiertes Spendenhandeln und das Ablenden unterschiedlicher Positionen hinausläuft. Was die Lesart der Autorin aber zum Teil vermissen lässt, und ihrem eigenen Verständnis nach streng genommen gefordert wäre, ist *erstens* das Nachdenken über die eigene Position als Feldforscherin: Diese Reflexion könnte sich bspw. auf die Asymmetrie, Prekarität und (Ohn-)Macht richten, die den eigenen Ort auszeichnen, insbesondere auf die Teilhabe(un)möglichkeiten, oder auch die Frage nach den Begrenzungen der eigenen Wahrnehmung und Interpretation aufwerfen. So erwähnt die Autorin zwar die Möglichkeit, dass sie

bestimmte Debatten und Situationen nicht mitbekommen haben könnte – zwischen denen, die das solidarische Anliegen verfolgen und denen, an die es sich richtet –, aber die Eindeutigkeit irritiert, mit der Fichtner in der Position einer Feld- und Bildungsforscherin das Fehlen der für sie wesentlichen Perspektive auf Solidarität markiert: das Fehlen einer wechselseitigen Beziehungsarbeit, in der ›Solidarität auf Augenhöhe‹ erprobt und erfahren werden kann (vgl. ebd.). Eine zweite Schwierigkeit ergibt sich in der Argumentationslinie, die vom Aufruf zur Solidarität untereinander, um schulische Bildungsräume zu erweitern, zur Kritik am Wettbewerb um eine Unterstützung durch Spendengelder führt. Denn hier kulminieren die politischen Motive, die Kontexte und Besonderheiten vor Ort (in Benin) im Gesichtspunkt der Instrumentalisierung. Es ließe sich gleichwohl genauer fragen, inwiefern jeweils spezifische soziale Ordnungen oder Diskurse und die Aufteilungen von Macht bestimmte Formen solidarischer Praxis ermöglichen, sinnvoll oder legitim erscheinen lassen und sich andere Beteiligungsformen als schwieriger oder eventuell ausgeschlossen erweisen. Damit stellt sich ebenfalls die Frage, was überhaupt als Solidarität in dieser konkreten Situation verstanden werden kann – ohne dies bereits über das Ideal ›Beziehungsarbeit auf Augenhöhe‹ kritisch entschieden zu haben. Diese Rückfragen nutzen Jacques Rancières (2006) Konzept einer *Aufteilung des Sinnlichen* und wollen die Schwierigkeiten, die Fichtner anspricht, nicht zurückweisen. Sie versuchen aber die Fluchtlinie *Solidarität als Beziehungsgeschehen* in seiner Problematik – und weniger als Lösung – anzusprechen. Diese Intention ergibt sich gerade im Kontrast zum zweiten, von Fichtner als gelungen präsentierten Modell. Denn dieses versteht sie nicht als ein »weiteres Beispiel einer Instrumentalisierung des Solidaritätsgedankens, sondern als Skizze eines anderen Ansatzes, um Solidarität zu lernen« (ebd.: 2; Übersetzung R.M.). Sie bezieht sich dabei auf ihre »explorative Studie zur Umsetzung des ChangeWriters-Ansatzes [...] an Schulen in Deutschland« (ebd.). Der so gebildete Kontrast blendet weitgehend aus, dass das Beispiel aus Benin anders eingeführt und kontextualisiert erscheint. Der Vergleich zwischen der Praxis einer NGO in Benin – die eher auf die Zugangsproblematik zum Bildungswesen zielt und das Fehlen entsprechender Institutio-

nen, von Mitteln und Engagement, zu bearbeiten sucht – und einem demokratiepädagogischen Ansatz, der im deutschen Schulsystem seine Verwendung finden kann, wird primär mittels des Signifikanten »Beziehungsarbeit« strapaziert. Beim »ChangeWriters approach« wird der Anspruch, Solidarität zu lernen, an das Versprechen gebunden, dass dies mit Formen der Beziehungsarbeit möglich sei, die auf den Bereich sozialer Kompetenzen und auf die Orientierung an Werten wie Respekt in der schulischen Interaktion zielen (vgl. ebd.: 2f.). Der Ansatz stellt hierfür Unterrichtsmethoden, Übungen und Inhalte zur Verfügung (z.B. das angeleitete Schreiben eines Tagebuchs, erlebnispädagogische Elemente) und zielt auf die Professionalisierung von Lehrkräften. Da es also um die Gestaltung eines solidarischen Miteinanders im schulischen Alltag gehen sollte, insbesondere um die Erfahrung und Reflexion von »empathy, [...] teamwork« (ebd.: 3) und gegenseitiger Hilfe, schließt Fichtner ihren Text mit der Bemerkung: »[S]olidarity cannot be taught (theoretically and instrumentally) – but it can be learned.« (Ebd.)

Wiederum mit Blick auf die Komplexität des Solidaritätsbegriffs läge es nahe, Aspekte der institutionalisierten und didaktisierten Form einer solchen Beziehungsarbeit zu thematisieren.

Dieser Teil der Einleitung schließt stattdessen mit einigen knappen Rückfragen zur Unterstellung, dass Solidarität gelernt werden könne. Insofern Jürgen Habermas (1991: 69ff.) und Axel Honneth (2011: 190ff.) solidarisches Handeln als intersubjektiv bzw. gesellschaftlich anerkannten Ausdruck moralischer Autonomie zu verstehen suchen, bedarf es *erstens* der Annahme, dass hierfür ein »Bündel von elementaren Kompetenzen« – wie z.B. »Perspektivübernahme« (Honneth 2011: 196) – zu erlernen seien. Von entsprechenden Lernprozessen, die gleichsam in die Gestalt eines allgemein etablierten Verhaltensdispositivs münden sollen, hängen Honneth zufolge maßgeblich die Formen einer freien Teilhabe und Zusammenarbeit in demokratischen Verhältnissen ab. In dieser Logik drohen »soziale Pathologien«, wenn entsprechende Lernprozesse nicht erfolgen oder wenn eine gemeinsame Teilhabe wieder verlernt wird (vgl. Honneth 2011: 206).² In Differenz zu dieser

2 Vgl. für eine Kritik an dieser Perspektive auch Gelhard 2018: 208f.

Vorstellung und im Anschluss an Gayatri Spivak verweist Maria do Mar Castro Varela (2017) darauf, dass mit Blick auf globale gesellschaftliche Konstellationen, die bis in die Gegenwart strukturell von kolonialen und rassistischen Verhältnissen durchzogen erscheinen, die in unseren sozialen Zusammenhängen erlernten Verhaltensweisen in vielen Fällen eher eine Art »Verlernen« erforderlich mache. Ihre Wendung, Lernen als das Verlernen von Privilegien zu fassen (vgl. ebd.), steht durchaus in Spannung zu Honneths Verständnis, da bei letzterem mindestens unbestimmt bleibt, inwiefern das Lernen einer freien und moralischen Teilhabe an demokratischen Prozessen ebenfalls eine postkoloniale Kritik an globalen Ungleichheiten, Privilegierungen und Benachteiligungen einschließt – oder auch Protest und Widerstand. Eine weitere problematisierende Lesart in Bezug auf den pädagogisch zu realisierenden Anspruch des Erlernens bestimmter Kompetenzen oder Wertorientierungen findet sich bei Jacques Rancière. Denn für ihn zeichnet sich die Referenz auf demokratische Teilhabe gerade darüber aus, dass *prinzipiell* keine spezifische Kompetenz bzw. kein Wissen und keine besondere Befähigung festgelegt oder allgemein gefordert werden kann, über die sich dann solidarisches Handeln – als demokratische Praxis – vorab auszeichnen ließe (vgl. Honneth/Rancière 2021: 94f.). Bezieht man den Solidaritätsbegriff in diesem Sinne auf Rancières Politikverständnis, wäre zum einen jeweils zu analysieren, über welche konkreten Aufteilungen, Diskurse und Praktiken ein Handeln als solidarisches Handeln gekennzeichnet oder qualifiziert wird und welche Formen der Zugehörigkeit, Beteiligung und Positionierung (z.B. als Hilfebedürftige:r, als Helfende:r) von welchen Akteur:innen beansprucht, inszeniert, anerkannt, zugesprochen oder abgewiesen werden. Hinsichtlich des Verzichts auf vorab definierte und herausgehobene Kompetenzorientierungen könnte sich in ähnlicher Weise eine weitere Analyse auf die Frage richten, welche Lerninhalte, »Basisbefähigungen« (Honneth/Rancière 2021: 98) usw. von wem und wem gegenüber als Grundlage für eine solidarische Praxis etabliert, gefordert, institutionalisiert oder auch bestritten werden. In dieser Lesart erscheint der Solidaritätsbegriff stärker als politischer Begriff, mit dem der Streit über das, was unter welchen Bedingungen, von wem und in

Bezug auf welche Ordnungen und Praktiken als gemeinsames solidarisches Handeln verstanden wird, gerade das *demokratische* Moment des Solidaritätsverständnisses ausmacht. So justiert, repräsentiert es einen Anteil am Streit um die »Teilung[en] im ›Gemeinsinn‹« (Rancière 2011: 483) demokratischer Verhältnisse.

Damit ist bereits die *zweite Rückfrage* angerissen, die in pädagogischen Zusammenhängen ein Spannungsverhältnis artikuliert: zwischen einem Lehr-/Lern-Setting, das letztlich auf einen vernünftigen Austausch und ein respektvolles Miteinander zielt, und dem nicht nur in radikaldemokratischen Ansätzen formulierten Akzent auf unbequemen, von unterschiedlichen Interessen, Machtpositionen und Affekt durchzogenen konfliktreichen Auseinandersetzungen. Wenn man von der Umstrittenheit pädagogischer wie politischer Mittel und Ziele ausgeht und sich Solidarität ebenso als Disziplinierungs- und Machtmittel (vgl. Lessenich 2019: 96ff; van Dyk 2021) wie als revolutionärer Kampfbegriff nutzen lässt, oder man davon ausgeht, dass Solidarität auch verteidigt werden müsse (vgl. Kastner u.a. 2021), dann zeichnet sich eine (jede) Pädagogisierung streng genommen dadurch aus, dass sie spezifische Aspekte heraushebt, nutzt usw. – und andere, davon abweichende, unpassende Gesichtspunkte abblendet, als unwichtig, unangemessen oder illegitim behauptet. Dadurch bleiben auch die Versuche, auf die *Erfahrung eines wechselseitigen Miteinanders und dessen Reflexion* zu setzen, wie oben mit Fichtner skizziert, ambivalent. Sehr häufig findet sich die These, dass man nicht einfach auf rationale Wissensvermittlung setzen dürfe, sondern es des Erfahrungsbezugs im gemeinsamen Handeln bedarf, in dem – so formuliert es Hermann Giesecke (in: Schiele 2013: 18) – »auch die affektiven Komponenten bei der Wertevermittlung zum Klingen zu bringen« sind. Letztlich soll dann selbst das »Kontroversitätsgebot« in der politischen Bildung »zu einer spürbaren Übereinstimmung in zentralen Überzeugungen und Werten [...] [führen], die für den Zusammenhalt unseres demokratischen Gemeinwesens unabdingbar sind.« (Ebd.) Unstimmigkeiten erscheinen so als letztlich zu überwindende Position in einem Lernprozess, in dem die Ziele und Mittel differenter Solidaritätsverständnisse nicht unvereinbar werden dürfen.

Ein *dritte Rückfrage* setzt an der Spannung zwischen der Vorstellung an, dass es pädagogisch meist um individuelle oder auch soziale Lernprozesse und Kompetenzen gehe und dem sozialphilosophischen Befund von Habermas (2021: 40), dass ein »politisch-kulturelle[s] Selbstverständnis[...]«, das eine gemeinsam geteilte Referenz auf die Solidaritätssemantik eröffnen kann, zwar auf »politische Lernprozesse« verweist, diese aber ohne den Bezug auf politisch-kulturelle Institutionen, ohne den Gemeinsinn prägende Wertorientierungen und soziale Praktiken, weder zu verstehen noch kraftvoll seien (vgl. ebd.: 39ff.). Auch wenn man den kulturalistisch-fundamentalen Bias dieses Verständnisses problematisieren kann, ist hier Habermas' Bezug auf Hegels Begriff der Sittlichkeit aufschlussreich. Denn mit diesem Begriff lässt sich akzentuieren, dass dasjenige, was als Solidarität gelten und praktisch werden kann, immer auch in gleichsam inkorporierten, unhinterfragten oder unbewussten Haltungen, situiert erscheint. Über diese kollektiven Formen des Wahrnehmens, Sprechens und Handelns verfügt das Individuum nie einfach souverän und rational, sondern in diesen finden wir uns vor, mit entsprechenden Wertorientierungen ›arbeiten‹ wir, in und zu diesen verhalten wir uns. Damit ist eine weitere Grenze für die pädagogische Direktive einer optimalen Gestaltung von Lernprozessen markiert. So formuliert Habermas, dass ein bestimmtes Verständnis von Solidarität immer schon zwischen uns (Bürger:innen) gestiftet erscheint (vgl. ebd.). Ohne diesen Aspekt eines machtvollen Ordnungsgefüges, in dem moralische Auseinandersetzungen und Entscheidungen einsetzen, sei kaum verstehbar, dass wir uns gegen Ungleichheit, Ungerechtigkeit, Ausschlüsse etc. wenden und Formen der Solidarität diskutieren sowie praktizieren. Das Bild eines solchen Gemeinsinns wäre damit auch weniger als geschlossenes soziales oder symbolisches Band zu verstehen, sondern referiert auf die widersprüchlichen, konfliktreichen und prekären Ordnungszusammenhänge in der Moderne. Im Anschluss an Emile Durkheim schreibt sich daher in den Solidaritätsanspruch eine »Reaktion auf die zentrifugalen Tendenzen kapitalistischer Modernisierung« (Karakayali 2021: 90) ein. Die bekannte soziologische Diagnose betont, »dass mit dem Ende der Feudalordnung die Menschen ihren Platz in der Gesellschaft und damit die Natur ihrer

Beziehungen neu erfinden müssen. Was verbindet mich überhaupt mit anderen jenseits ökonomischer Austauschprozesse?« (ebd.) Da mit den unterschiedlichen Antworten auf diese Frage die Diskussion im Grunde erst losgeht, möchten wir hier schließen und verschiedenen Spannungsfeldern und Praktiken des Solidaritätsbegriffs Raum geben.³

Darstellung der Beiträge

Aus einer postkolonialen Theorieperspektive fragt *Ina Kerner* in ihrem Beitrag *Solidarität und Postkolonialismus* nach der Bedeutung von Solidarität. Ihr Beitrag präsentiert fragmentarische Gedanken zu der Frage, wie Solidarität in einer postkolonialen und damit in hohem Maße von Ungleichheit und Macht geprägten Welt aussehen können. In Rekurs auf den Kolonialismuskritiker Frantz Fanon gibt Kerner Kolonialreparationen als solidarische Pflicht ehemaliger Kolonialstaaten zu verstehen auf. Diese Forderung vermögen entwicklungspolitische Praktiken nicht einzulösen. Macht- und imperialismuskritisch betrachtet verlängern sie vielmehr bevormundende Effekte des Kolonialismus. Der Ausschluss jeglicher Gefahr des Imperialwerdens könne jedoch wiederum zum Rückgang internationaler Unterstützung führen. Vor diesem Hintergrund hinterfragt sie auch die Abgrenzungen von Solidarität zur Wohltätigkeit in Kontexten, in denen staatlich institutionalisierte Sicherungen fehlen. In den Konzepten des *Dialogs unter Anerkennung von Differenz* im Anschluss an Gayatri Spivak und im Konzept der Koalition im Sinne von solidarischen Zweckgemeinschaften sieht sie schließlich Handlungsmöglichkeiten, in denen diese besagten Probleme, die mit

3 Die Beiträge entstanden im Anschluss an die vom 3. bis 5. Februar 2022 durchgeführte interdisziplinäre Tagung *Solidarität. Neue Forschungsperspektiven auf einen Kampfbegriff, seine Spannungsfelder und Praktiken*. Für die organisatorische Unterstützung danken wir Luana Bauchspieß und Tom Zimmermann. Für das gewissenhafte Lektorat danken wir Leonie Lukasiewicz, Maja Melzer und Benedikt Scheuring.

solidarischen Beziehungen in Ungleichheitskontexten einhergehen, als Gefahren zumindest einkalkuliert sind.

Fabian Kessl widmet sich in seinem Beitrag *Zur historischen Konkretisierung der »Gleichfreiheit« im Wohlfahrtsstaat* dem konstitutiven Zusammenhang von Freiheit und Gleichheit, welcher der Gesellschaftsgeschichte seit der französischen Revolution eingeschrieben ist. Im Begriff der *Gleichfreiheit* kommt die Möglichkeit des Menschlichen wie des Gesellschaftlichen zum Tragen, welche Solidarität in Gestalt von Sorgebeziehungen als Ermöglichung von menschlicher Tätigkeit und Sicherung von Zugehörigkeit zur alltäglichen Bedingung hat. Mit Etienne Balibar erinnert Kessl an ein solches Programm der Gleichfreiheit als Vergesellschaftungsmodus und entfaltet darüber die historisch-systematische Bestimmung von Solidarität, die sich *unter Fremden* konkretisiert, also als wohlfahrtsstaatliches Arrangement seit dem 19. Jahrhundert im nationalstaatlichen Kontext institutionell übersetzt wird. Gerecht werden konnte der Wohlfahrtsstaat dem Anspruch des Gleichklangs von Freiheit und Gleichheit, von Menschen- und Bürgerrechten konkret jedoch nie. In Gegenwartsgesellschaften, einer ökonomisch globalisierten, auch einem erneuten Nationalismus ausgesetzten Welt stellt sich die Frage nach der Solidaritätskonstellation und dem damit (un)erreichten zivilen Potenzial für die Ermöglichung von Gleichfreiheit zudem neu.

Der Beitrag *Behinderungen in Versionen exklusiver und inklusiver Solidarität* von *Kirsten Puhr* untersucht mit dem Fokus auf Behinderungen und Menschen, die als behindert adressiert werden, sozialstaatliche und zivilgesellschaftliche Formen exklusiver und inklusiver Solidarität. Gerahmt wird der Beitrag durch Erzählungen der Protagonistin Patricia aus dem Buch *Ich mache mir einfach mehr Gedanken über die Gesellschaft als über mich*. Puhr diskutiert, inwiefern die wohlfahrtsstaatlichen Sicherungssysteme und Leistungen, die doch alle Bürger:innen in die gesellschaftlichen Teilsysteme zu inkludieren versuchen, als nur exklusiv inkludierende zu verstehen sind. Behinderungen werden im eingeführten Verständnis exklusiver Solidarität als vermeintlich gerechte Verteilung sozialer Güter zu gesellschaftlichen Risiken. Im Vergleich zu den institutionellen Logiken der Eingliederungshilfe

zeichnet Puhr das Netzwerk *Persönliche Zukunftsplanung* und die damit verbundene Privatisierung von Solidarleistungen dagegen als Initiative zivilgesellschaftlicher inklusiver Solidarität aus. Zwar vermag diese jene Verfahren institutioneller Bedarfsermittlung und -bewilligung nicht zu ersetzen, aber im Sinne des Anspruchs auf mehr Selbstbestimmung herauszufordern, mitunter gesellschaftlich zugewiesene Positionen und Identitäten zu überschreiten.

Mit der Frage nach den Möglichkeiten und Problemen, sich auf andere als Andere zu beziehen, spannt der Beitrag *Beziehungen zu Fremden* von Kerstin Jergus einen Fragehorizont auf, der es erlaubt, die Thematisierung von Solidarität und Vulnerabilität mit pädagogischen Perspektiven in Verbindung zu bringen. Dabei sind es das Leiden, die Verletzlichkeit und das Problem, dem Anderen als Fremden gerecht werden zu wollen, die für Jergus zugleich eine unabweisbare Herausforderung bilden und eine Verschränkung von Analyse und kritischem Engagement einsehbar machen. Jedoch bleibt eine solche Verschränkung nicht unproblematisch. Zum einen muss sie sich – in einer jeweils unterschiedlichen Konstellation – vor Essentialisierungen der eigenen analytischen Bestimmungen hüten. Und zum anderen ist es – mit Blick auf das kritische Engagement – geboten, die Gefahren des Paternalismus oder einer egalitären Unterstellung zu vermeiden. Der Beitrag untersucht vor diesem Hintergrund die Frage nach den Möglichkeiten, den Ähnlichkeiten, aber auch den Unterschieden, die sich mit Blick auf solidarische Beziehungen, den Umgang mit Vulnerabilität und die Probleme pädagogischer, intergenerationeller Beziehungen ergeben.

Rouven Symank untersucht in seinem Beitrag *Solidarität als soziale Schuld* die Theorieströmung des französischen Solidarismus, der sich um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert als Antwort auf die sozialen und politischen Krisen verstehen lässt. Im Zentrum des Solidarismus, der sich gegenüber liberalistischen wie sozialrevolutionären Strömungen abgrenzt, steht dabei das Konzept einer sozialen Schuld, einer ursprünglichen Verpflichtung der Individuen gegenüber der Gesellschaft als einem modernen System wechselseitiger Abhängigkeiten. Es ist dieses moderne System, in dem das alte Motiv des Verhältnisses von Gläubigern und Schuldnern eine neue, eine allgemeine Form ge-

winnt. Am Ansatz des Theoretikers und Politikers Léon Bourgeois zeigt Symank, wie die soziale Schuld zu einer (fingierten) vertragstheoretischen Implikation und Voraussetzung sozialer Zugehörigkeit stilisiert wird. Dabei verweist er auf zwei systematische Probleme einer solchen Begründungsstrategie sozialer Solidarität über einen gegenseitigen Schuldzusammenhang. Das erste dieser Probleme besteht darin, dass der Eindruck eines vorpolitischen Zusammenhangs, einer sozialen Gemeinschaft hervorgerufen wird, die den Streit um politische Grenzbeziehungen zu ignorieren scheint. Darüber hinaus lässt sich unter einer postkolonialen Perspektive darauf hinweisen, dass die französische Kolonialpolitik jener Zeit nicht als Schuldzusammenhang und damit auch nicht als Solidaritätsverpflichtung wahrgenommen wird.

Der Beitrag von Ramón Reichert mit dem Titel *Selfies den Rücken kehren* untersucht widerständige Bildpraktiken iranischer Frauen während jener noch anhaltenden Protestbewegung, die sich nach dem gewaltsamen Tod von Jina Mahsa Amini gebildet hat, die am 16. September 2022 im Polizeigewahrsam starb. Anlass ihrer Verhaftung war der Vorwurf, der Verpflichtung zum Tragen eines Kopftuches nicht auf eine adäquate Weise nachgekommen zu sein. Der feministische Widerstand im Iran wendet sich seitdem vor allem gegen diese Verpflichtung und hat dabei eine breite öffentliche Unterstützung gefunden, die hierin ein Symbol für eine allgemeine Unterdrückung sieht. Reichert untersucht in diesem Zusammenhang eine über soziale Medien verbreitete Bildstrategie, die sich von den hier dominierenden Selfie-Inszenierungen diametral abgrenzt: Diese stellt eine Rückenansicht exponierter Frauen in den Vordergrund, die ihr Haar offen tragen und die dies zugleich in einem öffentlichen Raum tun. In dieser Geste verschränken sich nicht nur die Aufforderung zur Solidarisierung mit einer Kritik des Establishments. Reichert verweist auch auf eine damit veränderte Bildästhetik des Widerstands. Mit Blick auf überkommene Aufrufe zur Solidarität tritt hier kein starkes und forderndes Subjekt auf, das sich als Repräsentations- oder Führungsfigur zeigt; es ist ein eher schwaches Subjekt, das auf eine allgemeine Unterdrückung verweist und zugleich für den dennoch möglichen Widerstand steht.

Für *Andreas Hetzel* zeigt sich Solidarität im praktischen Eintreten für die Ansprüche der Schwächsten, das bereit ist, auch noch für die eigene Position deren Gewalterfahrungen auf sich zu nehmen. Dabei bildet die Gewalt ein Signum der kapitalistischen Moderne, deren Verwertungslogik nicht nur auf der Zerstörung jeder Form von subsistenzorientierter Gemeinwirtschaft beruht, sondern auf der Zurichtung und Ausbeutung von Arbeitskraft, auf kolonialer Herrschaft und einem Herrschaftsanspruch über natürliche Zusammenhänge. In der Rekonstruktion der mittelalterlichen Allmende als einer gemeinschaftlichen Wirtschaftsform, die um ihre natürlichen Lebensgrundlagen besorgt war und des Potentials eines bis auf die Antike zurückzuverfolgenden Demokratieverständnisses, das die Verhandlung des Gemeinsamen unter heterogenen Voraussetzungen bedenkt, gewinnt Hetzel einen Horizont für Einsatzpunkte gegenwärtiger Solidarisierungspraktiken, die sich für die Akzeptanz des Verschiedenen einsetzen und gegen Ausschlüsse richten. Im Konzept der Vulnerabilität, das im Anschluss an die Ethik der Kohabition Judith Butlers nicht nur das menschliche Leben einschließt, zeigt sich dabei eine Perspektive, die eine *Solidarität über den »menschlichen Rand«* hinaus nahelegt und die Hoffnung auf eine ›post-anthropozentrische Allmende‹ nährt.

Der Beitrag von *Birger P. Priddat* thematisiert die Solidarität von ihren Grenzen her und fragt: *Ist die Zeit der Solidarität vorbei?* Ausgehend von der Geschichte der Arbeiterbewegung wird Solidarität als wechselseitige Unterstützung unter Gleichen dargestellt, die sich zugleich gegen einen äußeren Gegner wendet. Demgegenüber zeigen sich unterschiedliche Formen der Hilfe, die sich auf Ungleiche richten. Diese berben für Priddat nicht nur das christliche Caritas-Motiv, sondern hinter ihnen verbergen sich auch kalkulierte Motive des Gebens, die im Namen der eigenen Privilegien oder auch einer kollektiven Vernunft Akte des Teilens implizieren, ohne die vorausgesetzte Asymmetrie aufheben zu wollen. Der Gestus dieser Hilfen bleibt paternalistisch. In den Systemen wohlfahrtsstaatlicher Absicherungen wird diese Logik gleichsam externalisiert und mit dem Motiv einer Volkssolidarität verbunden. Hier zeichnen sich allerdings gegenwärtig vor dem Hintergrund umfassender Datenerfassung individuell zurechenbare Risiken und damit ei-

ne Auflösung der unterstellten Gleichheit ab. Ebenfalls lassen sich neue Formen der Solidarisierung beobachten, die auf punktbezogenen und vorübergehenden Aktivitäten beruhen. Unter diesen Voraussetzungen wird die Stabilisierung ebenso wie die mögliche Ausweitung eines solidarischen ›Wir‹ grundsätzlich problematisch. Die Organisation des gesellschaftlichen Zusammenhangs kann sich daher für Priddat weder auf solidarische noch auf paternalistische Beziehungen verlassen, sondern sie verlangt politisch bindende Entscheidungen.

Der Beitrag »*Wir schaffen das!*« von *Sabrina Schenk* skizziert ausgewählte politische und pädagogische Bezugnahmen auf Solidarität als Idee und Begriff. Dabei akzentuiert sie die rhetorische Qualität entsprechender Referenzen und diskutiert diese zum einen mit Blick auf ebenso problematische – etwa in- und exklusive – wie umstritten bleibende Zuschreibungen von ›(Nicht-)Wir‹, Kollektivität, Identität oder auch von Verantwortung und (Un-)Gleichheit. Zum anderen interessieren die Autorin die Möglichkeiten, die appellativen bzw. moralischen und an differente Voraussetzungen, an Interessen u.v.m. gebundenen Verwendungsweisen von Solidarität zu dekonstruieren. Diesbezüglich geht es Schenk darum, die analytische Kraft des Begriffs für die Untersuchung sozialer, insbesondere erziehungswissenschaftlicher Fragestellungen fruchtbar zu machen. So fokussiert sie exemplarisch auf bisherige Funktionszuschreibungen von Solidarität als normatives Korrektiv gegen Engführungen der gesellschaftlichen Individualitäts- oder Leistungsorientierung und plädiert für Verwendungsweisen, die theoretisch wie empirisch die Genese und performativen Aspekte von »Wir-Formationen« dekonstruieren. Ein solcher Zugriff richtet sich gegen harmonisierende und reale Konfliktlinien abblendende politische wie pädagogische Diskurse.

Stärker empirisch ausgerichtet bezieht sich *Larissa Fleischmann* im Beitrag *Umkämpfte Praktiken der Solidarität* zum einen auf eine in den Jahren 2014 bis 2016 im Zusammenhang mit der so genannten Flüchtlingskrise selbst durchgeführte ethnographische Studie im süddeutschen Raum. Daraus resultierende Beobachtungen diskutiert die Autorin zum anderen im Kontext sozialwissenschaftlicher Diskurse um Solidarität und Hilfe für Flüchtlinge. Der Solidaritätsbegriff ermöglicht

in ihrer Perspektive die Analyse und Bündelung vielgestaltiger, insbesondere ambivalenter Formen *zivilgesellschaftlicher Aushandlungen um Teilhabe und Zugehörigkeit in Migrationsgesellschaften* (so der Untertitel). Fleischmann arbeitet heraus, inwiefern in engagierten solidarischen Praktiken ungleiche und uneindeutige – etwa emanzipatorische, paternalistische wie repressive – Motivlagen, Interessen und Zuschreibungen eine Rolle spielen können, die wiederum in jeweils unterschiedlichen Konstellationen differente Effekte im politischen Raum entfalten. Diesbezüglich beschreibt sie die Entstehung solidarischer Netzwerke, in denen vorherrschende lokale Abhängigkeiten und ungleiche Formen der Partizipation praktisch reduziert werden und sich politisch alternative Möglichkeiten geteilter Verantwortung eröffnen. Demgegenüber zeigt sie ebenfalls empirisch, dass die Bemühungen um Solidarität auch zur – in Fleischmanns Lesart »antipolitischen« – Verhärtung und Verschärfung ungleicher bzw. exklusiver Verhältnisse in Migrationsgesellschaften führen können.

Theoretische Überlegungen zur Kontingenz, die generell die unterschiedlichen Inanspruchnahmen des Begriffs *Solidarität* durchziehen, bilden den Ausgangspunkt von *Alfred Schäfers* Beitrag. Bestimmungen des Begriffs, wie auch des solidarischen Handelns, erscheinen insofern unhintergebar wie unabschließbar mit der Frage nach der Begründung, Konstitution oder Legitimation sozialer Beziehungen unter Aspekten wie Gleichheit, Gemeinsamkeit und Macht konfrontiert sowie mit der unsicheren Bezeichnung allgemein anerkannter oder praktisch verpflichtender Ansprüche. Diese systematischen Gesichtspunkte entfaltet der Autor im Kontext der performativ wie dekonstruktiv gelesenen »Repräsentationsproblematik«, in der Auseinandersetzung mit zwei prominenten Positionen postkolonialer Theoriebildung: Spivak und Bhabha. Schäfer verfolgt dabei, inwiefern die Referenz auf Solidarität – in Bezug auf politische Strategien wie auch pädagogische Ambitionen – letztlich auf gegenläufige und prekäre Weise *zwischen Analyse und Engagement* (so der Untertitel) eingespannt bleibt. Das Repräsentationsproblem verweist in diesem Sinne auf paradoxe Konstellationen und richtet sich elementar auf die Frage, wer in wessen Namen, aus welcher (etwa westlichen, privilegierten oder subalter-

nen) Position für wen unter Inanspruchnahme welcher Kriterien (etwa Wissen, Interesse, Betroffenheit) zu sprechen beansprucht; oder auch auf die Differenzen zwischen der Beschreibung einer (vermeintlich) gemeinsam geteilten, von Ungleichheit, Gewalt usw. gekennzeichneten globalen bzw. lokalen Wirklichkeit, die Solidarität erfordere und der Heterogenität von Lebenslagen und Sichtweisen unterschiedlich involvierter und adressierter Akteur:innen.

Literatur

- Adamczak, Bini (2018): *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*, Berlin: Suhrkamp.
- Agamben, Giorgio (2003): *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin: Merve.
- Aktaş, Ulaş (Hg.) (2020): *Vulnerabilität. Pädagogisch-ästhetische Beiträge zur Korporalität, Sozialität und Politik*, Bielefeld: transcript.
- Badiou, Alain (2019): *Logik der Revolte. Bilder der Gegenwart II. Seminar 2001–2004*: Wien: Passagen.
- Balibar, Étienne (2012): *Gleichfreiheit*, Berlin: Suhrkamp.
- Bayertz, Kurz (1998): *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brunkhorst, Hauke (2001): *Egalität und Differenz*, in: *ZfPäd* 47, H. 1, S. 13–21.
- Bude, Heinz (2019): *Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee*, Bonn: bpb.
- Butler, Judith (2010): *Raster des Krieges*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Castro Varela, Maria do Mar (2017): (Un-)Wissen. Verlernen als komplexer Lernprozess, in: *Migrazine – Online Magazin von Migrant:innen für alle*, Ausgabe 1/2017 (Quelle: <http://migrazine.at/artikel/un-wissen-verlernen-als-komplexer-lernprozess>; Zugriff: 15.04.2023).
- Charim, Charim (2019): *Den Solidarraum neu verhandeln*, in: *taz*, 26.11.19, S. 16.
- Fichtner, Sarah (2021): *Can Solidarity be Taught? In: on_education. Journal for Research and Debate* 4, H. 10, S. 1–4.

- Gelhard, Andreas (2018): Bewährung der Gleichheit. Dialektik und radikale Demokratietheorie, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 4, H. 2, S. 190–211.
- Habermas, Jürgen (1991): *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2021): Noch einmal: Zum Verhältnis von Moralität und Sittlichkeit. Vortrag an der Universität Frankfurt, 19. Juni 2019, in: Forst, Rainer/Günther, Klaus (Hg.): *Normative Ordnungen*. Berlin: Suhrkamp, S. 25–41.
- Haraway, Donna J. (2018): *Unruhig bleiben*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Honneth, Axel (2011): *Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel/Rancière, Jacques (2021): Eine kritische Diskussion, in: Dies.: *Anerkennung oder Unvernehmen? Eine Debatte*, Berlin: Suhrkamp, S. 89–113.
- Karakayali, Serhat (2021): Institution und Affekt. Dimensionen von Solidarität, in: Susemichl, Lea/Kastner, Jens (Hg.): *Unbedingte Solidarität*, Münster: Unrast, S. 89–105.
- Kastner, Jens/Susemichl, Lea/Kretschmar, Jelka/Lenz, Ramona (2021): *Defend Solidarity*, in: Susemichl, Lea/Kastner, Jens (Hg.): *Unbedingte Solidarität*, Münster: Unrast, S. 291–300.
- Lessenich, Stephan (2019): *Grenzen der Demokratie. Teilhabe als Verteilungsproblem*, Stuttgart: Reclam.
- Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1978): *Werke*. Band 3, Berlin: Dietz.
- Neckel, Sighard et al. (2020): *Die Gesellschaft der Nachhaltigkeit. Umriss eines Forschungsprogramms*, Bielefeld: transcript.
- Priddat, Birger (2016): *Solidarität: Eine Prüfung der Leistungsfähigkeit dieses Begriffs*, Discussion Papers, No. 39/2016, Universität Witten Herdecke (Quelle: <http://hdl.handle.net/10419/148418>; Zugriff: 10.02.21).
- Rancière, Jacques (2006): *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*, Berlin: b_books.

- Rancière, Jacques (2011): Wer ist das Subjekt der Menschenrechte? In: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte, Berlin: Suhrkamp, S. 474–490.
- Rorty, Richard (1989): Kontingenz, Ironie, Solidarität, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schiele, Siegfried (2013): Gibt es noch Werte? In: Aus Politik und Zeitgeschichte. Politische Grundwerte 63, H. 34–36/2013, S. 15–19.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): Can the subaltern speak? Wien: Turia+Kant.
- Susemichel, Lea/Kastner, Jens (Hg.) (2021): Unbedingte Solidarität, Münster: Unrast.
- Süß, Dietmar/Torp, Cornelius (2021): Solidarität. Vom 19. Jahrhundert bis zur Corona-Krise, Bonn: Dietz.
- Van Dyk, Silke (2021): Solidarität revisited. Die soziale Frage, die Wiederentdeckung der Gemeinschaft und der Rechtspopulismus, in: Susemichel, Lea/Kastner, Jens (Hg.): Unbedingte Solidarität. Münster: Unrast, S. 107–126.
- Von Redecker, Eva (2020): Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Wildt, Andreas (1995): Solidarität, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 9. Basel: Schwabe & Co., S. 1005–1015.
- Zoll, Rainer (2000): Was ist Solidarität heute? Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Solidarität und Postkolonialismus

Ina Kerner

Das Thema der Solidarität boomt und scheint doch erklärungsbedürftig. Diverse aktuelle Forschungsinitiativen und Publikationen zum Thema sind theoretischer Natur und bemüht, Solidarität zunächst einmal zu verstehen, auf neue Weise zu fassen und gegebenenfalls zu fundieren.¹ Viele (wenn auch nicht alle) der hierbei formulierten Überlegungen, Problematisierungen und Theorien sind auf innerstaatliche Zusammenhänge bezogen, auf Zusammenhänge innerhalb *einer* Gesellschaft anstatt auf globale und damit gesellschaftsübergreifende bzw. weltgesellschaftliche Konstellationen und Relationen.

Im Folgenden ist ein anderer Fokus auf das Thema leitend: Ich werde erste, fragmentarische Gedanken präsentieren zu der Frage, wie lokale und globale Solidarität in einer postkolonialen und damit in hohem Maße von Ungleichheit und Macht geprägten Welt aussehen könnten, und was Solidarität bedeutet, wenn man sie ausgehend von einer postkolonialen Theorieperspektive betrachtet. Der Impuls zu den folgenden Gedanken wurzelt in meinen Erfahrungen in verschiedenen Ländern des

1 Vgl. u.a. die Aktivitäten des Berliner Forschungsnetzwerks »Transforming Solidarities« (<https://transformingsolidarities.net/de/startseite/>); die einschlägigen Themenhefte der Zeitschriften *feministische studien* (Heft 1/2015), *Femina Politica. Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft* (Heft 2/2019) und *Freiburger Zeitschrift für GeschlechterStudien* (geplantes Heft 30/2024) sowie den Sammelband *Unbedingte Solidarität* (Susemichel/Kastner 2021) und die Monographien von Bude (2019), Govrin (2022) und DuFord (2022). Vgl. ferner jüngere Publikationen und Aktivitäten über Gemeinschaft (u.a. Hark 2021) und Konvivialität (<http://www.diekonvivialisten.de>; <https://mecila.net>).

globalen Südens, vor allem in Guatemala, Nicaragua und Pakistan, wo ich im Verlauf der letzten 30 Jahre jeweils für mindestens ein halbes Jahr gelebt habe – in Guatemala als Studentin und später als Zeitungspraktikantin, in Nicaragua als Projekthospitantin bei einer entwicklungspolitischen Durchführungsorganisation, in Pakistan als Gastprofessorin an einer öffentlichen Universität.

Alle drei Länder sind von Extremformen sozialer Ungleichheit geprägt, die von ganz unterschiedlichen Ursachenbündeln beeinflusst sind. Doch jenseits aller Kontextspezifika teilen diese Länder wenigstens drei Merkmale. Erstens wurden sie in hohem Maße vom europäischen Kolonialismus geformt – im Falle Guatemalas und Nicaraguas des spanischen, im Falle Pakistans des britischen. Zweitens sind alle drei Länder deutlich vom westlichen Imperialismus beeinflusst. In Guatemala endete Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts der Versuch der Etablierung substantieller Demokratie und einer Landreform zur Bekämpfung quasi-feudaler Ausbeutungsverhältnisse und Armut, beides angestrengt durch eine demokratisch gewählte Regierung, mit einem CIA-orchestrierten Putsch. In Nicaragua erstickte der Contra-Krieg die sandinistische Revolution und inzwischen hat sich der einstige Revolutionär Daniel Ortega zum Autokraten entwickelt. Pakistan ist nicht zuletzt auf vielfältige Weise beeinflusst durch die westlichen Interventionen im Nachbarland Afghanistan, in den letzten beiden Jahrzehnten vor allem den sogenannten ›Krieg gegen den Terror‹. Drittens schließlich geht die extreme soziale Ungleichheit in allen drei Fällen mit der Abwesenheit stabiler staatlich organisierter sozialer Sicherungssysteme einher; und die Aussicht, dass sich das in absehbarer Zeit substantiell ändert, ist jeweils gering.

In allen drei Ländern habe ich die Umgangsweisen zumindest von Segmenten der akademisch gebildeten Mittelschicht mit dieser gesellschaftlichen Konstellation erlebt, von Einheimischen wie auch von sogenannten *Expats*, zu denen ich selbst gehörte. Ohne zu viel vorgreifen zu wollen: Auffallend war, dass im öffentlich-beruflichen wie auch im privaten Alltag Interaktionen zwischen sozial ungleich situierten Personen der Regelfall waren, weit mehr als ich das je in Europa erlebt hatte, wo man sich zumindest als Angehörige der Mittelschicht meiner

Erfahrung nach sehr gut in einer Blase aus ähnlich Situierten einrichten kann. Zumindest in meinen eigenen jeweiligen Kreisen vor Ort war die Frage, ob und wie es möglich ist, in diesen Konstellationen übergreifende »solidarische Beziehungsweise[n]« (Adamczak 2021: 85) zu etablieren, ständig präsent. Die Antworten umfassten in vielen Fällen politisches, in manchen davon entwicklungspolitisches Engagement gegen Ungleichheit; manchmal auch privat organisierte Umverteilungsmaßnahmen. Meist waren die Antworten komplex, selten waren sie ganz widerspruchsfrei. Sie waren auch nicht immer überzeugend. Damit forderten sie eine ausführlichere, theoriegeleitete Reflexion geradezu heraus.

Die folgenden Überlegungen sind der Versuch, diese Herausforderung anzunehmen. Die Theorien, die dabei zum Einsatz kommen, sind vor allem postkoloniale und feministische Theorien. Der Text ist in fünf Fragmente unterteilt, die zum Teil aufeinander aufbauen, zum Teil aber auch nebeneinander stehen. Das erste Fragment ist Frantz Fanon und seiner Forderung nach kolonialen Reparationen gewidmet. Ich argumentiere, dass man mit Fanon Reparationen als solidarische Hilfspflicht ehemaliger Kolonialstaaten verstehen kann. Zur Zielerreichung appelliert Fanon dabei in besonderem Maße an die europäischen Bevölkerungen, an die Zivilgesellschaften – und fordert damit etwas ein, das man globale oder transnationale Solidarität nennen könnte. Das zweite Fragment ist zweigeteilt. Zunächst stehen Praktiken der Entwicklungszusammenarbeit im Zentrum, die ja häufig als Verwirklichung von Nord-Süd-Solidarität verstanden werden. Sodann stelle ich die postkoloniale Kritik an solchen Praktiken vor und diskutiere eine zumindest im Kontext des transnationalen Feminismus verbreitete Reaktion auf diese Kritik: den temporären Rückzug, der allerdings manchmal sein Ziel zu verfehlen scheint. Während es im zweiten Fragment in erster Linie um politisches, vor allem um entwicklungspolitisches Handeln geht, ist der Fokus im dritten Fragment stärker auf soziale Aspekte von Solidarität gerichtet. Im Zentrum steht dabei das Verhältnis von Solidarität und Wohltätigkeit. Fragment vier schließt an zuvor aufgeworfene Probleme an und schlägt mit dem Modell des Dialogs einen möglichen Lösungsweg vor. Fragment fünf führt diese Überlegungen anhand des

Begriffs der Koalition noch einen Organisationsschritt weiter. Dem folgt dann sechstens ein kurzer Schluss.

1. Kolonialreparationen als solidarische Hilfspflicht

Frantz Fanon ist eine Schlüsselfigur der postkolonialen Theorie. Sein 1961 erschienenes und seither kontrovers diskutiertes Buch *Die Verdammten dieser Erde*, Streitschrift ebenso wie politische Analyse und inhaltlich den Funktionsmechanismen und Effekten des Kolonialismus gewidmet sowie Perspektiven, Strategien und Schwierigkeiten der Dekolonisation, enthält ein Teilkapitel über »Gewalt im internationalen Kontext« (Fanon 1981: 78–87), das man durchaus, so mein Interpretationsvorschlag, als Forderung globaler Solidarität lesen kann; zumindest dann, wenn man Solidarität im moralphilosophischen Sinne als Hilfspflicht versteht. Thema des genannten Teilkapitels sind die Nachwirkungen kolonial produzierter globaler Ungleichheit. Fanon skizziert hier zunächst die prekäre Ausgangslage junger Postkolonien, vor allem das Fehlen einer basalen Infrastruktur, nicht zuletzt im Bildungs- und Gesundheitswesen. Diesem Mangel stellt er den Reichtum und Überfluss Europas gegenüber – den er für »buchstäblich skandalös« hält, da er »auf dem Rücken der Sklaven errichtet« worden sei und »in direkter Linie vom Boden und aus der Erde dieser unterentwickelten Welt« (ebd.: 79) stamme.² Für positive Veränderungen der prekären Lage junger Postkolonien sind massive Ressourcen erforderlich – und hier setzt Fanon seine Reparationsforderung an. »Der Kolonialismus und der Imperialismus sind mit uns nicht quitt, wenn sie ihre Fahnen und ihre Polizeikräfte von unseren Territorien zurückgezogen haben«, erklärt er (ebd. 82); denn

2 Man könnte Fanon vorwerfen, an dieser Stelle westliches Entwicklungs- und damit Fortschrittsdenken zu reproduzieren; allerdings würde das im Umkehrschluss bedeuten, ihm das Anrecht auf Errungenschaften eines modernen Staates abzuspochen, ihn auf die Rolle des Anderen des westlichen Fortschritts festzulegen. Selbst noch auf diskursiver Ebene hinterlässt der europäische Kolonialismus Schwierigkeiten.

»[d]er Reichtum der imperialistischen Länder ist auch unser Reichtum« (ebd. 83). Vor diesem Hintergrund schreibt Fanon Reparationen, deren Modell für ihn die Entschädigungszahlungen sind, die Deutschland für die nationalsozialistischen Verbrechen geleistet hat, neben ihrer materiellen Funktion eine moralische Bestimmung zu. Sie bestärkten »die Kolonisierten in dem Bewußtsein, daß man ihnen etwas *schuldig ist*, und die kapitalistischen Mächte in der Erkenntnis, daß sie *zahlen müssen*« (ebd. 84). Normative Grundlage seiner Forderung, der vor dem Hintergrund gegenwärtiger Debatten um Kolonialreparationen ein hohes Maß an Aktualität bescheinigt werden kann, ist ein tiefgehender Humanismus, der im Fall Fanons im Sinne einer radikalen Ablehnung der kolonialen Tradition des Rassendenkens verstanden werden sollte, vor allem mit Blick auf die enthumanisierenden Vorstellungen über Schwarze Menschen, die dieses Denken charakterisieren: »der Mensch muß wieder in seine Rechte eingesetzt werden, der Mensch muß endlich und ein für allemal überall auf der Welt triumphieren« (ebd.: 86), erklärt Fanon.³ Da er es für unwahrscheinlich hält, dass sich die europäischen Regierungen dieses Ziel zu eigen machen, appelliert er zu dessen Verwirklichung an die »europäischen Massen« (ebd.). Diese hätten sich bezogen auf den Kolonialismus zumeist mit der falschen Seite verbündet, nämlich mit den Herren ihrer selbst sowie der Kolonisierten. Sie müssten sich daher endlich entscheiden »und ihren verantwortungslosen Dornröschenschlaf ein für allemal aufgeben« (ebd.: 87), schreibt Fanon. Die europäischen Massen – heute würde man wohl eher sagen: Zivilgesellschaften – sind damit zumindest in praktischer Hinsicht der wahre Adressat seiner Forderung nach Solidarität.

3 Vgl. zu Fanons Radikalisierung des Humanismus u.a. Alessandrini (2005), Gilroy (2011) und Go (2012).

2. Zur Gefahr des Imperial-Werdens: Dilemmata solidarischer Hilfe

Mit der sogenannten Entwicklungszusammenarbeit existiert ein Politik- und Handlungsfeld, das man auf den ersten Blick für eine Verwirklichung von Fanons Forderung halten könnte. Wirft man einen zweiten und damit genaueren Blick auf dieses Feld, und zieht zu diesem Zweck noch einige der inzwischen zahlreichen Arbeiten aus dem Kontext der Postdevelopment-Kritik heran, also macht- und imperialismuskritische Auseinandersetzungen mit entwicklungspolitischen Diskursen und Praktiken (vgl. u. a. Rahnema/Bawtree 1997; Ziai 2007; Schöneberg/Ziai 2021), kommen allerdings Zweifel an der skizzierten Einschätzung auf. Zu oft versteckt sich hinter der vermeintlichen Zusammenarbeit eine inzwischen häufig neoliberalisierte Form der Politikberatung nach Zielen, die in erster Linie an den entwicklungspolitischen Leitlinien der sogenannten Geberländer ausgerichtet sind, und zu viel des in diesem Kontext ausgegebenen Geldes fließt in die Aufrechterhaltung des eigenen Betriebs, das heißt in die Durchführungsorganisationen selbst, in klimatisierte Büros, gute Gehälter, große Häuser und geländegängige Autos einer privilegierten weißen Expert:innenklasse mit ihren schon deutlich weniger privilegierten Ortskräften. Aus einer *solchen* Perspektive erscheint die entwicklungspolitische Praxis eher als Verlängerung des Kolonialismus denn als Versuch einer zumindest partiellen Wiedergutmachung und Aufbauhilfe durch Reparationen. Als eine besonders perfide Verlängerung: denn die entwicklungspolitische Praxis repräsentiert, man könnte auch sagen: *tarnt* sich seit ihren Anfängen als transnationale Solidarität – als längst sprichwörtlich gewordene Bürde des weißen Mannes, die Entwicklung der ehemaligen Kolonien und des übrigen Rests der Welt auf sich zu nehmen.⁴ Geht man mit der Kritik

4 Für eine ähnliche Interpretation, hier vor allem bezogen auf LGBTQ*-Rechte als entwicklungspolitisches Interventionsfeld, vgl. Klapeer (2019). Die Trope von der »Bürde des weißen Mannes« geht auf Rudyard Kiplings erstmals 1899 veröffentlichtes Gedicht »The White Man's Burden« zurück (http://www.loske.org/html/school/history/c19/burden_full.pdf); die ironische Bezeichnung des glo-

so weit, kann und muss man monieren, dass neokoloniale Praktiken die Solidaritätsrhetorik zur Selbstrechtfertigung heranziehen und damit instrumentalisieren. Das ist das Gegenteil dessen, was Fanon wollte.

Besonders im Kontext des transnationalen Feminismus, der mit dem Praxisfeld der Entwicklungspolitik zwar keineswegs identisch ist, allerdings große Schnittmengen aufweist, wird diese Problematik seit Jahrzehnten ausführlich und kritisch diskutiert (vgl. u.a. Marchand/Parpart 1995; Mohanty 2003; Spivak 1996b; Spivak 2008). Denn dass der Versuch vor allem westlicher Feministinnen, die eigenen Privilegien etwa im Zusammenhang der gleichstellungsorientierten Entwicklungsplanung zugunsten weniger begünstigter Frauen einzusetzen, in Imperialismus umschlagen kann, da er bevormundende und damit letztlich hierarchisierende Effekte zwischen wohlwollenden Akteurinnen im globalen Norden und den ungefragt Begünstigten im globalen Süden zeitigt, ist eine reale Gefahr; und dies obwohl ein solcher Versuch doch das Ziel verfolgt, bestehende Ungleichheiten solidarisch zu überwinden. Dies gilt für die feministische Praxis (vgl. Kerner 1999) wie für die feministische Theorie bzw. Wissenschaft (vgl. Mohanty 1988) – und hat bei manchen zu Forderungen strategischen Schweigens (vgl. Pratt 2013) geführt, zu einer Abkehr von transnationalem Engagement, oder, in den Worten der Politologin Shirin Rai, »a ›hands off‹ approach to otherness which meant that most dialogue across cultural boundaries ceased to animate feminist work« (Rai 2018: 13). Zu groß war die durchaus begründete Angst, ungewollte Machteffekte zu produzieren, zu komplex die Ausgangs- und Debattenlage; so dass eine Begrenzung des solidarischen Engagements auf das Terrain des Eigenen, den lokalen Kontext, weniger imperialismusanfällig und daher besser erschien.⁵

Allerdings hat sich diese Lösung inzwischen oftmals als Scheinlösung erwiesen. Denn der Rückzug des westlichen Feminismus auf das Terrain vor der eigenen Haustür wird im globalen Süden nicht unbedingt als anti-imperialistische Geste wahrgenommen, sondern

balen Südens bzw. nicht-westlicher Kontexte als »Rest« der Welt auf einen Aufsatztitel von Stuart Hall (1992).

5 Für ein eindringliches Beispiel, vgl. Mayer (2015).

zuweilen auch als Entsolidarisierung – und entsprechend problematisiert. Ich selbst habe das in Pakistan erlebt, als eine Kollegin und äußerst beeindruckende feministische Wissenschaftlerin und Aktivistin problematisierte, dass die intersektionale Kritik am einheitlichen Kollektivsubjekt Frau, also die Betonung von Differenzen und Macht auch innerhalb der Genusgruppen und damit auch zwischen Frauen, zu einem Rückgang internationaler Unterstützung für ihr lokales frauenpolitisches Engagement geführt habe (vgl. hierzu Kerner 2020). Globale feministische Solidaritätsforderungen waren ferner im Herbst 2022 im Zusammenhang der Proteste im Iran zu hören (vgl. Alinejad/Schneider 2022). Und auch das 2020 erschienene, programmatisch betitelte Buch *Eine zornige Frau. Brief aus Algier an die in Europa lebenden Gleichgültigen* lässt sich in diesem Zusammenhang anführen. Seine Autorin Wasyla Tamzali bringt hier ihre Enttäuschung darüber auf den Punkt, dass Feministinnen in Europa zunehmend eine kulturellrelativistische, universalismuskritische Haltung an den Tag legten und vor diesem Hintergrund auf eine Kritik der hegemonialen Geschlechterpolitik in muslimisch geprägten Kontexten verzichteten; und zwar grade bezogen auf jene Aspekte, bei denen eine Verbindung zwischen religiösen und weltlichen anti-feministischen Kräften zu konstatieren ist und damit eine Verbindung, die mit Bezug auf das Christentum eine lange Tradition feministischer Kritik und Zurückweisung provoziert hat. Tamzali schreibt (und sei aufgrund ihrer Eindringlichkeit an dieser Stelle ausführlicher als üblich wiedergegeben):

»Beim Thema der sexistischen Diskriminierung hatten wir dieselbe Diagnose und Ursachenanalyse zur religiösen Macht hinsichtlich der Abwertung der Frauen. Das Patriarchat wurde als universell verstanden, sie in Europa und wir im Süden teilten dieselben Gedanken über die Konstruktion der geschlechtlichen Verhältnisse sowie die Forderung nach Freiheit und Gleichberechtigung der Frauen. Diese Gemeinsamkeiten wurden durch den identitären Rückzug und die Rückkehr des Religiösen in Frage gestellt. Gegen die anti-feministischen Diskurse, welche die Praxis der sexistischen Segregation ebenso rechtfertigen wie das Tragen des Schleiers, erheben die europäischen

Feministinnen noch immer nicht gemeinsam mit uns, den Feministinnen der südlichen Hemisphäre, ihre Stimme. Wir hatten gehofft, in ihren Schriften eine entschlossene Verweigerung gegenüber der Vermischung von Religion und Patriarchat zu finden. Gerade bei diesem Thema, das sie doch so gut kannten, würden unsere Freundinnen den Nährboden des kulturellen Relativismus austrocknen. Aber was erlebten wir stattdessen? Während es doch darum ging, gemeinsam das Prinzip der Gleichberechtigung der Kulturen zum Ausdruck zu bringen, haben sich einige Feministinnen um die Thesen des kulturellen Relativismus geschart. Sie bilden nicht die Mehrheit, aber die öffentliche Meinung bringt sie leichter zu Gehör als diejenigen, die sich weiter für die universalistischen Prinzipien einsetzen und dafür einer altbackenen (*sic!*) Haltung beschuldigt werden!« (Tamzali 2020: 39)

In meinen Augen können wir aus Tamzalis enttäuschem O-Ton lernen, dass ›hands off‹ in unserer globalen, hochgradig komplexen Welt tatsächlich oft keine gute Lösung ist – zumindest dann nicht, wenn grundsätzlich ein solidarischer Anspruch besteht. Solidarisches Handeln vorsorglich auf das kleine Terrain vor der eigenen Haustür zu beschränken, auf Kontexte, die derart homogen sind, dass jegliche Gefahr des Imperialwerdens von vornherein ausgeschlossen ist, kann schnell in eine Verweigerung von Solidarität umschlagen. Damit wäre dann die kritische Intention der skizzierten Vorsicht auf fast tragische Weise verfehlt.

3. Zum Verhältnis von Solidarität und Wohltätigkeit

Hält man sich an aktuelle normativ-kritische Literatur zum Thema Solidarität, stößt man recht schnell auf Positionen, die Solidarität aus guten Gründen klar von Wohltätigkeit unterscheiden. Die bereits erwähnte Shirin Rai etwa unterstreicht, »[s]olidarity is not beneficence or charity«, sondern eine symmetrische Beziehung zwischen Personen, deren Visionen vom guten Leben sich zu ähnlichen Politikformen verbinden (Rai 2018: 14). Rahel Jaeggi entwickelt einen mit symmetrischen und wechselseitigen Beziehungen in Verbindung stehenden Solida-

ritätsbegriff und grenzt Solidarität von Mitgefühl, Hilfsbereitschaft und humanitärer Hilfe ab, die ihr zufolge stets auf asymmetrische Beziehungen verweisen (vgl. Jaeggi 2021: 54f.). Silke van Dyk schließlich plädiert im Zusammenhang der sozialen Frage und mithin der Frage nach Institutionalisierungsmöglichkeiten materieller Formen von Solidarität für eine »Entkoppelung von sozialer Sicherung und sozialer Beziehung durch die Gewährung sozialer Rechte, so z.B. in den – historisch allerdings den männlichen Lohnarbeitern vorbehaltenen – Sozialversicherungen« (van Dyk 2021: 114).

Derartige Abgrenzungen solidarischer Beziehungen von Asymmetrien und von einseitiger personalisierter Dependenz sind einleuchtend. Allerdings muss gefragt werden, wie weit sie tragen, wenn man Kontexte betrachtet, in denen es staatliche Systeme sozialer Sicherung wie jene, die wir aus Europa kennen, für die Mehrheit der Bevölkerung nicht gibt und vermutlich auch in absehbarer Zeit nicht geben wird; in denen selbst die männlichen Arbeiter nur selten auf staatliche Sozialleistungen zählen können; und in denen man in Notfällen hoffen muss, dass entweder die Familie oder vermögende Gönner einspringen. In Frage steht damit der Stellenwert der umrissenen Solidaritätskonzepte mit Bezug auf Kontexte, in denen soziale Sicherung *fast immer* an soziale Beziehungen gekoppelt ist und damit potentiell an soziale Kontrolle oder an Konstellationen zwischenmenschlicher Asymmetrie und vor diesem Hintergrund vielleicht nicht unweigerlich, aber doch häufig, auch der Hierarchie.

Eine naheliegende Antwort auf diese Frage könnte darauf hinauslaufen, dass sich die normative Entkopplung von Solidarität und Wohlfahrt besonders in sozial prekären Kontexten gut für eine Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse eignet. Diese Verhältnisse können dann nämlich anhand des angelegten Maßstabes als unsolidarisch, als mangelhaft oder auch als vormodern beschrieben werden; eher als mechanische denn als organische Form der Solidarität, um mit Durkheim (1992) zu sprechen. Eine solche Charakterisierung erinnert nun allerdings deutlich an jenes westliche Fortschritts- und Entwicklungsdogma, das seit Jahrhunderten zu kolonialen Zwecken eingesetzt wird; und das man daher, auch wenn aus europäischer Perspektive einiges dran sein mag, in seiner Anwendung auf außereuropäische Kontexte

einer besonderen kritischen Reflexionsschleife unterziehen sollte, wenn man der Gefahr entgegenwirken möchte, eurozentrische und damit machtförmige, herrschaftsstabilisierende Denkmuster zu reproduzieren, ob nun gewollt oder auch ungewollt. Aber worauf genau könnte und sollte eine derartige Reflexionsschleife hinauslaufen?

Diese Frage zu beantworten ist gar nicht so einfach. Denn zunächst einmal ist gegen hohe normative Ansprüche ja wenig einzuwenden. Und mehr noch: eine einseitige Absenkung normativer Ansprüche mit Bezug auf andere mit der Begründung, dass diese anderen die für ›uns‹ richtigen Formen der Freiheit, Gleichheit, und eben auch Solidarität gar nicht wollen würden und daher auch nicht brauchen, ist selbst eine koloniale Diskursformel, mit der sich jede Form der Ungleichbehandlung hervorragend rechtfertigen lässt (vgl. Kerner 2016). Dieser Umstand mindert allerdings die Gefahr der Überheblichkeit nicht, die mit der Universalisierung westlicher normativer Maßstäbe einhergeht. Ferner löst er das Problem nicht, das entsteht, wenn solche Maßstäbe auf Zustände verweisen, die derart weit von einer erreichbar erscheinenden Realität angesiedelt sind, dass diesen Maßstäben im besten Fall eine mangelnde Passförmigkeit attestiert werden muss und sie im schlechtesten Fall als diskursives Instrument der Herabsetzung anmuten können: als Utopie mit dem Effekt, eine eh schon schwierige Lage auch noch normativ als Katastrophe auszuweisen, als unmöglichen oder auch unerträglichen Zustand – obwohl er für diejenigen Menschen, die in und mit ihm leben, Alltag ist und damit unweigerlich Normalität bedeutet. Dies gilt vor allem in all jenen Fällen, in denen die schwierige Lage, die hier so weit von den normativen Idealen abfällt, eine von europäischem Kolonialismus und westlichem Imperialismus zumindest miterzeugte Lage ist, wenn also sowohl die hehren, normativen Maßstäbe als auch die weit davon abfallende Wirklichkeit als europäische Exportprodukte beschrieben werden können.⁶

Wenn nun also sowohl das Festhalten an universalisierten westlichen Maßstäben als auch die kulturellrelativistisch motivierte einseitige Absen-

6 Für eine ähnliche Argumentation mit Bezug auf den Liberalismus, vor allem westliche Modelle liberaler Demokratie, vgl. Rodríguez (2009).

kung solcher Maßstäbe problematisch ist, was wäre dann zu tun? Wenn es allein um die Ebene der Theorie geht, könnte man sich überlegen, ob man in Fällen wie den skizzierten einfach von etwas anderem als von Solidarität spricht. Wenn zum Beispiel eine berufstätige pakistanische Akademikerin der Tochter ihrer Haushälterin, die während der Woche mit Mann und eben jener Tochter auf ihrem Anwesen wohnt, den Besuch derselben Privatschulen ermöglicht, auf die sie auch ihre eigenen Kinder geschickt hat, weil die öffentlichen Schulen schlecht sind und sie es falsch fände, die Kinder, die bei ihr aufwachsen, nicht als grundsätzlich Gleiche zu behandeln, könnte man das mit Durkheim mechanische und damit letztlich vormoderne Solidarität nennen – aber man könnte alternativ auch von *Kinship* sprechen, von Verwandtschaft im erweiterten, auch nicht-biologischen Sinne, oder schlicht von einer Sorgebeziehung im Kontext eines Privathaushalts. Denn auch die Leistungen, die leibliche Kinder von ihren Eltern bekommen, würde man ja kaum als Solidarleistungen bezeichnen. Allerdings wäre bei einer solchen Strategie das umrissene Problem schlicht wegdefiniert – und die Frage, wie weit und wohin eine klare Unterscheidung zwischen Solidarität und Wohltätigkeit in Kontexten trägt, in denen mit Solidarität im Sinne einer staatlich institutionalisierten sozialen Sicherung nicht gerechnet werden kann, nicht wirklich gelöst.

Aber vielleicht lässt sich diese Frage auch gar nicht pauschal beantworten. Vielleicht ist der Anspruch vermessen, tatsächlich universale Antworten auf die schwierigen Fragen der solidarischen Praxis in Ungleichheitskontexten formulieren zu können. Womöglich können diese Fragen allenfalls situativ beantwortet werden, und zudem auch bloß kollektiv, dialogisch, von allen jeweils Betroffenen anstatt von einer distanzierten Instanz. In eine solche Richtung verweisen postkoloniale Theorien.

4. Bescheidenheit und dialogische Praktiken

Zu den zentralen Referenzautor:innen in diesem Zusammenhang gehört zweifelsfrei Gayatri Spivak, die ihre einschlägigen Überlegungen

bereits in den 1980er Jahren publiziert hat. Zwar spielt hier der Begriff der Solidarität eine untergeordnete Rolle. Doch sowohl in ihrem berühmten gewordenen Essay *Can the Subaltern Speak* (Spivak 2008) als auch in einer Reihe von Texten, die sich mit internationaler Frauen- und Geschlechterpolitik befassen, thematisiert Spivak immer wieder gute Umgangsweisen zwischen westlichen Aktivist:innen und den Subalternen im globalen Süden – Umgangsweisen, die einem Handeln mit solidarischen Anspruch dienlich sein können. Fast durch die Bank sind diese Umgangsweisen dialogisch. Denn Spivak kritisiert zum einen das Zum-Schweigen-Bringen der Subalternen durch die mangelnde Ernstnahme ihrer Perspektiven und Artikulationen – zum anderen problematisiert sie deren Romantisierung, die Vorstellung, man brauche ihnen als westliche Aktivist:in nur zuzuhören und sei bereits mit einer authentischen, von ideologischen Überformungen und anderweitigen gesellschaftlichen Diskurseffekten freien und unmittelbar verständlichen alternativen Wahrheit versorgt. Vielmehr gelte es, in dialogische Interaktionen einzutreten. Deren Voraussetzung wiederum ist eine gewisse Bescheidenheit, und zwar inhaltlich wie auch mit Blick auf den Interaktionsmodus – denn ein gemeinsamer Lerneffekt ist schwer denkbar, wenn die Konversation auf einen Schlagabtausch vorgefertigter Überzeugungen hinausläuft. Spivak plädiert in diesem Zusammenhang an die Adresse westlicher und vor diesem Hintergrund in der Regel vergleichsweise privilegierter Dialogpartner:innen dafür, zu versuchen, die aus der eigenen Situierung erwachsenen Privilegien zunächst einmal als Begrenzung der eigenen Erkenntnis wahrzunehmen und in diesem Sinne zu verlernen – »un-learning our privilege as our loss« ist ihre eigene Formel hierfür (Spivak 1990: 9). Daraus leitet sie eine doppelte Aufgabe ab: zum einen eine gute inhaltliche Vorbereitung, »to do our homework, to work hard at gaining some knowledge of the others who occupy those spaces most closed to our privileged view« – und zum anderen besondere, auf die Möglichkeit tatsächlicher Verständigung gerichtete Maßnahmen und Anstrengungen, »attempting to speak to those others in such a way that they might take us seriously and, most important of all, be able to answer back«, wie es die Spivak-Herausgeber:innen Donna Landry und Gerald MacLean (1996: 4f.) auf

den Punkt bringen. Zentral ist also ein echtes dialogisches Erkenntnisinteresse; der Wille, dazuzulernen; die Bereitschaft, sich herausfordern zu lassen, die eigenen Vorannahmen und Denkmuster zu hinterfragen und gegebenenfalls zu revidieren; und ferner ein differenzbewusster und machtsensibler Interaktionsmodus ohne Überlegenheitsgesten oder Missionierungsabsichten. Es geht also letztlich um gegenseitige Ernstnahme. Solidarität, so Spivak, entsteht im Dialog unter Anerkennung von Differenz: »solidarity comes from exchange of information and a bonding through acknowledgement of difference« (Spivak 1996a: 20). Ein gewisses Maß an Wechselseitigkeit und eine symmetrische Dialog- und damit Interaktionssituation sind also bei Spivak zentrale Bestandteile von Solidarität. Das bedeutet jedoch nicht – und dies zu betonen ist wichtig – dass Solidarität auf eine wie auch immer geartete Homogenität derjenigen angewiesen wäre, die solidarisch miteinander interagieren. Differenzen sind bei Spivak keine Grenze der Solidarität, sondern ein Moment, mit dem gerechnet werden muss; die Möglichkeit zur Symmetrie wird also nicht definatorisch vorausgesetzt, sondern muss in konkreten Interaktionen immer erst hergestellt werden. Verantwortlich für diese Aufgabe sind jeweils diejenigen, die über mehr Privilegien verfügen als die anderen; und die es sich daher im Prinzip vermutlich auch eher leisten könnten, auf die Differenzen überbrückende solidarische Beziehung zu verzichten.

Was dies im praktischen Sinne bedeuten kann, zeigen zwei Interviews mit Mitarbeitenden verschiedener Projekte und Organisationen mit transnationalem solidarischem Anspruch, die Lea Susemichel und Jens Kastner für ihren Sammelband *Unbedingte Solidarität* geführt haben. Die Redaktion der *Lateinamerika Nachrichten* beispielsweise, einer Zeitschrift aus dem Umfeld der Lateinamerikasolidarität, reklamiert für sich eine Haltung der »kritischen Solidarität«, die keine »blinde Loyalität« mit den von ihnen unterstützten Bewegungen und Akteur:innen sei, aber doch der Versuch, die eigenen Privilegien solidarisch einzusetzen (Susemichel/Kastner 2021: 279). »Weil wir uns mit vielen ihrer Ziele identifizieren, oft gemeinsame Ziele haben«, so die Redaktion, »unterstützen wir mit den Ressourcen, die wir hier zur Verfügung haben, sei es Sicherheit oder internationale Aufmerksamkeit, ihre Kämpfe, in

denen wir uns wiedererkennen oder die auch die unseren sind« (ebd.: 281).⁷ Und weiter: »Auch wenn wir hier alle in der Redaktion unbezahlt arbeiten und das für uns Teil der solidarischen Praxis ist – können wir das nicht nur deshalb tun, weil wir Freizeit haben, die wir damit füllen können? [...] Aber wir arbeiten trotz ungleicher Voraussetzungen, Kontexte, Bedingungen für ein gemeinsames Ziel: die Überwindung von Ungleichheit« (ebd.).

Während sich also Spivak in hohem Maße für gelungene solidarische Interaktionen interessiert, die *in actu* massive Statusdifferenzen überwinden, geht es bei der Redaktion der *Lateinamerika Nachrichten* ferner um publizistisches Handeln, bei dem die Überwindung von Ungleichheit als gemeinsames nach außen gerichtetes Ziel aller Beteiligten veranschlagt werden kann, sei es der Redaktion, der Autor:innen oder jener Aktivist:innen in Lateinamerika, über deren Anliegen und Aktivitäten die Zeitschrift berichtet. Aber auch hier ist bereits der Prozess Teil des Ziels: »Nicht-paternalistische Solidarität wäre für uns ein gegenseitiger Prozess des Lernens und des Austauschs mit einer gemeinsamen Perspektive der Befreiung bzw. der Gleichheit; aus eigenen Kämpfen heraus mit anderen Kämpfen in Verbindung zu treten [...]. Und durch die Beziehung zueinander zu wissen, welche Art von Solidarität aus Europa, von uns, gewünscht und willkommen ist« (ebd.: 287). Anders als im Falle der sogenannten Entwicklungszusammenarbeit großer Geberorganisationen üblich, hat die Redaktion den Anspruch, die konkreten Schritte der solidarischen Interaktion nicht selbst zu formulieren, sondern im Dialog entstehen zu lassen.

5. Das Modell der Koalition: Solidarität ohne Identität

Sucht man theoretische Reflexionen praktisch erprobter Solidarität, die Macht, Differenzen und Ungleichheit zwischen den Beteiligten berück-

7 Vgl. zur Idee einer »kritischen Solidarität«, die in der westdeutschen Nicaragua-Solidaritätsarbeit seit den frühen 1980er Jahren etabliert war, auch Helm (2018: 60) und Senger (2018: 82).

sichtigt, lohnt – wie so oft – ein Blick ins Archiv des Feminismus. Hier wurde schon früh mit einem Solidaritätsverständnis gerungen, das auf Homogenität fußt oder zumindest auf einer vorsolidarischen Gemeinschaftsunterstellung – einer eventuell sogar globalen Schwesternschaft, wie sie in zumindest entfernter Anlehnung an die Brüderlichkeit der französischen Revolution anfangs immer wieder proklamiert wurde (vgl. u.a. Morgan 1984). Eine besonders prominente Kritikerin des *Sisterhood*-Modells ist Chandra Mohanty. In ihrem bereits 1992 erschienenen Aufsatz *Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience* problematisiert Mohanty zunächst die Grundannahme hinter dem *Sisterhood*-Modell, nämlich eine globale Korrelation von Erfahrungen und daraus abgeleiteten Interessen, Perspektiven und politischen Zielen von Frauen. Mohanty zufolge entsteht diese Annahme dadurch, dass Feminismus nicht als heterogenes und durchaus konfliktives Politikfeld, sondern als osmotischer Effekt weiblicher Erfahrungen betrachtet wird. Sie nennt diese Betrachtungsweise nicht ohne Ironie »the feminist osmosis thesis: females are feminists by association and identification with experiences which constitute us as female« (Mohanty 1992: 77). Mohanty hält diese Osmose-These aus zwei Gründen für problematisch. Erstens würden Erfahrungen westlicher Feministinnen verallgemeinert und somit zu »weiblichen Erfahrungen« mit universalem Geltungsanspruch erhoben, kontextspezifische Abweichungen von dieser Norm hingegen ausgeblendet, gegebenenfalls sogar verurteilt. Zweitens und gleichzeitig würden Frauen bezüglich ihrer Interessen und politischen Ziele auf ihre Weiblichkeit reduziert.

Diese Reduktion greift in Mohantys Augen wesentlich zu kurz: Schon die Erfahrungen von Frauen seien durch mehr Komponenten als nur durch Weiblichkeit geprägt und durch das Zusammenspiel und Friktionen verschiedener Einflüsse und Zugehörigkeiten vielfach fragmentiert (vgl. ebd.: 88). Aufgrund dieser Fragmentierungen betrachtet Mohanty die Ableitung feministischer Ziele aus weiblichen Erfahrungen als unzureichend für die Schaffung eines globalen feministischen Projekts. »Sisterhood cannot be assumed on the basis of gender; it must be forged in concrete historical and political practice and analysis«, hatte

sie schon in einem früheren Aufsatz geschrieben (Mohanty 1991: 58). In *Feminist Encounters* heißt es genauer:

»For me the unity of women is best understood not as *given*, on the basis of a natural/psychological commonality; it is something that has to be worked for, struggled towards – *in history*. What we need to do is articulate ways in which the historical forms of oppression relate to the category ›women‹, and not to try to deduce one from the other.« (Mohanty 1992: 84)

Ein feministisches Projekt, das die Emanzipation von Frauen zum Ziel hat, kann sich laut Mohanty also nicht auf anti-patriarchale Kämpfe beschränken: »it is the current *intersection* of anti-racist, anti-imperialist and gay and lesbian struggles which we need to understand to map the ground for feminist political strategy and critical analysis«, erklärt sie (ebd.: 87). Vor dem Hintergrund dieser Überschneidungen politischer Kämpfe plädiert Mohanty durchaus für thematisch zugespitzte internationale feministische Netzwerke, etwa zu Fragen des Sextourismus oder der Ausbeutung weiblicher Arbeit (vgl. ebd.: 77); diese unterscheidet sie jedoch explizit von der Idee einer einheitlichen internationalen Frauenbewegung, die auf Grundlage der impliziten Annahme einer globalen Schwesternschaft arbeitet.

Zur Beschreibung des Organisationsprinzips solcher thematisch orientierten und gerade nicht identitätsbasierten Zusammenschlüsse übernimmt Mohanty Bernice Johnson Reagon's Begriff der Koalition. Im Mittelpunkt deren Interesses an Koalitionen stehen Konflikte innerhalb heterogener politischer Gruppen und nicht etwa Gemeinsamkeiten wie im *Sisterhood*-Konzept und in anderen Formen der Identitätspolitik. »You don't go into coalition because you like it. The only reason you would consider trying to team up with somebody who could possibly kill you, is because that's the only way you can figure you can stay alive« (zit.n. ebd.: 84), zitiert Mohanty Reagon. Die heterogenen (man könnte auch sagen: intersektionalen) feministischen Koalitionen, die beiden

vorschweben, sind damit solidarische Zweckgemeinschaften. Nicht weniger, aber eben auch nicht mehr.⁸

6. Zum Schluss

Ausgehend von Umsetzungsproblemen solidarischen Handelns in von Ungleichheit geprägten Kontexten habe ich in fünf Fragmenten Forderungen, Problematisierungen und Lösungsvorschläge für Solidarität in der postkolonialen und damit globalisierten Welt diskutiert. Mit Fanon habe ich für die Makroebene die Idee von Kolonialreparationen eingebracht – und zwar im Sinne einer moralischen Pflicht Europas, nicht im Sinne von freiwillig gewährten Almosen. Mit Bezug auf die Mikroebene habe ich in weiteren Fragmenten zwei Probleme diskutiert, die mit solidarischen Beziehungen in Ungleichheitskontexten einhergehen: die Gefahr des Imperial-Werdens zum einen, die fluide Grenze zwischen solidarischem und wohltätigem Handeln zum anderen. Ich habe aufzuzeigen versucht, dass im Falle beider Probleme Standardantworten nicht immer überzeugen. Schließlich habe ich mit dialogischen Interaktionspraktiken und mit dem im Kontext feministischer Theoriebildung entwickelten Konzept der Koalition (anstelle von Solidarität im Sinne von Schwesterlichkeit) Vorschläge vorgestellt, wie mit den Solidaritätsproblemen auf der Mikroebene umgegangen werden könnte – nicht im Sinne von Patentlösungen für die diskutierten Probleme, sondern im Sinne von Verfahren, die Handlungsmöglichkeiten eröffnen, bei denen besagte Probleme als ständige Gefahr einkalkuliert sind. Solidarisches Handeln wird dadurch nicht zur einfachen Übung. Aber das kann sie in Ungleichheitskontexten vermutlich auch nie sein.

8 Für eine in der Sache ähnliche Konzeption feministischer Solidarität, die Differenz statt Identität zum Ausgang nimmt und auf ein Koalitionsmodell gerade auf Grundlage einer Skepsis identitätspolitischen Strategien gegenüber zurückgreift, vgl. Elam (1994).

Literatur

- Adamczak, Bini (2021): Vielsamkeit eines ausschweifenden Zusammenhangs, in: Susemichel, Lea/Kastner, Jens (Hg.): *Unbedingte Solidarität*, Münster: Unrast, S. 81–87.
- Alessandrini, Anthony C. (2005): Humanism in Question: Fanon and Said, in: Ray, Sangeeta/Schwarz, Henry (Hg.): *A Companion to Postcolonial Studies*, Oxford u. a.: Blackwell, S. 431–450.
- Alinejad, Masih/Schneider, Lisa (2022): »Wir Frauen sollten vereint sein«, in: *taz* am wochenende, S. 3.
- Bude, Heinz (2019): *Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee*, München: Hanser.
- DuFord, Rochelle (2022): *Solidarity in Conflict: A Democratic Theory*, Standord: Stanford University Press.
- Durkheim, Emile (1992): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Elam, Diane (1994): *Feminism and Deconstruction. Ms. en abyme*, London – New York: Routledge.
- Fanon, Frantz (1981): *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gilroy, Paul (2011): Fanon and the Value of the Human, in: *The Johannesburg Salon*, 4, S. 7–14. <http://readingfanon.blogspot.com/2012/01/fanon-and-value-of-human.html>
- Go, Julian (2012): Fanon's postcolonial cosmopolitanism, in: *European Journal of Social Theory*, 16, H. 2, S. 208–225.
- Govrin, Jule (2022): *Politische Körper. Von Sorge und Solidarität*, Berlin: Matthes & Seitz.
- Hall, Stuart (1992): The West and the Rest: Discourse and Power, in: Hall, Stuart/Gieben, Bram (Hg.): *Formations of Modernity*, Cambridge: Polity, S. 276–320.
- Hark, Sabine (2021): *Gemeinschaft der Ungewählten. Umriss eines politischen Ethos der Kohabitation*, Berlin: Suhrkamp.
- Helm, Christian (2018): Reisen für die Revolution. Solidaritätsbrigaden als Praktik transnationaler Solidarität zwischen der Bundesrepublik und dem sandinistischen Nicaragua, in: Bösch, Frank/Moine, Caro-

- line/Senger, Stefanie (Hg.): Internationale Solidarität. Globales Engagement in der Bundesrepublik und der DDR, Göttingen: Wallstein, S. 35–63.
- Jaeggi, Rahel (2021): Solidarität und Gleichgültigkeit, in: Susemichel, Lea/Kastner, Jens (Hg.): Unbedingte Solidarität, Münster: Unrast, S. 49–66.
- Kerner, Ina (1999): Feminismus, Entwicklungszusammenarbeit und postkoloniale Kritik. Eine Analyse von Grundkonzepten des Gender- and-Development Ansatzes, Hamburg: LIT.
- (2016): Jenseits des politiktheoretischen Eurozentrismus: Strategien einer Dekolonisierung, in: Rosa, Sybille de la/Schubert, Sophia/Zapf, Holger (Hg.): Transkulturelle Politische Theorie. Eine Einführung, Wiesbaden: VS, S. 113–133.
- (2020): Provinzialismus und Semi-Intersektionalität: Fallstricke des Feminismus in postkolonialen Zeiten, in: Feministische Studien, 38, H. 1, S. 76–93.
- Klapeer, Christine (2019): Transnationale queere Solidarität als »burden of the fittest«? Zur Problematik einer Einpassung von LGBTIQ*-Rechten in die Logik von Entwicklungszusammenarbeit, in: *Femina Politica*, 28, H. 2, S. 67–81.
- Landry, Donna/MacLean, Gerald (1996): Introduction: Reading Spivak, in: Dies. (Hg.): *The Spivak Reader*, London – New York: Routledge, S. 1–13.
- Marchand, Marianne/Parpart, Jane L. (1995): *Feminism/Postmodernism/Development*, London – New York: Routledge.
- Mayer, Stefanie (2015): Provincialising *White* Feminism, in: Bargetz, Brigitte et al. (Hg.): *Kritik und Widerstand. Feministische Praktiken in androzentrishen Zeiten*, Opladen: Barbara Budrich, S. 43–60.
- Mohanty, Chandra Talpade (1988): Aus westlicher Sicht. Feministische Theorie und koloniale Diskurse, in: *beiträge zur feministischen theorie und praxis*, 11, H. 23, S. 149–162.
- (1991): *Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in: Mohanty, Chandra Talpade/Russo, Ann/Torres, Lourdes (Hg.): *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, S. 51–80.

- (1992): *Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience*, in: Barrett, Michèle/Phillips, Anne (Hg.): *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist Debates*, Stanford: Stanford University Press, S. 74–92.
- (2003): *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham – London: Duke University Press.
- Morgan, Robin (1984): *Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology*, Garden City: Anchor Books.
- Pratt, Nicola (2013): *Weaponising feminism for the »war on terror«, versus employing strategic silence*, in: *Critical Studies on Terrorism*, 6, H. 2, S. 327–331.
- Rahnema, Majid/Bawtree, Victoria (Hg.) (1997): *The Post-Development Reader*, London – New York: Zed Books.
- Rai, Shirin (2018): *The Good Life and the Bad: Dialectics of Solidarity*, in: *Social Politics*, 25, H. 1, S. 1–19.
- Rodríguez, Ileana (2009): *Liberalism at its Limits. Crime and Terror in the Latin American Cultural Text*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Schöneberg, Julia/Ziai, Aram (Hg.) (2021): *Dekolonisierung der Entwicklungszusammenarbeit und Postdevelopment Alternativen. AkteurInnen, Institutionen, Praxis*, Baden-Baden: Nomos.
- Senger, Stefanie (2018): *Getrennte Solidarität? West- und ostdeutsches Engagement für Nicaragua Sandinista in den 1980er Jahren*, in: Bösch, Frank/Moine, Caroline/Senger, Stefanie (Hg.): *Internationale Solidarität. Globales Engagement in der Bundesrepublik und der DDR*, Göttingen: Wallstein, S. 64–92.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): *The Post-colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, Hg. von Sarah Harasym, New York – London: Routledge.
- (1996a): *Bonding in Difference. Interview with Alfred Artega*, in: Landry, Donna/MacLean, Gerald (Hg.): *The Spivak Reader*, London – New York: Routledge, S. 15–28.
- (1996b): *I'm not a Sister. Ein Interview mit Gayatri Chakravorty Spivak von Manuela Bojadzije und Sabine Grimm*, in: *Texte zur Kunst*, 6, H. 24, S. 73–80.

- (2008): *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien: Turia + Kant.
- Susemichel, Lea/Kastner, Jens (Hg.) (2021): *Unbedingte Solidarität*, Münster: Unrast.
- Tamzali, Wassyla (2020): *Eine zornige Frau. Brief aus Algier an die in Europa lebenden Gleichgültigen*, Aschaffenburg: Alibri.
- van Dyk, Silke (2021): *Solidarität revisited. Die soziale Frage, die Wiederentdeckung der Gemeinschaft und der Rechtspopulismus*, in: Susemichel, Lea/Kastner, Jens (Hg.): *Unbedingte Solidarität*, Münster: Unrast, S. 107–126.
- Ziai, Aram (Hg.) (2007): *Exploring Post-Development: Theory and Practice, Problems and Perspectives*, London – New York: Routledge.

Zur historischen Konkretisierung der »Gleichfreiheit« im Wohlfahrtsstaat oder: zu den Widersprüchen einer »Solidarität unter Fremden«

Fabian Kessl

1. Eröffnung

Seit der Französischen Revolution ist der konstitutive Zusammenhang von Freiheit und Gleichheit in die Gesellschaftsgeschichte und -theorie eingeschrieben. Daran erinnert Etienne Balibar zum 200-jährigen Jubiläum der 1789 mit seinem Vorschlag, von einem Programm der »Gleichfreiheit« als Vergesellschaftungsmodus zu sprechen. Solidaritätstheoretisch ist dieser Vorschlag Balibars deshalb von Interesse, weil mit der Etablierung einer »Solidarität unter Fremden« in Form des Wohlfahrtsstaats seit dem 19. Jahrhundert ein historischer Versuch der Konkretisierung von Gleichfreiheit im Angebot ist. Aber auch dieser konnte dem Anspruch der konstitutiven Gleichzeitigkeit von Freiheit und Gleichheit in concreto nie gerecht werden – auch nicht zu den wohlfahrtsstaatlichen Hochzeiten des 20. Jahrhunderts. Mit der zunehmenden Infragestellung seiner nationalstaatlichen Verfassung in den früheren OECD-Ländern und der Re-Regulierung der bestehenden nationalen Sozialstaaten seit den 1980er Jahren ist das Programm der Gleichfreiheit zudem neu zu denken: Wie kann Gleichfreiheit in der zugleich ökonomisch globalisierten, einem erneuten Nationalismus ausgesetzten und angesichts der existenziellen Bedrohung des mensch-

lichen Lebens zugleich in nie gekannter Art aufeinander angewiesenen Welt seiner Umsetzung näher gebracht werden?

Dieser Frage wird im Folgenden in drei Schritten nachgegangen. Im ersten Schritt wird das Programm der Gleichfreiheit eingeführt, um vor diesem Hintergrund nach einer historisch-systematischen Bestimmung von Solidarität zu fragen. Derart argumentativ ausgestattet gilt der dritte Schritt der Frage nach der Solidaritätskonstellation in Gegenwartsgesellschaften im Kontext der Konkretisierung des Programms der Gleichfreiheit – vor allem am bundesdeutschen Beispiel.

2. Das Programm der »Gleichfreiheit« (Balibar)

Etienne Balibar (2012) hat in den vergangenen 30 Jahren politisch-philosophische Überlegungen unter der Überschrift »égaliberté« (deutsch: »Gleichfreiheit«; Englisch: »equaliberty«)¹ vorgelegt, mit denen er an eine zentrale politische Begründungsfigur im Rahmen der französischen Revolution erinnert: an den Gleichklang von Bürger- und Menschenrechten resp. von Bürgersein und Menschsein der Gesellschaftsmitglieder.

Das zentrale Manifest der französischen Revolution, die Ende August 1789 von der damaligen Nationalversammlung verabschiedete Erklärung, trägt den Titel »Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen«. Interessanterweise wird sie aber oft nur als »Erklärung der Menschenrechte« präsentiert, und nicht als »Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte«. Damit wird der Gleichklang der beiden unterschiedlichen Rechtsdimensionen von Bürger- und Menschenrechten aber tendenziell übersehen. Das revolutionäre Moment von 1789 besteht

1 Ausgangspunkt dafür, dieses »Kofferwort« (Balibar 2012: 171) – zusammengesetzt aus Gleichheit und Freiheit – in die Debatte einzuführen, war eben die Erkenntnis, dass mit 1789 die Forderung nach einer notwendigen Gleichzeitigkeit von Menschen- und Bürgerechten im Raum ist. Balibar formulierte seinen Vorschlag passenderweise zum 200. Geburtstag der Französischen Revolution (1989) bei einer u.a. mit Alain Badiou und anderen, veranstalteten Konferenz aus Anlass dieses Jubiläums.

jedoch gerade darin, so macht Balibar deutlich, dass der Mensch *als* Bürger und der Bürger *als* Mensch bestimmt wird – und eine solche Bestimmung seither auch möglich ist. So trifft von 1789 aus gedacht nicht das Menschenrecht die eine Akteursgruppe – die Menschen – und die Bürgerrechte die andere – die Bürger:innen (vgl. Celikates 2010: 65); und die Menschenrechte treffen auch nicht die Gesellschaftsmitglieder in einer Weise und die Bürgerrechte die Gesellschaftsmitglieder in einer anderen. Der Mensch soll gemäß der französischen Revolution vielmehr immer bereits Bürger sein; und die Bürgerin immer schon Mensch, und somit mehr als die Staatsbürgerin in ihrer Position als Rechtsträgerin.² Deshalb ist die *déclaration* mit »Menschen- und Bürgerrechte« überschrieben, weil keine Subsumtion der einen unter die andere Dimension angestrebt wird, sondern eben ein Gleichklang beider Dimensionen. Diese verweisen nicht nur aufeinander, sondern sind als notwendig voneinander abhängige und sich ergänzende Dimensionen zu verstehen. Deshalb müssen sie zusammenklingen. Wenn Menschen- und Bürgerrechte nicht ineinander aufgehen, sich aber gegenseitig konstituieren, wird es aber auch fragwürdig, ob sie historisch

2 Mit der Französischen Revolution ist für Balibar daher ein universelles Recht auf Politik ins Spiel gekommen. Die Analogie zu Hannah Arendts »Recht, Rechte zu haben« ist mehr als offensichtlich (vgl. z.B. Balibar 2012: 29f.; Benhabib 2008; Butler 2016). Es geht also nicht nur darum, dass alle Menschen mit konkreten Bürgerrechten versehen werden (z.B. dem Versammlungsrecht oder dem Recht auf Meinungsfreiheit), sondern es geht darum, diese Rechte selbst auch einfordern, ja einklagen zu können; aber auch darum, dass Menschen sich als potenzielle Rechtsträger:innen ins Spiel bringen können – demokratiethoretisch gesprochen also überhaupt erst Teil des demos, des Volkes, werden (können); und damit aber immer auch Akteure der kollektiven Selbstbestimmung sind. Denn wenn man Balibars radikaler Relationierung von Menschsein und Bürgersein folgt, lässt sich nach 1789 weder der Mensch als anthropologische Konstante und vorgängig vorhandener Akteur konzipieren (das wäre ein naturrechtlicher Fehlschluss), noch eine Bürgerin, die in ihrer Position und Rolle als Rechtsträgerin aufgeht (das wäre ein republikanischer Fehlschluss).

als aufeinander folgende Stufen gedacht werden können (vgl. Marshall 1963).³

Der Gleichklang von Bürger- und Menschenrechten, wie ihn Balibar in seiner Figur der Gleichfreiheit begrifflich zu bündeln sucht, stellt nun keine historische Zustandsbeschreibung von 1789 oder später dar, sondern eine seither platzierte politische Forderung. Diese lässt sich auch als kontinuierliche Legitimationsanforderung an die existierenden bürgerlichen Gesellschaften lesen. Immer wieder sind die konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse, die spezifischen historischen Kontexte also, mit der unerreichten Anforderung des Gleichklangs von Menschen- und Bürgerrechten zu konfrontieren. Das einmal proklamierte Programm der Gleichfreiheit kann uns so auf das politische Gestaltungspotenzial gesellschaftlicher Verhältnisse aufmerksam machen, das noch lange nicht gehoben ist.⁴ Zugleich ist es seit 1789 im Raum und kann zur Orientierung herangezogen werden (vgl. dazu bildungstheoretisch Heydorn 1995/4, z.B.: 64).

Wenn Balibars Begriff der Gleichfreiheit keine konkrete politische Handlungsoption bereit stellt und die Frage der Gleichfreiheit eher als stete Erinnerung an die Möglichkeit des Menschlichen wie des Gesellschaftlichen verstanden werden muss, wird klar, dass sie eine Proble-

3 Dass die Rezeption der *déclaration* diese immer wieder nur auf die Menschenrechtsebene reduziert bleibt, sollte nun nicht unbedingt als Ausdruck von Unkenntnis gelesen werden, sondern vielmehr als ein Kennzeichen der oftmals vollzogenen faktischen »Gleichsetzung« (Balibar 2012: 91) von Menschen- und Bürgerrechten, womit wiederum ihre Differenz verdeckt wird.

4 Balibar überschreibt seinen Vorschlag mit »*Proposition* der Gleichfreiheit« (Balibar 2012: 72ff., Hervorh. F.K.), um seinen Anspruch auf einen Wahrheitswert herauszustellen: Der sprachliche Anspruch auf Wahrheit ist ja das, was linguistisch als *Proposition* kategorisiert wird. Und deshalb spricht Balibar in Bezug auf Gleichfreiheit auch nicht nur von einem »Vorschlag«, den der mit diesem Begriff unterbreiten möchte, sondern auch von einer »Aussage«, die er mit diesem Begriff mache. Um die gesellschaftspolitische Dimension zu unterstreichen, die die »*Proposition* der Gleichfreiheit« (ebd.) in sich trägt, wird im Folgenden vom *Programm* der Gleichfreiheit gesprochen, also der gemeinsamen Zielvorstellung für die Gestaltung und Regulierung menschlicher Zusammenhänge.

matisierung, Kritik und Transformation der vorherrschenden Vereinbarungen, Verständnisse und Verhältnisse erlaubt – wie das historisch bereits am Beispiel der Nationalversammlung im konkreten Geschehen von 1789 beobachtet werden kann.

Werfen wir nun eine solidaritätstheoretische Perspektive auf das Programm der Gleichfreiheit, wird deutlich, dass Solidarität – als »fraternité« (Brüderlichkeit) – nicht nur begrifflich die während der Französischen Revolution vielfach genutzte Parole vervollständigt (»liberté, égalité, fraternité«), sondern Solidarität auch systematisch eine notwendige Ergänzung des Programms der Gleichfreiheit darstellt: Sie markiert deren alltägliche Bedingung. Solidarität als wechselseitiger Zusammenhang in einer Gruppe (vgl. Bayertz 1998: 11) ermöglicht [1.] erst den Vollzug menschlicher Tätigkeit (Arbeit), wie vor allem sorgetheoretische Überlegungen vielfach verdeutlichen. Erst die alltäglichen und zumeist als selbstverständlich vorausgesetzten Sorgekonstellationen und -beziehungen – in familialen oder den Haushalten anderer Lebensformen – lassen die Gesellschaftsmitglieder ihren unterschiedlichen Tätigkeiten – im Haushalt selbst, in der Lohnarbeit, in der Freiwilligenarbeit oder in informellen Arbeitsformen – nachgehen. Solidarität sichert damit eine Position, aus der heraus Gesellschaftsmitglieder erst Mensch sein können, weil sie die Sorge Anderer erfahren und für sich und andere Sorge übernehmen können. Das hierin eingelagerte politisch-ethische Argument lautet: Die Gleichheit aller Menschen wird uns erst tatsächlich erfahrbar und sichtbar, wenn wir uns und alle Anderen als sorgebedürftige soziale Wesen begreifen (vgl. Butler 2005; 2016). Solidarität stiftet [2.] Zugehörigkeit unter Menschen – sei dies nun über die Zugehörigkeit zu einer spezifischen Gruppe, wie einer Familie, einer ethnischen Gemeinschaft, einem politischen Zusammenschluss, einer religiösen Gemeinde oder einer ökonomischen Vereinigung, oder über die Zugehörigkeit zu einem gesellschaftlichen Ganzen, wie einer nationalstaatlich verfassten politischen Gemeinschaft. Als Mitglieder von partikularen wie universellen Zusammenhängen, einer Familie oder einem staatlichen Gebilde, werden Menschen zu Bürger:innen, weil sie ihr Bürgersein erfahren und auch zeigen können. Die Sorge- und soziale Anerkennungserfahrung (vgl. Honneth 2003) ist für den Einzelnen dabei

ebenso konstitutiv wie die Zugehörigkeit zu einer staatlich-verfassten Gemeinschaft. Und erst das Zusammenspiel aus beidem erlaubt ihm oder ihr einen Grad der subjektiven wie kollektiven Selbstbestimmung, sein/ihr Bürgersein – durch soziale Teilhabe (soziale Rechte) und politische Partizipation (Bürgerrechte). Insofern erweist sich Solidarität über das Scharnier der Ermöglichung von menschlicher Tätigkeit und der Sicherung von Zugehörigkeit als Bedingung für Gleichheit und Freiheit, also »Gleichfreiheit«.

Bevor sich nun von hier aus der Frage der Solidarität als Bedingung von Gleichfreiheit in Gegenwartsgesellschaften, vor allem am Beispiel des bundesdeutschen Kontextes, gewidmet werden kann, ist zu klären, wie Solidarität selbst bestimmbar ist.

3. Von der Partikularität sozialer Zusammenhänge zu deren Universalisierung

Auf dem Weg zu einer »Solidarität unter Fremden«
(Brunkhorst)

Kurt Bayertz (1998) unterscheidet eine deskriptive und eine normative Dimension des Solidaritätsbegriffs: Demnach wird mit *Solidarität* erstens die »Idee eines wechselseitigen Zusammenhangs zwischen den Mitgliedern einer Gruppe von Menschen« (ebd.: 11) beschrieben – wobei diese Gruppen ihr partikularer, also exklusiver Status auszeichnet; und zweitens erhalte er seine Füllung durch die spezifische Aufladung, also die Wertorientierung, die dieser »Idee« der gegenseitigen Verwiesenheit unterlegt wird (ebd.). Zugleich schreibt Bayertz (1998: 13) dem Solidaritätsbegriff eine »relative Randständigkeit« zu: Die auf Universalität ausgerichtete neuzeitliche Ethik interessiere sich nur wenig für »eine eigenständige Bedeutung partikularer Gruppen und Gemeinschaften«, sondern suche nach der Begründung »universeller Normen« (ebd.). Außerdem ziele der Solidaritätsbegriff auf eine »Akzentuierung positive[r] Verpflichtungen«, was dem Ziel einer »Sicherung der (legitimen) Interessen der Individuen« (ebd.: 14) tendenziell ebenso entgegenstehe: »Die von Gruppen und Gemeinschaften ausgehenden

Ansprüche erscheinen als heteronom und folglich als Gefährdung der freien Selbstbestimmung« (ebd.).

Dieser Einschätzung stehen Versuche gegenüber, den Solidaritätsbegriff gerade im Kontext funktional-differenzierter Gesellschaften nutzbar zu machen. Entsprechende Konzeptionen finden ihren Ausgangspunkt in den nationalökonomischen und soziologischen Auseinandersetzungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Motiviert sind diese Überlegungen von einer skeptischen Haltung gegenüber einem gemeinschaftsbasierten, also nahräumlichen und loyalitätsbasierten, und eben dadurch immer partikularen Solidaritätsverständnis. In diesem Sinne bringen Denker, wie Emile Durkheim (1996), ihre Überlegungen zur Solidarität in Korrespondenz zu dem, was sich mit Max Weber als »Vergesellschaftung« bestimmen lässt:

»Vergesellschaftung« soll eine soziale Beziehung heißen, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns auf rational (wert- oder zweckrational) motiviertem *Interessenausgleich* oder auf ebenso motivierter *Interessenverbindung* beruht. Vergesellschaftung kann typisch insbesondere (aber nicht: nur) auf rationaler *Vereinbarung* durch gegenseitige Zusage beruhen.« (Weber 1980: 21)

Vergesellschaftung bildet somit den Gegenbegriff zur Vergemeinschaftung, die Weber als »Einstellung sozialen Handelns« fasst, die auf »subjektiv *gefühlter* (affektuellem oder traditionalem) *Zusammengehörigkeit* der Beteiligten beruht« (ebd.; vgl. Kaufmann 2002). Solidarität in ihrer wohlfahrtsstaatlichen Formation erweist sich aus dieser Perspektive als eine rationalisierte Version des wechselseitigen Zusammenhangs von Menschen im großräumigen Kontext (*Interessenausgleich*) und eine damit verbundene Wertorientierung (*Interessenverbindung*). Historisch konkretisiert sich diese Fassung des Solidaritätsbegriffs in einer »Solidarität unter Fremden« (Brunkhorst 1997), also des Vergesellschaftungsmodus und des politisch-ethischen Modus, der als »wohlfahrtsstaatliche[s] Arrangement« (Kaufmann 2002: 132) seit dem 19. Jahrhundert im nationalstaatlichen Kontext (u.a. Deutschland, Dänemark, Belgien,

Österreich, Großbritannien und Frankreich) institutionell übersetzt wird.

Es ist eine korrespondierende Differenzierung, die Durkheim (1996: 180ff.) seiner Unterscheidung von mechanischer und organischer Solidarität unterlegt. Entlang dieser Unterscheidung zieht er die Grenze zwischen vormodernen und modernen Solidaritätsformen: »Die erste [die mechanische Solidarität, F.K.] bindet das Individuum direkt an die Gesellschaft ohne irgendeinen Vermittler. Bei der zweiten [der organischen Solidarität, F.K.] hängt es von der Gesellschaft ab, weil das Individuum von den Teilen abhängt, die sie bilden« (Durkheim 1996: 181; vgl. Tyrell 1985). Mechanisch nennt Durkheim die vormoderne Solidarität, weil sie auf der unmittelbaren Beziehung zwischen Menschen, die eine Ähnlichkeit aufweisen, basiert (vgl. Castel 2005: 44ff.): Menschen, die eine solche Solidarität ausüben und erfahren, gehören z.B. alle einer Familie oder einer spezifischen Gruppe an. Als solche, also in partikularer Art und Weise, nehmen sie Bezug aufeinander, agieren loyal und sind voneinander abhängig. Demgegenüber soll uns die gesellschaftlich vermittelte, d.h. staatlich gewährleistete und zivilgesellschaftlich organisierte, organische Solidarität »befähigen jenseits unserer unmittelbaren Umgebung zu sehen und zu erkennen, dass es Verbundenheiten und Abhängigkeiten gibt, die nicht nur auf Ähnlichkeit beruhen« (Karakayali 2022: 80). Wenn sich Menschen also als Unähnliche solidarisch sind, sind sie das als potenziell oder real Fremde zueinander. Sie agieren im Sinne einer »Solidarität unter Fremden« (Brunkhorst 1997).

Ziel einer solchen universell ausgerichteten Solidarität ist nicht mehr der Zusammenhalt zwischen den wenigen, die sich kennen, und die sich nach außen abgrenzen, sondern ein Zusammenhalt zwischen den Vielen, die sich zum allergrößten Teil nicht kennen, und sich nurmehr als Teil des unter Umständen sehr umfänglichen Zusammenhangs einer nationalstaatlich verfassten Gesellschaftsformation gegenüber anderen nationalstaatlichen Bevölkerungsgruppen differenzieren lassen. Das Prinzip einer Solidarität unter Unähnlichen resp. Fremden als wechselseitiger Zusammenhang zwischen Menschen, die sich nicht kennen müssen, verändert deshalb das vormalige Solidaritätsverständnis grundlegend. Es ist Ausdruck der rationalitätsbasierten

Vergesellschaftungslogik komplexer Gesellschaften, und nicht mehr Modus kleinräumiger und loyalitätsbasierter menschlicher Gemeinschaften.

Vernünftig erscheint ein solches verändertes Solidaritätsverständnis unter dem Rationalisierungsprinzip der Moderne: Menschen sollen angesichts einer Krankheit nicht aus jeder Existenzsicherung herausfallen, weil ihnen während ihrer Krankheitszeit die Einnahmen aus der beruflichen Tätigkeit fehlen. Ebenso vernünftig erscheint es, Kindern, deren Eltern mit ihrer Betreuung, Erziehung und Bildung überfordert sind, oder die Gewalterfahrungen machen müssen, in einem Setting institutionalisierter Sorge einen anderen Ort, außerhalb ihrer Herkunftsfamilie, öffentlich bereitzustellen. Modernisierungs- wie zivilisationstheoretisch wird das Konzept einer Solidarität unter Fremden daher als Teil des angestrebten Fortschrittsprogramms moderner Gesellschaften gelesen. So ist Durkheim davon überzeugt, dass mit der Durchsetzung der organischen Solidarität die »Individualität des Ganzen zur gleichen Zeit wie die Individualität der Teile [wächst, F.L.]« (Durkheim 1996: 183), während »das Individuum« sich im Modus der mechanischen Solidarität »nicht selbst [gehört, F.L.]« (ebd.: 182). Menschliche Freiheit ist also nur auf Basis einer umfassenden, nämlich gesellschaftlichen Solidarität möglich, so ließe sich Durkheim hier übersetzen.

Verdeutlicht man sich die Differenz nochmals am historischen Beispiel, dann lässt sich für die vorwohlfahrtsstaatlichen Kontexte unter anderem an das Modell der Zunft denken. Diese stellt den Mitgliedern eine solidarische Praxis und solidarische Strukturen bereit. Diese Zuwendung Anderer ist in der Zunft (seit dem 12. Jahrhundert) oder der Gesellenbruderschaften (seit dem 14. Jahrhundert) allerdings an eine scharfe Grenzziehung zwischen der Gruppe der Mitglieder und der Nicht-Mitglieder gebunden. Nur als Mitglied der jeweiligen Zunft sollte ein Handwerker in seinem Beruf tätig sein. Dafür verpflichtet sich die Zunft als Gemeinschaft, ihm als Mitglied – und seiner Familie – einen sicheren Lebensunterhalt zu garantieren. Der Einzelne – und seine Familienangehörigen – unterwerfen sich zugleich aber strengen Regeln: Zunftmitgliedern wird eine bestimmte Lebensführung abverlangt und das Ertragen teils gewaltförmiger Initiationsrituale. In vorwohlfahrts-

staatlichen Zeiten waren nur solche gemeinschaftsbasierten und damit partikularen Zusammenhänge zu haben, die einen deutlichen Kontrast bilden zu einer gesellschaftlichen und somit universell ausgerichteten Solidarität. Für die Differenzierung von partikularer und universeller Solidarität resp. einer Solidarität unter Ähnlichen und unter Unähnlichen resp. Fremden ist nun von Bedeutung, dass erstere zwar historisch schon lange bestanden – wie das Beispiel der Zünfte zeigen kann. Zugleich bedeutet Partikularität aber auch, dass Menschen nicht nur aus bestimmten Solidaritätsstrukturen ausgeschlossen waren, sondern manche auch aus all diesen Solidaritätsgemeinschaften, wie das Beispiel der Almosenempfänger:innen gerade auch in wohlfahrtsstaatlichen Kontexten zeigen kann: Bettler:innen waren als solche akzeptiert und die Almosengabe religiöse Pflicht, doch außer dem Almosen stand für sie in der Mehrheit der Fälle keine Teilhabe- und Partizipationsoption bereit.

Ist also mit Weber oder Durkheim auch historisch von einer Ablösung partikularer durch universelle Solidaritätsformen auszugehen, von einer Entwicklung von der mechanischen zur organischen Solidarität und von einer Solidarität unter Ähnlichen zu einer unter Unähnlichen resp. Fremden? Ist für den Zeitraum seit dem 19. Jahrhundert also ein entsprechender zivilisatorischer Fortschritt zu vermerken – zuerst in europäischen und anschließend auch in nordamerikanischen, asiatischen oder australasiatischen Nationalstaaten?

Die Etablierung wohlfahrtstaatlicher Arrangements als eindeutige Fortschrittserzählung zu präsentieren und somit Webers oder Durkheims Analysen entsprechend zu fassen, erweist sich als zu schlicht. Schließlich zeigt sich historisch, dass die Konkretisierung einer universellen, organischen und einer Solidarität unter Unähnlichen wie Fremden keineswegs die partikulare, mechanische und Solidaritätsformen unter Ähnlichen substituieren konnte. So zielt zum Beispiel die sozialstaatliche Sicherung ebenso wie die sozialen Dienstleistungsangebote auf die (Re)Stabilisierung einer nahräumlichen und dabei vor allem privaten Solidarität. Sozialstaatliche Angebote stellen schließlich weder primäre Sozialisationsangebote bereit noch die Haushalte, in denen Menschen leben. Sozialversicherungen funktionieren vielmehr

als (ökonomische) Absicherungsstrukturen der menschlichen Alltagsbewältigung und personenbezogene soziale Dienstleistungen, wie sozialpädagogische Leistungen, als Unterstützungsangebote alltäglicher Lebensbewältigung. Doch beide können die alltägliche familiäre, freundschaftliche und zivilgesellschaftliche Sorge, Zuwendung oder Anerkennung ebenso wenig ersetzen wie andere sozialstaatlichen Versorgungsangebote. Das belegt auch das Beispiel einer radikalen Universalisierung von Solidarität, wie kommunistische und sozialistische Vergesellschaftungs- und Verstaatlichungsprogrammen sie anstreben (vgl. Rosanvallon 2017). Auch in ihrem Kontext bleiben familiäre und andere partikuläre Vergemeinschaftungsformen letztlich ein notwendiges Korrelat zur staatlich inszenierten Vergesellschaftung (vgl. Liegle 1970).

Die Solidarität unter Unähnlichen resp. Fremden war insofern historisch immer auch ein Programm der Ergänzung und Ermöglichung einer Solidarität unter Ähnlichen. Und die partikulären und mechanischen Solidaritätsformen sind immer auch Voraussetzung für die Umsetzung einer universellen und organischen Solidarität. Der wirkliche historische Fortschritt des Programms einer Solidarität unter Unähnlichen resp. Fremden ist nicht die völlige Überwindung partikulärer Solidaritätsformen, sondern die teilweise Überwindung und Abmilderung der damit verbundenen Nebeneffekte. Um nochmals am historischen Beispiel zu sprechen: Der Austritt aus der Zunft hat das ehemalige Mitglied im 15. Jahrhundert unter Umständen einer eben solchen massiven ökonomischen Not ausgesetzt wie der Auszug der Ehefrau im 18. Jahrhundert aus dem (bürgerlichen) Familienhaushalt oder schließlich die Verweigerung des Arbeiters, Arbeitsvorgaben im Industriebetrieb Mitte des 19. Jahrhunderts umzusetzen. Das hat sich mit der Etablierung sozialstaatlicher Leistungen und Angebote geändert: Der und die Einzelne wird seither zur Träger:in sozialer Rechte – allerdings unter den Begrenzungen der nationalstaatlichen Zugehörigkeitsorganisation und im Angesicht der Wirkmächtigkeit ungleicher Geschlechter- und Generationenpositionen. Das zeigt sich schon darin, dass ökonomische Not auch im wohlfahrtsstaatlichen Kontext, und damit mit der Etablierung sozialer Rechte und der Einrichtung öffentlicher Sorge-, Bildungs-, Erziehungs- und Gesundheitsangebote seit dem

ausgehenden 19. Jahrhundert, nicht unterbunden wird. Eine einfache Fortschrittserzählung in Bezug auf die universelle wohlfahrtsstaatliche Solidarität ist auch deshalb zu schlicht: Wohlfahrtsstaaten stellen weiterhin Klassengesellschaften dar und sind durch strukturell ungleiche Geschlechter- wie Generationenverhältnisse gekennzeichnet. Das illustrieren die teilweise massiven Differenzen zwischen arm und reich, zwischen den unterschiedlichen Geschlechterpositionen und zwischen den Generationen. Noch deutlicher wird die weiter bestehende ökonomische, geschlechterförmige und generationenbezogene Ungleichheit, wenn man über den wohlfahrtsstaatlichen Regulationsrahmen, also den Nationalstaat, hinausschaut: Die sozialen Rechte, die sich in Sozialversicherungs-, Versorgungs- und Fürsorgeprogrammen konkretisieren, gelten primär für die formal anerkannten Gesellschaftsmitglieder, also zumeist diejenigen, die über einen Staatsbürger:innenstatus verfügen – oder sich in einer Warteposition zu deren Erhalt aufhalten.⁵

Mit der Etablierung eines wohlfahrtsstaatlichen Arrangements lässt sich historisch ein Versuch der Konkretisierung des Programms einer Solidarität unter Unähnlichen resp. Fremden verzeichnen. Doch dieser Versuch ist nicht als eine simple Fortschrittserzählung weg von der partikularen und mechanischen Solidaritätsform zu lesen. Denn einerseits setzen wohlfahrtsstaatliche Solidaritätsprogramme weiterhin systematisch familiäre und zivilgesellschaftliche voraus – auch wenn dieses Verhältnis höchst unterschiedlich justiert werden kann, wie die Befunde aus der vergleichenden Wohlfahrtsstaatsforschung verdeutlichen (vgl. Leitner 2013). Klar ist aber, dass in keinem Wohlfahrtsstaatsmodell eine völlige Verstaatlichung der Solidarität angestrebt oder vollzogen worden ist. Und andererseits weist auch die universelle Solidarität deutliche Defizite in Bezug auf die Gewährleistung von Selbstbestimmung und die

5 Die vielfachen spezifischen Regelungen für Arbeitnehmer:innen, die über eine andere als die deutsche Staatsbürgerschaft verfügen, zeigen zwar, dass z. B. die Beteiligung am Sozialversicherungssystem nicht per se von der formalen Staatsbürgerstatus abhängt, aber dieser das entscheidende Regulativ darstellt. Denn die Inanspruchnahme sozialer Rechte von jeder anderen formalen Position ist gesetzlich gesondert geregelt.

Sicherung der (Fremd- und Selbst-)Sorge der Gesellschaftsmitglieder auf. Zwar ist der oder die Einzelne als formal anerkanntes Gesellschaftsmitglied nicht mehr von der zufälligen Loyalität der Anderen als Hilfe- und Almosenempfänger:innen abhängig, doch die Teilhabe- und Partizipationsmöglichkeiten können auch weiterhin von der eigenen Herkunft und dem bestehenden familialen Kontext abhängen. Dennoch ist mit der Etablierung einer sozialstaatlichen Sicherung ein deutlich veränderter historisch-struktureller Kontext für die alltägliche Lebensführung der Gesellschaftsmitglieder bereitgestellt.

Solidaritätstheoretisch ist also weniger von einer einfachen Fortschrittserzählung und einer Stufenfolge von der partikularen zur universellen, von der mechanischen zur organischen und von der Solidarität unter Ähnlichen zur Solidarität unter Unähnlichen resp. Fremden auszugehen, sondern vielmehr von einem grundlegend veränderten Verhältnis von Universalisierung und Partikularität, von Unähnlichkeit resp. Fremdheit und Ähnlichkeit. Liest man die Gesellschaftsgeschichte der europäischen, nordamerikanischen oder (austral-)asiatischen National- und Wohlfahrtsstaaten in dieser Art und Weise, rückt gegenüber einer vereindeutigenden Modernisierungs- oder Zivilisationsgeschichte deshalb die historische und systematische Verhältnisbestimmung der unterschiedlichen Solidaritätsformen ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Beispielhaft lässt sich das an den politischen wie analytischen Debatten um die Legitimierung bestehender und vormaliger Solidaritätsprogramme zeigen, die um 1989 einflussreich wurden. Und in Bezug auf das Programm der Gleichfreiheit wird damit bereits an dieser Stelle deutlich, dass die eingangs rekonstruierte Deutungsfolie, Solidarität als das Scharnier der Ermöglichung von menschlicher Tätigkeit und der Sicherung von Zugehörigkeit als Vorbedingung für Gleichheit und Freiheit (»Gleichfreiheit«) zu begreifen, dann nur idealtypisch bleibt, wenn sie nicht dazu dient, die konkreten historischen Auseinandersetzungen zu verstehen. Gegenstand einer entsprechenden gegenwartsanalytischen Vergewisserung sollte das Ringen um die Verhältnisbestimmung unterschiedlicher Solidaritätsformen und das damit erreichte oder verstellte Potenzial für die Ermöglichung von Gleichfreiheit sein.

4. Zur veränderten Solidaritätskonstellation in Gegenwartsgesellschaften

Im Angesicht der schwindenden Systemkonkurrenz seit 1989 und als Begleitmusik oder Gegengesang zur neoliberalen Doktrin der US-amerikanischen und der Regierung im Vereinigten Königreich in den 1980er Jahren wird am Ende des 20. Jahrhunderts politisch-programmatisch wie akademisch um das Verhältnis der unterschiedlichen Solidaritätsformen gerungen – und damit um die historischen Bedingungen zur Umsetzung des Programms einer Gleichfreiheit. Was als kommunitaristische Positionen diskutiert wird und dabei höchst unterschiedliche Theorie- und politisch-programmatische Positionen zusammenfasst, lässt sich aus der hier eingenommenen Perspektive auch als ein Versuch lesen, die etablierte Solidarität unter Unähnlichen und Fremden im liberal-kapitalistischen Kontext auf ihre Tragfähigkeit zu befragen.

Ohne nun an dieser Stelle auf die vielfach rezipierten und sortierten Positionen im Einzelnen einzugehen, die unter der etwas irreführenden Gegenüberstellung von Kommunitarismus und Liberalismus verbucht wurden (vgl. Brumlik/Brunkhorst 1993; Honneth 1995; auch Rosa 1999), lässt sich Folgendes vermerken. Motiviert waren die kommunitaristischen Überlegungen primär von einer Kritik an der Dynamik des zugespitzten Liberalismus der 1980er Jahre. Zugleich schien ihnen das wohlfahrtsstaatliche Antwortangebot einer universellen Solidaritätskonzeption unzureichend. Insofern eint die unterschiedlichen kommunitaristischen Deutungsangebote auch eine Skepsis gegenüber der (wohlfahrts-)staatlichen Institutionalisierung sozialer Zusammenhänge – auch wenn sie daraus sehr unterschiedliche Schlussfolgerungen zogen: Amitai Etzioni (1993) nimmt beispielsweise eine deutliche Position für die Stärkung partikularer Solidaritätsbezüge ein. Das wird an seinen familienpolitischen Überlegungen besonders greifbar: Familien betrachtet er als Hort einer kommunitären Sozialisation, die allerdings eine entsprechende Haltung der Eltern voraussetze. Klar ist für Etzioni, dass eine solche erfolgreiche familiäre Sozialisation (sozial)staatliche Instanzen entlasten müsste, unter anderem die Schulen, die ihren Anteil an der Sozialisation von Kindern auf deren kogni-

tive Entwicklung beschränken sollten. Demgegenüber argumentiert Michael Walzer (1988) für eine Koexistenz von Wohlfahrtsstaat und Wohlfahrtsgesellschaft, da ansonsten die Interessen der professionellen Helfer und wohlfahrtsstaatlichen Agenturen die Bedürfnisse und Interessen der Gesellschaftsmitglieder überwiegen würden. Sozialstaatliche Instanzen seien zur Rahmung der Wohlfahrtsgesellschaft durchaus von grundlegender Bedeutung, aber sie dürften diese nicht kontrollieren (ebd.: 26). Das Programm einer Solidarität unter Unähnlichen und Fremden sollte zwar nicht verworfen werden, aber von einer Solidarität unter Ähnlichen unterlegt resp. getragen werden. Gefragt war also ein gemeinschaftsbasierter Zusammenhalt in den bestehenden liberal-kapitalistischen Gesellschaften.

Wendet man den Blick auf die bundesdeutsche Debatte, so finden sich vor allem im Umfeld der ersten rot-grünen Bundesregierung unter Gerhard Schröder deutliche Anklänge an diese veränderte Verhältnisbestimmung. Im Angesicht von Massenarbeitslosigkeit und Globalisierung diagnostizierte zum Beispiel Wanfried Dettling am Jahrtausendwechsel eine veränderte »Landschaft der Solidarität« (Dettling 2000: 47ff.). Diese umfasse deutlich mehr und anderes als die bisherigen sozialstaatlichen Leistungen und Angebote. Deshalb fordert Dettling – im Einklang mit den US-amerikanischen Kommunitaristen – einen neuen Gesellschaftsvertrag, der »Staat, Wirtschaft und Gesellschaft in eine neue Balance bringen (müsste)« (ebd.: 52). Leitbild dafür müsse die »Idee einer aktiven Bürgergesellschaft« sein (ebd.): »Perspektiven der Solidarität lassen sich gegenwärtig nur gewinnen als Versuch einer Antwort auf die Frage, wie im Zeitalter der Globalisierung, Digitalisierung und Individualisierung eine gute Gesellschaft [bilden könnten, F.L.]« (ebd.). Auch hier klingen deutliche Bezüge unter anderem zu Walzers Überlegungen an. Analog zu ihm und anderen kommunitaristischen Positionen zeigte man sich ob der prinzipiellen Fortschrittserzählung hinsichtlich einer Überwindung mechanischer oder eben partikularer Solidarität skeptisch:

»Individualisierung und Pluralisierung sind nicht nur als Abnahme sozialer Bindungskräfte schlechthin zu interpretieren, sondern z.T.

auch als deren Neufassung in neuen Strukturen und Prinzipien. Es entstehen ›mehrere Solidaritäten‹ – Arten solidarischen Verhaltens –, die sich kaum unter einigende sozialwissenschaftliche Begriffsbestimmungen bringen lassen. Es gibt deutliche Anzeichen der weiterbestehenden Existenz von Solidarität im Alltag.« (Heinze/Strünck 2001: 233)

Legt man an die damaligen Auseinandersetzungen die eingangs vorgeschlagene Deutungsfolie an, so zeigt sich nun, dass unter dem Einfluss der kommunitaristischen Positionen insbesondere die deliberative Dimension hervorgehoben wurde, also die Frage der demokratischen Selbstbestimmung (Partizipation). So überzeugend diese Betonung in sich ist, so bleiben dabei die anderen Dimensionen der Zugehörigkeit, der Arbeit und der Teilhabe teilweise verdeckt. Oder anders gesprochen: Kommunitaristische Positionen erschwerten an einigen Stellen die weitere Konkretisierung und Umsetzung eines Programms der Gleichfreiheit – durchaus auch mit Blick auf die berechnete und notwendige Kritik an sozialstaatlichen Sicherungs- und Hilfsstrukturen. Denn Zugehörigkeitsfragen wurden nun entweder in kleinräumige Bezüge (Etzioni) oder in die deliberative Auseinandersetzung (Walzer oder Barber) verschoben. Das Dilemma dabei ist nun aber, dass damit entweder die Zugehörigkeitsfrage privatisiert wird oder aber das Bedürfnis nach Zugehörigkeitsmustern in einer grundlegend von Konkurrenz-, Wettbewerbs- und Ausbeutungsverhältnissen geprägten Gesellschaft zu wenig Resonanz findet. Das zeigen die nationalistischen, nationalautoritären und neo-faschistischen Zugehörigkeitsangebote, die im 21. Jahrhundert in fast allen etablierten Wohlfahrtsstaaten aufgetaucht sind und sich parlamentarisch wie zivilgesellschaftlich einen immensen Einfluss gesichert haben. Um nochmals am bundesdeutschen Beispiel zu sprechen: Die öffentlichen Inszenierungen von Pegida und Querdenker:innen sollten immer auch als Ausdruck eines Zugehörigkeitsbedürfnis gelesen werden. Dieses ist nicht zuletzt auch davon motiviert, dass das wohlfahrtsstaatliche Solidaritätsangebot in seiner grundlegend veränderten Form von Privatisierung, Aktivierung und Prekarisierung die Gesellschaftsmitglieder nicht mehr überzeugt. Denn

die zunehmende Privatisierung von Teilhabe, die in der privatisierenden Reaktion der vergangenen Jahrzehnte zu beobachten ist, lässt die Hoffnung auf sozialen Aufstieg und Statuserhalt über die Generationen zunehmend schwinden. Das unterminiert das generalisierte Vertrauen der Gesellschaftsmitglieder in das vorhandene wohlfahrtsstaatliche Arrangement und die damit verbundene kapitalistische Ökonomie mindestens ebenso wie die individualisierende Reaktion in Bezug auf Arbeit: Unter der Flagge von Aktivierung und Prekarisierung wird Lohnarbeit – wie Sorgearbeit – eine Aufgabe, die der einzelnen Person unter den gegebenen Bedingungen von Herkunft, Wohnort, körperlicher und mentaler Konstitution oder familialer Einbindung stärker überlassen ist als noch vor 30–40 Jahren. Mehr noch: Staatliche Instanzen setzen die Einzelnen unter Druck, ihr Engagement für Lohnarbeit unter allen Umständen vorzuführen (Aktivierung), und sich dabei dem bestehenden Prekarisierungsdruck auszusetzen. Lohnarbeit ist im 21. Jahrhundert im Kontext etablierter Wohlfahrtsstaaten kein Garant mehr für ein Leben jenseits von Armut und Verschuldung (working poor).

Die gesellschaftliche und wohlfahrtsstaatliche Konstellation am Beginn des dritten Jahrzehnts im 21. Jahrhundert wirft die Frage der Verhältnisbestimmung einer Solidarität unter Ähnlichen zur Solidarität unter Unähnlichen resp. Fremden mit Blick auf die Ermöglichung von Gleichfreiheit erneut auf. Schließlich sind auch diejenigen Gegenwartsgesellschaften, die über ein ausgebautes sozialstaatliches Versicherungs-, Versorgungs- und Fürsorgesystem verfügen, nicht nur mit Klassen- und strukturellen Ungleichheitsverhältnissen weiterhin konfrontiert, sondern diese spitzen sich neu zu. So zeigt sich am Beispiel der europäischen Sozialstaaten eine steigende Armutslage, eine wachsende Zahl prekärer Beschäftigungsverhältnisse und ein zunehmender Verdrängungs- und Ausschließungsdruck auf dem Wohnungsmarkt. Zwar stellen sich die Einkommensverteilungen pro Haushalt, die Erwerbslosigkeitsquoten und Anteile befristeter und schlecht bezahlter Arbeitsverhältnisse oder die Miet- und Immobilienpreise in unterschiedlichen Staaten wiederum sehr unterschiedlich dar, doch für die EU-, aber auch die OECD-Staaten insgesamt ist über die vergangenen vier Jahrzehnte hinweg ein gemeinsamer Trend beobacht-

bar: Das Niveau sozialer Gleichheit reduziert sich.⁶ Diese Problemlagen haben sich in den ersten beiden Jahrzehnten des 21. Jahrhundert derart zugespitzt, dass z.B. im bundesdeutschen Kontext eine gewisse politische Gegensteuerung versucht wird: Die historisch erstmalige Einführung eines Mindestlohns (2014) oder der Versuch einer erneuten Reform der Grundsicherung für Menschen in Erwerbslosigkeit durch die Einführung eines Bürgergelds (2022) können als Reaktionen auf die zunehmende soziale Ungleichheit gelesen werden. Allerdings ist damit bisher keine Umkehr der Entwicklungsdynamiken erreicht worden, die gerade im bundesdeutschen Kontext als deutlicher Anstieg der Lohnungleichheit und der Vermögensungleichheit zu beobachten ist.

Doch nicht nur innerhalb der bestehenden wohlfahrtsstaatlichen Konstellationen, also in den einzelnen Nationalstaaten, stellt sich die Frage nach Solidarität und damit der Bedingung für Gleichfreiheit neu: Denn spätestens im Angesicht der multiplen Krisen, wie sie sich in jüngster Zeit vor allem in der Covid 19-Pandemie, den wiederkehrenden weltwirtschaftlichen Turbulenzen und nicht zuletzt der klimatischen Bedrohungslagen gezeigt haben, sind Solidaritätsfragen nicht mehr in nationalstaatlichen Kontexten einzugrenzen.

Diese Einsicht ist für die hier aufgeworfene Frage nach Gleichfreiheit von grundlegender Bedeutung. Denn Solidarität hat in demokratischen Kontexten nicht nur einen Eigenwert, sondern auch eine Funktion. In Korrespondenz zu kommunitaristischen Positionen formulierten Ulrich Rödel, Günter Frankenberg und Helmut Dubiel in ihrem Essay 1989 die Notwendigkeit einer »zivilen Solidarität« (ebd.: 183), deren Ziel es sei, »alle Bürger politisch zu *ermächtigen*, ihre Meinungen und Interessen selbsttätig zu artikulieren und für dies tatkräftig in der Öffentlichkeit einzutreten« (ebd.: 188; vgl. auch Demirović 1991). Notwendig ist die damit verbundene Einsicht, dass zivile Solidarität eine konzeptionelle Bestimmung »[ö]ffentlicher Fürsorge« anbietet (ebd.) – und in diesem Sinne die Vorbedingung für Gleichheit und Freiheit darstellen kann.

6 Der bundesdeutsche Kontext ragt international durch eine besonders hohe Vermögensungleichheit, die rasante Etablierung eines Niedriglohnsektors und der Privatisierung vormals öffentlichen Wohnungsbaus hervor.

Die bestehende pädagogische Praxis und deren Organisation ist von universeller Solidarität abhängig und selbst deren Ausdruck, da sie entweder als professionelles Angebot öffentlich-verfasst ist, also einen Teil des wohlfahrtsstaatlichen Arrangements darstellt, oder als familiales Setting eine Plattform für die alltägliche partikulare Solidaritätspraxis darstellt. Zieht man die Orientierungsgröße Gleichfreiheit mit heran, ist die reale pädagogische Solidaritätspraxis auf ihr ziviles Potenzial hin zu befragen – und das stellt sehr konkrete und alltägliche Fragen: Wie lässt sich pädagogisch auf das neue Zugehörigkeitsbedürfnis unter vielen Gesellschaftsmitgliedern reagieren, so dass idealtypisch potenzielle Nutzer:innen wie Adressat:innen den Satz »Ich bin Teil von ...« in solidarischer Weise vervollständigen können? Wie ist die Sicherung von Sorgeverhältnissen auf Basis der Einsicht in die Sorgebedürftigkeit potenziell aller pädagogisch zu übersetzen, dass Nutzer:innen wie Adressat:innen den Satz »Ich kann ... sein.« für sich in befriedigender Weise vervollständigen können? Wie ist Tätigkeit alltäglich umzusetzen – als Lohnarbeit, Sorgearbeit oder Freiwilligenarbeit, und welchen Beitrag können pädagogische Angebote dazu liefern – so dass Nutzer:innen wie Adressat:innen den Satz »Ich arbeite für...« für sich in einer adäquaten Weise vervollständigen können? Und wie ist pädagogisch subjektive Selbstbestimmung – individuell wie kollektiv – zu unterstützen und zu befördern, dass Nutzer:innen wie Adressat:innen den Satz »Ich entscheide und gestalte mit« in Bezug auf ihre Interessen demokratisch vervollständigen können?

Literatur

- Balibar, Étienne (2012): Gleichfreiheit. Politische Essays, Berlin: Suhrkamp.
- Bayertz, Kurt (1998): Begriff und Problem der Solidarität, in: Ders. (Hg.): Solidarität: Begriff und Problem, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 11–53.
- Benhabib, Seyla (2008): Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Brumlik, Micha/Brunkhorst, Hauke (Hg.) (1993): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Brunkhorst, Hauke (1997): *Solidarität unter Fremden*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Butler, Judith (2005): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2016): *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin: Suhrkamp.
- Castel, Robert (2005): *Die Stärkung des Sozialen: Leben im neuen Wohlfahrtsstaat*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Celikates, Robin (2010): Die Demokratisierung der Demokratie. Etienne Balibar über die Dialektik von konstituierender und konstitutiver Macht, in: Bröckling, Ulrich/Feustel, Robert (Hg.): *Das Politische denken: zeitgenössische Perspektiven*, Bielefeld: transcript, S. 59–76.
- Demirović, Alex (1991): Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit, Demokratie, in: *Das Argument* 32, H. 1, S. 41–55.
- Dettling, Wanfried (2000): Kultureller Wandel, soziales Kapital und die Perspektiven einer solidarischen Gesellschaft., in: Elsen, Susanne et al. (Hg.): *Sozialen Wandel gestalten – Lernen für die Zivilgesellschaft*, Neuwied/Kriftel: Luchterhand, S. 47–53.
- Durkheim, Emile (1996): *Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Etzioni, Amitai (1993): *The Spirit of Community. Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, New York: Crown Publishers.
- Glathe, Julia/Gorriahn, Laura (2022): Demokratie und Migration: Konflikte um Migration und Grenzziehungen in der Demokratie, in: *Leviathan*, Sonderband 39, S. 9–25.
- Heinze, Rolf/Strünck, Christoph (2001): Freiwilliges soziales Engagement – Potenziale und Fördermöglichkeiten, in: Heinze, Rolf G./Olk, Thomas (Hg.): *Bürgerengagement in Deutschland. Bestandsaufnahme und Perspektiven*, Opladen: Leske & Budrich, S. 233–254.
- Heydorn, Heinz-Joachim (1995): *Werke. Band 1–4*, herausgegeben von Irmgard Heydorn, Harmut Kappner, Gernot Koneffke & Edgar Weick, Vaduz: Topos.

- Honneth, Axel (1995): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Honneth, Axel (2003): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Karakayali, Serhat (2022): *Solidarität – Arbeit an den Grenzen und Reichweiten politischer Gemeinschaft*, in: *Widersprüche* 42, H. 163, S. 75–88.
- Kaufmann, Franz-Xaver (2002): *Sozialpolitik und Sozialstaat: Soziologische Analyse*, Opladen: Leske + Budrich.
- Leitner, Sigrid (2013): *Vergleichende Analyse der Kinderbetreuungs- und Altenpflegepolitiken in kontinentaleuropäischen Wohlfahrtsstaaten*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Liegle, Ludwig (1970): *Familienerziehung und sozialer Wandel in der Sowjetunion*, Heidelberg: Quelle & Meyer.
- Marshall, Thomas H. (1963): *Citizenship and social class*, in: ders. (Hg.): *Sociology at the Crossroads and Other Essays*, London: Heinemann, S. 67–128.
- Rödel, Ulrich/Frankenber, Günther/Dubiel, Helmut (1989): *Die demokratische Frage: ein Essay*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rosanvallon, Pierre (2017): *Die Gesellschaft der Gleichen*. Berlin: Suhrkamp.
- Tyrell, Hartmann (1985): *Emile Durkheim – Das Dilemma der organischen Solidarität*, in: Luhmann, Niklas (Hg.): *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 181–250.
- Walzer, Michael (1988): *Socializing the Welfare State*, in: Gutman, Amy (Hg.): *Democracy and the Welfare State*, New Jersey: Princeton University Press.
- Weber (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tübingen: Mohr.

Behinderungen in Versionen exklusiver und inklusiver Solidarität

Kirsten Puhr

Konzepte exklusiver und inklusiver Solidarität

Dieser Beitrag erzählt von Behinderungen in Versionen exklusiver und inklusiver Solidarität. Als exklusives Solidarsystem werden *sozialstaatliche Leistungen* in Formen von *Eingliederungshilfen* diskutiert. In Abgrenzung von deren institutionellen Logiken und Praxen versteht sich das Konzept *der Persönlichen Zukunftsplanung* als Initiative inklusiver zivilgesellschaftlicher Solidarität. Behinderungen in diesen Versionen exklusiver und inklusiver Solidarität skizziere ich mit Bezug auf Geschichten der Protagonistin Patricia, die unter dem Titel »Ich mache mir einfach mehr Gedanken über die Gesellschaft als über mich. Leben, Lernen und Arbeiten zwischen inklusiven Ansprüchen und exklusiven Traditionen« (Netti/Boban/Hinz 2022) veröffentlicht wurden¹. Die Benennung des Buches entstammt einer Textpassage, die diesen Titel als Zitat der

1 Ich zitiere im Laufe dieses Beitrages Textpassagen, in denen Patricia Netti als Autorin ausgewiesen wird, sowie Erläuterungen und Rahmungen, die Ines Boban und Andreas Hinz als Autor:innen gemeinsam zuzuordnen sind. Darauf verweise ich explizit, weil das Autor:innenkollektiv den gesamten Text gemeinschaftlich verantwortet. Differente Schriftformen (auf die in den Zitierungen verzichtet wird), Schreibstile, Rechtschreibung und Grammatik der zu lesenden Texte markieren begründete Unterschiede ebenso wie die verschiedenen Textformen – lebensgeschichtliche Erzählungen und Kommentierungen (vgl. Netti/Boban/Hinz 2022: 8ff.).

Protagonistin Patricia und als deren Ausdruck von Zukunftsvorstellungen und -fragen vorstellt.

»Ich mache mir einfach mehr Gedanken über die Gesellschaft als über mich. Es geht vor allem darum, Geduld zu haben, Akzeptiert zu werden. Meine Beeinträchtigung zum Annehmen, so wie ich bin, vor allem bei den anderen Leuten. [...] Wenn dann die ältere Generation so nach und nach weg stirbt – wie sieht meine Zukunft denn dann aus? [...] [W]as sich dann als meine Zukunft ergibt, steht für mich alles noch offen. Und doch habe ich schon eine Idee, was ich dann machen kann – noch mehr Zukunftsfeste ... » (Netti/Boban/Hinz 2022: 137)

Die zu lesenden Geschichten positionieren die Protagonistin Patricia als (nicht)behinderte Person mit vielfältigen Erfahrungen von Teilhabe, Solidarität und Akzeptanz sowie von Ausgrenzungen und Beeinträchtigungen. Sie möchten »zum Narrativ der gleichen Akzeptanz für alle Menschen beitragen und Impulse der Empathie, *Solidarität*, Gewaltfreiheit, des *solidarischen Handelns* und des Respekts für Vielfalt und Menschenrechte insgesamt bestärken« (Netti/Boban/Hinz 2022: 17; Herv. K.P.). Die angesprochenen *Zukunftsfeste* werden dafür als Konzepte *Persönlicher Zukunftsplanung* und als deren Praxen vorgestellt. In dem hier vorliegenden Beitrag lese ich sie als streitbare Versionen inklusiver Solidarität.

Angeregt wurde der Beitrag durch Lektüren, die Solidarität vor allem im Kontext von Flucht aufrufen. Insbesondere die Studie »Transversale und inklusive Solidaritäten im Kontext politischer Mobilisierungen für sichere Fluchtwege und gegen Abschiebung« (Schwenken/Schwartz 2021) inspirierte mich. Ihr verdanke ich die Idee, Vorstellungen exklusiver und inklusiver Solidarität mit dem Fokus auf Behinderungen zu übersetzen. Bevor ich mich dieser Fokussierung widme, skizziere ich meine Lektüren der Solidaritätskonzepte, mit denen sich meine Erzählungen von Behinderungen in Versionen exklusiver und inklusiver Solidarität situieren.

Solidarität kann als »Mittel der Übersetzung [...] politische[r] Forderungen und Strukturen in individuelles und kollektives Denken, Fühlen

und Handeln« (Mokre 2021: 193) vorgestellt werden und in diesem Zusammenhang als genderneutrale Fassung von Brüderlichkeit (vgl. ebd.). Ausgehend von Brüderlichkeit als Idee einer imaginierten natürlichen Verbundenheit »durch Verwandtschaft oder gemeinsame Herkunft« (Derrida 2000: 136) lässt sich exklusive Solidarität mit dem Anspruch der »Gleichheit vor dem Gesetz« (ebd.: 139) begründen.

»Alles, was innerhalb des politischen Diskurses auf die Geburt, die Natur oder die Nation sich beruft – ja selbst auf die Nationen oder die universelle Nation der menschlichen Brüderlichkeit –, dieser ganze Familiarismus besteht in einer Renaturalisierung jener ›Fiktion‹. Was wir [...] ›Verbrüderung‹ nennen, zeitigt in symbolischer und konventioneller Weise, durch Übereinkunft und beidigte Verpflichtung eine *bestimmte Politik*. Ob es sich um eine linke oder rechte Politik handelt, stets ist es diese symbolische Projektion [...], auf deren Grundlage [...] eine Brüderlichkeit im figurativen Sinne sich bestimmt und bemisst. [...] Und diese Gleichheit der Abstammung, [...] die gleiche Geburt begründet *notwendig* die Gleichheit nach dem Gesetz. [...] Wahrheit, Freiheit, Notwendigkeit und Gleichheit sind in dieser Politik der Brüderlichkeit versammelt.« (Derrida 2000: 138ff.)

Als eine der – mit dem Postulat der Brüderlichkeit verbundenen – zentralen politischen Gleichheitskonstruktionen gilt die *Bürger:innenschaft in einem Sozialstaat*. Den einem Sozialstaat zugehörigen Mitgliedern/Bürger:innen wird eine kollektive Verantwortung gegenüber allen Mitbürger:innen zugeschrieben. »Hierfür wird angenommen, dass aus der Mitgliedschaft und Bindung zu einer Gruppe besondere ethische Verpflichtungen folgen« (Krüger 2019: 112f.), die nur für diejenigen gelten, welche als Teil dieser Gruppe (Gemeinschaft oder Gesellschaft) adressiert werden. Ausgehend von der Annahme kollektiver Verantwortung und auf der Basis der Gleichheit sozialer und ökonomischer Grundrechte werden Konzepte *exklusiver Solidarität* als Mittel der »gerechte[n] Verteilung der sozialen Güter, die durch *gesellschaftliche Kooperation* entstanden sind« (Meyer 2011: 152.) beschrieben und begründet.

Die zu verteilenden Güter lassen sich als soziale Lebenschancen umschreiben, »vor allem im Bildungsbereich, in der Arbeits- und Steuerpo-

litik sowie der Organisation und der Systeme sozialer Sicherung« (ebd.: 202). Sie gerecht zu verteilen hieße, sich politisch an der Idee *gleicher Lebenschancen* zu orientieren (vgl. ebd.: 163). Dabei ist zu berücksichtigen, dass Grundrechte und Lebenschancen durch gesellschaftliche Strukturen, Prozesse und symbolische Ordnungen systematisch eingeschränkt sein können. Diese gesellschaftlichen Risiken werden als Konstruktionen sozialer Gefährdungslagen vorgestellt, »denen alle Personen in einer in dieser Hinsicht vergleichbaren sozialen Situation, unabhängig von ihren individuellen Entscheidungen ausgesetzt sind« (ebd.: 94).

Gesellschaftliche Risiken sollen durch politische Strategien so kompensiert werden, dass alle Bürger:innen des Staates ihre sozialen und ökonomischen Grundrechte in Anspruch nehmen können. Der Begriff der gesellschaftlichen Inklusion bezeichnet in diesem Zusammenhang das an den Grundrechten und der Idee der Lebenschancengleichheit orientierte Ziel der staatlichen Absicherung sozio-struktureller Risiken durch Risikovermeidung und/oder Risikokompensation (vgl. ebd.: 193f.).

Eine der »zentralen politischen Handlungsstrategien, mit denen die dazu verpflichteten institutionellen Akteure auf die sozio-strukturellen Risiken reagieren, um die Sicherung der Grundrechte der Bürger zu gewährleisten« (ebd.: 319), ist der *Sozialstaat* »als Gesamtheit der Systeme sozialer Sicherung« (ebd.: 196). Zu den politischen Strategien, durch die gesellschaftliche Risiken kompensiert werden sollen, gehören die Sozialversicherungen und die steuerfinanzierten Sicherungssysteme. Ihr Verhältnis zueinander wird als »zivilgesellschaftlich verstandene[s] Subsidiaritätsprinzip« (ebd.: 197) vorgestellt, das »zunächst zivilgesellschaftliche Bürgerpflichten und erst in zweiter Linie staatliche Gewährleistungsgarantien« (ebd.) beansprucht. Der Sozialstaat Deutschland kommt demnach seiner Verpflichtung nach, in dem er mittels gesetzlich vorgeschriebener Sozialversicherungen (Kranken-, Arbeitslosen-, Renten-, Pflegeversicherung) die vorgängige Eigenverantwortung der Bürger:innen zur Erfüllung individueller und kollektiver Pflichten einfordert und diese ggf. mit nachrangigen steuerfinanzierten Leistungen ergänzt.

Die Systeme der Sozialversicherungen werden immer wieder als *Solidarsysteme* bezeichnet. Bei der hier zur Sprache kommenden Solidarität handelt es sich zum einen um »verpflichtende Form[en] der Solidarität« (Mokre 2021: 194) und zum andern um exklusive Solidaritäten. Nur wer den Verpflichtungen der Solidarsysteme nachkommt, kann »Leistungen in den im Rahmen des Versicherungsvertrages festgelegten Fällen« (Meyer 2011: 339) in Anspruch nehmen. Eine kritische Auseinandersetzung mit diesem scheinbaren Selbstverständnis verpflichtender Solidarität positioniert die Etablierung des Sozialversicherungssystems als funktionale, aber »a-soziale« Sicherung gegen zunehmende sozio-strukturelle Risiken des Marktkapitalismus, ohne Bezug zu sozialstaatlichen Gerechtigkeitsnormen, wie z.B. den Ideen der Grundrechte und gleichen Lebenschancen.

»Mit der Erfindung der Sozialversicherungen wurden die individualistischen Verantwortungswahrnehmungen des liberalen Denkens in sozialethischer Hinsicht [...] durch ein kollektives, postliberales Organisationsmodell zur Regulierung der neuen Normalitätslagen der Industriegesellschaft ersetzt. Dieses scheint in seiner Rationalität ohne jede individuelle Moral, ohne jeden überlieferten Begriff von Recht und Gerechtigkeit auszukommen. [...] es kennt nur Formulare, Richtlinien und Vorschriften. [...] Es ist in hohem Maße »a-sozial« und unsensibel; und trotzdem ist es funktional und effektiv.« (Große Kracht 2021: 50)

Gegen diese Kritik lässt sich einwenden, dass sozialstaatliche Leistungen, als »vertraglich gesicherte Solidarität im Sinne einer unparteiischen Rücksichtnahme auf alle Personen« (van Dyk 2021: 116), der »Entkopplung von sozialer Sicherung und sozialer Beziehung durch die Gewährung sozialer Rechte [...] [dienen]. [S]ie schaffen Bedingungen, unter denen auch diejenigen versorgt, aufgefangen oder gepflegt werden« (ebd.: 114f.), die von gemeinschaftsbasierten Solidaritätsformen ausgeschlossen werden.

Dennoch wird der Sozialstaat selbst mit dieser Positionierung als ein »stets (auch) spaltender und ungleichheitsstiftender« (ebd.: 114) disku-

tiert. Die Unterscheidung zwischen solidarberechtigten, einzahlenden Mitgliedern und nichtzahlenden Nichtmitgliedern der einzelnen Versicherungssysteme praktiziert »ein exklusives Verständnis von Solidarität [...]. Gerade Personen, die den gesellschaftlichen Normen nicht entsprechen und/oder die Beiträge nicht zahlen können, fallen heraus [...]. Für jene Herausgefallenen sind wohlfahrtsstaatliche Instrumente zuständig, die der *Bedürftigkeitslogik* folgen« (Schwenken/Schwiertz 2021: 168; Herv. K.P.).

Zu wohlfahrtsstaatlichen Formen der Gewährleistung von Grundrechten sind Sozialstaaten nur verpflichtet, wenn Menschen die ihnen zustehenden sozialen und ökonomischen Rechte nicht eigenständig und/oder mittels exklusiver (und/oder zivilgesellschaftlicher Solidarität) erreichen können. In dieser Auslegung verweist das Konstrukt der Hilfebedürftigkeit auf die vorrangige Eigenverantwortung sowie die grundsätzliche Nachweispflicht des individuellen Anspruchs auf wohlfahrtsstaatliche Leistungen. Da wohlfahrtsstaatliche Leistungen von den (von allen zu zahlenden) Steuern finanziert werden, werden auch sie als Solidarleistungen deklariert.

Kritiker:innen dieser Rhetorik der Solidarität beobachten, wie mit ihr »die soziale und kulturelle Offenheit des rechtlich gewährten Maßes an Hilfen in Richtung auf das Minimum interpretiert werden« (Meyer 2011: 162). Insbesondere »innerhalb des normativen Begründungsdiskurses des [...] aktivierenden Wohlfahrtsstaates, [der] zum gängigen [...] sozialwissenschaftlichen Narrativ [...] als Gegenpart zum immer stärker werdenden Phänomen der Exklusion« (Olk/Hübenthal 2013: 195) geworden scheint, legitimieren Vorstellungen *wohlfahrtsstaatlicher Leistungen als Solidarleistungen* deren Minimierungen. Deswegen lässt sich auch darin die Idee exklusiver Solidarität lesen; und das obwohl das Prinzip des Wohlfahrtsstaates als die gesellschaftliche Institutionenordnung gilt, die »auf das Ziel verpflichtet [ist], [...] die Inklusion *aller* Bürgerinnen und Bürger in die gesellschaftlichen Teilsysteme zu ermöglichen« (ebd.: 270; Anpassung und Herv. K.P.).

Die benannte Kritik der skizzierten Rhetorik exklusiver Solidarität umfasst zugleich deren Vorstellung von Solidarität als genderneutrale Fassung von Brüderlichkeit mit der Idee einer imaginierten natür-

lichen Verbundenheit (vgl. oben). Darauf kann der Text »Politik der Freundschaft« (Derrida 2000) aufmerksam machen. Er verbindet Brüderlichkeit mit »den Zügen des Bruders [...], also unmittelbar einer familiären, fraternalistischen und also androzentrischen Figuration des Politischen« (Derrida 2000: 10.), die als exklusiv inkludierende zu diskutieren wäre. Mit diesem Zugang bietet er eine doppelte Geste als politischen Einsatz der Verbrüderung an. Er stellt die Möglichkeit zur Wahl, »die Logik der Verbrüderung nicht preiszugeben [...] und zugleich an einer Denaturalisierung der Gestalt des Bruders, seiner Autorität, seiner Glaubwürdigkeit, seines Phantasmas zu arbeiten« (ebd.: 219). Wie ließe sich diese Geste als politischer Einsatz der Solidarisierung übersetzen?

Eine Idee bietet das Konzept *inklusive Solidarität* (vgl. Schwenken/Schwartz 2021: 167). Es wird als Gegenentwurf zu exkludierenden und exklusiven Praktiken und somit auch als Alternative zu institutionalisierten Versionen exklusiver Solidarität diskutiert. Die Konzeption der inklusiven Solidarität wird als theoretische Perspektive vorgestellt, die ein Verständnis von Praktiken in gesellschaftlichen Zusammenhängen ermöglicht, in denen »alternative Formen einer inklusiven Solidarität entwickelt werden, in denen sich zunächst lose geknüpfte Verbindungen zu neuen Beziehungsweisen, Kollektivitäten und Vorstellungen von Zugehörigkeiten verdichten, die das Potential haben, bestehende Ungleichheiten abzumildern« (ebd.: 169). Solche Praktiken werden als *Praxen transversaler Solidarität* beobachtet, die »gesellschaftlich zugewiesene Positionen und Identitäten« (ebd.) überschreiten, indem sie »Positionen in bestehenden Machtverhältnissen berücksichtigen, aber auch darüberhinausgehende solidarische Beziehungen ermöglichen« (ebd.). Von der Verbindung der theoretischen Auffassung und der Beobachtungsperspektive sowie von dem damit verknüpften Forschungsinteresse ist wie folgt zu lesen:

»Transversale und Inklusive Solidarität begreifen wir [...] als zwei Facetten der Infragestellung exklusiver Solidaritäten: Während der Begriff der transversalen Solidarität verdeutlicht, wie solidarische Praktiken die Grenzen vermeintlich klar definierter sozialer Einhei-

ten überschreiten, zeigt der Begriff der inklusiven Solidarität, wie neue Beziehungen und kollektive Subjektivitäten entstehen. [...] Mit einem nicht-essentialistischen Begriff inklusiver und transversaler Solidarität wollen wir in den Blick nehmen, wie solidarische Praxen und Beziehungsweisen die Strukturen exklusiver Solidarität herausfordern und umgehen: Wie sie Grenzen etablierter Gemeinschaften und Identitäten überschreiten, neue Verbindungen aufbauen und so potentiell zu neuem gesellschaftlichen Zusammenhalt auf breiterer Ebene beitragen. [...] Wir begreifen Solidarität hierbei einerseits als ein analytisches Prisma zur Untersuchung von Praktiken, Beziehungen, Subjektivitäten und Institutionen und andererseits als ein Prinzip, das nicht erreicht werden kann, sondern immer wieder im Sinne einer ›kommenden Demokratie‹ angestrebt werden muss.« (Schwenken/Schwiertz 2021: 169)

Behinderungen in Versionen exklusiver Solidarität

Im eingeführten Verständnis exklusiver Solidarität als Mittel der vermeintlich gerechten Verteilung sozialer Güter lässt sich der »gesellschaftliche Umgang mit Behinderungen als eine politische Herausforderung« (Krüger 2019: 382) lesen. *Behinderungen* werden in diesem Verständnis *als sozio-strukturelle Risiken und als gesellschaftliche Probleme* interpretiert, die für Personen, die als behindert adressiert werden, als Benachteiligungen wirksam werden (vgl. ebd.: 384). Als eine Praxis des Sozialstaates, die sich als Instrument gegen solche Benachteiligungen diskutieren lässt, gilt das Gesetz zur »Rehabilitation und Teilhabe von Menschen mit Behinderungen – (Neuntes Buch Sozialgesetzbuch – SGB IX)« (BMSA 2016: o.A.). Es ist Teil des »Gesetz[es] zur Stärkung der Teilhabe und Selbstbestimmung von Menschen mit Behinderungen (Bundesteilhabegesetz – BTHG)« (ebd.). Die möglichen Leistungen zur Sicherung der sozialen und ökonomischen Grundrechte, die *Anspruchsberechtigte* nach diesem Gesetz erhalten können, umfassen zum einen Leistungen zur sozialen Teilhabe, zur medizinischen Rehabilitation sowie zu Hilfen der Pflege. Zum anderen beinhalten sie alle Leistungsbereiche, die auch im »Sozialgesetzbuch. Zweites Buch –

Grundsicherung für Arbeitssuchende« (BMJ 2003: o.A.) verankert sind. Dazu gehören Leistungen zur Teilhabe am Arbeitsleben, unterhaltssichernde und andere ergänzende Leistungen, sowie Leistungen zur Teilhabe an Bildung (vgl. ebd.). Allerdings sind die Fördermaßnahmen nach dem SGB IX differenzierter auf *Bedarfe* ausgerichtet.

Ähnlich wie im Konstrukt der Hilfebedürftigkeit und in Abgrenzung zu diesem lassen sich Bedarfe zur Abwendung von Benachteiligungen nach dem SGB IX als »verobjektivierte sozialrechtliche Anspruchs- und Leistungskategorien« (Schäfer/Wansing 2016: 15) beschreiben, die »durch konkrete soziale Güter und Dienstleistungen bearbeitet werden können« (ebd.). Beide Konzepte, Hilfebedürftigkeit und Bedarfe, markieren Konstrukte zur Prüfung von Leistungsansprüchen im Spannungsfeld von Hilfe und Kontrolle. Sie unterscheiden sich in den mit ihnen verbundenen kulturellen Vorstellungen Anderer – adressiert als »Arbeitslose«/»Arbeitssuchende« und als »Behinderte« – sowie in den institutionalisierten Versionen exklusiver Solidarität. Auf der Grundlage der Feststellung ökonomischer Bedürftigkeit werden sozialstaatliche Leistungen (Solidarleistungen) zur »Grundsicherung für Arbeitssuchende« (BMJ 2003: o.A.) mit einheitlich festgelegten Regelsätzen gewährt oder verwehrt. Die Bedarfe zur »Rehabilitation und Teilhabe von Menschen mit Behinderungen« (BMSA 2016: o.A.) dagegen werden auf der Basis medizinischer Diagnosen individualisiert erhoben, geprüft und geplant.

In den Geschichten der Protagonistin Patricia werden exklusive (Solidar-)Leistungen zur Teilhabe am Arbeitsleben in unterschiedlichen Weisen zum Thema (vgl. Netti/Boban/Hinz: 2022). Ich zitiere auszugsweise einen solchen Erzählabschnitt und anschließend Erläuterungen zum Erzählten.

»Ich habe [...] an der Kunstschule ein *Praktikum* angefangen und es hat sich immer weiter entwickelt. [...] [M]ein Praktikum [endete] und [...] [dann] fing meine *Ausbildung* an der Kunstschule an *als Kunstschulasistentin*. Eine *Mitarbeiterin* unserer Kunstschule *wurde* dann zu meiner *Assistentin*. [...] [Das] Ende meiner Kunstschulzeit war so [...] Sie fragte mich immer wieder, ob es mir keinen Spaß mehr machte. Und ich sag-

te ihr, es geht nicht um den Spaß bloß. Sondern das *Landratsamt* wurde aktiv. Dass ich jetzt mal meinen Gehalt und mein *Geld verdiene*. [...] [Die Eltern] steigen [...] mit Patricia in eine gemeinsam mit dem *Integrationsamt* entwickelte *Qualifizierungsmaßnahme* ein, die auf dem *Persönlichen Budget* basiert. [...] Das Angebot der *Agentur für Arbeit* und der *Eingliederungshilfe im Landratsamt*, eine ›Ausbildung‹ als Kunstassistentin einschließlich der *Assistenz* für Patricia zu finanzieren, ist ein Vorteil für sie selbst und ein Vorteil für die Kunstschule. [...] Wie aus Patricias Erzählung hervorgeht, wurde ihr Praktikum in der Kunstschule auf jede erdenkliche Weise unterstützt: durch eine Assistenz zu ihrer Qualifizierung und durch die bis dahin noch nicht existierende Benennung ihrer Qualifikation als ›Kunstassistentin‹ [...] Die Schattenseite dieser *Kreativität* bestand allerdings darin, dass die Kunstschule [...] *von diesen Zuwendungen abhängig* wurde und so ein abruptes, für Patricia zunächst schwer verstehbares und schwer aushaltbares Ende dieses Praktikums zustande kam – ohne anschließenden Arbeitsvertrag, der finanziell wohl gar nicht angedacht war und auch nicht realistisch gewesen wäre.« (Netti/Boban/Hinz 2022: 60ff. und 158, Herv. K.P)

Praktikum und Ausbildung lese ich als Versionen exklusiver Solidarität, zunächst (ohne den Fokus auf Behinderungen) als Sozialleistungen nach dem Selbstverständnis des SGB II mit dem »Grundsatz des Forderns«² (BMJ 2003: o.A.) und dem »Grundsatz des Förderns«³ (ebd.). Die Begriffe *Eingliederungshilfe*, *trainieren* und *Persönliche Assistenz* lassen mich ver-

-
- 2 »Erwerbsfähige Leistungsberechtigte und die mit ihnen in einer Bedarfsgemeinschaft lebenden Personen müssen alle Möglichkeiten zur Beendigung oder Verringerung ihrer Hilfebedürftigkeit ausschöpfen. Eine erwerbsfähige leistungsberechtigte Person muss aktiv an allen Maßnahmen zu ihrer Eingliederung in Arbeit mitwirken [...]. Wenn eine Erwerbstätigkeit auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt in absehbarer Zeit nicht möglich ist, hat die erwerbsfähige leistungsberechtigte Person eine ihr angebotene zumutbare Arbeitsgelegenheit zu übernehmen.« (BMJ 2003: o.A.)
 - 3 »Die Träger der Leistungen nach diesem Buch unterstützen erwerbsfähige Leistungsberechtigte umfassend mit dem Ziel der Eingliederung in Arbeit. [...] [Sie] erbringen unter Beachtung der Grundsätze von Wirtschaftlichkeit und Sparsamkeit alle im Einzelfall für die Eingliederung in Arbeit erforderlichen Leistungen.« (BMJ 2003: o.A.)

muten, dass es sich bei der hier benannten Ausbildung formal um eine Leistung nach dem SGB IX »§ 111 Leistungen zur Beschäftigung« (BMSA 2016: o.A.) im Zusammenhang mit einer individuell zugeschriebenen Behinderung handelt. Auch hier findet sich das exklusive Verständnis institutionalisierter Solidarität wieder. Als Solidarsystem erscheint der steuerfinanzierte Sozialstaat, der als Rehabilitationsträger Leistungen als *Eingliederungshilfen* zur Verfügung stellt.

Die Qualifizierung der Leistungsbewilligung als *Kreativität* verweist nach meiner Lektüre auf eine spezifische Version exklusiver Solidarität. Die Ausbildung zur ›Kunstschulassistentin/Kunstassistentin‹ scheint eine eigene Schöpfung der kooperierenden Mitarbeiter:innen der Agentur für Arbeit und der Eingliederungshilfe im Landratsamt gewesen zu sein. Sie ermöglichte eine (von den Beteiligten gewünschte und eingeforderte) Qualifizierung außerhalb einer *Werkstatt für behinderte Menschen* (vgl. ebd.), jedoch keine Eingliederung in eine anerkannte Berufsausbildung und Erwerbsarbeit⁴. Von einer weiteren ›Schattenseite‹ der erzählten Maßnahme zeugt eine (unveröffentlichte) Geschehensdarstellung.⁵

»[A]uch wenn man es ungern hört, aber ich will es halt aussprechen, dass/Sobald sie irgendwen einlädt von den Grünen, von den Gemeinderäten, ich muss ständig da sein [...]. Ja, das ist der Missbrauch [...]. Das Down-Syndrom ins Bild halten. [...] Wie, um mich da allen vorzuzeigen und zu sagen ›Ja, das ist die Frau mit Down Syndrom, die macht bei uns eine Ausbildung. [...] [D]a geht es nämlich um Kohle.« (Kilias 2022: 28f.)

4 Die im § 111 des SGB IX benannten Instrumente »Budget für Ausbildung« und »Budget für Arbeit« (BMSA 2016: o.A.) standen in der erzählten Zeit noch nicht zur Verfügung. Seit 2018 bzw. 2020 würden sie z.B. Ausbildungsvergütung und finanzielle Unterstützungen der Kunstschule als Ausbildungs- und potentielle Beschäftigungsstelle ermöglichen.

5 Die Autorin Patricia Netti gab ihr Einverständnis dazu, in diesem Beitrag neben dem veröffentlichten Text auch eine unveröffentlichte Transformation einer Videographie zu thematisieren, die das Geschehen ihres dritten Zukunftsfestes darstellt, und diese mit ihrem Namen zu verbinden.

Der Eindruck, zum *Vorzeigen* aufgerufen zu sein, stellt das eingeführte sozialstaatliche Verständnis von Behinderungen als sozio-strukturelle Risiken und als gesellschaftliche Probleme grundlegend in Frage. Es lässt sich als eine Art ›zweckrationale‹ diskreditierende Identitätszuschreibung lesen, in der eine medizinische Diagnose aufgerufen wird, um finanzielle Ressourcen für die Institution zu aquirieren. Die Skandalisierung als ›Missbrauch‹ provoziert die Frage nach der Differenz dieser Praxis zu anderen Praxen der Beantragung und Bewilligung von Bedarfen zur »Rehabilitation und Teilhabe von Menschen mit Behinderungen« (BMSA 2016: o.A.) auf der Basis medizinischer Diagnosen.

Laut zitierter Erläuterung gründete die Qualifikationsmaßnahme auf dem *Persönlichen Budget*.

Das Instrument »§29 Persönliches Budget« (BMAS 2016: o.A.) wird im Rahmen des SGB IX als eine besondere Form der Leistungserbringung benannt: »Persönliche Budgets werden in der Regel als Geldleistung ausgeführt, bei laufenden Leistungen monatlich« (ebd.). Das Persönliche Budget wird von den *Budgetnehmer:innen* verwaltet. Die bewilligten Leistungen zur Erfüllung der festgestellten Teilhabebedarfe werden von ihnen eigenständig (oder mit Hilfe von Budgetberatungen) organisiert. Diese *Finanzierungspraxis* wird ausdrücklich als Beitrag »zur Sicherung ihrer Bürgerrechte, zu ihrer Teilhabe am Leben der Gesellschaft sowie zum Kampf gegen Diskriminierung« (Wacker/Wansing/Hölscher 2004: 126) diskutiert. Diese Bedeutungszuschreibung kann u.a. darauf aufmerksam machen, dass die meisten Leistungen zur Beschäftigung von Menschen, die als behindert adressiert werden, von und in exklusiven *Werkstätten für behinderte Menschen* erbracht werden. Insofern lässt sich die Einführung dieser Version von Solidarleistungen als eine mögliche Übersetzung des Anspruchs diskutieren, soweit wie möglich keine »Exklusion behinderter Menschen in verschiedenen gesellschaftlichen Teilbereichen« (Maschke 2007: 308) zu praktizieren. Das betrifft alle gesellschaftlichen Bereiche, Arbeit und Erwerbstätigkeit, und das zu erzielende Einkommen ebenso wie formale und informelle Bildung, soziale Kontakte, Wohnformen und Gesundheit sowie politische und bürgerliche Rechte (vgl. ebd.). In den Geschichten der

Protagonistin Patricia ist einiges vom persönlichen Budget als Akteur eines möglichst selbstbestimmten Lebens zu lesen, z.B.:

»Das Persönliche Budget hat mein Papa für mich auf dem Landratsamt beantragt. Das heißt, ich kaufe mir Leute ein, die vom Landratsamt und von der Agentur für Arbeit aus bezahlt werden. Aufgrund meiner Beeinträchtigung bekam ich Assistenten, die mir einiges beigebracht haben. Eine meiner Assistentinnen [...] macht das Haushaltstraining mit mir. [...] Eine Assistenz hatte ich auch in der Kunstschule als Kunstschulausbilderin und sie hat mir Kunsterkenntnisse sehr viel dadurch beibringen können [...] Das war für mich, dass ich sicherer wurde, und für die Arbeit der Kunstschule. [...] [Später] bekam ich eine Assistentin, wo mir in meiner Arbeit in der Schule, im Kopierraum, das kopieren, und wie man einlaminiert, beigebracht hat. Schritt für Schritt hat sie mit mir erlernt, wie das alles funktioniert. [...] Für die Freizeit eine Jüngere Assistentin zu haben, ist für mich Wunderbar toll. Wir haben Aktivitäten gemacht, so wie es die jungen Leute so mögen.« (Netti/Boban/Hinz 2022: 77f.)

Die Praxis der Qualifizierung als ›Kunstschulassistentin/Kunstassistentin‹ (auf der Basis des Persönlichen Budgets) durch eine *Persönliche Assistenz* erscheint in der Geschichte dennoch zwiespältig. Zu lesen ist von einer Abhängigkeit der Kunstschule von den Zuwendungen und von unterschiedlichen Vorstellungen bezüglich einer bezahlten Anstellung nach Ablauf der Qualifizierung. Die Geschichte lässt vermuten, dass die berichtete Qualifikation und deren Finanzierung auf die Beschäftigung in der Kunstschule und die Erwartung einer bezahlten Erwerbsarbeit durch diese gebunden blieb. Diese Erwartung erfüllte sich nicht. Trotz der angedeuteten Problematik ihres Abschlusses entsteht der Leseindruck, dass die Qualifizierung nachhaltig auf das Selbstverständnis der Anspruchsberechtigten wirkt. Dieser Eindruck verstärkt sich bei der Lektüre der Geschichte des (dritten) Zukunftsfestes. Hier ist von einem Arbeitsangebot in einem Büro zu lesen, das die Protagonistin ablehnt.

»Sie hat auch vor zwei Wochen ein Jobangebot bekommen in einem Büro, ja, in einem Büro drinnen. In einem Gebrauchtwarenkaufhaus

wäre das. [...] Wir waren dort, [...] [sie] hat sich vorgestellt, der Herr war ganz begeistert, der Chef, und sie hätte sofort anfangen können, zwei Tage später. [...] Am nächsten Morgen [...] haben wir ja schon die Fahrt organisiert, die erste Fahrt mit dem Zug, dass sie gut hinkommt. [...] Am nächsten Morgen sagt [sie] [...] in dem Laden ist ein bisschen zu viel Unordnung drin und ich brauch Struktur. Ich brauch Ordnung. Deshalb ist es besser, ich fang da gar nicht an.« (Kilias 2022: 8f.)

Den Geschichten der Protagonistin Patricia ist zu entnehmen, dass sie nicht verpflichtet wurde, die »ihr angebotene zumutbare Arbeitsgelegenheit zu übernehmen« (BMJ 2003: o.A.) und stattdessen die dargestellte »kreative« Version von Eingliederungshilfe noch einmal bewilligt und praktiziert wurde. Einem weiteren Praktikum und einer Qualifizierung mit Assistenz folgte ein »tarifentlohnt[er] Arbeitsvertrag als technische Mitarbeiterin mit einem eigenen Büro« (Netti/Boban/Hinz 2022: 122) in der Schule, in der sie auch als Schülerin lernte.

»Am Anfang meines Praktikums durfte ich erst mal im Sekretariat mit-helfen. [...] Von meiner damaligen Lehrerin durfte ich in der Außen-klasse mit Assistieren und mit Unterstützen. Ich durfte Regale Ord-nen, Abstauben, Kopieren, Laminieren, Folieren, an der Schneidema-schine schneiden. Dann durfte ich viel im Kunstunterricht mit helfen. [...] Meine Assistentin und meine Lehrerin [...] haben mich damals im Kopierraum begleitet. [...] Ich musste erst mal alles kennen lernen, die Arbeitsmittel. [...] Und seit [...] bin ich an der Gemeinschaftsschule [...] unbefristet angestellt. Es war von Anfang an und ist immer noch für mich eine ganz große Ehre als Mitarbeiterin an der Schule arbeiten zu dürfen.« (Netti/Boban/Hinz 2022: 83f.)

Der erzählte Verlauf markiert im Kontext der viel kritisierten Leistungs-minimierung des aktivierenden Sozialstaats mit seinen Grundsätzen »Wirtschaftlichkeit und Sparsamkeit« der Ausgaben von *Solidarleistungen* sowie »Fördern und Fordern« eine *Exklusivität*. In meiner Lesart des Zitates drückt sich auch in der Kennzeichnung der beschriebenen Tä-tigkeiten als Erlaubnis und der entlohnten Erwerbsarbeit als gewährte »Ehre« eine Exklusivität aus. Die skizzierten Praxen können mit dem Fo-

kus auf eine als behindert adressierte Person als besondere, aufwertende gelesen werden. Als Versionen exklusiver Solidarität reproduzieren sie »gesellschaftlich zugewiesene Positionen und Identitäten« (Schwenken/Schwartz 2021: 169) für Personen mit Behinderungen.

Die Ideen für das Praktikum und die Arbeitstätigkeit an der Schule entstanden – wie auch schon die Ideen für den Besuch und die Qualifikation an der Kunsthochschule – bei einem *Zukunftsfest* (vgl. ebd.: S. 45ff.). Dieses Konzept lese ich im Folgenden als eine streitbare Version inklusiver Solidarität.

Behinderungen in Versionen inklusiver Solidarität

Die Protagonistin Patricia schreibt »*Zukunftsfesten in Unterstützungskreisen*« (Netti/Boban/Hinz 2022: 48, Herv. K.P.) rückblickend umfassende Bedeutsamkeiten für ihre berufliche Entwicklung und ihr sozio-kulturelles Leben zu. So ist zu lesen:

»[E]s entstand damals einiges: dass ich mal in der Privaten Kunsthochschule [...] hin durfte zum Malen, [...] Beim meinem zweiten Zukunftsfest ist bei mir sogar meine dreijährige Ausbildung als Kunstschulassistentin entstanden. [...] Aber dann war es ja wieder unklar, wie es nun weiter gehen könnte. [...] Und so schloss ich ein drittes Fest an [...]. Meine ehemalige Lehrerin fragte die Schulleitung, ob ich dort ein Praktikum machen kann und ich wünschte mir sehr, dass es mein Arbeitsplatz wird. [...] Und für meine Kunst war die Idee: bei zwei Künstlern durfte ich die Räumlichkeiten ansehen und schnell konnte ich auch schon mit einem Künstler malen. [...] Das alles ist sozusagen *Ergebnis von Zukunftsfesten in Unterstützungskreisen*.« (Netti/Boban/Hinz 2022: 45ff.)

Der Begriff Zukunftsfest verweist auf ein Konzept der *Persönlichen Zukunftsplanung* (vgl. Netzwerk Persönliche Zukunftsplanung e.V. 2022). Das Netzwerk »Persönliche Zukunftsplanung« (ebd.) stellt sich in einem Internetauftritt als Initiative zivilgesellschaftlicher Solidarität vor, die das Ziel »eine[r] inklusive[n] Gesellschaft, an der alle Men-

schen gleichberechtigt teilhaben können« (ebd.: o.A.) verfolgt und dafür die »vielfältigen Erfahrungen in der Persönlichen Zukunftsplanung als Planende, Moderatoren und Moderatorinnen, Selbstvertreter und Selbstvertreterinnen, beteiligte Eltern und Fachleute« (ebd.) verbreiten möchte.⁶ In der Rahmung der Geschichten der Protagonistin Patricia wird das Instrument der Persönlichen Zukunftsplanung explizit vom Instrument der Hilfeplanung mit Bedarfsermittlungen und Bewilligungen von Sozialleistungen (zur Rehabilitation und Teilhabe) abgegrenzt u.a. wie folgt:

»Während bei der Rehabilitation die institutionelle Logik des gestuften Systems leitend ist, für die jede Person mit ihrem Unterstützungsbedarf kategorisiert und einer dieser Stufen zugeordnet wird, geht es bei der Inklusion um die Logik personeller Interessen und Fähigkeiten, so dass Ressourcen dekategorial und bedarfsorientiert ermittelt und flexibel zugewiesen werden. [...] Bezogen auf die Planungsformate favorisiert individuelle Hilfeplanung [...] eine möglichst gute diagnostische Passung zwischen der Person und den vorhandenen Stufen des Rehabilitationssystems, während Zukunftsplanung unter möglichst aktiver Beteiligung der Hauptperson aus ihrer Perspektive heraus und entsprechend ihren Wünschen, Interessen und Fähigkeiten [...] mit Hilfe ihres Unterstützer*innenkreises eine Zukunft »erfindet.« (Netti/Boban/Hinz 2022: 159)

Das Ziel einer inklusiven Gesellschaft mit einer gleichberechtigten Teilhabe *aller* Menschen wird hier als gesellschaftliche Teilhabe ent-

6 Das Konzept wird u.a. wie folgt beschrieben: »Der Mensch steht im Mittelpunkt. Es geht um seine Ziele, Gaben und neue Möglichkeiten. Es geht darum, eine wertgeschätzte Rolle in der Gemeinschaft einzunehmen. Persönliche Zukunftsplanung unterstützt Menschen, über ihre persönliche Zukunft nachzudenken. [...] Der [...] Prozess setzt an den gemeinsamen Werten und Visionen der planenden Person und ihres Unterstützungskreises an, zeichnet eine wünschenswerte Zukunft, beschreibt die gegenwärtige Situation und sucht dann Unterstützer*innen sowie Stärkungsmöglichkeiten für den Weg, beschreibt wichtige Zwischenschritte und endet mit einem konkreten Aktionsplan für den nächsten Monat.« (Netzwerk Persönliche Zukunftsplanung e.V. 2022: o.A.)

sprechend individualisierter Bedeutsamkeiten, Vermögen, Bedarfe und Zuwendungen thematisiert. Ohne der im Zitat zu lesenden Kritik an der Logik des Rehabilitationssystems zu widersprechen, möchte ich zu Bedenken geben, dass das Instrument der Persönlichen Zukunftsplanung keinen Ersatz institutionalisierter Bedarfsermittlungen und -bewilligungen darstellt. Die kritisierten Verfahren zur Feststellung und Festlegung sozialstaatlichen Leistungen bieten zum einen die strukturellen und finanziellen Grundlagen (auch) für mögliche Umsetzungen der Zukunftsvorstellungen, die in Zukunftsfesten entwickelt werden. Zum anderen dienen sie der Gewährung sozialer Rechte aller Bürger:innen, die als behindert adressiert werden, auch derer, die keinen Zugang zu gemeinschaftsbasierten Solidaritätsformen haben (vgl. oben).

Zukunftsfeste/Persönliche Zukunftsplanungen können die Strukturen exklusiver Solidarität herausfordern, aber nicht umgehen. Als deren Kritik *und* Ergänzung erhalten sie Bedeutung im Sinne des Anspruchs auf mehr Selbstbestimmung.

Eine Auseinandersetzung mit Vorstellungen von Selbstbestimmung als Konstruktion im Zusammenhang mit Behinderungen bezeichnet Selbstbestimmung als »eine nachholende Befreiung« (Waldschmidt 1999: 43), die gleichzusetzen wäre mit Forderungen, z.B. »nach Freiheit von Zwang und Unterdrückung, von Entmündigung und Bevormundung, von rigiden Strukturen [und] repressiven Beziehungen« (ebd.). Dabei wird darauf aufmerksam gemacht, dass bei dieser Lesart nicht bedacht ist, dass sich mit dem Anspruch der Selbstbestimmung auch der Ruf des aktivierenden Sozialstaates »nach mehr Eigenvorsorge und Privatisierung sozialer Lebensrisiken« (ebd.) begründet. Das hieße, dass Persönliche Zukunftsplanungen (als Versionen zivilgesellschaftlicher Solidarität) nicht zuletzt angesichts der damit verbundenen Privatisierung von Solidarleistungen durch Unterstützer:innenkreise als Praxen mit inklusiven *und* exklusiven Elementen zu diskutieren wären (vgl. Schwenken/Schwartz 2021: 178).

Derart sensibilisiert wende ich mich noch einmal den Geschichten des ambivalenten Erlebens der Kunstschule zu. In der veröffentlichten Geschichte wird diese Schule als »ein inklusiver Lernort« (Netti/Boban/Hinz 2022: 62) bezeichnet, an welchem Exklusion in einzelnen Situatio-

nen der Unsicherheit erlebt wird. In der unveröffentlichten Geschehensdarstellung wird Exklusion grundlegend in der Ausbildung als Kunstassistentin lesbar. So werden z. B. in einer Diskussion des Unterstützer:innenkreises zum einen mangelnde Fachlichkeit der nichtstandardisierten Ausbildung und zum anderen eine Problematik der eigenen unkritischen Begeisterung für die entwickelten Zukunftsvorstellungen thematisiert.

»Mir fehlt da der Qualitätsstandard einfach [...]. Das war eine völlig subjektive Geschichte [...]. Dass es auch in so einer Ausbildung eine gewisse Richtlinie gibt, jetzt nicht nur inhaltlich, sondern auch in der pädagogischen Begleitung und so weiter [...]. Und wir haben das eigentlich in der Phase völlig außer Acht gelassen, weil da so eine Euphorie entstanden ist: Wow, der Traum erfüllt sich, und los. [...] Und ich muss noch mal sagen, was bei mir so ganz schlimm war, jetzt die ganzen Jahre, immer dieses Dankbarkeitsgefühl. [...] Aber, das ist ja mein Verlangen nach einer professionellen Struktur.« (Kilias 2022: 21f.)

Die hier aufgerufenen Forderungen nach institutionalisierten, professionalisierten Strukturen in der Ausbildung benennen nach meiner Lesart Ansprüche an Praxen der Eingliederungshilfe als Versionen exklusiver Solidarität im Sinne der »Entkopplung von sozialer Sicherung und sozialer Beziehung durch die Gewährung sozialer Rechte« (van Dyk 2021: 114f.). Indem der Unterstützer:innenkreis diese Qualitäten als blinden Fleck seines Agierens markiert, werden die Instrumente exklusiver Solidarität jedoch gerade nicht als Gegenentwurf gemeinschaftsbasierter Solidaritätsformen positioniert, sondern vielmehr als Strukturen, die es ermöglichen, soziale Rechte von sozialen Beziehungen zu entkoppeln. Mit diesem Einsatz lese ich die skizzierten Zukunftsfeste mit ihren *kreativen Erfindungen* von Zukunftsvorstellungen als streitbare Versionen inklusiver Solidarität.

Es entsteht eine Idee von Verstrickungen, die inklusive Solidarität als »Prozess und Resultat von Übersetzung [...] [und als] ein stets und notwendigerweise dynamisches und veränderliches Konzept« (Mokre 2021: 194) diskutierbar werden lässt. In diesem Sinne lassen sich

Persönliche Zukunftsplanungen als solidarische Praxen und Beziehungsweisen diskutieren, die Strukturen exklusiver Solidarität (wie Eingliederungshilfen) herausfordern. Für eine solche Diskussion bietet sich eine Passage des Zukunftsfestes an, in der die Protagonistin Patricia von ihrer ehemaligen Lehrerin mit der Möglichkeit einer Beschäftigung in der Schule angesprochen wird, in der sie Schülerin war.

»[D]u kennst dich aus bei uns an der Schule. Ich hab[e] eine integrative Klasse, ich kann mir nichts besseres [wünschen] als eine Frau, die Fachfrau ist, die unterstützt, die weiß, um was es geht und [die] auch noch einen künstlerischen Anspruch und eine Ausbildung hat. [...] Ich sag das jetzt einfach als die Frau, die da angestellt ist.« (Kilias 2022: 77)

In diesem Zitat lässt sich ein sich Ereignen inklusiver Solidarität mit einer Überschreitung der Positionierungen als Unterstützende und zu Unterstützende lesen. Die, im Zukunftsfest zu *Unterstützende*, wird als potentiell *Unterstützende* in der Schule angesprochen. Die Unterstützerin positioniert sich als Klassenlehrerin mit Unterstützungswunsch, sowie sich und die Angesprochene ausdrücklich als Frauen. Begründet werden diese Zuschreibungen nicht zuerst mit der fachlichen Qualifikation der Angesprochenen und auch nicht mit einer solidaritätsgebietenden (geschlechtsbezogenen) Gleichheitskonstruktion, sondern mit einem Erfahrungswissen als *Fachfrau*. Wenn der Zuspruch eines solchen Wissens auf Erfahrungen mit Behinderungen referiert, was ich annehme, kann in diesem Zitat das Angebot einer solidarischen Beziehung verständlich werden. Das Konzept der *Fachfrau* lese ich als eine solidarische Übersetzung, welche die Protagonistin Patricia als Person mit Benachteiligungserfahrungen im Kontext *sozio-struktureller Risiken und gesellschaftlicher Probleme* positioniert, ihr jedoch nicht eine Identität als Person mit Behinderungen zuschreibt. Zugleich ließe sich behaupten, dass diese Übersetzung zur Begründung der Idee einer Zusammenarbeit von Lehrerin und Unterstützerin, eine Differenz konstruiert, welche die gesellschaftliche Relevanz der »unterschiedlichen

Situiertheiten der Akteur*innen« (Schwenken/Schwartz 2021: 169) ausblendet.

Inklusive Solidaritäten von Unterstützer:innenkreisen in Persönlichen Zukunftsplanungen produzieren eine Differenz zwischen denen, die sich für Solidarität entscheiden und denen, welchen die Solidarität gilt. Diese Differenz kann als eine verständlich werden, die »das Entstehen von Solidarität zwischen Personen in prekären Lebenslagen und abgesicherten Personen« (ebd.) ermöglicht und »vielfältige Übersetzungsleistungen« (ebd.) erfordert. Vielleicht ließen sich so Praktiken transversaler Solidarität auch in textuellen Positionierungen der Protagonistin Patricia lesen, z.B. als zu ihrem Fest Einladende, und als diejenige, die entscheidet, welche Unterstützungsformen zu ihr passen. Sie finden sich eventuell auch in der Darstellung eines außerfamiliären sozialen Systems, das nicht diagnostiziert und festlegt, sondern Anregungen und Unterstützungen für mögliche Ausdehnungen lebens- und arbeitsweltlicher Teilhabe gibt. Dafür gibt das folgende Zitat ein Beispiel:

»Bedeutsam ist dabei, dass Patricia als Hauptperson nach Beratung mit einigen Akteur*innen Menschen aus verschiedenen Lebensfeldern einlädt [...]. Glücklicherweise verfügt Patricia über die Quelle einer gegenwärtigen und fürsorglichen Familie, die sie jederzeit unterstützt. [...] Dennoch ist ersichtlich, dass [...] auch die *Aktivierung des sozialen Systems* außerhalb der Familie von großer Bedeutung ist. Denn diese Menschen haben [...] wichtige *neue Impulse* eingebracht, *neue Horizonte* eröffnet und schließlich *bei der Verwirklichung unterstützt* [...], um den Radius wie jeweils gewünscht zu erweitern, also durch immer passendere Unterstützungsformen *größere Partizipationsmöglichkeiten zu schaffen* und Allianzen so transformierend zu schmieden, dass *uneingeschränkte solidarische Bürger*innenschaft* gelebt werden kann.« (Netti/Boban/Hinz 2022: 45ff.)

Mit der theoretischen Perspektive meiner Lektüre ließe sich in diesem Zitat über die Formulierung »*Aktivierung des sozialen Systems*« (ebd., Herv. K.P.) ebenso diskutieren wie über die Idee, »dass *uneingeschränkte solidarische Bürger:innenschaft*« (ebd.; Herv. K.P.) auf der Basis scheinbar fest geformter Bündnisse gelebt werden könnte. Wie verdichtet

sich die ›zunächst lose geknüpfte Verbindung‹ der zu einem Zukunfts-fest Eingeladenen zu Vorstellungen der Zugehörigkeit zur kollektiven Subjektivität eines Unterstützer:innenkreises, dem das Potential zugeschrieben werden kann, *bestehende Ungleichheiten abzumildern* (vgl. Schwenken/Schwartz 2021: 169)?

In der Studie »Unterstützer*innenkreise für Menschen mit Behinderung im internationalen Vergleich« (Fietkau 2017) wird vermerkt, dass sich Unterstützer:innenkreise mit einer *Kerngruppe* (vgl. ebd.: 126) aus dem bestehenden ›sozialen Netzwerk‹ (vgl. ebd.: 118) der zu Unterstützenden bilden, jedoch »darum bemüht sein [sollten], weitere Mitglieder anzuwerben« (ebd.: 126; Anpassung K.P.). Dieses Ansinnen begründet sich mit den Zielen, »die Hauptperson bei der Wahrnehmung ihrer Rechte und Pflichten als Bürger*in [zu] begleiten und sie bei der Teilhabe an der Gesellschaft [zu] unterstützen« (ebd.: 129). Für die Umsetzung solcher Ziele bedarf es der Kooperation mit professionellen Anbieter:innen der Eingliederungshilfe. Damit kommt es zu »ambivalenten Verstrickungen in hegemoniale Machtverhältnisse« (Schwenken/Schwartz 2021: 186). Jedoch lassen sich gerade solche »Praktiken als transversale und inklusive Solidaritäten sowie ein Ringen um diese verstehen« (ebd.: 187).

In diesem Sinne begründet sich meine Lektüre der *Zukunfts-feste als Versionen inklusiver Solidarität* weniger mit den skizzierten Zielen Persönlicher Zukunftsplanungen, sondern vielmehr mit der Frage nach möglichen Überschreitungen »gesellschaftlich zugewiesene[r] Positionen und Identitäten« (ebd.: 169) für Personen, die als behinderte/nichtbehinderte adressiert werden. Der Fokus auf ›Menschen mit Behinderungen‹ kann zugleich als Konstruktion einer Differenz und als Überschreitung vorgestellt werden. Die vielfältig möglichen Unterstützungen legitimieren sich mit einem Verständnis von Behinderungen, das sich mit dem dem Insistieren auf »Fähigkeiten, Stärken und Interessen der Hauptperson« (ebd.: 128) und zugleich mit »individuellen Einschränkungen und Behinderungen« (Fietkau 2017: 129) vorstellt. Solche Differenzen und Überschreitungen sind auch in den Geschichten der Protagonistin Patricia zu lesen. Sie stellt sich nicht nur als ›Hauptperson‹ ihrer Zukunfts-feste, und damit als Person mit zu akzeptierenden

Beeinträchtigungen vor, sondern zugleich als *Mitgestalterin* Persönlicher Zukunftsplanungen sowie einer Ausbildung von Moderator:innen. Von ihrer *Zugehörigkeit* zum zivilgesellschaftlich solidarischen Netzwerk Persönliche Zukunftsplanung ist wie folgt zu lesen:

»Ein Jahr ging die Moderationen Ausbildung zu Persönlichen Zukunftsplanungen, um mehr [...] Menschen dafür aus zu bilden. [...] Wir [...] haben die Leute dafür ausgebildet. [...] Und als Grafische Moderatorin bin ich gefragt, wenn ich mit [...] Zukunftsbeste gestalte.« (Netti/Boban/Hinz 2022: 80)

So lässt sich auch die einleitend zitierte Idee, *noch mehr Zukunftsbeste zu machen* (vgl. Netti/Boban/Hinz 2022: 137) mit differenten Positionierungen lesen und Persönliche Zukunftsplanungen lassen sich als streitbare Versionen inklusiver Solidarität diskutieren. Sie positionieren sich mit Differenzen als Bezugspunkte, setzen diese in Beziehung (vgl. Schwenken/Schwartz 2021: 167) und stellen Solidarität als in Beziehung entstehende vor.

Literatur

- Bundesministerium für Arbeit und Soziales (BMSA) (2016): Gesetz zur Stärkung der Teilhabe und Selbstbestimmung von Menschen mit Behinderungen (Bundesteilhabegesetz – BTHG). https://www.gesetze-im-internet.de/sgb_9 vom 23.12.2016.
- Bundesministerium für Justiz (BMJ) (2003): Sozialgesetzbuch Zweites Buch – Grundsicherung für Arbeitssuchende. https://www.gesetze-im-internet.de/sgb_2 vom 24.12.2003.
- Derrida, Jacques (2000): Politik der Freundschaft, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fietkau, Sandra (2017): Unterstützer*innenkreise für Menschen mit Behinderung im internationalen Vergleich, Weinheim/Basel: Beltz Juventa.

- Große Kracht, Hermann-Josef (2021): »Solidarität zuerst«. Zur Neuentdeckung einer politischen Idee, Bielefeld: transcript.
- Kilias, Wanda (2022): Zukunftsfest Patricia Netti. Unveröffentlichte Transformation einer Videographie von Robert Kruschel, Halle/Saale.
- Krüger, Oliver (2019): Das Gute im Sozialen. Eine perfektionistische Grundlegung des Sozialstaates, Frankfurt a.M.: Campus.
- Maschke, Michael (2007): Behinderung als Ungleichheitsphänomen – Herausforderung an Forschung und politische Praxis, in: Waldschmidt, Anne/Schneider, Werner (Hg.): Disability Studies, Kulturosoziologie und Soziologie der Behinderung, Bielefeld: transcript, S. 299–320.
- Meyer, Thomas (2011): Theorie der Sozialen Demokratie, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Mokre, Monika (2021): Solidarität als Übersetzung, in: Susemichel, Lea/Kastner, Jens (Hg.): Unbedingte Solidarität, Münster: Unrast, S. 193–206.
- Netti, Patricia/Boban, Ines/Hinz, Andreas (2022): »Ich mache mir einfach mehr Gedanken über die Gesellschaft als über mich« Leben, Lernen und Arbeiten zwischen inklusiven Ansprüchen und exklusiven Traditionen, Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Netzwerk Persönliche Zukunftsplanung (2022): Persönliche Zukunftsplanung. <https://www.persoенliche-zukunftsplanung.eu/neuigkeit en.html>
- Olk, Thomas/Hübenthal, Maksim (2013): Soziale Arbeit und Demokratie – Skizzen zu einem komplexen Wechselverhältnis, in: Geisen, Thomas/Kessler, Fabian/Olk, Thomas/Schnur, Stefan (Hg.): Soziale Arbeit und Demokratie, Wiesbaden: Springer VS, S. 267–296.
- Schäfers, Markus/Wansing, Gudrun (2016): Zur Einführung. Teilhabebedarfe zwischen Lebenswelt und Hilfesystem, in: Schäfers, Markus/Wansing, Gudrun (Hg.): Teilhabebedarfe von Menschen mit Behinderungen. Zwischen Lebenswelt und Hilfesystem, Stuttgart: Kohlhammer, S. 13–23.
- Schwenken, Helen/Schwartz, Helge (2021): Transversale und inklusive Solidaritäten im Kontext politischer Mobilisierungen für sichere

Fluchtwege und gegen Abschiebung, in: Dinkelaker, Samia/Huke Niklai/Tietje Olaf (Hg.): Nach der »Willkommenskultur«. Geflüchtete zwischen umkämpfter Teilhabe und zivilgesellschaftlicher Solidarität Bielefeld: transcript, S. 165–192.

Van Dyk, Silke (2021): Solidarität revisited. Die soziale Frage, die Wiederentdeckung der Gemeinschaft und der Rechtspopulismus, in: Sussemichel, Lea/Kastner, Jens (Hg.): Unbedingte Solidarität, Münster: Unrast, S. 107–126.

Wacker, Elisabeth/Wansing, Gudrun/Hölscher, Petra (2004): Maß nehmen und Maß halten – in einer Gesellschaft für alle (I). Von der Versorgung zur selbstbestimmten Lebensführung, in: Klie, Thomas/Spermann, Alexander (Hg.): Persönliche Budgets – Aufbruch oder Irrweg? Ein Werkbuch zu Budgets in der Pflege und für Menschen mit Behinderungen, Hannover: Vincentz Network, S. 126–143.

Waldschmidt, Anne (1999): Selbstbestimmung als Konstruktion. Alltagstheorien behinderter Frauen und Männer, Opladen: Leske und Budrich.

Beziehungen zu Fremden?

Solidarität, Vulnerabilität und Pädagogik im Lichte der Problemgestalt einer Relation zu anderen

Kerstin Jergus

Einleitung

Wie ist es möglich, sich auf Fremde zu beziehen? Was heißt es, mit anderen als jenen, die immer schon im vertrauten Nahfeld als zugehörig wahrgenommen werden, in einem Bezug zu stehen? Diese Denk- und Problemfigur der Bezugnahme auf andere ist insofern kennzeichnend für Solidarität, als Solidarität gerade dort stattfindet und vielleicht auch nötig oder vermisst wird, wo herkömmliche und etablierte Beziehungen zu anderen nicht bereits eingerichtet oder vorgezeichnet sind. Dieser Beitrag interessiert sich für Solidarität an jenen Stellen, wo sie sich nicht nur, aber im Wesentlichen auch an Personen oder Gruppen richtet, zu denen nicht bereits schon eine Beziehung besteht. Im Vordergrund stehen daher die kategorialen Denkfiguren, mit denen die Frage der Bezugnahme auf andere behandelt wird. Für diese Betrachtung werden neben der Analyse von Solidarität zwei weitere Theoriegebiete herangezogen, die sich in unterschiedlicher Weise mit dem Verhältnis zu anderen beschäftigen: Das ist zum einen die Denkfigur der Vulnerabilität bzw. Verletzbarkeit, mittels derer über konkrete Verletzung(serfahrungen) hinausgehend die Verwiesenheit auf andere und die Verletzungsverhältnisse in das Blickfeld gerückt werden. Zum zweiten wird das Theoriefeld der Pädagogik aufgesucht, welches sich mit der Relation zu Heranwachsenden und Werdenden im generationalen Verhältnis

beschäftigt und somit ein reichhaltiges Reflexionspotenzial für die Problemgestalten der Bezugnahme auf die Andersheit von anderen enthält.

Im Kern geht es in diesen drei unterschiedlichen Theoriegebieten und Problematisierungsräumen um die Frage, wie eigentlich mit jenen in Beziehung zu treten ist, die nicht bereits durch überkommene und herkömmliche, d.h. sozial anerkannte Normen als zugehörig erscheinen. Wie also der vertraut und nahe erscheinende Bereich des individuellen Erfahrungs- und Handlungsraums überschritten werden kann, soll in den nachstehenden Überlegungen verfolgt werden. Die leitende Vermutung dieser Überlegungen besteht darin, dass in den drei unterschiedlich gelagerten Diskursfeldern um Solidarität, Vulnerabilität und Pädagogik eine je spezifische Bearbeitung der genannten Problemstellung zu sehen ist, die sich aus dem jeweiligen konstitutiven Bezug auf andere ergibt. In je eigener Weise muss bezogen auf Solidarität, bezogen auf Verletzbarkeit und bezogen auf Pädagogik mit der Problematik einer Engführung auf identifizierende Essentialisierung der jeweils ›anderen‹ umgegangen werden. In allen drei Hinsichten besteht die Gefahr, das Anliegen der Bezugnahme auf andere zu überformen, etwa durch paternalistische Vereinnahmungen, advokatorische Subordination oder vertragsförmige Egalisierung in Interessen- bzw. Arbeitsbündnissen.

Um zu einer Diskussion dieser Zusammenhänge zu gelangen, werde ich zunächst einige wichtige Markierungen des Solidaritätsbegriffs diskutieren (1.), um im zweiten Schritt den Implikationen des Vulnerabilitätsbegriffs nachzugehen (2.), ehe ich den systematischen Einsatz moderner Pädagogik aufsuche (3.).

1. Näherungen an den Solidaritätsbegriff

Der Solidaritätsbegriff ist im Wesentlichen im Horizont gesellschaftstheoretischer und soziopolitischer Fragestellungen angesiedelt. Aus der Vielzahl hiermit befasster Publikationen, insbesondere aus den letzten Jahren, beziehe ich mich ausschnitthaft auf jene Überlegungen, die mir im Weiteren eine Verbindung zur leitenden Problemstellung der Beziehung zu anderen erlauben, die sich auch unter den Gesichts-

punkten der Verletzbarkeit und der pädagogischen Beziehung zeigt. Im Kern fokussiere ich also die Thematisierungen von Solidarität, die sich auf die politische und soziale Dimension der »Solidarität unter Fremden« (Brunkhorst 2015) konzentrieren. Damit sind einige theoretische Weichenstellungen getroffen: Unter anderem wird weniger jener Bereich politiktheoretischer Auseinandersetzungen zur Rede stehen, der sich auf Fragen des sozialen Bandes und der Konstitution des Sozialen im Allgemeinen bezieht, so dass die hier verfolgte Perspektive auf den Solidaritätsbegriff auch nicht auf die soziologischen Fragen der Konstitution von Gesellschaft gerichtet ist. Auch werde ich mich nur eingeschränkt auf die Themenstellungen der Kommodifizierung von Solidarität in westeuropäischen Wohlfahrtsstaaten (vgl. Lessenich 1999) und den rechtlichen Dimensionen von Solidarität in modernen Nationalstaaten beziehen.

Für die in diesem Beitrag im Zentrum stehende Frage der Beziehung zu Fremden lassen sich aus den verschiedenen fachdisziplinären Auseinandersetzungen mit Solidarität folgende Gesichtspunkte festhalten: Dem Solidaritätsbegriff eignet eine appellative Qualität, die sich teilweise auf die Beseitigung bestehenden oder potenziellen Leidens richtet. Diese beiden Aspekte hängen eng mit einem weiteren wichtigen Aspekt zusammen: Solidarität birgt eine affektive Seite (vgl. Karakayali 2014; kritisch: Moebius 2014). Es ist die Verbindung von »Herz und Vernunft« (Frevert 2020: 306), die seit dem 17. Jahrhundert den historischen Kontext für den Solidaritätsbegriff abgibt. Diese Verschränkung von rationalem Kalkül der gegenseitigen Unterstützung in modernen Sozialbeziehungen und die damit verbundene Initiative der Vermeidung oder Beendigung von Leid lässt den Solidaritätsbegriff zu einem wichtigen Bezugspunkt der sozialpolitischen Sphäre werden, der – wie etwa Axel Honneth (1992) argumentiert – neben verrechtlichten und auf emotionaler Bindung fußenden Beziehungen eine weitere Form der Bezugnahme auf andere herausbildet.

Dabei verschränkt der Solidaritätsbegriff Analyse und Praxis. Die beschreibende Betrachtung gesellschaftlicher Verhältnisse überwiegt etwa bei den wissenschaftlichen Bezugnahmen Auguste Comtes und insbesondere bei Émile Durkheim in den Anfängen soziologischer

Theorie, die sich auf den Solidaritätsbegriff zur Beschreibung moderner Sozialbeziehungen stützen. Die handlungspraktische Dimension von Solidarität kommt insofern zum Tragen, da die Bezugnahme auf Solidarität zumeist über die theoretische Beschreibung von leidvollen oder diskriminierenden Verhältnissen hinausgeht. Mit Solidarität ist nicht nur irgendein praktisches Tun angesprochen, sondern genauer gesagt eines des kritischen Engagements. Zwischen der theoretischen Analyse der herrschenden Bedingungen und der parteilichen Forderung nach der Beseitigung ungerechter oder ungleicher Verhältnisse, verknüpfen solidarische Artikulationen und Praktiken solchermaßen Sehnsucht, Protest und Engagement (vgl. Süß/Torp 2021: 9f.).

Die politische Relevanz des Solidaritätsbegriffs liegt neben dieser durchaus macht- und herrschaftskritischen Seite vor allem jedoch in dessen transindividueller Dimension. Diese zeigt sich sozialgeschichtlich in den ersten Institutionalisierungen des Solidargedankens in Schuld- und Versicherungsvereinen (vgl. Frevert 2020: 309f.), ebenso wie in der gruppenbezogenen Solidarität, die sich etwa in der proletarischen Bewegung auf eine gemeinsame Klassenlage bezog, wie diese auch in der kosmopolitischen Ausprägung einer internationalen Solidarität zum Tragen kommt. Diese Formen der Bezugnahme auf andere haben historisch gesehen einen geschlechterbezogenen Hintergrund, der sich nicht nur in der Formulierung von Solidarität als »Brüderlichkeit der Tat« (vgl. ebd.) im Nachklang der französischen Revolution als soziale Grundierung moderner Politik zeigt(e) (vgl. Derrida 2002; Oghalai/Castro Varela 2023), sondern sich bis in die westeuropäischen Sozialbewegungen der 1968er und die sozialpolitische Privilegierung von Zugehörigkeitsverhältnissen in familialen und Verwandtschaftsverhältnissen hinein verlängert (vgl. Kreisky 1999; Bargetz/Scheele/Schneider 2019).

In jeder Hinsicht jedoch ist Solidarität ein Beziehungshandeln, insofern es sich auf andere bezieht, ob nun in kollektivierender Hinsicht als Angehörige einer gemeinsamen sozialen Ordnung bzw. in geteilter Klassenlage oder auch als »unbedingte Solidarität« (Sussemichel/Kastner 2021). Als Beziehung »unter Fremden« (Brunkhorst 2015) bleibt sie eine relationale und insofern transindividuelle Konstellation, die gegen-

wärtig angesichts planetarischer Problemlagen auch auf das Leben der zukünftigen Generationen ebenso wie auf andere Lebewesen erweitert wird (vgl. Hark 2021). Im Ergebnis dieser knappen Sichtung einiger zentraler Elemente wird Solidarität als eine Praxis der Analyse und des kritischen Engagements gegen leidvolle Verhältnisse fassbar; sie kann auf diese Weise sowohl Teil regierungspolitischer Rationalität sein, als auch eine diese Regierungsrationalität überschreitende Form der Bezugnahme auf andere beinhalten, die etwa über nationalbürgerliche Zugehörigkeitsverhältnisse hinausgeht.

Zugleich zeigt sich in dieser Sichtung ein systematisches Problemfeld der Solidarität darin, dass trotz der transindividuellen Dimension in den praktischen Ausformungen und gegenwärtigen Institutionalisierungen immer wieder auch Limitierungen und machtvolle Rahmungen des solidarischen Handelns bestehen: Wem eine solidarische Adresse gilt, wer im Rahmen welcher Register als leidend, unterstützungsbedürftig, angewiesen und wertgeschätzt wahrgenommen wird, ist nicht außerhalb gesellschaftspolitischer Rahmungen situiert.

Dieses Problemfeld wird in unterschiedlicher Weise in den theoretischen Auseinandersetzungen um Solidarität aufgenommen. Um die Fallstricke eines individuallogisch gedachten Interessenbündnisses zu umgehen, schlägt Anselm Böhmer (2008) vor, unter Rückgriff auf die Theorie der A-Subjektivität des tschechischen Dissidenten und Phänomenologen Jan Patočka, Solidarität als Vergemeinschaftung der »Erschütterten« zu verstehen. In eine ähnliche Richtung argumentieren Stjepandic und Karakayali (2019) mit Blick auf die Möglichkeit einer postmigrantischen Solidarität, die sich, statt identitätsbasierten Allianzen zu folgen, wie in den klassischen Sozialbewegungen auf solidarische Zusammenschlüsse richtet, die sowohl der Differenz in den jeweiligen Erfahrungen Rechnung tragen als sich auch zugleich dem Anliegen einer demokratischen Gleichheit verschreiben. Ein ähnlich gelagertes Anliegen teilt auch der von Isabell Lorey eingebrachte Ansatz, über Formen der Vergemeinschaftung und des Gemeinsam-Werdens im Horizont von Prekarisierung nachzudenken (vgl. Lorey 2010).

Ohne diese unterschiedlichen Ansätze einer transindividuellen Perspektivierung von Solidarität an dieser Stelle ausführlich diskutieren zu

können, lässt sich doch eine Brücke schlagen von diesen Konturierungen der Solidarität auf der Basis des geteilten Ausgesetztseins zu Fragen der Verletzbarkeit. Diese werde ich im Folgenden unter Bezugnahme auf Judith Butlers Auseinandersetzung mit den ethischen und politischen Rahmungen solidarischen Handelns verfolgen.

2. Solidarität im Lichte von Vulnerabilität und verletzenden Verhältnissen

In der jüngeren Vergangenheit ließ sich häufiger eine Verschränkung von Solidarität und Verletzbarkeit bemerken, die etwa im Kontext der Covid-19-Pandemie in herausgehobener Weise hervortrat. War Solidarität bereits zuvor Teil politischer Konflikte und Positionierungen gewesen, vermochte der Verweis auf Vulnerabilität und besonders gefährdete Gruppen als Bezugspunkt von Regierungsrationalität dann doch zunächst auch überraschen.

Hingegen gehört der Solidaritätsbegriff schon eher zum Repertoire politischer Begründungen in modernen bürgerlichen Gesellschaften. Solidarität hatte hierbei nicht allein Bedeutung etwa im spezifischen Zusammenhang mit der wohlfahrtsstaatlichen und sozialdemokratischen Regierungsgeschichte Deutschlands. Auch wird Solidarität immer wieder zum Bezugspunkt politischer Konflikte, wie etwa während der sogenannten ›Flüchtlingskrise‹ im Jahr 2015. Neben einem immensen solidarischen Engagement für die Geflüchteten wurde durch rechtspopulistische Kreise eine Kritik an der Solidarität mit jenen, als nicht zugehörig wahrgenommenen Menschen, geäußert.

Dass also Solidarität nicht nur Teil einer wohlfahrtsstaatlichen Regierungsrationalität ist, sondern Anlass und Schauplatz von politischen Konflikten darüber, wem das solidarische Engagement gebührt, zeigte sich während der Auseinandersetzungen in der sogenannten ›Flüchtlingskrise‹. Neu kam im Jahr 2020 mit dem Beginn der Covid-19-Pandemie dann die Einsatzstelle hinzu, den Solidaritätsbegriff mit dem Argument einer spezifischen Gefährdungslage besonders vulnerabler Gruppen zusammenzuführen, um gesundheitspolitische Maßnahmen

wie Lockdowns, Kontaktsperren und Impfpriorisierungen zu legitimieren. Wie Stephan Lessenich (2020) hervorhebt, war diese Verbindung von Solidarität und Vulnerabilität weniger von der ethischen Haltung einer gerechten Politik getragen als sie vielmehr der national orientierten Gesundheitsökonomie diene, die jene als vulnerabel wahrnahm, deren Zugehörigkeit zum deutschen Staat unhinterfragt galt. Auch zahlreiche Protestbewegungen machten im Jahr 2020 darauf aufmerksam, dass die Schutzmöglichkeiten und Präventionsbedingungen etwa an den Grenzen Europas, in den Auffanglagern und Unterkünften für Geflüchtete außerhalb der Aufmerksamkeit des Regierungshandelns lag.

Die Ungleichheiten, die sich in diesen wenigen Beispielen im Zusammenhang der Bezugnahme auf Vulnerabilität *in* solidarischen Aufrufen finden lassen, legen es nahe, den Verweisungen von Vulnerabilität und Solidarität nachzugehen. Für diese Suchbewegung, die ich im Folgenden vornehmen möchte, wird dabei nicht allein der Blick auf die politischen Implikationen von Vulnerabilität und Solidarität leitend sein, der im interdisziplinären Kontext dieses Bandes möglicherweise ein geteilter Ausgangspunkt für die weiteren Klärungen des Solidaritätsbegriffs darstellen kann. Die politische Dimension der Solidarität, insbesondere in ihren Berührungspunkten zu Vulnerabilität, wird mich hingegen im Anschluss auch zum Theoriegebiet der Pädagogik führen. Dieser disziplinspezifische Blick auf die Verschränkungen von Vulnerabilität und Solidarität speist sich hierbei weniger aus der Beobachtung, dass die politische Governance-Strategie der Verknüpfung von Solidarität und Vulnerabilität ihrerseits in spezifische Pädagogisierungen als Adressierungen vernünftiger und einsichtiger Bürger:innen eingeflossen sind. Die Verquickung von Solidarität und Verletzbarkeit im Kleide pädagogischer Überzeugungs- und Adressierungsformeln, die für eine rationale Gesundheitspolitik als spezifische Verschränkung von Politik und Pädagogik in Erscheinung tritt, wird nicht im Vordergrund der folgenden Überlegungen stehen. Stattdessen ist auch hier der Fokus auf die Frage gerichtet, wie die Problemfigur einer Bezugnahme auf andere und Beziehung zu Fremden aufgenommen wird.

Mit dem Begriff der Verletzbarkeit bzw. Vulnerabilität werden nicht allein spezifische Verletzungserfahrungen thematisiert, sondern zugleich auch stets die *Verhältnisse*, in denen diese als Verletzung wahrgenommen und zugefügt wurden (vgl. Straub 2014). In diesem Sinne erlaubt es der Vulnerabilitätsbegriff, die spezifische Anderenverwiesenheit des Menschen zum Ausgangspunkt für das Nachdenken über Formen des Schutzes und der Prävention vor Verletzung und Gefährdung zu machen, wenn dies auch nicht selten in universalistisch-anthropologisch argumentierenden Hinsichten vorgenommen wird (vgl. Janssen 2018; Dederich/Zirfas 2017). Zunächst jedoch beinhaltet der Vulnerabilitätsbegriff eine analytische Seite, indem spezifisch bedrohliche und gefährdende Umstände analysiert, benannt und kritisiert werden können (vgl. Büniger 2022). Vulnerabilität changiert insofern zwischen einer deskriptiven Seite von Verletzungsverhältnissen und einer normativen Seite der parteilichen Problematisierung dieser Verhältnisse – diese Verschränkung von Analyse und kritischer Praxis ließ sich auch bereits am Solidaritätsbegriff bemerken.

Dass Leiden und Verletzungserfahrungen niemals eine ausschließlich privat-individuelle Seite haben, lässt sich beispielhaft am eng mit der Konjunktur des Vulnerabilitätsbegriffs verbundenen Traumbegriff nachvollziehen. Der Begriff des Traumas beschreibt die Auswirkungen von verletzenden Erfahrungen, die in Folge menschlich verursachter Leiden durch Krieg, Klimawandel oder Vertreibung entstehen (vgl. Jergus 2020). Die Verletzungserfahrung ist damit zugleich stets eine doppelte Erfahrung: Die der konkreten Verletzung und einer dadurch sichtbar gewordenen Verletzbarkeit als solcher, die der modernen Vorstellung eines sich selbst transparenten Subjekts, das über seine Grenzen und Beziehungen zum Außen souverän zu verfügen weiß, zuwiderläuft. Daran wird zudem deutlich, dass Leidens- und Verletzungserfahrungen durch politische und soziale Rahmungen mitbestimmt werden, jedoch häufig in ihrer Sozialität und Politizität dethematisiert bleiben (vgl. Büniger/Trautmann 2012). Ein wichtiger Strang der Traumadebatte geht daher auch davon aus, dass Leiden unzureichend erfasst wäre, würde es nicht auch in seinen gesellschaftlichen und sozialen Rahmungen eingebettet (vgl. Jäckle/Wuttig/Fuchs 2017). Dass

die Sprache, in der Verletzungen thematisiert werden, ihrerseits Register des Sagbaren und Entzogenen enthält, verweist ebenfalls auf die gesellschaftliche Rahmung von Leid und Versehrung.

Dass die Erfahrung von Verletzungen und Leid den privat-individuellen Erfahrungsraum übersteigen, lässt sich ferner auch im Zusammenhang damit sehen, dass die Verletzungserfahrung in einer Verbindung zu ihrer Anerkennbarkeit *als* Verletzung steht. Hier lässt sich auf historische Beispiele der Rechtfertigung von Gewalt gegenüber Menschen im Rahmen von rassistischen, sexistischen und kolonialistischen Machtverhältnissen hinweisen. Gefährdungen und Verletzungserfahrungen sind in eine soziale Ordnung eingebettet, innerhalb derer sich Zugehörigkeitsordnungen, Machtverhältnisse und Benennungsraster ineinander verschränken. Die Häufigkeit rassistischer oder geschlechterkonnotierter Gewaltdelikte zeigt diesen Zusammenhang von Sprache und Gewalt auf.

Diese Weisen, in denen das Risiko einer Versehrung und die Gefahr verletzt zu werden, mit sozialen Ordnungen korrelieren, haben Judith Butler dazu veranlasst, die Gestalt sozialer Ordnung von der Frage her zu denken, welches Leben überhaupt als Leben gilt (vgl. Butler 2003). Butlers Philosophie richtet damit ihr Augenmerk auf den bereits angesprochenen Zusammenhang von sozialen Normen der Anerkennbarkeit und den darin eingewobenen sozialen Positionierungen. Ihr entscheidendes Argument lautet, dass die Frage der sozialen Ordnung nicht angemessen aus einer individualtheoretischen Perspektivierung, d.h. auf der Basis interessegeleiteter Verbindungen von Einzelnen mit anderen, erfasst zu werden vermag. Ihre Überlegungen zur Verletzbarkeit, zur Ethik und Politik der Gewaltlosigkeit richten sich vor diesem Hintergrund auf die Perspektivierung des Sozialen als transindividuellen Zusammenhang, der spezifische Subjektpositionen figuriert und der dem jeweils Individuellen vorgängig ist.

In diesem Horizont registriert Butler (2006) an konkreten Fällen rassistischer, sexistischer, politischer Gewalt, wie diese in ein sprachlich-soziales Muster eingeflochten sind, das nicht nur Teil des Gewaltgeschehens selbst ist – in Form von Beschämung, Demütigung, Entnennung oder Diskriminierung –, sondern auf eine soziale Ordnung verweist,

innerhalb derer diese Gewalt als legitim, normal oder gar erforderlich wahrgenommen wird. Aus diesen Fallbeispielen schlussfolgert sie, dass die soziale Ordnung eine »Hierarchie der Trauer« (Butler 2005: 49) enthält, innerhalb derer Tote und Lebende in eine gewichtete Relation gebracht werden. Wessen Leben als betrauerbar gilt, hängt aus dieser Sicht also unmittelbar mit den jeweiligen sozialen Ordnungsgefügen zusammen, in denen spezifische Subjektpositionen als anerkenbar, mithin wertvoll und schützenswert gelten, und anderen Personen der Status als Subjekt nicht zugebilligt wird. In ihrer jüngsten Auseinandersetzung zur Ethik und Politik der Gewaltlosigkeit führt sie diese Überlegungen weiter. Sie befragt hierzu die soziale Wirksamkeit und Ordnungsreichweite einer »Metrik der Betrauerbarkeit« (Butler 2020: 137), innerhalb derer Einschätzungen vorgenommen werden, welches Leben als wertvoll und damit als betrauerbarer Verlust wahrgenommen wird, und welches Leben als bewahrenswert und schutzbedürftig oder gar nicht als Leben gilt.

Es sind diese Gesichtspunkte, die aufschlussreich für die Analyse und Kritik der gegenwärtigen Politiken sind, mittels derer Solidarität nur allzu oft auf den abgezielten Bereich derer eingeeignet wird, die bereits als zugehörig gelten – wie sich an den aufgerufenen Beispielen der Covid-Politik oder auch den Konflikten um das Engagement für Geflüchtete zeigt. Butlers Anliegen besteht in dieser Hinsicht im Konturieren von »Solidaritätsbeziehungen, die über Raum und Zeit hinweg entstehen« (Butler 2016: 134). Dieses Anliegen wendet sich folglich gegen eine solchermaßen vergemeinschaftende Vorstellung von Zugehörigkeit, die blind gegenüber den historischen und partikularen Rahmungen der Bezugnahme auf andere und des Einbezugs anderer bleibt. Auch richtet sich dieses Anliegen gegen teils naiv-romantische, teils normative Vorstellungen von solidarischen Beziehungen, die deren politische Seite zugunsten entweder moralischer Appelle oder aber affektiv-emotionaler Dimensionen ausklammern.

Die Verbindungslinie zwischen einer so gedachten Solidarität, »die nicht von einer gemeinsamen Sprache oder einem Gemeinschaftsleben in physischer Nähe abhängt« (ebd.) und Verletzbarkeitsperspektiven liegt im Bezugspunkt des Leidens, dessen Sicht- und Hörbarkeit ein-

gespannt ist in Politiken der Anerkennbarkeit dessen, was als Leiden gilt und somit zum Bezugspunkt solidarischer Praktiken werden kann. Butler schreibt hierzu, dass »[D]iejenigen, deren Betrauerbarkeit nicht angenommen wird, [...] diejenigen [sind, K.J.], die unter Ungleichheit – ungleichem Wert – leiden« (Butler 2020: 138).

Es geht hierbei folglich um ethische Gesichtspunkte der unbedingten Anerkennung auch desjenigen Leidens, das sich einer sprachlichen Rasterung und Benennung entzieht, wie etwa Carolin Emcke (2016) mit Blick auf die soziopolitische Dimension des Mitleidens argumentiert. Damit ist auch die politische Dimension dieser Fragen ins Blickfeld gerückt, in der um die Angemessenheit sozialer Raster gestritten werden muss. Butler schlägt an dieser Stelle mit dem phantastisch-utopischen »Ideal der gleichen Betrauerbarkeit« (ebd.: 137) eine Problematisierung der Maßgaben dessen vor, was als Leben zählt und wie diese Zählung vollzogen wird.

Diesen Gedankengang fortführend, lassen sich Butlers Überlegungen zur ethischen Forderung eines egalitären Imaginären aufnehmen (vgl. ebd.), das sich jenen verpflichtet fühlt, die im Raster der Sicht- und Anerkennbarkeit auf Schutz und Zuwendung hoffen dürfen wie auch den nicht bereits ratifizierten und bekannten Formen des Lebens.

Für die Problemstellung einer nicht-essenzialisierenden Bezugnahme auf andere existiert auch im pädagogischen Diskurs ein Theorie- und Reflexionsraum, so dass ich in meinem abschließenden Schritt dieses Theoriegebiet zur weiteren Klärung aufsuchen werde.

3. Solidarität im Lichte der pädagogischen Problemstellung der Beziehung zu anderen

Bis zu dieser Stelle ist herausgearbeitet geworden, dass neben der politischen Signatur des Solidaritätsbegriffs auch dessen ethische Dimension von Bedeutung ist, die sich insbesondere im Rückbezug auf den Vulnerabilitätsbegriff verdeutlichen ließ. Das Anliegen dieses letzten Schritts besteht nun darin, für den mit Solidarität aufgerufenen Problemzusammenhang einer Bezugnahme auf die anderen als Fremde

weiterführende Klärungen zu gewinnen, die aus dem disziplinären Theoriehorizont der Pädagogik vorgenommen werden.

Insofern neuzeitliche Pädagogik ihren Anlass und ihre Gestalt in einer Bezugnahme auf die Möglichkeiten der anderen, insbesondere im programmatischen Entwurf der freiheitlichen Selbstbestimmung von Individuen, gewinnt, erhalten pädagogische Beziehungen ihre Pädagogizität im Lichte der Moderne darin, dass sie sich auf die anderen um ihrer selbst Willen beziehen. Zur Veranschaulichung lässt sich hier beispielhaft auf Hannah Arendts (2000) Gedanken zur Erziehung im konflikthaften Verhältnis der Generationen zurückgreifen. Als pädagogische Gestalt geht das Generationenverhältnis über einen bloßen Tradierungszusammenhang hinaus, insofern es gegenüber den Neuankömmlingen in der Welt ebenso in Verantwortung steht wie gegenüber der bestehenden Welt – ein Konflikt, der sich nicht harmonisieren oder durch Anpassungsanforderungen gewaltvoll lösen lässt (vgl. Müller 1999; Bünger/Jergus 2023). Vielmehr grundiert dieser Konflikt die Spezifik des pädagogischen Bezugs auf andere: als jene, wie Arendt schreibt, deren Zukunft nicht gewusst werden kann und die nach uns die Welt bewohnen werden. Die pädagogische Beziehung richtet sich auf die anderen als Fremde und somit als jene, deren Zukunft und Identität nicht fixiert ist, sondern deren Andersheit den Ausgangs- und Zielpunkt der Veränderungszumutung darstellt.

Ausgehend von einem solchen Verständnis von Pädagogik als Beziehung zu anderen um deren Andersheit willen, können aus dem Register der Beschreibung pädagogischer Beziehungen einige exemplarische Formen der Bezugnahme auf andere herangezogen werden. In diesem Zusammenhang kann etwa auf die Reflexionen um den Hilfebegriff zurückzugriffen werden, der in den Worten María do Mar Castro Varelas (2018) mit dem Problem umzugehen habe, wie die Klient:innen der Sozialen Arbeit als unterstützungsbedürftig reifiziert werden. Hilfskonstellationen der Sozialen Arbeit oder auch der Migrationspädagogik seien in ihren Worten dabei nicht nur tendenziell blind gegenüber soziostrukturellen und gesellschaftspolitischen Rahmungen, sondern laufen auch Gefahr, zur Stütze eines restriktiven Grenzregimes zu werden, das

Menschen systematisch vom Zugang zu Menschen- und Bürger:innenrechten ausschließt (vgl. auch Plößer 2011).

Die für solidarische Praktiken bedeutsame Dimension eines partei-lichen Engagements berührt auch Fragen der Repräsentation, die im recht schmalen, aber doch aufschlussreichen Diskurs um pädagogische Stellvertretung behandelt werden. In diesem Kontext wird die Problematik einer advokatorischen Haltung gegenüber jenen diskutiert, in deren Namen eine Veränderung des Gegebenen erwirkt und erwartet werden kann (vgl. u.a. Röhr 2002; Mayer 2018). Damit ist auch die Frage berührt, wie legitimerweise im Namen von anderen gesprochen werden kann. Diese Problematik zeigt sich im pädagogischen Feld auch an jenen Stellen als besonderes Problem der Verantwortungsübernahme, wo es sich um Sorge- und Hilfeverhältnisse handelt, etwa für Kinder und Angehörige, deren Angewiesenheit und Verletzlichkeit nur allzu leicht paternalistische oder advokatorische Gesten der stellvertretenden Deutung auf sich ziehen. In dieser Hinsicht schlagen Jan Masschelein und Maarten Simons (2007) vor, mit der Metapher der »ungetauften Kinder« den Fallstricken einer imperialen Deutung bzw. einer essenzialisierenden Fixierung auf Kinder und zu Erziehende im pädagogischen Blick zu entgehen. Eine solche pädagogische Ethik der Antwort (vgl. Masschelein 1996) lässt sich alteritätstheoretisch wenden, insofern es hier um die Möglichkeit geht, dass die pädagogischen Adressat:innen mehr und anders sein dürfen als alles, was sich in Bezeichnungen wie ›Schüler:in« oder ›Klient:in« als Identitätszumutung ausdrückt. In Verbindung mit den Perspektiven Hannah Arendts (2000) auf pädagogische Beziehungen wäre hier also die Grenze jeder überkommenen Geltung von Namen und Bezeichnungen berührt, die bislang Verwendung gefunden haben.

Die Frage, wie sich die Differenz in jeder Identität in pädagogischen Beziehungen einholen lässt, wird anerkennungstheoretisch etwa bei Andreas Hetzel (2011) so gewendet, dass es um das Durchstreichen eines *für* oder *als* im Anerkennen gehen müsse – dieses Motiv verbindet sich mit der Alteritätsproblematik der Andersheit der anderen (vgl. Schäfer 2004; Wimmer 2013; Jergus 2017, 2021).

Für die Beschreibung und Auszeichnung der spezifischen Problematik pädagogischer Beziehungen könnten weitere Beschreibungsfolien

herangezogen und auf ihre Umgangsweisen mit dem Problem einer identifizierenden Zuwendung befragt werden (vgl. Jergus 2023). Es wäre etwa an den Fragekreis um pädagogische Liebe zu denken (vgl. Drieschner/Gaus 2011; Seichter 2010) oder auch an die mit den Begriffen Anerkennung eröffneten analytischen Zugangsweisen (vgl. Balzer 2014; Balzer/Ricken 2009; Schäfer/Thompson 2009). Ich verlasse jedoch an dieser Stelle die knappe Sichtung pädagogischer Denkmotive, und möchte einige generellere Überlegungen anschließen: Welche neuen Gesichtspunkte lassen sich gewinnen, wenn die systematischen Nähen zwischen Solidarität und pädagogischen Beziehungen vor Augen geführt werden? Was lässt sich für den Solidaritätsbegriff in systematischer Hinsicht gewinnen, wenn er auf die Nähe zu pädagogischen Beziehungen hin befragt wird?

Zunächst kann wohl allgemein festgehalten werden, dass sowohl mit Solidarität als auch mit Pädagogik Formen der Bezugnahme auf andere genannt sind, die mit dem *Movens* der praktischen Veränderung einhergehen: Im pädagogischen Denkraum wäre diese Veränderung beschrieben als jene Überschreitungsmöglichkeit, die es erlaubt, den herkunftsbedingten oder sozial zugewiesenen Ort – als Rolle, als Funktion, als Identitätsangebot wie -zumutung etc. – verlassen zu können, ohne dass diese Überschreitung zur Optimierung gerät. Als Letztere wäre sie orientiert an gesellschaftlichen Erwartungen und politischen Überformungen eines sich selbst führenden bürgerlichen Subjekts (vgl. Mayer/Thompson/Wimmer 2013). Hingegen bezieht sich pädagogisch argumentiert das Motiv der Überschreitung auf die Veränderung der bzw. des anderen im Lichte der ihnen eigenen Möglichkeitsräume einer freiheitlichen Autonomie, die sich gegenüber Anpassungs- und Disziplinierungsansinnen zu distanzieren vermag. Pädagogisch geht es dann darum, dem daraus resultierenden Konflikt zwischen sozialen Erwartungen und deren Überschreitung im Generationenverhältnis als Dissens einen Ort zu geben (vgl. Büniger/Jergus 2023; Hilbrich/Ricken 2019).

Beruhet die pädagogische Beziehungsstiftung auf der Basis einer Unbestimmtheit der anderen, die sich gegenüber Identitätszumutungen selbst noch einmal distanzierend verhalten können sollen, lässt

sich hierin eine weitere systematische Nähe zum Solidaritätsbegriff sehen, die aus dem Zusammenhang der im vorherigen Abschnitt dieses Beitrags skizzierten vulnerabilitätstheoretischen Sichtweise gewonnen wurde. Diese systematische Nähe zu pädagogischen Bezugnahmen auf andere besteht an jenem Punkt, an dem die unter solidarischen Gesichtspunkten heraus aufgenommene Bezugnahme auf andere nicht identitätslogisch gebunden ist. Solidarität mit anderen schließt jene Unbezeichneten ein, die unbesehen ihrer individuellen Dispositionen, Bedingungen und Möglichkeiten Teil des sozialen Zusammenhangs sind (vgl. Brunkhorst 2002). Anders gesagt haben in diesem Aspekt einer unbedingten Anerkennung der Andersheit der Anderen solidarische und pädagogische Beziehungen eine systematische Nähe.

Dennoch bestehen auch weitreichende Unterschiede zwischen Solidarität und Pädagogik, aus deren Berücksichtigung möglicherweise ebenfalls gewinnbringende Einsichten erwarten werden können. Ein wesentlicher Unterschied kann hinsichtlich des für beide Formen der Bezugnahme auf Fremde bedeutsamen Veränderungsanliegens gesehen werden. Im Falle pädagogischer Beziehungen richtet sich die Erwartung einer Veränderung der bzw. des Anderen auf diese selbst und beinhaltet somit einen individualtheoretischen Bias, der – zumindest tendenziell – die gesellschaftspolitischen Rahmungen der Veränderung des Selbst ausblendet (vgl. Bünger 2013). Pädagogische Beziehungen stehen somit vor der Problematik, dass die eröffneten und zugewiesenen Möglichkeitsräume der Veränderung mitunter kaum von gesellschaftlichen Erwartungen etwa der Optimierung oder Flexibilisierung getrennt werden können und die Veränderung in Register der Verbesserung oder Anpassung eingespannt wird.

Hingegen ist für pädagogische Beziehungen eine Asymmetrie konstitutiv, mit Roland Reichenbach gesprochen handelt es sich hier um Beziehungen unter Ungleichen (vgl. Reichenbach 2007). Als eine auf die anderen als Fremde und auf deren Unbestimmtheit sich richtende Beziehung ist sie konstitutiv differenziell und insofern asymmetrisch strukturiert. Es ist diese Differenzenerfahrung, aus der heraus Veränderungs- und Möglichkeitsräume eröffnet werden, die als Asymme-

trie bzw. als »pädagogisches Unverhältnis« (Sternfeld 2010) verstanden wird.

Auch solidarische Bezugnahmen auf Fremde werden tendenziell aus einer asymmetrischen Position heraus vorgenommen, wobei sich in solidarischen Beziehungen eine kritisch-problematisierende Haltung gegenüber ungleichen oder unterdrückenden Rahmungen zeigt, die sich zumindest mit der Hoffnung, wenn nicht auch der aktiven Praxis der Beseitigung benachteiligender Strukturen und Bedingungen verbindet. Veränderungsambitionen der Solidarität richten sich aber im Gegensatz zu pädagogischen Beziehungen auf die gesellschaftspolitischen Rahmungen, deren Änderung und Verschiebung anvisiert wird.

Mit Blick auf die Beseitigung der Asymmetrie bzw. das Movens der Verminderung eines asymmetrischen Verhältnisses richten sich also diese beiden Beziehungsweisen in unterschiedlichen Hinsichten auf andere: In pädagogischen Beziehungen wird die Ausräumung der Asymmetrie durch eine Veränderung der Individuen vorgestellt, während in solidarischen Beziehungen die Beseitigung asymmetrischer Verhältnisse durch politische Prozesse und gesellschaftskulturelle Praxis anvisiert wird.

Von hier ausgehend wäre abschließend zu fragen, ob aus den skizzierten Nähen und Differenzen auch begriffliche Erweiterungen für Solidarität und für Pädagogik resultieren könnten. Anders gefragt: Inwiefern wäre es von pädagogischen Beziehungen zu erwarten und diesen zu ermöglichen, dass sie auch solidarische Beziehungen sein können? Und inwiefern könnte es wünschenswert und legitim sein, dass solidarische Beziehungen auch pädagogische Beziehungen wären?

Die Antwort auf letztere Frage – inwiefern es solidarischen Beziehungen zu wünschen wäre, eine pädagogische Seite zu haben – fällt nicht leicht, denn die benannte Signatur der pädagogischen Beziehung mit ihrem Bezug auf die Möglichkeitsräume der Einzelnen im Horizont ihrer freiheitlichen Selbstbestimmung steht in Gefahr, die solidarische Bezugnahme allzu schnell auf einen individuellen Veränderungsprozess engzuführen, der gesellschaftspolitische Problemlagen ebenso dethematisiert wie darin die Zumutung von Veränderung entpolitisiert wird.

Die Responsibilisierungsanforderungen und Entsolidarisierungen neo-liberaler Regime arbeiten in eben dieser Hinsicht. Nimmt man jedoch statt der pädagogisierenden Gesten den Kern pädagogischer Theorie ernst, dann könnte aus dem pädagogischen Motiv einer Unbestimmtheit im Werden durch Überschreitung des Gegebenen in Verbindung mit dem Motiv eines konflikthaften Streits im Ringen um die Möglichkeit eines selbstbestimmten Lebens ein begrifflicher Zugang gewonnen werden, der solidarische Beziehungen aus der stets drohenden Eingrenzung auf identitätsbasierte Binnensolidarität oder Nähebeziehungen herauszuführen vermag: Die Andersheit der anderen ist es dann, die eine solidarische Bezugnahme eröffnet und deren Ermöglichung ein praktisches Engagement denkbar und legitim erscheinen lässt.

Es spricht hingegen einiges dafür, die erste Frage nach einer möglichen solidarischen Qualität in pädagogischen Beziehungen zu bejahen. Denn die Notwendigkeit einer Berücksichtigung der gesellschaftspolitischen Situierung von Veränderungszumutungen und Möglichkeitsräumen, in deren Rahmen Limitierungen und Eröffnungen gleichermaßen eingespannt sind und die aus dem pädagogischen Geschehen keinesfalls ausgeklammert werden sollte, lässt sich nicht erst mit den hier vorgenommenen Überlegungen schlussfolgern. Vielmehr schließt eine solche Perspektive an unterschiedliche Theoriestränge an, die etwa zum einen aus einer identitäts- und vernunftkritischen Perspektive heraus die Zumutungen ebenso wie Machbarkeitsphantasmen menschlicher Selbst- und Weltverfügung in Frage zu stellen vermögen (vgl. Meyer-Drawe 2001). Zum anderen lassen sich hier Linien einer kritischen und materialistisch orientierten Pädagogik weiterführen, die eine Berücksichtigung der gesellschaftlichen, politischen und sozialen Rahmungen des Bildungsgeschehens und pädagogischer Praxis vornehmen (vgl. u.a. Gamm 1983; Heydorn 1979).

Für die leitende Frage dieses Beitrags nach den unterschiedlichen Möglichkeiten, sich auf andere zu beziehen, wie sie unter solidarischen Gesichtspunkten, aus vulnerabilitätstheoretischer Perspektive und in pädagogischer Hinsicht hier diskutiert werden konnten, lassen sich einige bündelnde Gedankengänge anfügen. Für den Zusammenhang des Verhältnisses von Vulnerabilität und Solidarität wäre festzuhalten,

dass die Frage danach, welches Leben als Leben – d.h. als betrauerbar, beschützenswert und lebbar – erachtet wird, sich stets darin verstrickt, wie diese Einordnungen der Anerkennbarkeit in einer »Metrik der Betrauerbarkeit« (Butler 2020: 149) in den Registern der bereits akzeptierten und anerkannten Identitätsfolien abgezirkelt und eingeholt wird. Hingegen ginge es für solidarische Beziehungen an dieser Stelle auch um Bezugnahmen auf andere, die sich anders als erwartet und zugemutet zeigen dürfen. Der Bezugspunkt der Verletzbarkeit erlaubt es also, den Blick für die Problemstellungen einer auf Binnenzugehörigkeit enggeführten Solidarität zu schärfen und damit die Problemstellung einer identifizierenden und essentialistischen Fixierung derjenigen, auf die sich Solidarität bezieht, in den Vordergrund zu stellen. Es sind eben jene Gesichtspunkte einer stets drohenden paternalistischen oder romantisierenden Distanzierung der anderen, die aus dem pädagogischen Theoriegebiet mit der Frage in Verbindung gebracht werden können, wie es möglich ist, mit den anderen *als* andere in Beziehung zu treten. Zumindest im Anliegen, dieser Frage Raum zu geben und auf eine kritisch-problematisierende Weise gegenüber ungerechten, benachteiligenden oder versehrenden gesellschaftlichen Rahmungen die Ermöglichung eines selbstbestimmten Lebens für denkbar und gestaltbar zu halten, berühren sich die hier diskutierten Theoriegebiete und Denkfiguren der Solidarität, Vulnerabilität und Pädagogik.

Literatur

- Arendt, Hannah (2000 [1958]): Die Krise in der Erziehung, in: Dies: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken. Band I, München: Piper, S. 255–276.
- Balzer Nicole (2014): Spuren der Anerkennung. Studien zu einer sozial- und erziehungswissenschaftlichen Kategorie, Wiesbaden: VS.
- Balzer, Nicole/Ricken, Norbert (2009): Anerkennung als pädagogisches Problem. Markierungen im erziehungswissenschaftlichen Diskurs, in: Schäfer, Alfred/Thompson, Christiane (Hg.): Anerkennung, Paderborn: Schöningh, S. 78–87.

- Bargetz, Brigitte/Scheeler, Alexandra/Schneider, Silke (2019): Umkämpfte Solidaritäten. Einleitung in den Schwerpunkt. *Femina Politica* 2, S. 9–25.
- Böhmer, Anselm (2008). Fragliche Freiheiten. Zur politischen Theorie kontroverser Solidarität nach Jan Patocka. *Philosophisches Jahrbuch*, 116 (II), S. 328–352.
- Brunkhorst, Hauke (2002): *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Brunkhorst, Hauke (2015): *Solidarität unter Fremden*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Bünger, Carsten (2013): *Die offene Frage der Mündigkeit. Studien zur Politizität der Bildung*, Paderborn: Schöningh.
- Bünger, Carsten (2022): Vulnerabilität als Grenzbegriff – Problemstellungen und Perspektiven einer pädagogischen Reflexion von Verletzbarkeit, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 68, H. 1, S. 42–49.
- Bünger, Carsten/Jergus, Kerstin (2023): Zur Politizität pädagogischer Beziehungen. Erkundungen im Anschluss an die politische Theorie Ernesto Laclaus, in: Wittig, Steffen/Golle, Julia/Mayer, Ralf (Hg.): *Ernesto Laclau. Pädagogische Lektüren*, Wiesbaden: Springer (i.E.).
- Bünger, Carsten/Trautmann, Felix (2012): Demokratie der Sinne. Judith Butlers Kritik der Gewalt als politische Bildung der Empfänglichkeit, in: Balzer, Nicole/Ricken, Norbert (Hg.): *Judith Butler. Pädagogische Lektüren*, Wiesbaden: Springer VS, S. 399–413.
- Butler, Judith (2003): *Kritik der ethischen Gewalt. Adorno-Vorlesungen 2002*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2005): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2006): *Hass spricht. Zur Politik des Performativen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2016): *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2020): *Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen*, Berlin: Suhrkamp.
- Castro Varela, María do Mar (2018): »Das Leiden anderer betrachten«. Flucht, Solidarität und Postkoloniale Arbeit, in: Bröse, Johanna/Faas,

- Stefan/Stauber, Barbara (Hg.): *Flucht. Herausforderungen für die soziale Arbeit*, Wiesbaden: VS, S. 3–20.
- Dederich, Markus/Zirfas, Jörg (2017): *Vulnerabilität. Pädagogische Herausforderung und Aufgabe*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Derrida, Jacques (2002): *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Drieschner, Elmar/Gaus, Detlef (2011) (Hg.): *Liebe in Zeiten pädagogischer Professionalisierung*, Wiesbaden: VS.
- Emcke, Carolin (2016): *Weil es sagbar ist. Über Zeugenschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Frevert, Ute (2020): *Solidarität*, in: Dies.: *Mächtige Gefühle. Von A wie Angst bis Z wie Zuneigung. Deutsche Geschichte seit 1900*, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 306–327.
- Gamm, Hans-Jochen (1983): *Materialistisches Denken und pädagogisches Handeln*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Hark, Sabine (2021): *Gemeinschaft der Ungewählten. Umrisse eines politischen Ethos der Kohabitation*, Berlin: Suhrkamp.
- Hetzel, Andreas (2011): *Alterität und Anerkennung. Einleitende Bemerkungen*, in: Hetzel, Andreas/Quadflieg, Dirk/Salaverría, Heidi (Hg.): *Alterität und Anerkennung*, Baden Baden: Nomos, S. 11–34.
- Heydorn, Heinz-Joachim (1979): *Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft*, Frankfurt a.M.: Syndikat.
- Hilbrich, Ole/Ricken, Norbert (2019): *Vom ›Hass der Pädagogik‹ zum ›Unvernehmen‹ der Generationen. Überlegungen zur systematischen Bedeutung von Streit für Theorien der Erziehung*, in: Mayer, Ralf/Schäfer, Alfred/Wittig, Steffen (Hg.): *Jacques Rancière: Pädagogische Lektüren*, Wiesbaden: Springer VS, S. 45–69.
- Jäckle, Monika/Wuttig, Bettina/Fuchs, Christian (Hg.) (2017): *Handbuch Trauma – Pädagogik – Schule*, Bielefeld: transcript.
- Janssen, Angela (2018): *Verletzbare Subjekte. Grundlagentheoretische Überlegungen zur *conditio humana**, Opladen: Budrich Unipress.
- Jergus, Kerstin (2017): *Alterität und Trauma. Die Erfahrung der Verletzbarkeit und der ›Rat‹ der Dekonstruktion*, in: Jäckle, Monika/Wuttig, Bettina/Fuchs, Christian (Hg.): *Handbuch Trauma – Pädagogik – Schule*, Bielefeld: transcript, S. 256–280.

- Jergus, Kerstin (2020): Trauma und die Erfahrung der (Un-)Zugehörigkeit. Zum Zusammenhang von Leid, Sprache und Gewalt aus bildungstheoretischer Sicht. In: Rieger-Ladich, Markus/Casale, Rita/Thompson, Christiane (Hg.): Un-/Zugehörigkeit. Bildungsphilosophische Reflexionen und machttheoretische Studien. Weinheim, Basel: Beltz Juventa, S. 175–193.
- Jergus, Kerstin (2021): Alterität – Eine Einführung, in: Kraus, Anja/Budde, Jürgen/Hietzge, Maud/Wulf, Christoph (Hg.): Handbuch Schweigendes Wissen. Erziehung, Bildung, Sozialisation und Lernen, Weinheim: Beltz Juventa, S. 202–215.
- Jergus, Kerstin (2023): Pädagogische Beziehungen. Zur pädagogischen Signatur von Weitergabe in Generationenverhältnissen, in: Brinkmann, Malte/Weiß, Gabi/Rieger-Ladich, Markus (Hg.): Weitergabe und Generation. Schriftenreihe der Kommission Bildungs- und Erziehungsphilosophie, Weinheim: Beltz Juventa, S. 94–113.
- Karakayali, Serhat (2014): Solidarität und Affekt, in: Fischer, Joachim/Möbius, Stephan (Hg.): Kultursoziologie im 21. Jahrhundert, Wiesbaden: VS, S. 56–63.
- Kreisky, Eva (1999): Brüderlichkeit und Solidarität. Maskuline Fahnennote einer politischen Ethik der Moderne, in: Godenzi, Alberto (Hg.): Solidarität. Auflösung partikularer Identitäten und Interessen, Reihe Res Socialis Bd. 9, Publikationen des Departements Sozialarbeit und Sozialpolitik der Universität Fribourg, Universitätsverlag Fribourg, S. 29–111.
- Lessenich, Stephan (1999): Vorwärts – und nichts vergessen: Die neue deutsche Sozialstaatsdebatte und die Dialektik sozialpolitischer Intervention, in: PROKLA. Zeitschrift für Kritische Sozialwissenschaft 29, H. 116, S. 411–430.
- Lessenich, Stephan (2020): Corona-Krise: Was Solidarität auch meinen könnte, in: Frankfurter Rundschau, verfügbar unter: <https://www.fr.de/panorama/welt-nach-corona-solidaritaet-auchmeinen-koenn-te-13648121.html>.
- Lorey, Isabell (2010): Gemeinsam Werden. Prekarisierung als politische Konstituierung, in: Grundrisse 35, S. 19–25.

- Masschelein, Jan (1996): Pädagogisches Handeln und Verantwortung. Erziehung als Antwort, in: Masschelein, Jan/Wimmer, Michael: *Alterität Pluralität Gerechtigkeit. Randgänge der Pädagogik*. Sankt Augustin, Leuven: Academia Verlag, Leuven Univ. Press, 163–186.
- Masschelein, Jan/Simons, Maarten (2007): *Arme Kinder. Über ungetaufte Kinder. Ein kleiner Versuch*, in: Schäfer, Alfred (Hg.): *Kindliche Fremdheit und pädagogische Gerechtigkeit*, Paderborn: Schöningh, S. 213–244.
- Mayer, Ralf (2018): »Who is the third who walks always beside you?« Zum politischen und pädagogischen Problem der Stellvertretung, in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 94, S. 133–155.
- Mayer, Ralf/Thompson, Christiane/Wimmer, Michael (Hg.) (2013): *In-szenierung und Optimierung des Selbst*, Wiesbaden: VS.
- Meyer-Drawe, Käte (2000): *Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich*, München: Kirchheim.
- Moebius, Stephan (2014): Kommentar zu Serhat Karakayali: *Solidarität und Affekt*, in: Fischer, Joachim/Möbius, Stephan (Hg.): *Kultursoziologie im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden: VS, S. 64–69.
- Müller, Hans-Rüdiger (1999): *Das Generationenverhältnis. Überlegungen zu einem Grundbegriff der Erziehungswissenschaft*, in: *Zeitschrift für Pädagogik* 45, H. 6, S. 787–805.
- Oghalai, Bahar/Castro Varela, María do Mar (2023): *Mehr als eine Privatsache – über das Potenzial von Freund*innenschaft für politische Praxis*. Münster: Unrastverlag.
- Plöfser, Melanie (2011): *Differenz performativ gedacht. Dekonstruktive Perspektiven auf und für den Umgang mit Differenzen*, in: Kessler, Fabian/Plöfser, Melanie (Hg.): *Differenzierung, Normalisierung, Andersheit*, Wiesbaden: VS, S. 218–232.
- Reichenbach, Roland (2007): *Pädagogische Autorität. Macht und Vertrauen in der Erziehung*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Röhr, Henning (2002): *Stellvertretung. Überlegungen zu ihrer Bedeutung in pädagogischen Kontexten*, in: *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 78, H. 4, S. 393–416.

- Schäfer, Alfred (2004): Alterität: Überlegungen zu Grenzen des pädagogischen Selbstverständnisses, in: Zeitschrift für Pädagogik 50, H. 5, S. 706–726.
- Schäfer, Alfred/Thompson, Christiane (Hg.) (2010): Anerkennung, Paderborn: Schöningh.
- Seichter, Sabine (2010): Pädagogische Liebe. Erfindung, Blütezeit, Verschwinden eines pädagogischen Denkmusters, Paderborn: Schöningh.
- Sternfeld, Nora (2010): Das pädagogische Unverhältnis. Lehren und lernen bei Rancière, Gramsci und Foucault, Wien: Turia + Kant.
- Straub, Jürgen (2014): Verletzungsverhältnisse – Erlebnisgründe, unbewusste Tradierungen und Gewalt in der sozialen Praxis, in: Zeitschrift für Pädagogik 60, H. 1, S. 74–95.
- Susemichel, Lea/Kastner, Jens (2021): Unbedingte Solidarität, in: Dies. (Hg.): Unbedingte Solidarität, Münster: Unrast Verlag, S. 13–49.
- Süß, Dietmar/Torp, Cornelius (2021): Solidarität. Vom 19. Jahrhundert bis zur Corona-Krise, Bonn: Dietz.
- Wimmer, Michael (2013): Vergessen wir nicht – den Anderen! In: Koller, Hans-Christoph/Ricken, Norbert/Reichenbach, Roland (Hg.): Heterogenität – Zur Konjunktur eines pädagogischen Konzepts, Paderborn u.a.: Schöningh, S. 219–240.

Solidarität als soziale Schuld

Zur Aktualität des Solidarismus in konzeptgeschichtlicher und postkolonialer Perspektive

Rouven Symank

Einleitung

Im Vergleich zu philosophischen Grundbegriffen wie »Freiheit« und »Gleichheit« bleibt »Solidarität« ein relativ wenig theoretisierter und historisierter Begriff, trotz allgegenwärtiger Aufrufe zu solidarischem Handeln in zeitgenössischen politischen Diskursen. Eine Möglichkeit der konzeptgeschichtlichen Annäherung besteht darin, jene Theorieströmungen und sozialpolitischen Bewegungen zu betrachten, in denen »Solidarität« eine zentrale Rolle spielt. In der neueren Forschung – vor allem der angloamerikanischen und französischen Literatur – hat diesbezüglich neben verschiedenen Varianten des Nationalismus, Katholizismus, und Sozialismus zunehmend der französische Solidarismus Beachtung gefunden (vgl. Béland 2009; Kohn 2019; Sangiovanni 2023; Symank 2023).

Insbesondere die sozialpolitischen Zielsetzungen und die theoretische Eingängigkeit des Solidarismus mit seinem kontraktualistischen Solidaritätsbegriff als »soziale Schuld« sind als unverbraucherter Zugang insofern vielversprechend, als diese Theorietradition als reformistische Alternative zum ökonomischen Liberalismus und Sozialismus des 19. Jahrhunderts weitgehend in Vergessenheit geraten ist. Dass eine kontraktualistische Begründung von Solidarität für die politische Phi-

losophie heute überaus attraktiv ist – nachdem die letzten Jahrzehnte im Bann von Rawls' Gerechtigkeitstheorie standen – dürfte wohl kaum überraschen, konzentrierte sich doch der liberale Egalitarismus auf Gerechtigkeitsprinzipien und nicht auf jene Praktiken der Solidarität, die über Rawls' Differenzprinzip hinausgehen (vgl. Forrester 2019; Rawls 1990; Young 1990).

Aber dem Begriff von Solidarität als soziale Schuld sind, so die These des Beitrags, genau dann Grenzen aufgezeigt, wenn er in seinen konzept- und kolonialhistorischen Kontext gestellt wird. Erstens birgt die konzeptuelle Engführung von Solidarität und sozialer Schuld ihre eigenen Gefahren der proto-politischen Zugehörigkeit, und insbesondere zur nationalstaatlich verfassten Schuldgemeinschaft. Zweitens beziehen die einschlägigen ideen- und sozialgeschichtlichen Darstellungen des Solidarismus (vgl. Blais 2007; Hayward 1959, 1961; Stjernø 2005) nicht den kolonialhistorischen Kontext mit ein. Zwar war die programmatische Agenda der Solidaristen primär eine sozialpolitische, und insofern ist ihr Solidaritätsbegriff vor allem als Antwort auf die soziale Frage des 19. Jahrhunderts zu lesen. Jedoch gehört zum historischen Kontext ebenso der französische Imperialismus und die umstrittene Kolonialpolitik der 1890er Jahre. Ein materialistisch gefasster Solidaritätsbegriff, der sich auf die Dimension historisch gewachsener Schulden bezieht, kann kolonialgeschichtliche Ungerechtigkeiten kaum ignorieren.

Der vorliegende Beitrag analysiert Solidarität als soziale Schuld unter eben diesen beiden Aspekten: der *konzeptgeschichtlichen* Verbindung der Solidarität zum Begriff der Schuld und der *postkolonialen* Einordnung und Kritik dieser solidaristischen Verbindung. Dass beide Aspekte in der neueren Literatur kaum präsent sind, ist auch insoweit erstaunlich, als »Schulden« (»debitum«) und »Solidarität« (»in solidum«) schon rechtshistorisch und etymologisch miteinander verbunden sind. Zudem wird in zeitgenössischen Debatten »Solidarität« häufig ebenso verstanden – geht es doch meist darum, einander etwas schuldig zu sein und auf individuelle Interessen zu verzichten. Was also heißt es, Solidarität als soziale Schuld zu verstehen, und welche historischen und kritischen Grenzen sind diesem Verständnis gesetzt?

Im ersten Teil wird der Solidaritätsbegriff anhand der zentralen Figur des französischen Solidarismus, Léon Bourgeois, unter dem Aspekt der sozialen Schuld begrifflich dargestellt und ideengeschichtlich eingeordnet. Im zweiten Teil folgt, darauf aufbauend, eine konzeptgeschichtliche Kritik der solidaristischen Engführung von Schuld und Solidarität. Der dritte Teil skizziert neue Perspektiven auf die derzeitige Debatte, indem Solidarität als »soziale Schuld« im historischen Kontext nicht der *Sozial-* sondern der *Kolonialpolitik* verortet wird.

Der Beitrag trägt zum konzept- und kolonialhistorischen Verständnis von Solidaritätsbegriffen bei, indem er den – in Deutschland nach wie vor relativ unbekannt¹ – französischen Solidarismus und seine zentrale Doktrin der Solidarität als »soziale Schuld« kritisch einordnet. Zum einen geht es um die historischen Ursprünge der Solidarität als dezidiert theoretischem und politischem Begriff und der mit ihm bezeichneten sozialen Praktiken und sozialstaatlich geprägten Rechtsvorstellungen. Zum anderen stellt die vor allem in der angloamerikanischen Politiktheorie einsetzende Rezeption dieser Solidaritätsdoktrin einen sinnvollen kritischen Ausgangspunkt dar, um Solidarität als Begriff und Praxis besser kontextualisieren und als gegenwartsdiagnostischen Begriff nutzbar machen zu können. Auf der Suche nach wirkmächtigen Alternativen zur Rawls' Gerechtigkeits-theorie, als neo-republikanische Antwort auf liberale und libertäre Politikvorstellungen, und als sozialpolitische Orientierung für Verteilungsgerechtigkeit hat die kritische Beschäftigung mit diesem Solidaritätsverständnis demnach eine wissenschaftliche wie auch politische Relevanz.

1 Émile Durkheim und der mit seiner Soziologietradition verbundene Solidaritätsbegriff ist heute vermutlich die erste Assoziation, wenn der Begriff »Solidarität« im sozialwissenschaftlichen, philosophischen und historischen Kontext fällt. Aber während beispielsweise die vom institutionellen Siegeszug der Schule Durkheims verdrängte Sozialtheorie Gabriel Tardes nicht zuletzt durch Bruno Latour erneute Aufmerksamkeit erfahren hat, ist Bourgeois' Solidarismus bis heute vergleichsweise unbekannt geblieben. So kommt Bourgeois weder in den Standardwerken der politischen Philosophie noch der Sozialwissenschaften vor und Bourgeois' einflussreiches Pamphlet *Solidarité* wurde erst im Jahr 2020 in die deutsche Sprache übersetzt (vgl. Bourgeois 2020).

I. Solidarität als soziale Schuld

Die Solidaristen – neben Léon Bourgeois zählen zu dieser Tradition auch Charles Gide, Alfred Fouillée und Celestin Bouglé – befassten sich vor allem mit der Frage der sozialen Ungleichheit unter modernen wirtschaftlichen Bedingungen. Als neuartige Sozialdoktrin war die Solidarität als »soziale Schuld« eine Antwort auf die Herausforderungen der sozialökonomischen Ungleichheiten im Zuge der modernen Arbeitsteilung und Industrialisierung des 19. Jahrhunderts: Im Kontext der Weltwirtschaftskrise von 1873 bis 1896, den hohen Arbeitslosenzahlen sowie soziopolitischen Unruhen war die *soziale* Frage eine *politische* geworden.

Zwischen den Sozialismus und den ökonomischen *laissez-faire* Liberalismus trat nun die neue Reformbewegung des Solidarismus, die den Begriff der Solidarität als die wissenschaftlich-sozialtheoretische Begründung für die Bekämpfung eben dieser spezifisch modernen Ungleichheiten propagierte. Im aufklärerischen Erbe der Französischen Revolution und vertragstheoretischen Geist Rousseaus sollte nun der Begriff der Solidarität an die Stelle der orientierungsstiftenden Doktrin für die Dritte Französische Republik treten. Was die Menschen einander im Namen der Solidarität schuldeten, wurde nun explizit als »soziale Schuld« aufgefasst und theoretisiert.

Diese Denkfigur ist bei niemandem so deutlich wie bei der Schlüsselfigur des Solidarismus, dem kurzzeitigen Premierminister, Friedensnobelpreisträger und einflussreichen Juristen, Léon Bourgeois.² Dass Bourgeois im 20. Jahrhundert in Deutschland so gut wie völlig in Vergessenheit geraten ist, und sich erst in den letzten Jahren einer gewissen Aufmerksamkeit vor allem in der angloamerikanischen politischen Theorie erfreut, macht eine ideengeschichtliche Einordnung und neue Beschäftigung unter dem Aspekt der Schulden nur um so zeitgemäßer. Gleichzeitig ist eine kritische Perspektive auch insofern angebracht als sich die derzeitige Rezeption zum größten Teil affirmativ auf den Solidarismus bezieht – ähnlich wie der Begriff »Solidarität«

2 Diese Darstellung folgt Symank 2023.

selbst meist als positiv verstandener normativer Begriff verwendet wird.

Léon Bourgeois' zuerst 1896 veröffentlichte Schrift *Solidarité* war nicht nur politisch enorm einflussreich, sondern auch die zentrale theoretische Fassung der Solidaritätsdoktrin als soziale Schuld (vgl. Bourgeois 1902b). Bourgeois erweiterte diese Doktrin im Laufe der Jahre, vor allem aber im Winter 1902–1903 in drei Vorlesungen an der *École des Hautes Études Sociales* (vgl. Bourgeois 1907, 1910). Die »solidarité« sollte die traditionelle »fraternité« ersetzen und in Verbindung mit »liberté« und »égalité« einen modernisierten – jedoch den revolutionär-aufklärerischen Idealen treuen – Begriffsdreiklang bilden: »Zuerst die Solidarität, dann die Gleichheit oder Gerechtigkeit, was in Wahrheit dasselbe ist, und schließlich die Freiheit« (Bourgeois 1902a: 192; alle Übersetzungen R.S.). Bourgeois stellte eine ausdrückliche Verbindung zur Ideengeschichte her: »So erscheint die Doktrin der *Solidarité* in der Ideengeschichte als die Entwicklung der Philosophie des 18. Jahrhunderts und als die Vollendung der politischen und sozialen Theorie, deren erste Formel die Französische Revolution unter den drei abstrakten Begriffen Freiheit, Gleichheit und *Brüderlichkeit* der Welt gegeben hatte« (Bourgeois 1902b: 156; Herv. R.S.).

Der institutionelle Rahmen dieser »sozialisierenden« Solidaritätsdoktrin war primär die nationalstaatliche Reformpolitik. Für Bourgeois ergab sich deren kontraktualistische Formulierung schlichtweg aus der wissenschaftlich begründeten Einsicht, dass jedes Mitglied einer Gesellschaft eine »Schuld« nicht gegenüber sich selbst, sondern vielmehr gegenüber der Gesellschaft *per se* hat. Diese »dette de l'homme envers la société« (Bourgeois 1902b: 137) ist nach Bourgeois dezidiert *wissenschaftlich* begründet: Ebenso wie – nach Bourgeois – die neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse der Biologie und Chemie die Interdependenz allen Lebens und der Elemente aufzeigten, so seien auch ökonomische und soziale Prozesse in einem rein *faktischen* Sinn interdependent. Und ebenso wie die Gesetze der Naturwissenschaften habe auch das »Gesetz der Solidarität« (Bourgeois 1902b: 50) – in quasi-organisatorischer Analogie – universelle Gültigkeit (vgl. Bourgeois 1902b: 50). Stark beeinflusst von den wissenschaftlichen Diskursen seiner Zeit –

von der aufkommenden Soziologie, den Entwicklungen in der politischen Ökonomie, Zoologie, Biologie, sowie der Evolutionstheorie – positionierte sich der Solidarismus kritisch zwischen individualistischen Theorien – wie dem *laissez-faire*->Ökonomismus« à la Herbert Spencer – und revolutionär-sozialistischen Politikvorstellungen (vgl. Symank 2023).

Bourgeois' theoretische Innovation bestand nun darin, in diese deskriptiv-empirische Solidarität die normative Solidarität mit einzuschließen, und zwar durch die Doktrin der sozialen Schuld und den Quasi-Vertrag: Wir schulden demnach einander *moralisch* etwas, weil wir in der modernen Weltordnung *de facto* voneinander abhängen. Den institutionellen Mechanismus dieser Solidaritätsforderung sah Bourgeois in sozialstaatlichen Maßnahmen und insbesondere der Steuer- und Gesundheitspolitik sowie dem Versicherungswesen. Die Risiken des modernen Lebens sollten solidarisch aufgefangen werden und ihre staatlich-legalistische Institutionalisierung gleichsam moralisch geboten sein.³

In Bourgeois' Solidaritätsdoktrin wird eben diese Schuldenrelation durch einen Quasi-Vertrag erfasst. Dieser stellt eine rechtlich anerkannte *Fiktion* dar, die sich auf eine Gruppe traditioneller privatrechtlicher Verträge im römischen Zivilrecht bezieht.⁴ Der Vertrag ist insofern fiktiv als er Handlungen erlaubt, *als ob* ein Vertrag zwischen zwei Parteien geschlossen wäre. Bourgeois übertrug diesen fiktiven Vertrag aus dem privaten in den öffentlichen Bereich: Wir schulden einander eine soziale Schuld, als hätten wir einen wechselseitigen Vertrag unterzeichnet.⁵

3 Bourgeois verstand diese wissenschaftliche Begründung der Solidarität ausdrücklich als »moralische Revolution« (Bourgeois 1914: 58). Die beiden Kräfte der *moralischen* Ideen und der *wissenschaftlichen* Methode konnten in diesem Sinn – und obwohl sie sich, wie Bourgeois betont, historisch gesehen »feindlich« gegenüberstanden – im Begriff der Solidarität vereint werden (vgl. Bourgeois 1902b: 24–35).

4 Vgl. Bouglé 1904: 12–15; sowie Bourgeois 1902b, 1907, 1914. Als Beispiele genannt seien hier lediglich das *negotiorum gestio* und die *solutio indebiti*.

5 Der zentrale sozialphilosophische Einfluss auf diese Doktrin kam von Alfred Fouillée, der Auguste Comtes *dette sociale* in eine sozialprogressive und politisch

Im kontraktualistischen Zentrum steht jedoch nicht etwa die Angst vor Hobbes' personalisiertem Einheitsbild des *Leviathans*, sondern ein sozialpolitisch-institutionelles Arrangement: Der methodologische Individualismus wird demnach ersetzt durch eine entschieden *kollektive* Konzeption des Sozialen und der damit verbundenen Schuld. Die solidaristische Sozialontologie sieht den Menschen als immer schon sozial eingebunden, den »isolierten Menschen gibt es nicht« (Bourgeois 1902a: 137): »Die Menschen sind in der Gesellschaft. Das ist eine natürliche Tatsache, die ihrem Einverständnis vorausgeht und ihrem Willen übergeordnet ist. Der Mensch kann sich weder materiell noch moralisch der menschlichen Vereinigung entziehen« (Bourgeois 1902a: 136–137).

Der Solidarismus verband also eine *deskriptive* Komponente (die strukturelle Interdependenz zwischen den Menschen, resultierend aus der modernen Arbeitsteilung) und eine *normative* Komponente (den Anspruch, die aus der modernen Arbeitsteilung resultierenden Ungleichheiten sozialpolitisch auszugleichen). Die Menschen können, nach Bourgeois, nicht ohneeinander leben und haben deshalb soziale Pflichten untereinander; die soziale Schuld ist die »Last der Freiheit« (Bourgeois 1902b: 115, 161). In ihrer horizontalen Dimension bezieht sich die soziale Schuld auf den intragenerationellen Austausch von Dienstleistungen. In ihrer vertikalen Dimension dagegen bezieht sie sich auf die intergenerationelle, zeitliche Ebene: Soziale Schuld ist sowohl bezogen auf die Vergangenheit – den immensen Reichtum an Kultur, Infrastruktur, und Wissen, von dem jeder Mensch von jenem Moment an abhängt, in dem er diese Welt betritt – als auch auf die Zukunft eben dieser Welt, nämlich die Pflicht, ihren Fortschritt zu erhalten und zu fördern (vgl. Bourgeois 1902b: 130).

radikale Idee umwandelte (vgl. Fouillée 1885: 369–378). Fouillée vertrat die Auffassung, dass die Gesellschaft in Wirklichkeit ein »organisme contractuel« sei: gleichsam ein natürlicher Organismus, als auch das Resultat eines Vertrags (vgl. Fouillée 1885: 111–122; sowie Fouillée 1884: 129–153).

II. Solidarität und Schuld in konzeptgeschichtlicher Perspektive

Auch wenn der Solidarismus sich als eine neuartige Antwort auf die soziale Frage des späten 19. Jahrhunderts inszenierte, hat die zentrale Doktrin der Solidarität als quasi-vertragliche Schuld ältere Wurzeln. Diese wiederum verweisen ebenfalls auf den Begriff der Schulden, und zwar die Kollektivschuld im römischen Zivilrecht: das Prinzip des »in solidum«. ⁶ Etymologisch bedeutet »in solidum« eine Bindung als Einheit, wie jene eines »soliden«, organischen Körpers. Rechtshistorisch bezieht sich diese Formulierung auf die Haftung einer Gruppe oder Familie für jene Schulden, die ein einzelnes Mitglied gemacht hat (vgl. Miller 2017: 64). So schwierig und ungenau rechtshistorische Einordnungen auch sein mögen, die Rechtsfigur »in solidum« stammt aus dem Rechtsbereich der kollektiven Verpflichtungen – wie ein einziger »fester« Körper sind die Schuldner:innen somit als Einheit gebunden. Auch wenn die Bezeichnung als »Solidarität« wahrscheinlich erst in der Neuzeit retrospektiv von der Rechtswissenschaft auf die Verpflichtungsform des römischen Rechts angewandt worden ist (vgl. Burdick 2004: 417), so war die römisch-privatrechtliche Auslegung des Begriffs »Solidarität« einflussreich in der modernen französischen Rechtstradition (vgl. Stjernø 2005: 28). Diese juristische Dimension der gemeinsamen Schuldhaftung ist im deutschen Alltagssprachgebrauch von Solidarität zwar weitgehend verschwunden, aber noch bewahrt im Begriff der »Solidarschuld« und dem weiter gefassten Begriff der »Solidargemeinschaft«.

Das französische Recht des 16. Jahrhunderts verwendete den Begriff »Solidarität« in diesem traditionellen Sinn einer kollektiven Haftung für Schulden (vgl. Hayward 1959) und der *Code Civil* – beeinflusst von

6 Das Wort »Solidarität« kommt in den römischen Rechtsquellen nicht als solches vor, sondern ist von dem Rechtsprinzip »in solidum« abgeleitet, welches später als »solidarité« in die französische Rechtstradition seinen Einzug fand (vgl. Burdick 2004: 417). Vgl. Fiegle 2003 zum spezifisch »französisch-deutschen Begriffstransfer« von der »solidarité« zur »Solidarität«.

Justinians Kodifikation des römischen Rechts – integrierte das Prinzip des »in solidum« als »solidarité« im Sinne von Schuld und Kredit (vgl. Art. 1197, Art. 1200 und insbes. Art. 1202). Bourgeois kritisierte die »antisolidarische Tendenz der napoleonischen Gesetzbücher« (Hayward 1959: 272) mit dem Begriff der *sozialen* Schuld: geschuldet wurde sie nicht dem Staat oder dem Einzelnen, sondern der Gesellschaft an sich.⁷ Auch in diesem Sinn wandelte sich die Solidarität erst in der *Belle Époque* von einem rechtlichen zu einem gesellschaftspolitischen Konzept – Bourgeois' Doktrin der »Solidarität« wurde gemeinhin, wie Célestin Bouglé es formuliert hatte, zur »offiziellen Philosophie der Dritten Republik« (Bouglé 1907: 1).

Der Einflussreichtum dieses Solidaritätsbegriffes ist auch auf Bourgeois' politische Positionen zurückzuführen. In einer steilen Karriere wurde Bourgeois 1887 zum Oberkommissar der Pariser Polizei ernannt (*Préfet de Police*) und diente von November 1895 bis April 1896 als Premierminister (*Président du Conseil*). Er hatte nicht nur mehrere Kabinettsposten inne, sondern wurde auch zum ersten Präsidenten des Völkerbundes ernannt und erhielt 1920 den Friedensnobelpreis (vgl. Hamburger 1932: 19ff.; 97f.; 167–212; sowie Blais 2007: 22ff.).

Bourgeois' Ziel der Wahrung des sozialen Friedens im organischen Staatsgefüge ist nicht der sozialistische Klassenkampf im Sinne des historischen Materialismus, sondern vielmehr verbindet seine Solidaritätsdoktrin private Initiativen und öffentliche Maßnahmen zur Lösung der »sozialen Frage«. Der Staat sollte ein Gegengewicht zu den Auswirkungen der liberalen Wirtschaft bilden, ohne jedoch in autoritäre Herrschaft zu verfallen. In diesem Sinne war der Solidarismus auch »ein Versuch, Individualismus und Sozialismus zu verbinden« (Gide/Rist 1909: 615). Bourgeois bezeichnete sich sogar selbst als »liberalen Sozialisten« (Bourgeois 1907: 34) und hier zeigt sich die teils ambivalente Position in Bezug auf die individualistischen Tendenzen im Liberalismus des ausgehenden 19. Jahrhunderts: Der solidaristische Schuldbegriff ist nicht das Ge-

7 Bourgeois verweist insbesondere auf die Artikel 1370 und 1371 (vgl. Bourgeois 1902b: 133f.).

genteil der Freiheit, sondern vielmehr ist die Rückzahlung der sozialen Schuld ihre Bedingung (vgl. Bourgeois 1907: 31).

Wenn man die moderne Erzählung des freien, selbstbestimmten Individuums vom Schuldbegriff ausgehend denkt, lässt sich in konzeptgeschichtlicher Perspektive eine Art Fortschrittsnarrativ konstruieren: Diesem Narrativ zufolge stehen am Anfang die moralischen Schulden, welche sich allgemein auf die menschlichen Bindungen beziehen – wie jene der Religion, Familie, oder Gemeinschaft. Die spezifisch *moderne* Befreiung von ihnen (die Auflösung der engen Bande der Familie, Kirche und traditionellen Gemeinschaftszusammenhänge) ist nun *vertraglich* zu regeln und als Schulden bezifferbar. Heuristisch ist es hier hilfreich, folgende Schuldbegriffe zu differenzieren: Erstens der kausale Schuldbegriff, der sich auf Ursache und Wirkung bezieht; zweitens der moralische, welcher auf Handlungsbewertungen von falsch und richtig verweist, und drittens der finanzielle oder monetäre Schuldbegriff, welcher sich auf Praktiken des Gebens und Nehmens bezieht (vgl. Macho 2014: 19). Als Partizip Perfekt von »debere« – was mit »schulden«, »schuldig sein« und »zu bezahlen haben«, aber auch mit »verpflichtet sein« oder gar »sollen« übersetzt werden kann – schließt »debitum« auf logischer Ebene immer eine Referenz auf Vergangenes ein, »a past act of incurring the debt« (Collingwood 1947: 119), wie R. G. Collingwood es in seinem *New Leviathan* ausgedrückt hat.

Auch nach Émile Benveniste greifen die Begriffe einer weitgefassten, allgemeinen Schuldigkeit und der spezifischen, materiellen Schulden ineinander: Materielle Schulden haben ihren Ursprung im allgemeineren Begriff der Schuld (vgl. Benveniste 1993: 142–156). Eine im engeren Sinne materielle Bedeutung von »Schuld« ergibt sich im Iranischen, Lateinischen, Gotischen und Griechischen erst durch spätere Differenzierungen. So setzt nach Benveniste das lateinische *debere* nicht voraus, dass »schulden« mit einem Akt des Gebens und Empfangens einhergeht (vgl. Benveniste 1993: 142). Der Begriff der »Schulden« hat sich in diesem spezifisch materiellen Sinn – beispielsweise als verzinster Geldverleih –

demzufolge erst nach und nach vom Begriffsspektrum der Schuldigkeit abgekoppelt.⁸

Für die Solidaristen schuldet der einzelne Mensch der Gesellschaft genau deshalb etwas, weil er von dem kollektiven Produkt der modernen Arbeitsteilung profitiert und weil diese Schuld, in eine soziale übersetzt, letztlich auch beziffert werden kann. Während sich die Idee der Erbsünde auf die allgemeine menschliche Form der Schuld gegenüber *Gott* bezieht, ist die soziale Schuld eine ursprüngliche Verpflichtung gegenüber der *Gesellschaft* an sich. Sie ist vorwiegend materiell, kalkulierbar und säkular gedacht.⁹

Liest man Bourgeois' Solidaritätsdoktrin als Schulden gegenüber der *nationalen* Gesellschaft, so ist die soziale Schuld im Sinne einer proto-politischen Zugehörigkeit kritisierbar. In dieser kritischen Perspektive besteht somit die Gefahr der Reproduktion von identitären Gruppierungen, werden doch die Zugehörigkeitsverhältnisse nicht grundlegend hinterfragt. Sich gegenseitig etwas zu schulden, im politikphilosophischen Bild der Familienbeziehung von Brüderlichkeit, liegt in dieser Hinsicht im Kern der Idee einer Erweiterung der Familieneinheit auf jene des nationalen Gesellschaftskörpers. Tatsächlich wies der französische Solidarismus keine grundsätzliche Kritik der Schulden jenseits der nationalstaatlich verfassten Beziehungen auf,

8 Bekanntlich behauptet die Zweite Abhandlung von Nietzsches *Genealogie der Moral* (1887) genau das Gegenteil: die moralische »Schuld« hat demnach ihren Ursprung in der materialistischen Idee der »Schulden«. Diese »Ideen-Verhäkelung« von Schuld und Leid, die Macht der Gleichsetzung von Schaden und Schmerz entstamme »dem Vertragsverhältniss zwischen *Gläubiger* und *Schuldner*, das so alt ist als es überhaupt ›Rechtssubjekte‹ giebt und seinerseits wieder auf die Grundformen von Kauf, Verkauf, Tausch, Handel und Wandel zurückweist« (GM II §4).

9 Im französischen Solidarismus blieb jedoch – und das kann als eine seiner weitreichendsten programmatischen Schwächen angesehen werden – die Frage der genauen Quantifizierung der sozialen Schulden vage und letztlich unbeantwortet. So hat der Solidarismus nicht den radikalen Wandel bewirkt, den er hätte bewirken können: er scheiterte unter anderem am Anspruch der eigenen sozialpolitischen Reformen und ihrer Finanzierung.

war er doch vor allem eine sozialpolitisch orientierte Reformbewegung und kein radikaler Angriff auf die Besitzverhältnisse. So formte sich der französische Solidarismus auch nicht von den Rändern der Gesellschaft her, sondern in ihrer Mitte – es waren bürgerliche Akteure wie Léon Bourgeois selbst, die die solidaristische Doktrin prägten und etablierten. Bourgeois' Solidaritätsbegriff ist zwar nicht auf logischer Ebene zu einer vorpolitischen Formulierung der sozialen Schuld verpflichtet. Dennoch kann eine kritische Perspektive darauf verweisen, dass dem sozialen ›Körper‹ nationale Grenzen gezogen wurden, ähnlich wie Durkheims Arbeitsteilung, und dass diese Grenzen bestimmten, wer überhaupt zur gemeinsamen Güterproduktion beiträgt, wer zur nationalen Arbeitsteilung gehört und wer nicht, und wem folglich etwas im Namen der Solidarität geschuldet wird und wem nicht. Dass identitäre Solidaritätskonzepte ihre eigenen Ausschlussmechanismen reproduzieren, wurde unter anderem von feministischer (vgl. hooks 2015: 15) sowie queerer Theorie kritisiert (vgl. Butler 1990: 21). Aus postkolonialer Perspektive ist in Bezug auf Solidarität als soziale Schuld jedoch nicht nur die Gefahr von proto-politischen Gruppenzugehörigkeiten angezeigt, sondern vielmehr deren kolonialpolitische Dimension.

III. Kolonialhistorische Einordnung und Kritik

Als Bourgeois sich seit der Jahrhundertwende zunehmend dem internationalen Recht und den internationalen Angelegenheiten zuwandte, dehnte er seine Solidaritätslehre zwar auf den internationalen Bereich aus, ohne jedoch transnationale Formen der Solidarität – wie beispielsweise jene der antikolonialen Bewegungen – explizit mit einzubeziehen. In Erweiterung der solidaristischen Doktrin sah Bourgeois die Solidarität als eine Beziehung nicht jenseits, sondern *zwischen* Nationalstaaten; nämlich als eine neuartige ›Gesellschaft der Nationen‹, wie er sie in *Pour La Société des Nations* nannte (vgl. Bourgeois 1910).¹⁰ Unter der Annah-

10 Unter Bourgeois' Einfluss wurde der Völkerbund zum Vorläufer der Vereinten Nationen und ermöglichte eine Internationalisierung des Sozialschutzes und

me, dass diese ›internationale Gesellschaft‹ vorrangig den Interessen der ›fortschrittlichen‹ europäischen Staaten galt, ließe sich – in postkolonialer Perspektive und über Bourgeois hinaus – argumentieren, dass im Begriff der sozialen Schuld auch die zivilisatorische Differenz zwischen nationalstaatlicher Metropole und ihren Kolonien angelegt ist.

Kurz vor Bourgeois' Präsidentschaft hatte Frankreich Madagaskar besetzt, was in vielerlei Hinsicht den Höhepunkt der umstrittenen Kolonialpolitik der 1890er Jahre darstellte. Auch die antikoloniale Haltung Bourgeois' radikalen Kabinetts verhinderte nicht, dass Madagaskar annektiert wurde: Der Senat hatte sich geweigert, dem notwendigen Kredit zur Rückführung der französischen Truppen zuzustimmen, die *Chambre haute* hatte Bourgeois' Vorschlag einer solidaristischen Einkommenssteuer abgelehnt – und in Folge dieser Rückschläge trat Bourgeois am 27. April 1896 zurück (vgl. Hamburger 1932: 19ff., 97f., 167–212). Bourgeois schrieb zwar zur Zeit des Höhepunkts des Europäischen Imperialismus, aber seine Schriften zur Solidarität lassen die französische Kolonialpolitik weitgehend aus.¹¹ Solidarität war für Bourgeois und den französischen Solidarismus vor allem *soziale* Solidarität, ging es doch primär um die mit der modernen Arbeitsteilung einhergehenden Ungleichheiten und ein politisches Korrektiv für deren Effekte. Diese Auslassung mag zwar aus heutiger Sicht problematisch sein, bedeutet aber nicht zwangsläufig, dass die zentralen Konzepte zwingend auf koloniale Komplizenschaft verweisen, oder in zeitgenössisch-wohlwollenden Interpretationen nicht kritisch erweitert werden

der Arbeitsregulierung auf internationaler Ebene sowie die Gründung der Internationalen Arbeitsorganisation im Oktober 1919. Bourgeois' Arbeit als Mitglied der französischen Delegation der Haager Konventionen von 1899 und 1907 führte zum Höhepunkt seiner Karriere im Jahr 1920, als er der ›geistige Vater‹ und erster Präsident des Rates des Völkerbundes sowie Präsident des französischen Senats wurde und den Friedensnobelpreis erhielt (vgl. Bourgeois 1920).

11 Der klassische Gegensatz zwischen der antikolonialen Haltung der bürgerlichen ›Radikalen‹ und der ›Opportunisten‹ in den 1880er Jahren sah sich einer neuen Opposition seitens der Sozialisten gegenüber, die den Radikalen und Opportunisten vorwarfen, der ›sozialen Frage‹ auszuweichen (Mayeur 1984: 146f., 164–168; vgl. auch Conklin 1997).

könnten. Es ist diesbezüglich aufschlussreich in Bezug auf den Solidaritätsbegriff nach *Geltung* und *Genesis* zu fragen: Inwiefern begrenzt der historische Kontext der Kolonialpolitik der 1890er Jahre Bourgeois' Solidaritätsdoktrin der sozialen Schuld?

Eine postkoloniale Perspektive könnte darauf verweisen, dass die nationalökonomischen Ungleichheiten untrennbar mit der Kolonialpolitik und kolonialen Formen ökonomischer Ausbeutung verbunden waren.¹² Das gilt insbesondere in einer materialistischen Perspektive, die – wie Bourgeois' oben dargestellter Solidaritätsbegriff – historisch gewachsene Ungerechtigkeiten betont. Auf analytischer Ebene besteht zwar die theoretische Möglichkeit einer Ausweitung des solidaristischen Schuldbegriffes auf die Kolonialgebiete, aber in kritischer Perspektive beschränkte Bourgeois letztlich seinen Solidaritätsbegriff auf die nationalen und internationalen Interessen der europäischen Nationalstaaten. Demnach sind es für Bourgeois jene »modernen« Bedingungen des sozialen Lebens, die erst die Notwendigkeit eines solidarischen Ausgleichs verlangen und sich insofern auch auf jene Staaten beschränken, die diesen modernen Bedingungen unterliegen. Dass der Wohlstand eben dieser Staaten in Teilen auch von kolonialer Ausbeutung abhing, ist nicht expliziter Teil dieser materialistischen Schuldendoktrin. In ihrer horizontalen Dimension bindet sie die sozioökonomischen Ungleichheiten in die faktische Interdependenz aller in der Gesellschaft lebenden Menschen ein. In ihrer vertikalen Dimension stellt sie eine generationenübergreifende Verbindung zwischen Individuen her, indem sie die Vergangenheit mit der Gegenwart und der Zukunft verknüpft. Aus kritischer Perspektive ist nun jedoch die sozialpolitische Institutionalisierung dieser beiden Dimensionen primär auf die nationalen *sozioökonomischen*, nicht aber auf die *kolonialen* Ungleichheiten bezogen.

In gewisser Hinsicht hat die vertragstheoretische Formulierung der Solidarität an dieser Stelle – bei allen inhaltlichen Differenzen – ähnliche theoretische Einschränkungen wie Rawls' Gerechtigkeitstheorie: Die kontraktualistische Verfasstheit ist auch eine liberal-egalitäre

12 Jared Holley bringt dieses Argument in seiner Kritik an Andrea Sangiovannis Bezug auf Léon Bourgeois vor (Holley 2023).

Abstraktion von historisch-materiellen Ungleichheiten.¹³ Demzufolge müsste sie ebenso wie die Vertragstheorie der modernen politischen Philosophie grundsätzlich in Bezug auf ihre *race* (vgl. Mills 1997) und *gender* (vgl. Pateman 1988) Dimensionen hin untersucht werden. Während jedoch die klassischen Gesellschaftsvertragstheorien des 17. Jahrhunderts – Hugo Grotius, Thomas Hobbes, Samuel von Pufendorf und John Locke – sowie ihre Nachfolger im 18. Jahrhundert – Jean-Jacques Rousseau und Immanuel Kant – das Individuum als methodologischen Ausgangspunkt betrachten, beginnt Bourgeois' Sozialontologie mit der Gesellschaft und kulminiert im Individuum. Der französische Solidarismus ist auch insofern ein politiktheoretischer Sonderfall als er – zumindest nach dem Prinzip der wohlwollenden Interpretation – nicht von realen Ungleichheiten abstrahiert, sondern historische Zusammenhänge bewusst betont.

In postkolonialer Perspektive mag zweifelsohne jeglicher Rückbezug auf den französischen Solidarismus prinzipiell unter dem Verdacht der eurozentristischen Geschichtsschreibung stehen und wäre demzufolge ein wenig geeigneter Ausgangspunkt für die konzeptuelle Erfassung de-kolonisierender Solidaritätspraktiken (vgl. Chakrabarty 2000; Holley 2023; Tuck/Yang 2012). Antikoloniale Solidaritätsbewegungen und Antiglobalisierungsbewegungen spielen zudem nicht primär auf die sozialstaatlichen Umverteilungsmechanismen innerhalb der nationalstaatlich verfassten Bürgergesellschaft an. Vielmehr wäre aus dieser Sicht der Rückgriff auf alternative antikoloniale Solidaritätskonzepte besser geeignet als beispielsweise die Rechtsfigur der nationalen Selbstbestimmung in ihrer spezifisch europäischen Prägung (vgl. Getachew 2019). Transnationale und postkoloniale Solidaritätsbegriffe – wie sie beispielsweise Chandra Talpade Mohanty (vgl. 2003: 7, 112, 167) im Anschluss an Frantz Fanon (2005) vorschlägt – mögen nicht zwingend in logischem Widerspruch zur Doktrin der sozialen Schuld stehen. Die Zielsetzung eines derartigen Solidaritätskonzepts wäre dann jedoch nicht lediglich die Bewältigung sozialpolitischer Ungleichheit, sondern vielmehr *kolonialgeschichtlicher* Ungerechtigkeit.

13 Vgl. Forrester 2019 zur Historisierung von Rawls' egalitärem Liberalismus.

Ausblick: Zur Aktualität des Solidarismus

Inwiefern ist der hier dargestellte, entschieden ›moderne‹ Solidaritätsbegriff in Bezug auf zeitgenössische Krisen relevant? Zum einen sind soziale, ökonomische und intersektionale Ungleichheiten im 21. Jahrhundert alles andere als verschwunden, sondern vielmehr von den Krisen der letzten Jahre – von Schuldenkrisen bis zur Covid-19-Pandemie – verschärft worden. Insofern hat der Solidaritätsbegriff als soziale Schuld durchaus politik- und sozialtheoretische Aktualität, als er sich auf die *materielle* Dimension von Ungleichheiten beruft und die *kollektive* Verfasstheit von menschlichen Beziehungen analytisch als Ausgangspunkt nimmt. Durch diese Engführung von individuellem Leben und politischer Ökonomie wird die Doktrin der sozialen Schuld sowohl mikrosoziologisch als auch makroökonomisch relevant. Sie verbindet das Kapital früherer Generationen mit dem Handeln der heutigen Gesellschaft in Bezug auf den Erhalt ihrer politischen Zukunft (vgl. Bourgeois 1902b: 137). Eben diese intergenerationelle Dimension scheint heute aktueller denn je, vor allem in Bezug auf bestehende Eigentumsvorstellungen und den mit ihnen verbundenen Einschränkungen sozialer Mobilität (vgl. Picketty 2020).

Gleichsam sind zeitgenössische Rufe nach Solidarität – insbesondere im postkolonialen Kontext – oftmals auf transnationale Zusammenhänge und Globalisierungsprozesse bezogen und zielen daher auf mehr ab als nationalstaatlich regulierte Ungleichheitsreduktion. In Bezug auf die politiktheoretische Konjunktur des Solidarismus verweist die hier vorgelegte kritische Einordnung somit auch auf die Notwendigkeit einer historischen Kontextualisierung und theoretischen Erweiterung des Solidaritätskonzepts als soziale Schuld.

Die Aktualität des Schuldbegriffs für heutige Fragen der Solidarität mag zudem auch auf die Popularität der Kritik an individualistischer Interessenorientierung zurückzuführen sein. Im Frankreich des 19. Jahrhunderts fand die post-revolutionäre Sorge um eine individualistische ›Atomisierung‹ der traditionellen Sozialzusammenhänge verschiedene Ausdrücke – wie die Angst vor einem übermächtigen Staat *vis-à-vis* der nun angeblich fragmentierten Gesellschaft oder die

sozialistische Kritik am Liberalismus, der die sozialen menschlichen Zusammenhänge nicht begreife, sondern das Individualinteresse als Maßstab aller Dinge sähe. Bourgeois' Solidarität als soziale Schuld war jedoch keine anti-liberale Polemik, sondern der Versuch, liberale Politik so umzugestalten, dass sie die sozialistische Kritik aufnehmen und politisch umsetzen konnte. Die materialistisch-kollektivistische Orientierung dieser Solidaritätsdoktrin verleiht ihr auch eine gewisse theoretische Versatilität und sie bietet insofern – zumindest bei der hier vorgebrachten kritischen Vorsicht und Weiterentwicklung – eine aufschlussreiche Perspektive auf die Grundfragen der Solidarität im 21. Jahrhundert.

Literatur

- Béland, Daniel (2009): Back to Bourgeois? French social policy and the idea of solidarity, in: *International Journal of Sociology and Social Policy*, 29(9/10), S. 445–456.
- Benveniste, Émile (1993): Darlehen, Anleihe und Schuld, in: Zimmer, Stefan (Hg.): *Indoeuropäische Institutionen: Wortschatz, Geschichte, Funktionen*, Frankfurt a.M./New York/Paris: Campus/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, S. 142–156.
- Blais, Marie-Claude (2007): *La Solidarité: Histoire D'une Idée*, Paris: Gallimard.
- Bouglé, Célestin Charles Alfred (1904): *Solidarisme et Libéralisme. Réflexions Sur Le Mouvement Politique et l'Éducation Morale*, Paris: Édouard Cornély.
- Bouglé, Célestin Charles Alfred (1907): *Le Solidarisme*, Paris: Giard & Brière.
- Bourgeois, Léon (1902a): Extrait du compte rendu de la séance du Congrès d'Éducation Sociale du jeudi soir 27 septembre 1900, in: L. Bourgeois (Hg.): *Solidarité*, Paris: Armand Colin, S. 189–219.
- (1902b): *Solidarité*, Paris: Armand Colin.

- (1907): *Essai d'une philosophie de la Solidarité*, in: Bourgeois, Léon/ Croiset, Alfred (Hg.): *Essai d'une philosophie de la solidarité. Conférences et discussions*, Paris: Félix Alcan Éditeurs, S. 1–119.
- (1910): *Pour La Société des Nations*, Paris: Editions Eugène Fasquelle.
- (1914): *La politique de la prévoyance sociale. (Vol. I: La doctrine et la méthode)*, Paris: Bibliothèque Charpentier.
- (1920): *The Reasons for the League of Nations*, [https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1920/bourgeois/lecture/vom 10 October 2022](https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1920/bourgeois/lecture/vom%2010%20October%202022).
- (2020): *Solidarität. Von den Grundlagen dauerhaften Friedens*, Berlin: Suhrkamp.
- Burdick, William (2004): *The Principles of Roman Law and Their Relation to Modern Law*, New Jersey: Lawbook Exchange.
- Butler, Judith (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.
- Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Collingwood, Robin G. (1947): *The New Leviathan: Or Man, Society, Civilization, and Barbarism*, Oxford: Clarendon Press.
- Conklin, Alice L. (1997): *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895–1930*, Stanford: Stanford University Press.
- Fanon, Frantz (2005). *The Wretched of the Earth*, New York: Grove Books.
- Fiegle, Thomas (2003): *Von der Solidarité zur Solidarität: ein französisch-deutscher Begriffstransfer*, Münster: LIT.
- Forrester, Katrina (2019): *In the Shadow of Justice: Postwar Liberalism and the Remaking of Political Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.
- Fouillée, Alfred (1884): *La Propriété Sociale et La Démocratie*, Paris: Librairie Hachette.
- Fouillée, Alfred (1885): *La science sociale contemporaine*, Paris: Hachette.
- Getachew, Adom (2019): *Worldmaking after Empire. The Rise and Fall of Self-Determination*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.

- Gide, Charles/Rist, Charles (1909): *Histoire des doctrines économiques depuis les physiocrates jusqu'à nos jours*, Paris: L. Larose & L. Tenin.
- Hamburger, Maurice (1932): *Léon Bourgeois, 1851–1925*, Paris: Marcel Rivière.
- Hayward, Jack Ernest Shalom (1959): *Solidarity: The Social History of an Idea in Nineteenth Century France*, in: *International Review of Social History* 4, H. 2, S. 261–284.
- Hayward, Jack Ernest Shalom (1961): *The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism*, in: *International Review of Social History* 6, H. 1, S. 19–48.
- Holley, Jared (2023): *The (Anti)colonial Limits of Solidarity: History, Theory, Practice*, in: Sangiovanni, Andrea (Hg.): *Solidarity: Nature, Grounds, and Value*. Andrea Sangiovanni in *Dialogue*, Manchester: Manchester University Press.
- hooks, bell (2015): *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics*, London: Routledge.
- Kohn, Margaret (2019): *Radical republicanism and solidarity*, in: *European Journal of Political Theory* 21, H. 1, S. 25–46.
- Macho, Thomas (2014): *Bonds: Fesseln der Zeit*, in: Macho, Thomas (Hg.): *Bonds: Schuld, Schulden und andere Verbindlichkeiten*, München: Fink, S. 11–26.
- Mayeur, Jean-Marie (1984): *La vie politique sous la Troisième République 1870–1940*, Paris: Seuil.
- Miller, David (2017): *Solidarity and Its Sources*, in: Banting, Keith G./Kymlicka, Will (Hg.): *The Strains of Commitment: The Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*, Oxford: Oxford University Press, S. 61–79.
- Mills, Charles Wade (1997): *The Racial Contract*, New York: Cornell University Press.
- Mohanty, Chandra Talpade (2003): *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham/London: Duke University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in: Colli, Giorgi/Mazziono, Montinari (Hg.): *Jenseits von Gut und Bö-*

se. Zur Genealogie der Moral. Kritische Studienausgabe, Berlin/New York: de Gruyter.

Pateman, Carole (1988): *The Sexual Contract*, Stanford: Stanford University Press.

Piketty, Thomas (2020): *Capital and Ideology*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rawls, John (1990): *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sangiovanni, Andrea (2023): *Solidarity: Nature, Grounds, and Value*. Andrea Sangiovanni in *Dialogue*, Manchester: Manchester University Press.

Stjernø, Steinar (2005): *Solidarity in Europe: The History of an Idea*, Cambridge: Cambridge University Press.

Symank, Rouven (2023). *On Solidarity: Its Origins, Legacy, and Critique in Social and Political Thought*. PhD Thesis, European University Institute (EUI), Florence. <https://hdl.handle.net/1814/75593>.

Tuck, Eve/Yang, Wayne, K. (2012): *Decolonization is not a Metaphor*, in: *Decolonization: Indigeneity, Education and Society* 1, H. 1, S. 1–40.

Young, Iris Marion (1990): *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.

Selfies den Rücken kehren

Umbrüche des subjektzentrierten Bildhandelns am Beispiel der Iranproteste 2022

Ramón Reichert

Dieser Aufsatz untersucht iranische Protestbilder, die unter erschwerten Bedingungen mittels sozialer Medien und Messenger-Diensten verbreitet wurden und die öffentliche Solidarisierung mit dem feministischen Widerstand gegen das iranische Regime maßgeblich geprägt haben. Die jüngste und bis heute andauernde Protestbewegung, der von Beteiligten und Medien mittlerweile als »Revolution« bezeichnet wird, nahm ihren Ausgang durch den von der Polizei herbeigeführten gewaltsamen Tod von Jina Mahsa Amini am 16. September 2022 in Teheran. Im Zentrum des zivilgesellschaftlich motivierten Bildhandelns, das virtuell geteilt und online kommuniziert wird, steht eine ästhetische Strahlkraft, die mittels provokanter Bild- und Textinhalte das politische Establishment herausfordert und in weiterer Folge auf die politische Wirksamkeit von Bildern abzielt. Im Unterschied zu früheren Protestbewegungen hat sich politische Kommunikation verschoben. Denn an die Stelle eines subjektzentrierten Bildhandelns, das visuell adressierend und dyadisch nach dem Frontalitätsprinzip aufgebaut war, rückt gegenwärtig eine Bildästhetik der Kollektivsubjektivität und Solidarisierung, in deren Zentrum die Rückenfigur steht. Die Figuren in Rückenansicht können nicht nur als Abgrenzung zum Selbstdarstellungskult verstanden werden, sondern als eigenständige Bildpolitik für aktivistische Orientierungen und Solidargemeinschaften.

Im letzten Dezennium etablierte sich ein globaler Trend der visuellen Selbstthematizierung. Der sogenannte Selfie-Kult hat nicht nur eine unverbindliche »Weltsprache« (Ulrich 2019) hervorgebracht, auch bildkritische Bewegungen haben ihre Stimme erhoben, um auf die mit dem Selfie-Boom entstandenen Sichtbarkeitszwänge und Darstellungsnormen aufmerksam zu machen (vgl. Bollmer 2020: 183 und 192).

Studien, welche die politische Dimension der Selfies akzentuierten, haben in erster Linie den instrumentellen Gebrauch der Selbstbilder für die Aufmerksamkeitssteigerung politischer Themen untersucht (vgl. Schankweiler 2020: 175–190). Selfies im allgemeinen und Selfie-Protestbilder in spezifischen Analysen (vgl. Nikunen 2019: 154–170) werden als neuer Habitus einer digitalen Gesellschaft angesehen, welcher als befähigt interpretiert wurde, bildvermittelte Formen des Protestes und der Online-Kommunikation zu entwickeln.

Marginalisiert werden in den Bildanalysen die Repräsentationskämpfe der *Anti-Selfie-Bewegung*, die Medien- und Bildpraktiken der *Devisibilisierung*, der *Anonymisierung* oder des *Defacement* (vgl. Reichert 2017: 113–126; Jagodzinski 2021: 61–80). Selfie-Protest meint nicht nur, sich ein Medienformat wie das Selfie für politische Zwecke anzueignen, sondern Protest kann auch als eine kritisch-reflexive Bezugnahme auf die oft schweigend akzeptierten Rahmenbedingungen des Mediums Selfie verstanden werden (vgl. Grohmann/Abdulsalam/Wyss 2015: 62–72). Folglich kann die Frage aufgeworfen werden, inwiefern dem Medienformat »Selfie« selbst Visibilitätszwänge und Probleme visueller Marginalisierung inhärieren (vgl. Routh 2016: 363–381). Eine bild- und handlungskritische Befragung der Selfie-Kultur beinhaltet daher Fragen nach dem gesellschaftlichen Mehrwert von Gesichtsbildern. Wer wird in der digitalen Welt gesehen oder wer wird in ihr übersehen – die Zusammenhänge zwischen Selfies, gesellschaftlicher Kontrolle, Bildkonsum und Vermarktung von Selbstbildern auf einem Aufmerksamkeitsmarkt verdeutlichen, dass Selfies der digitalen Wertschöpfungskette zugehörig sind und folglich als sozial kommodifiziert einzustufen sind (vgl. Raji 2017: 149–158; Lovink 2017: 157–170; Hipfl/Pilipets 2020: 19–32).

Vor dem Hintergrund einer relationalen Plattformanalyse sind nicht nur Selfies unter Marktgesichtspunkten gestaltet, als Ware ausgestellt und vereinheitlicht, sondern die Kommerzialisierung des Selbst inkludiert auch die gesamte Bandbreite der User-Interaktionen und die Stimulierung der Wertschöpfungsketten auf digitalen Plattformen (vgl. Nachtwey/Schaupp 2022: 59–80).

Man kann das Selfie nicht einfach so für politische Zwecke umdeuten und für eine politische Einflussnahme instrumentalisieren (vgl. Schankweiler 2019), ohne die Frage aufgeworfen zu haben, welchen Einfluss es als *Medium* bei der Instrumentalisierung politischer Themen aufweist und inwiefern sich politische Inhalte verändern, wenn diese mit Hilfe von Selfie-Darstellungen kommuniziert und verbreitet werden (vgl. Kuntsman 2017: 3–18).

Instagram als Medium der politischen Kommunikation

Selfies werden innerhalb der Protestbewegung im Iran als *entsolidarisierend* wahrgenommen, während in der iranischen Diaspora Protestselfies signifikant häufiger gepostet werden. Eine detaillierte Bildanalyse versucht, die Umbrüche der digitalen Subjektpolitik zu sondieren und in Bezugnahme auf politische Rahmenbedingungen der iranischen Protestbewegung zu deuten.

Ausgelöst wurden die landesweiten Proteste durch den von der Polizei herbeigeführten gewaltsamen Tod von Jina Mahsa Amini am 16. September 2022 in Teheran. Die Proteste im Iran können fast ausschließlich mit Hilfe der sozialen Medien von einer globalen Öffentlichkeit wahrgenommen werden. Um Repräsentationskämpfe, Counter-Diskurse, Minoritätenpolitik und Aufrufe zur Solidarisierung verbreiten zu können (vgl. Stewart/Schultze 2019), ist der Zugang zu Sozialen Medien eine notwendige Voraussetzung (vgl. Särma 2018: 114–130; Aghapouri/Ahmadi 2021: 104–125). Dementsprechend ist die Verbreitung von Protestbildern von der Erhaltung dieser Medienkanäle hochgradig abhängig. Allerdings sind webbasierte Soziale Medien von

den technopolitischen Restriktionen des iranischen Sicherheitsapparates bedroht.

Der Iran zählt zu den Ländern der Welt, in denen das Internet seit seiner Einführung im Jahr 1993 eine der schnellsten Wachstumsraten aufweist. Im Iran hat sich seither eine vielfältige Blogging-Sphäre sowie eine breite Social-Media-Nutzung entwickelt, welche iranische Gesellschaftsstrukturen, ökonomische Entwicklungen und politische Prozesse fördern und verstärken. Der Iran gehört aber auch zu den wenigen Ländern der Welt, welche die Online-Medien mit einem systematischen Zensurmechanismus konfrontieren. Andererseits wendet die iranische Bevölkerung zahlreiche Methoden an, um Zugang zu den gefilterten Websites und Diensten zu erhalten. Laut einem offiziellen Bericht umgehen etwa 10 bis 12 Millionen Benutzer:innen das Filterregime, indem sie ausschließlich VPN verwenden:

»Eine neue Umfrage zeigt, dass im Juli 2021 noch fast 40 % der Nutzer:innen im Iran auf Telegram aktiv waren, eine Zahl von 62 %, bevor diese Plattform dauerhaft verboten wurde. Die Umgehung des Filterregimes ist gesellschaftlich nicht verpönt, da neben einfachen Menschen auch viele hochrangige Beamte wie das Supreme Leader Office, der Präsident, Regierungsminister und Abgeordnete in blockierten sozialen Medien wie Twitter öffentlich aktiv sind.«
(Hashemzadegan/Gholami 2022: 182)

Staatlich organisierte Zensurmaßnahmen betreffen nicht nur infrastrukturelle Einschränkungen ausgewählter Netzwerkseiten und Plattformen, sondern können in sogenannten Shutdowns kulminieren, wenn die gesamte Internetverbindung blockiert wird. Grinko et al. (2022: 1–21) sprechen in diesem Zusammenhang von einer Internet-Verstaatlichung, ein Konzept, das sie an die Stelle des »Shutdowns« rücken. Sie argumentieren, dass eine zentrale Maßnahme des iranischen Sicherheitsapparates bei landesweiten Aufständen darin besteht, das Internet zu verstaatlichen, d.h. es werden Software-Maßnahmen durchgesetzt, die darauf abzielen, die Öffentlichkeit von Plattformen und Servern außerhalb des Landes abzuschneiden. Demgegenüber

haben Iraner:innen eine Vielzahl kreativer Maßnahmen, sowohl technischer als auch nicht-technischer Art, entwickelt, um der von dem Regime durchgeführten Abschaltung der internationalen Konnektivität entgegenzuwirken.

Bei der Verstaatlichung des Internets geht es weniger darum, die gesamten digitalen Informations- und Kommunikationstechnologien abzdrehen, sondern vielmehr um eine Verlagerung der digitalen Kommunikation in staatlich kontrollierte und regulierte Netzmedien:

»Ähnliche Beispiele für Ansätze zur Kontrolle und Verstaatlichung des Internets finden sich in China und Russland, wo Internettechnologien von der Regierung angeeignet werden, um Inhalte zu filtern und den Zugang zu unerwünschten Plattformen zu beschränken. Durch die vorübergehende oder dauerhafte Sperrung von US-Plattformen werden Bürger in China gezwungen, nationale Apps und Plattformen zu nutzen. Der Sicherheitsapparat überwacht und kontrolliert den internen Datenfluss und steuert das Nutzer:innenverhalten. Die lokale Webinfrastruktur in China und Russland ist relativ stabil und auf Kontrolle ausgelegt.« (Grinko et al. 2022: 15)

Die heutige Internetzensur im Iran reicht bis in das Jahr 2005 zurück, als das »Nationale Informationsnetzwerk« (NIN) vom iranischen Ministerium für Informations- und Kommunikationstechnologie entwickelt wurde. Anfang 2022 wurde ein »Gesetz zum Schutz des Internets« in das iranische Parlament eingebracht. Der Gesetzentwurf zielte darauf ab, Software-Anwendungen zur Internetumgehung wie VPNs zu kriminalisieren und die iranische Bevölkerung zu verpflichten, ein staatlich kontrolliertes Internetsystem zu nutzen (vgl. Rouhi 2022: 194). Trotz der Kampagne zum Schutz der Internetfreiheiten und des Scheiterns des Gesetzentwurfs im Parlament gibt es Hinweise darauf, dass die Raisi-Regierung ihre Beschränkungen heimlich umgesetzt hat (vgl. Esfandiari 2022; Ziabari 2022).

Im Zentrum der Analyse steht im Folgenden das soziale Netzwerk *Instagram*, das eine zentrale Kommunikationsplattform und Informationsquelle der iranischen Protestbewegung darstellt. Mit Instagram

können auf sehr einfache Weise audiovisuelle Inhalte (Fotos, Videos) mit Hashtag-Verschlagwortung sowohl im Iran als auch in einer globalisierten Öffentlichkeit geteilt und weitergeleitet werden. Nach der jüngsten Erhebung im Mai 2022 ist Instagram mit rund 45 Millionen Nutzer:innen (das sind 53 % der Gesamtbevölkerung) die einzige große Social-Media-Plattform im Iran, die nicht gesperrt ist, während auf andere Plattformen wie Twitter, Facebook, YouTube, Telegram und WhatsApp ohne den Einsatz von Antifiltersoftware und VPNs nicht zugegriffen werden kann (vgl. Hashemzadegan/Gholami 2022: 196ff.). In diesem Sinne fungiert die bildzentrierte Social-Media-Plattform Instagram als exklusive alleinige Brücke zu Informations- und Meinungsfreiheit. Dies liegt daran, dass Instagram von iranischen Klein- und Mittelbetrieben als Geschäftsmodell genutzt wird, um Waren und Dienstleistungen zu bewerben. Aus diesem Grund kann das Regime Instagram nicht mittelfristig abdrehen, da sonst relevante Bereiche des Wirtschaftslebens unterbrochen sind.

Für die iranische Zivilgesellschaft und die unterschiedlichen Protestbewegungen der letzten Jahre hat Instagram immer wieder eine Plattform geboten, Inhalte zu teilen, die vom Regime unterdrückt und verboten worden sind. Die sozial geteilten Inhalte auf Instagram stehen allerdings unter der Beobachtung des Nationalen Informationsnetzes (NIN). Es gibt zahlreiche Belege dafür, dass Nutzer:innen, die Inhalte posten, die gegen die theokratischen Moralgesetze des Regimes verstoßen, von der Cyberarmee (ICA) identifiziert und von den militanten iranischen Revolutionsgarden (IRGC) verhaftet werden. Während des Internet-Blackouts der Mahsa-Amini-Proteste wurden ungefähr 80 % aller beliebten Websites umgehend gesperrt, darunter Instagram, Whatsapp, Apples App Store, Googles Play Store, Skype und LinkedIn. Hinzu kamen landesweit stundenlange totale Internetausfälle pro Tag (vgl. Rouhi 2022: 189–196). Dennoch finden zahlreiche Bilder, Videos und Augenzeugenberichte ihren Weg an die globale Öffentlichkeit.

Protestbilder

Bilder haben in der medialen Vermittlung von Protest einen herausragenden Stellenwert. Sie tragen maßgeblich dazu bei, dass Protest medial erfahrbar, sicht- und sagbar wird und sie verleihen Protestbewegungen einen kollektiven Bezugspunkt, wenn sie sozial geteilt und verbreitet werden (vgl. Erdmann 2021). In diesem Zusammenhang hat die bildgestützte Online-Kommunikation einen relevanten Anteil an einer kollektiven Vernetzung von Aktivist:innen über die territorialen, politischen und kulturellen Grenzen hinweg. Sie verweisen nicht nur auf die Darstellbarkeit sozialer Ereignisse politischer Relevanz und tragen nicht nur einflussreich bei zur Bedeutungsproduktion politischer Protestbewegungen, sie bieten auch Schnittstellen zu öffentlichen Bildrepertoires und kollektiven Bildgedächtnissen.

»Bilder ermöglichen uns einen anderen Zugang zur Welt als reine Worte und politische Pamphlete. Sie verbinden logische Argumente mit affektiver Überzeugungskraft, sie lassen uns ›mit eigenen Augen sehen‹ und sinnlich erfahren. Bilder prägen, wie wir Politik wahrnehmen, ob wir sie für legitim halten oder nicht. Visuelle Protestkommunikation wirkt auf unsere politischen Meinungen und Entscheidungen ein, sei es bewusst oder unbewusst.« (Bogerts 2021: 1)

Soziale Medien sind in erster Linie Medien zu Verbreitung visueller Inhalte. Bildinhalte spielen auf Sozialen Netzwerkseiten und Online-Plattformen eine zentrale Rolle zur (politischen) Beeinflussung digitaler Öffentlichkeiten. Bilder im Netz werden algorithmisch gefiltert. Ihre Präsenz und Online-Öffentlichkeiten sind rechnerbasiert vermittelt. Daher ist jeder visuelle Kommunikationsinhalt als sozial vernetztes Medienereignis zu verstehen: Jedes Bild ist algorithmisch gerankt, verlinkt und in Übereinstimmung mit Nutzungspräferenzen angeordnet. Vermittels Social Media geteilte Protestbilder haben in Kommunikations- und Handlungsräumen unterdrückter Meinungsfreiheit und zensurierter Mediensysteme einen besonderen Stellenwert (vgl. Green-

Riley/Kruszewska-Eduardo/Fu 2022: 203–215). Sie stellen die Macht und Einheit visueller Herrschaftsinszenierung in Frage und treten in eine direkte Konfrontation mit der Bildinszenierung hegemonialer Macht. Für Ihre Verbreitung werden heute Soziale Medien genutzt, die niedrigschwellig verfügbar sind und Bildinhalte ohne Zeitverlust mit einer globalisierten Öffentlichkeit teilen (vgl. Rafati/Dehdashti/Sadeghi 2021: 1–17). Von Medienszensur bedrohte Protestbilder richten ihre Aufmerksamkeit auf Themen der »Differenzrepräsentation« (Huhnholz/Hausteiner 2018) und machen Vielfalt und Andersheit sichtbar. Gleichermaßen adressieren Protestbilder alternative, subalterne oder minoritäre Kollektivitäten und brechen aktiv und herausfordernd mit folgenden Bildpolitiken:

- a) Folgenabschätzung zensurierter Bildinhalte von Macht und Herrschaft (Zensurbehörden, Schwarze Listen, Vorzensur, Selbstzensur, Nachzensur, Geldbuße, Berufsverbote, Inhaftierung)
- b) Kommodifizierung des Selbst (Soziales Kapital, Aufmerksamkeit als Ware, Ego-Branding, Celebrity-Marketing)
- c) Personalisierung von Bildinhalten (Point of View, Erzählperspektive, Individualisierung, Partikularisierung)

Als Teil von sozialen Bewegungen wollen Protestbilder Gruppen und Gemeinschaften wirkmächtig beeinflussen. In diesem Sinne kann ihre Bildkommunikation als »phatisch« eingestuft werden. Eine phatische Bildkommunikation zielt nach Malinowski auf die Herstellung einer »Bande der Gemeinsamkeit« (2017: 315) ab. Indem sie auf die Herstellung sozialer Wirksamkeit abzielt, muss sie einen gemeinsamen Bildvorrat aktivieren, den diese Gemeinschaft teilt. Eine phatische Kommunikation kann als erfolgreicher Sprechakt durchgeführt werden, wenn es ihr gelingt, den gemeinsam geteilten Wertehaushalt bei der Bildlektüre zu adressieren. Um dem Anspruch einer phatischen Bildkommunikation gerecht zu werden, treten Protestbilder mit symbolstarken und affektgeladenen Inhalten auf, um einerseits Affekte bei der Herstellung kollektiver Identitäten zu mobilisieren, andererseits weisen sie einen evidenzbasierten Bezug auf und beanspruchen in ihrer

faktischen Zeugenschaft, ein Fenster zur Welt der sozialen Wirklichkeit zu eröffnen.

Protestbilder sind in zweierlei Hinsicht vielschichtig. Einerseits ist es wichtig, die Formen der medialen Vermittlung, das sind die Medienkanäle, Medienformate und die damit zusammenhängenden Praktiken der Produktion und Rezeption medialer Inhalte in der Analyse zu berücksichtigen; andererseits sind die visuellen Repräsentationen in ihren unterschiedlichen Stile-, Typen-, Genre- und Referenzprägungen zu berücksichtigen. Im engeren Bezug auf Instagram zeigt sich, dass die visuelle Konstruktion von Protest eine spezifische Ausrichtung von Inszenierungsmerkmalen aufweist:

»Auf Instagram finden sich vor allem Innen-Perspektiven der Demonstrationen durch individuelle (Selbst-)Inszenierungen der Demonstrierenden. Deutlich wird zudem, dass die journalistischen Bilder die Proteste insbesondere im Hinblick auf spannungsreiche Konfliktsituationen [...] mit hohem Nachrichtenwert zeigen, während auf Instagram die Vergemeinschaftung über Gruppenbilder und damit die Inszenierung und Mobilisierung der Teilnehmenden in den Vordergrund rückt.« (Drücke/Peil/Schreiber 2022: 129)

Die iranische Protestbewegung von 2022 verbreitet nicht nur Bilder des Protests, sondern damit einhergehend den Umgang des theokratischen Regimes mit Protestformen. In diesem Sinne greift das Schlagwort Protestbild zu kurz, denn die auf Social Media, Messenger-Diensten und Plattformen zirkulierenden Bilder stellen den Anspruch, eine Gegenöffentlichkeit darzustellen. Es handelt sich in diesem Fall nicht nur um die Herstellung einer alternativen Öffentlichkeit, sondern um eine Gegenöffentlichkeit, die im unversöhnlichen Bildkonflikt mit den autoritär kontrollierten Staatsmedien steht.

Protest-Selfies im Zensurstaat

Michelle Akanji beschreibt in ihrer Analyse »Protest-Selfie. Zwischen Selbstdarstellung und Protest-Identität« (2018) gemeinsame Merkmale des Protest-Selfies in Bezug auf Produktion und Distribution:

»Das Protest-Selfie ist ein Selbstporträt mit einer handgeschriebenen politischen Nachricht, welches sich mit vielen anderen der gleichen Art in sozialen Netzwerken zu einem Selfie-Protest zusammenfügt. Eine solche Bewegung funktioniert über Einzelbilder, die dasselbe Hashtag verwenden und so einen virtuellen Schwarm bilden. Die Partizipationskultur in den sozialen Medien ermöglicht deren globale Verbreitung.« (Akanji 2018: 176)

Dabei grenzt sie das Protest-Selfie von Selbst-Porträts im Demonstrationkontext vor Ort ab:

»Nicht zu verwechseln ist das Protest-Selfie mit Selbstporträts bei real stattfindenden Demonstrationen. Es geht beim Protest-Selfie nicht um die Dokumentation der eigenen Protest-Partizipation, sondern vielmehr um die Verwendung des Selfies als Mittel zum Protest. Der Körper der Protestierenden steht dabei voll im Zentrum, nicht auf der Straße, sondern in der größtmöglichen Öffentlichkeit – im Internet. Die Protestierenden greifen hierbei auf gesellschaftlich verankerte Bildgenres zurück: Die Schilder, die sie vor die Kamera halten, erinnern an das Emporhalten von selbstgemachten Transparenten auf Demonstrationen. [...] Die Selbstporträts werden so zur öffentlichen Darstellung einer Identifizierung mit den Betroffenen.« (Akanji 2018: 176)

Am 17. Dezember 2022 haben die iranischen Behörden Taraneh Alidoosti, eine der populärsten Schauspielerinnen des Landes, unter dem Vorwurf der ›Verbreitung von Unwahrheiten‹ festgenommen, nachdem sie auf ihrer Instagram-Seite ein Bild von sich gepostet hatte, auf dem sie keinen Hijab trug und ein Blatt Papier mit der Aufschrift »Frauen, Leben, Freiheit« in der Hand hielt (vgl. BBC, 17.12.2022). Mit dieser Solida-

ritätsbekundung verurteilte Alidoosti die Hinrichtung des Demonstranten Mohsen Shekari wegen seiner Beteiligung an den landesweiten Protesten. Bereits Wochen zuvor postete sie ein Instagram-Foto ohne das vom Regime vorgeschriebene Kopftuch, um aus Solidarität mit den weit verbreiteten Protesten gegen die Regierung zu protestieren. Nach ihrer Verhaftung wurde ihr Instagram-Account, der acht Millionen Follower hatte, abgeschaltet.

Die von Akanji beschriebenen Protest-Selfies werden auch zur Unterstützung der iranischen Protestbewegung eingesetzt. In der ›größtmöglichen Öffentlichkeit‹ positionieren sich Sympathisant:innen der Proteste und rekurren auf die oben beschriebenen Bildgenres. Der iranische Staat und sein Polizeiregime überwacht Bildpraktiken der Selbstrepräsentation sowohl in Online- als auch in Offline-Räumen. Cyberethnographische Studien über Online-Kommunikationsräume im Iran zeigen, dass politisch-subversive und queere Praktiken trotz weitgehender Kontrolle bestehen können (vgl. Rhabari 2022: 141–157).

Der feministische Online-Aktivismus und seine stärker individualisierten Formen des Dissenses auf Sozialen Medien haben dazu beigetragen, Plattformen für politischen Aktivismus zu etablieren und für Themen des Feminismus und früheren Errungenschaften iranischer Pionierinnen zu sensibilisieren. Studien haben in diesem Zusammenhang die generationsbedingten, interkulturellen und technologischen Unterschiede untersucht, die sich unter iranischen Frauenaktivistinnen nach den seit 2009 im Inland stattfindenden Volksaufständen herausgebildet haben (vgl. Batmanghelichi 2021: 125–146).

Im Unterschied zu Protest-Selfies vorangegangener aktivistischer Bewegungen, die in der Literatur untersucht worden sind, werden Protest-Selfies iranischer Frauen, die sich ohne Hijab in der Internet-Öffentlichkeit zeigen, vom iranischen Regime als staatsfeindliche Handlungen angesehen und unmittelbar mit Strafverfolgung bedroht. Die Bildhandlung, das ist die Veröffentlichung eines Selfies mit unverhülltem Haar, wird vom iranischen Regime nicht nur als eine Unterstützung der Protestbewegung verstanden, sondern gilt als unmittelbarer Verstoß gegen den verordnenden Kopftuchzwang und wird mit Gefängnisstrafe, Folter und Publikations- und Berufsverbot geahndet. Insofern

ist das Protest-Selfie nicht nur Ausdruck einer medialen Kommunikation, die auf einer visuell-rhetorischen und symbolisch-diskursiven Ebene angesiedelt wäre, sondern die Entscheidung, sich selbst als Individuum im Internet gegen das Regime zu stellen, bedeutet im Regelfall Diffamierung, Inhaftierung, Folter, Gefängnisstrafe und Verlust von Freiheits- und Menschenrechten. Protest-Selfies im patriarchalen Terrorstaat sprechen auch Themen wie politische und kommunikative Selbstzensur an, denn Staatsterror gegen die eigene Bevölkerung zielt auf die Produktion von Angst und selbstgesteuerte Unterdrückung von Handlungen, die dem politischen Mainstream widersprechen.

Selfies den Rücken kehren

Auf Social Media geteilte Bilder von Rückenfiguren gelten als Distanzierung vom Selfie-Hype (vgl. Reichert 2017: 121ff.). Anonymisierung und Abkehr von der frontalen Selbstdarstellung bilden signifikante Bildelemente, die in unterschiedlichsten Motiven wiederholt werden. Mit dieser neuen Bildsprache der Selbstthematisierung signalisieren Nutzer:innen eine Distanzierung vom Bildprogramm des Selfies, dessen populärste Ausprägungen ein frontaler Blick in die Kamera, eine nahe Einstellung, inszenierte Intimität und dialogische Kommunikation ist. Rückenfiguren verstehen sich als Teil einer Devisibilisierungsstrategie, die ein kritisches Verhältnis zur Sichtbarmachung des eigenen Selbst beinhaltet. Rückenfiguren haben in der Kunst- und Kulturgeschichte eine lange Tradition (vgl. Böhme 2006; Kirsten 2011). Sie bilden ein eigenes Sujet in der Malerei und der grafischen Darstellung, später auch in der Fotografie und in Film und Video:

»Dabei liegt ihre grundsätzliche und zugleich bedeutsamste Funktion darin, auf einer zweidimensionalen Bildfläche einen dreidimensionalen Raum darzustellen, also einen Tiefenraum im Bild zu schaffen. Da sich der Betrachter mit einer ins Bild hineinsehenden Rückenfigur identifizieren und somit die Existenz eines Raumes nachempfinden

kann, wurde dieses Motiv seit seiner Entstehung in der römischen Antike zu diesem Zweck gebraucht.« (Sugiyama 2009: 4)

Im Prozess der Bildbetrachtung stellen Rückenfiguren eine Herausforderung dar, denn: »The adoption of the rear-view presents an intriguing challenge, since the viewer must engage with a figure which sees without visible eyes. Considered here are some of the perceptual issues which arise from this unusual pictorial device.« (Schott 2020: 600)

Abbildung 1: 26. Oktober 2022. Eine unverschleierte Frau steht auf einem Auto, während sich Tausende von Trauernden auf den Weg zu Mahsa Aminis Grab, das sich auf dem Aitchi-Friedhof in Aminis Heimatstadt Saghes in der westlichen Provinz Kurdistan befindet, machen.



Bildquelle: Getty Images/AFP

Protestbilder der iranischen Frauen, die in der Bildzirkulation der Sozialen Medien rasch zu populären Ikonen aufgestiegen sind, vereinen eine Vielzahl von Rückenfiguren. Handelt es sich um ein kollektives Statement, ein politisches Bildhandeln, das über den Schutz der eige-

nen Identität hinausgeht? Eine Bildauswahl möchte dieser Frage nachspüren.

Das erste Bild wurde am 26. Oktober 2022 in Saghes aufgenommen. (Abb. 1) Es zeigt eine unverschleierte Frau auf einem Autodach, anlässlich des 40. Todestages der durch Polizeigewalt zu Tode gekommenen Jina Mahsa Ahmini. Die auf dem Auto stehende Frau wendet den Betrachter:innen ihren Rücken zu. Beide Hände sind in die Höhe gestreckt, die linke Hand formt eine Faust, die rechte Hand ein Victory-Zeichen. Um den Hals trägt sie ein buntes Tuch, das ihren Rücken bedeckt. Die Frau befindet sich im Bildzentrum und im Vordergrund überragt sie alle anderen Figuren.

Als *Zeigefigur* steht die junge Frau aber nicht selbst im Zentrum der Aufmerksamkeit, sondern sie verweist mit ihrem Blick auf die Menschenmenge im Bildhintergrund und erzeugt mit ihrem Zeigegestus und ihrer Blickperspektive eine Spannung, die sich in die Blickperspektive der hinteren Bildebenen verlängert. Obwohl die junge Frau den visuellen Mittelpunkt (Bildmitte, Bildzentrum) füllt, bleibt ihr Blick verborgen und rätselhaft, denn ihr Sehen kann in der Betrachtung selbst nicht erschlossen werden. Ihre bildlogische Funktion und ihre narrative Kraft liegen also nicht darin, das bildsemantische Zeigen in sich selbst zu bündeln, sondern *auf etwas anderes* zu verweisen, das außerhalb der Figur und in umliegenden Bezügen zu erschließen ist. Der Zeigegestus der protestierenden Frau hat zwei Richtungen: die Orientierung in den Bildhintergrund und zur Menschenmenge als verbindendes Element einer Trauergemeinschaft, die in den Himmel erhobenen Hände zeigen *Kampf* (links) und *Sieg* (rechts), als Gesten der Solidarisierung mit der ermordeten Jina Mahsa Ahmini. Die protestierende Frau *folgt* der Menschenmenge, sie mimit *keine* Anführerin, sondern stellt sich als eine *Nachfolgerin* von Jina Mahsa Ahmini dar. Die Rückenfigur stellt eine strategische Geste dar, indem sie eine führerlose Protestbewegung verkörpert. Sie verweist nicht auf sich selbst, indem sie sich frontal, einer Betrachtung, zu erkennen gibt, sondern sie stellt – selbst im Raum freigestellt – eine Beziehung zu den hinteren und oberen Raumschichten in einem expressiven Zeigegestus her. Die ikonische Qualität der Szene in Saghes besteht möglicherweise darin,

dass die ihre Haare zur Schau stellende Frau mit ihrer Körpergestik nicht nur eine »Pathosformel« (Warburg 1993) verkörpert, sondern darüberhinausgehend einen »spannungsvollen Bewegungsraum« (Imdahl 1996: 428) öffnet. Die ikonische Sinnverdichtung besteht folglich durch das *Zusammenspiel* von Geste und Evidenz, die man mit Max Imdahl als ein wechselseitiges Bezugsverhältnis von »wiedererkennende[m]« und »sehende[m] Sehen« (Imdahl 1996: 437) deuten kann. Entlang dieser beiden Sichtweisen besteht die ikonische Bedeutungsproduktion aus der kodierten und wiedererkannten Geste, die von der Rückenfigur getragen wird und der Evidenz der sie umgebenden Raumschichten. Die szenische Dramatik des gesamten Bildes setzt sich aus der Dialektik zwischen der gestischen Referenzialität der protestierenden Frau und der visuellen Außenreferenz, das ist die dokumentarische Referenz zum Ereignis und zur Evidenz des Gewesenen, zusammen.

Die Rückenfigur führt den betrachtenden Blick in die hinteren Raumschichten, die sich in zwei Ebenen gliedern: die Menschenmenge als Ort der politischen Willensbildung und die Berge im fernerem Hintergrund, welche die Weite der Landschaft abschließt und damit auf die weit entfernte Anreise und Zusammenkunft der Menschenmengen in der Bildmitte anspielt.

Die Rückenfigur ist Zeigegestus und Protestgeste zugleich. Symbolische Körperinszenierungen und Protestgesten sind ein typisches Muster von Protestbildern. Die ausgestreckten Hände, die geballte Faust und das mit Fingern dargestellte Victory-Symbol zählen zu den global verbreiteten Protestgesten, die selbsterklärend verstanden werden. Die hier dargestellte Protestgeste enthält Elemente von Solidarisierung und Widerstand, die sich wechselseitig bedingen und ergänzen. Im Unterschied zu kollektiv inszenierten Protestgesten wird die hier dargestellte Protestgeste von einer Person in Rückenansicht verkörpert. Die Vereinzelung und Erhöhung der Rückenfigur ermächtigen die junge Frau, die – hierarchisch gesehen – über den männlichen Figuren situiert ist und alle anderen Figuren überragt. Im Kontext patriarchaler Gesellschaftsstrukturen kann die im Bildzentrum befindliche Rückenfigur heroisiert werden, weil sie mit Rollen-Vorbildern bricht. Die hier dargestellte Rückenfigur oszilliert zwar zwischen Solidarisierung

und Widerstand, zentral ist hier aber die Darstellung einer starken Weiblichkeit (vgl. Blessau/Schreckenhofer/Schmittner. 2018). Die protestierende Frau in Saghes nimmt eine Heldenrolle ein. Damit besetzt sie einen männlichen Raum und revoltiert gegen räumlich organisierte Geschlechterhierarchien. Das Bild suggeriert überdies, dass sich die junge Frau spontan entschlossen hat, auf das Autodach zu steigen, um zu protestieren. Damit wird der Aktion zusätzliche Glaubwürdigkeit verliehen.

Die Rückenfigur ist hier *Stellvertreter* des Blicks in die Tiefe des Bildhintergrunds. Eine weitere Bildebene zeigt sich. Man könnte sie als ein funktionales Äquivalent einer Point-of-View-Konstellation einstufen. Mit der Rückenfigur kann gezielt die Identität der dargestellten Person verborgen werden. Auf den ersten Blick ist die Wahl einer Rückenansicht plausibel und naheliegend, wenn in Betracht gezogen wird, dass man die Identität der dargestellten Personen vor polizeilicher Gewalt, Folter und Internierung schützen möchte. Die große Bandbreite der Bildinszenierungen zeigen aber auch auf, dass mit der Rückenfigur ein politisches Statement gesetzt wird.

Das Autodach wirkt auf den ersten Blick wie ein unscheinbares Detail. Seit den landesweiten Protesten von iranischen Frauen gegen das Tragen des Kopftuchs im Januar 2018, als sich zahlreiche Frauen exponierte Orte im urbanen Raum für ihre öffentlichen Protestaktionen aneigneten, zählen weithin sichtbare Podestplätze zum bevorzugten Ort feministischer Proteste. Ihren Ausgang haben die Podestinszenierungen am 27. Dezember 2017 genommen, als sich eine junge Iranerin, Vida Movahed, im Zentrum der iranischen Hauptstadt Teheran in der Enghelab-Straße auf einen Stromverteilerkasten stellte und während fast einer Stunde stumm das Kopftuch auf einen Stock gesteckt in die Luft hielt.

Als am 26. Oktober 2022 eine Frau das Autodach hochklettert, um *nicht* ihr Gesicht, sondern ihre *offenen Haare* zu zeigen, sorgt das Podest dafür, dass die Rückenfigur eine dominante Figur wird, die alle anderen Figuren überragt. Die Erhöhung durch das Podest wird durch die anonymisierte Frau noch einmal verstärkt, indem sie mit beiden Armen ihren Körper vergrößert. Podest und Arme machen die Figur zwar dominant, aber nicht individuell greifbar, als Rückenfigur bleibt sie non-personale

Führung. Mit der Tiefenwirkung in die dahinter liegenden Bildebenen bietet die protestierende Frau eine *leere Stelle des Politischen* an, die von allen anderen Sympathisanten angeeignet werden kann. Als namenlose und gesichtslose Frau, die eine Bildikone des Protests geworden ist, ermöglicht sie allen anderen, diese *leere Stelle* des Protests zu füllen. In diesem Sinne brauchen Proteste nicht notwendig ein Gesicht, sondern allegorische Figuren, die eine Idee weitertragen.

Dass der Widerstand als politisches Handeln nicht bereits personifiziert wird, durch eine Führungspersönlichkeit individuell verkörpert und zentral reguliert ist, markiert das emanzipatorische Potential der *leeren Stelle*: Der Ort der Macht bleibt leer und unerfüllt und gehört nicht zum

»Handlungsfeld [des Politischen; R.R.], doch gerade aufgrund dieser Abwesenheit zählt er in diesem Feld und organisiert es zugleich. Und gerade, weil dieser Ort abwesend ist, umschreibt sich der gesellschaftliche Raum von ihm aus. Die den Menschen gegebene symbolische Versicherung, sich auf *ein und demselben Felde* zu begegnen, verleiht ihren Handlungen eine gewisse Wirksamkeit, ohne dass die Ebene, auf der sich ihre gemeinsame Zusammengehörigkeit bewahrheitet, jemals Gestalt annehmen müsste.«¹ (Lefort/Gauchet 1990: 101)

Der von Lefort und Gauchet entwickelte Begriff der »leeren Stelle« (nicht »Leerstelle«), der von zahlreichen Autoren als geeignetes Analyseinstrument für die Demokratietheorie übernommen wurde, ist mit dem, der Kategorie *adiectum* zugehörigen, Attribut »leer« verknüpft. Es bezeichnet die charakteristische Eigenschaft der Stelle, nämlich die, leer zu sein

1 Lefort und Gauchet postulieren eine »leere Stelle« der Vergesellschaftung und weisen diese als »abwesenden Ort« aus, der nicht zum »gesellschaftlichen Handlungsfeld« gehört, dieses aber insgesamt strukturiert. Auf welche Weise diese »symbolische Versicherung« den »Menschen« gegeben ist, wird von den Autoren jedoch nicht einsichtig gemacht, sondern fraglos behauptet. Die räumliche Umsetzung dieser »symbolischen Versicherung« kann aber erst möglich werden, indem Lefort und Gauchet diese in einen immer schon vorausgesetzten Raum projizieren.

(vgl. Rödel 1990). Für die iranische Protestbewegung bedeutet die Übernahme der leeren Stelle durch die Rückenfigur, dass die Stelle flottierend und temporär durchlaufen werden kann, sie aber nicht dauerhaft in den Besitz eines einzelnen übergehen kann. Die leere Stelle bleibt vakant und frei, insofern kann sie nicht in ein Besitztum übergehen, also territorialisiert werden. Entscheidend ist, dass mit einer stets möglichen Usurpation der leeren Stelle kriegslogistische Fragen der *rechtzeitigen* Erschließung und Grenzziehung oder marktlogische Fragen des *agenda setting* verhandelt werden können. Signalisiert wird, dass die leere Stelle für jeden frei und zugänglich ist. Die leere Stelle steht aber nicht für vollkommene Beliebigkeit und Austauschbarkeit, geht es doch um politische Ziele des Protests, die erst diese Stelle eröffnet und damit gleichermaßen markiert haben, nämlich als eine leere Stelle einer spezifischen Ausrichtung. Um der Aporie *beliebiger Aneignung* zu entgehen, schaffen Begriffe wie Zugang oder Grenze erneut einen Mangel an Stellen, Orten oder Gegenden und führen eine Knappheit des politischen Handlungsraums ein: Nicht jede und nicht jeder kann die leere Stelle kurzfristig einnehmen. Wenn aber die leere Stelle der Macht nicht von jedem *gleichermaßen* besetzbar sein kann, dann impliziert dies, dass der Raum exklusiv, vertikal und sozial segregiert ist. In diesem Sinn fungiert die leere Stelle des Politischen nicht als Karussell der Beliebigkeit, sondern bedarf einer permanenten Bereitschaft zur Ausverhandlung und Reflexion.

Das Motiv der Rückenfigur hat sich in der iranischen Protestbewegung bereits ein paar Tage nach dem gewaltsamen Tod von Jina Mahsa Ahmini als Bildikone etabliert und wurde in der Medienberichterstattung als politische Allegorie des zivilgesellschaftlichen Widerstands verbreitet, wie die folgende Abbildung (Abb. 2) von den Protesten in Teheran im September 2022 zeigt.

Wie in den Bildern *Die Malkunst* von Johannes Vermeer (1666/68), *Der Mönch am Meer* (1808/1810) und *Der Wanderer über dem Nebelmeer* (1818) von Casper David Friedrich repräsentieren die protestierenden Frauen eine Subjektivitätsvorstellung, das heißt ein Modell von einem Subjekt, in unserem Fall von einer politischen Subjektivität, die eine klare und in der iranischen Protestkultur weit verbreitete politische Semantik aufweist: Nicht ein Individuum, ausgestattet mit einem identifizierbaren

Gesicht, Eigenname und Persönlichkeit präsentiert sich als Träger der politischen Bewegung, sondern ein *namenloses Subjekt*, das seine Identität nicht preisgeben will, weil es für die politische Idee stellvertretend eintritt. Im eigentlichen Sinne ist es ein *schwaches Subjekt*, weil das Subjektive nicht im Zentrum steht. Das schwache Subjekt kann hier auch als ein loses Subjekt verstanden werden, im Sinne einer fluiden und temporären Subjektivität, die sich aus der Konstellation von Ereignissen heraus entwickelt, situativ manifest wird, um sich wiederum zu verflüchtigen und sich entlang anderer, sich ergebener Bezugsverhältnisse anzulagern.

Abbildung 2: Ein Protest in Teheran Tage nach dem Tod von Jina Mahsa Amini.



Bildquelle: Soziale Medien/Rex/Shutterstock

»Donatella della Porta (2005) spricht in diesem Zusammenhang von *tolerant identities*: Aktivist:innen, die sich in eher losen Zusammenhängen versammeln und über keine homogene Ideologie verfügen, bedienen sich dieser. Gerade in den vergangenen Jahren haben sich über Hashtags solche temporären und ereignisbezogenen Öffentlichkeiten formiert, die Protesthandeln unterstützen. Hinzugekommen sind flüchtigere Zusammenschlüsse und Solidaritätsbekundungen, die durch Teilen und Klicken möglich sind. Diese sind nicht dauerhaft,

da sie lediglich temporär eine kollektive Aktionsform darstellen, aber sich nicht in einer Bewegung verdichten. Lisa Steiner und Stine Eckert (2017: 214) benennen solche Bündnisse »als ›fluid public clusters«, um die Dynamik der Räume und Akteur:innen zu betonen. Solche Proteste verdichten sich häufig um ein bestimmtes Thema oder Ereignis, womit für dieses Sichtbarkeit und Aufmerksamkeit hergestellt werden.« (Drüeke/Peil/Schreiber 2022: 133)

Vor diesem Hintergrund repräsentiert die Rückenfigur kein starkes Subjekt wie in der Selfie-Kultur, das als Individuum *an* (die Idee) und *für sich* (die eigene Persönlichkeit einsetzend) den Protest repräsentiert. Mit der 180-Grad-Drehung des Subjekts um die eigene Achse entsteht eine anonymisierende Rückenfigur, die das *für sich* der Selfie-Kultur obsolet macht. Insofern triumphiert nicht *die* Frau als heroisches Befreiungssubjekt, sondern eine politische Stelle als unbekannte Variable, an der alle teilhaben können. Mahsa Rouhi zitiert ein Statement einer jugendlichen iranischen Aktivistin: »One 16-year-old girl reflected: ›They can kill us. They can arrest us. But it is the start of their end. Maybe today. Maybe next week or next month. But our revolt is irreversible.« (Rouhi 2022: 196)

Die Vielheit der Verkörperungen durch eine andere X-beliebige Protestierende, die keinen Führungsanspruch stellt, erhält eine kollektive Orientierung in einer endlosen Perspektive, denn sie wird nicht ausgefüllt durch die Präsenz einer singulären Repräsentantin, in welcher sich alle Stimmen bündeln ließen. Rückenfigur und Zeigegegestus relativieren jeglichen Führungsanspruch durch ein einzelnes Individuum. Der Heroismus liegt nicht in der Persönlichkeit einer *Für-sprecherin* begründet, welche die Protestbewegung repräsentiert und die Gefolgschaft hinter sich versammelt, sondern die heroische Geste *liegt im Zeigen selbst*, ein Zeigen, das auf ein *politisches Begehren* verweist, das *niemand allein besitzen kann, sondern von allen weitergetragen werden kann, die bereit sind, es zu teilen*. Das Bild des Schulprotestes lässt erahnen, dass eine geschlechterübergreifende Solidarisierung adressiert wird, denn die beiden Figuren am rechten Bildrand haben kurze Haare und es besteht die Möglichkeit, dass es sich bei diesen Protestierenden um männliche Schüler handeln

könnte. Diese Tatsache ist aufgrund der Anonymisierung der beteiligten Personen nicht geklärt. Es handelt sich um eine Vermutung, die eine erweiterte Bildlektüre offen lassen kann.

Selfies stehen für die Maximierung von Sichtbarkeit und Identität. Sie zeigen einen gut lesbaren Gesichtsausdruck und ermöglichen ein besseres Verständnis der Bildintention und eine empathische Anteilnahme. In diesem Sinne folgen Selfies einem facialen Regime. Um Botschaften besser verbreiten zu können, werden sie auf ein Gesicht projiziert, auf ein Bild, das uns anblickt und den Anschein erweckt, dass es direkt und unmittelbar mit uns auf Augenhöhe kommunizieren kann. Mit einem Selfie lassen sich Produkte besser verkaufen. Personalisierte Inhalte sind Aufmerksamkeitsträger.

Abbildung 3: Ein Bild aus den sozialen Medien, das iranische Schulkinder zeigen soll, die ihre Unzufriedenheit mit der Führung des Landes zum Ausdruck bringen.



Foto: Twitter

Die Protestbilder der iranischen Zivilgesellschaft, die im blutigen Herbst 2022 entstanden sind, kommunizieren auch auf Augenhöhe,

aber sie gehen nicht vom Gesicht aus. Ihr Fokus liegt auf den Haaren, nicht das Gesicht ist revolutionär, sondern das Zeigen der Haare. Die Haare werden demonstrativ gezeigt, sie sind die Protagonisten, daher zeigen die an der Protestaktion beteiligten Mädchen einer Schule in Teheran ihre Haare, um ein Bildtabu der hegemonialen Staatsmedien zu brechen.

Die Rückenfiguren der Abbildung 3 etablieren ein neues Narrativ unserer Bildauswahl. In diesem Fall geht es um eine Solidarisierung für eine Gemeinschaft, die mit einer gemeinsamen Geste angezeigt wird. Entscheidend in diesem Bild ist die Individualisierung der Rückenfiguren, denn es verdeutlicht, dass Haare nicht etwas sind, dass als ontologische Eigenschaft aller Frauen visuell unterdrückt werden muss, sondern Haare sind ein gelebter Ausdruck von Individualität. Diese Individualität muss aber nicht mit einem Selfie bewiesen werden, in diesem Fall wird Individualität als symbolische Geste inszeniert. Hier geht es um Individualität als politischen Anspruch im Allgemeinen, und nicht um ein spezifisches Individuum, das stellvertretend für alle anderen spricht.

Auch Abbildung 3 zeigt weibliche Rückenfiguren als radikale Abkehr vom Frontalitätsprinzip. Ihre Wirkung hängt davon ab, auf welche Weise sie in Figurenkonstellationen, bildräumliche Verhältnisse und narrative Zusammenhänge eingebunden sind. Rückenfiguren, die in Straßenproteste, Bildungsinstitutionen, Arbeitsplatzsituationen involviert sind, sind semantisch konkretisiert, ihre Einbettung ist anschaulich. Historisches Ereignis und Selbstermächtigung innerhalb territorialer Kampfzonen sind Bildkontexte, die in den ausgewählten Bildkompositionen lesbar gemacht werden können.

Es handelt sich einerseits um Bilder, die eine Zeugenschaft eines Ereignisses bekunden, andererseits affizieren diese Bilder mit der Dokumentation einer Geste, die sich aus mehreren Bildelementen zusammensetzt. Sie besteht aus den folgenden Bestandteilen: 1. Die auf einem Podest befindliche Rückenfigur wird überhöht dargestellt, dadurch wird sie zu einer Protagonistin der Szene und kann heroisiert werden. 2. Die Rückenfigur befindet sich in einem konkreten zeiträumlichen Verhältnis und es besteht eine dramatische Spannung zwischen den räumlichen Erzählebenen des Gesamtbildes. 3. Die Gestik der

Rückenfigur kommuniziert eine politische Haltung und referiert auf bereits bestehende politische Pathosformeln, die aus einem gemeinsam geteilten Bildgedächtnis hervorgehen.

Abbildung 4: Time Magazine, Cover, Dezember 2022



Für die Dezember-Ausgabe 2022 des Time-Magazine kürte die Redaktion in New York die Frauen des Iran zu den »Heldinnen des Jahres 2022« (Abb. 4). Titel der Ausgabe ist: »Heroes of the Year. Fighting for Freedom. The Women of Iran« (Time Magazine 2022). Die Redaktion beauftragte die im Iran lebende Fotografin Forough Alaei mit der Gestaltung einer Fotostory und des damit zusammenhängenden Covers. Alaei übersetzt die auf den Sozialen Medien Twitter, Instagram, Snapchat und TikTok verbreiteten Rückenfiguren der iranischen Protestbewegung in

die bildästhetischen Anforderungen der Time-Magazin-Titelbildgestaltung.

Titelbilder des Time Magazine sind an der Konstruktion einer globalen Bildikone interessiert. Die Absatzmärkte des Time Magazine sind global, ihre Bildbotschaften adressieren ein kulturell heterogenes Publikum. Vor diesem Hintergrund hat die Fotografin Forough Alaei die Rückenansichten der in Straßenkämpfe verwickelten Frauen gereinigt. Sie hat den territorialen Kontext des Kampfes um Frauen- und Bürgerrechte ausgeblendet und aus den dokumentarischen Aufnahmen, die von Amateur:innen in spontanen Situationen aufgenommen wurden, eine inszenierte Studioaufnahme gemacht. Sie hat den Protest von der Straße in das Bildlabor geführt, um eine von einem lokalen Kontext losgelöste Bildsprache zu entwerfen, die für ein internationales Zeitungspublikum interessant ist, um eine vage und unverbindliche Vorstellung von Frauenrechten zu entwerfen, die verallgemeinerbar sind.

Die Intention dieses Bildertransfers ist es, alle überschüssigen Details aus dem Bild zu entwerfen, in ihrem Cover-Bild geht es gar nicht mehr um den Iran, sondern um die Herstellung einer universell einsetzbaren Bildikone, die von ihrem historischen und sozialen Kontext gereinigt wurde. Entscheidendes Bildindiz: Die Frauengruppe in Rückenansicht hat kein politisches Gegenüber. Politik definiert sich mittels widerstreitender Positionen (männlich/weiblich; reich/arm; jung/alt), diese Spannung fehlt im Coverdesign des Time Magazine vollkommen. Die dargestellten Frauen solidarisieren sich für sich, aber die Herausforderung, der Straßenkampf vor Ort, die Realität von Polizeigewalt, Repression und männlichem Machterhalt wird ausgeblendet. Damit wird das lokale Ereignis dekontextualisiert und das vielzitierte Bild der protestierenden Rückenfigur in eine globale Protestikone transformiert.

Die Migration der Form der Rückenfigur als Antithese zum Frontalitätsprinzip der Selfie-Darstellung zeigt, dass Rückenfiguren ein politisches Potential aufweisen, wenn der Kontext, in welchem die Rückenfiguren situiert sind, berücksichtigt wird. Mediale Dekontextualisierungen (Case Study: Time Magazine) eines lokalen, regionalen oder nationalen Kampfes um Bedeutung und politische Hegemonie verweisen auf

generalisierbare Ikonisierungen (universelle Frauenrechte), laufen aber immer auch Gefahr, konkrete Konflikte in spezifischen Situationen zu relativieren.

Das Cover des Time Magazin isoliert die drei dargestellten Frauenfiguren von ihrem politischen Kontext, indem der politische Protest auf eine Bildebene im Vordergrund reduziert ist. Das Thema des Coverbildes ist weniger der politische Konflikt, sondern die Solidarisierung der drei Frauen untereinander. Mit dieser Dekontextualisierung wird eine universelle Bildikone geschaffen, die für alle Frauen der Welt ideal überhöht gelten kann. Aber der Kontext (Bildhintergrund) bleibt diffus, vage und austauschbar. Die Protestformation wurde hier in diesem Beispiel generalisiert und ahistorisch dargestellt, gleichermaßen auch vom konkreten politischen Kampf um diese politische Situation abgelöst. Die Beispiele der Abbildungen 1–3 haben Frauen hingegen in lebensweltlichen Spannungsmomenten gezeigt, wenn sie an öffentlichen Orten Widerstand gegen ihre Disziplinierung und Kontrolle ausüben. In allen drei Fällen antworten sie und es besteht eine Spannung zwischen den protestierenden Figuren, ihren politischen Gegnern (Polizei, Herrscher, Institution) oder ihrer Solidargemeinschaft. Im Vergleich zeigt sich, dass Rückenfiguren immer auch eingebunden in Beziehungen sind, zu anderen Bildebenen, Figuren, Bildobjekten etc. Aus diesen Beziehungen hervorgehend entwickeln die Rückenfiguren ihre politische Spannung, wenn sie Konflikte, Kämpfe und Affekte sicht- und sagbar machen.

Literatur

- Aghapouri, Jiyar/Ahmadi, Avin (2021): The representation and reconstruction of ethno-national identity on social media by Kurdish women in Rojhelat, Kurdistan-Iran, in: *Studies in Ethnicity and Nationalism* 21, H. 2, S. 104–125.
- Akanji, Michelle (2018): Protest-Selfie. Zwischen Selbstdarstellung und Protest-Identität, in: Rogger, Basil/Voegeli, Jonas/Widmer, Ruedi (Hg.): *Protest. Eine Zukunftspraxis*, Museum für Gestaltung Zürich.

- Batmanghelichi, Kristin Soraya (2021): Beh tou cheh? (What's it to you?): Feminist challenges in Iranian social media, in: Adomako Ampofo, Akosua/Beoku-Betts, Josephine (Hg.): Producing inclusive feminist knowledge: Positionalities and discourses in the Global South (Advances in Gender Research, Vol. 31), Bingley: Emerald Publishing Limited, S. 125–146.
- BBC, Taraneh Alidoosti: Top Iran actress who supported protests arrested, 17.12. 2022. URL: <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-64014920>.
- Blessau, Alisa/Schreckenhofer, Nina/Schmittner, Sasithon (2018): Darstellungen starker Weiblichkeit. Ikonografische Bildanalyse von TAKING A STAND IN BATON ROUGE, in: IMAGE. Zeitschrift für interdisziplinäre Bildwissenschaft 14, H. 27, S. 53–71.
- Bogerts, Lisa (2021): Die ambivalente Ästhetik des Widerstands: Rezension zu »Protest! A History of Social and Political Protest Graphics« von LizQuiston, in: Soziopolis: Gesellschaft beobachten.
- Böhme, Hartmut (2006): Rückenfiguren bei Caspar David Friedrich, in: Greve, Giesela (Hg.): Caspar David Friedrich. Deutungen im Dialog, Tübingen: edition discord, S. 49–93.
- Bollmer, Grant (2020): Selfies and Dronies as Relational Political Practices, in: Hjorth, Larissa/de Souza e Silva, Ariana/Lanson, Klare (Hg.): The Routledge Companion to Mobile Media Art, New York/London: Routledge, S. 156–176.
- della Porta, Donatella (2005). Multiple belongings, tolerant identities, and the construction of another politics. Between the European social forum and the local social fora, in: della Porta, Donatella/Tarrow, Sidney (Hg.), Transnational protest and global activism. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, S. 175–202, zit.n. Drüeke, Ricarda/Peil, Corinna/Schreiber, Maria (2022): How do Black Lives Matter? Zur visuellen Konstruktion von Protest in deutschsprachigen Tageszeitungen und auf Instagram, in: Studies in Communication Sciences 22, H. 1, S. 129–147.
- Drüeke, Ricarda/Peil, Corinna/Schreiber, Maria (2022): How do Black Lives Matter? Zur visuellen Konstruktion von Protest in deutschsprä-

- chigen Tageszeitungen und auf Instagram, in: *Studies in Communication Sciences* 22, H. 1, S. 129–147.
- Esfandiari, Golnaz (2022): Iran Accused of Secretly Implementing Controversial Draft Internet Bill, in: *Radio Free Europe/Radio Liberty* vom 9 September 2022, <https://www.rferl.org/a/iran-internet-bill-controversy-secretly-implementing/32026313.html>.
- Green-Riley, Naima/Kruszewska-Eduardo, Dominika/Fu, Ze (2022): Teargas and Selfie Cams: Foreign Protests and Media in the Digital Age, in: *Journal of Experimental Political Science* 9, H. 2, S. 203–215.
- Grinko, Margarita/Qalandar, Sarvin/Randall, Dave/Wulf, Volker (2022): Nationalizing the Internet to Break a Protest Movement: Internet Shutdown and Counter-Appropriation in Iran of Late 2019, in: *Proceedings of the ACM on Human-Computer Interaction* 6, H. CSCW2, S. 1–21.
- Grohmann, Miriam/Abdulsalam, Layla Kamil/Wyss, Eva L. (2015): Selfie-Proteste zwischen Personalisierung und Anonymisierung, in: *Forschungsjournal Soziale Bewegungen* 28, H. 3, S. 62–72.
- Hashemzadegan, Alireza/Gholami, Ali (2022): Internet Censorship in Iran: An Inside Look, in: *Journal of Cyperspace Studies* 6, H. 2, S. 183–204.
- Hipfl, Brigitte/Pilipets, Elena (2020): Digital Youth Assemblages: Affective Entanglements of Sharing (Anti-)Selfies on Instagram, in: *Medienjournal-Zeitschrift für Medien- und Kommunikationsforschung* 44, H. 2, S. 19–32.
- Huhnholz, Sebastian/Hausteiner, Eva Marlene (Hg.) (2018): Politische Ikonographie und Differenzrepräsentation. *Leviathan Sonderband* 34, Baden Baden: Nomos.
- Imdahl, Max (1996): Reflexion, Theorie, Methode, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jagodzinski, Jan (2021): A Meditation on the Post-digital and Post-internet Condition: Screen Culture, Digitalization, and Networked Art, in: Tavin, Kevin/Kolb, Gila/Tervo, Juuso (Hg.): *Post-Digital, Post-Internet Art, and Education: The Future is All-Over*, Springer Nature, S. 61–80.

- Kirsten, Guido (2011): Zur Rückenfigur im Spielfilm, in: *Montage AV* 20, H. 2, S. 103–124.
- Kuntsman, Adi (2017): Introduction: whose selfie citizenship? In: Ders.: *Selfie citizenship*, Cham: Palgrave Macmillan, S. 13–18.
- Lefort, Claude/Gauchet, Marcel (1990): Über die Demokratie: Das Politische und die Institutionierung des Gesellschaftlichen, in: Rödel, Ulrich (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 89–122.
- Lovink, Geert (2019): Kapitel 7: Chronischer Narzissmus – Technologien des minimalen Selfies, in: Ders.: *Digitaler Nihilismus: Thesen zur dunklen Seite der Plattformen*, Bielefeld: transcript Verlag, S. 157–170.
- Malinowski, Bronisław (2017): The Problem of Meaning in Primitive Language (1923), in: Charles K. Ogden, Ivor
- Nachtwey, Oliver/Schaupp, Simon (2022): Ungleicher Gabentausch–User-Interaktionen und Wertschöpfung auf digitalen Plattformen, in: *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 74, S. 59–80.
- Nikunen, Kaarina (2019): Once a refugee: Selfie activism, visualized citizenship and the space of appearance, in: *Popular Communication* 17, H. 2, S. 154–170.
- Rafati, Foozieh/Dehdashti, Nasim/Sadeghi, Azade (2021): The relationship between Instagram use and body dissatisfaction, drive for thinness, and internalization of beauty ideals: a correlational study of Iranian women, in: *Feminist Media Studies*, S. 1–17.
- Rahbari, Ladan. »Queering Iran, digitally: Implicit activism and LGBTQI+ dating on Telegram.« *Tijdschrift voor Genderstudies* 25.2 (2022): 141–157.
- Raji, Sanaz (2017): »My Face Is Not for Public Consumption«: Selfies, Surveillance and the Politics of Being Unseen, in: Kuntsman, Adi (Hg.): *Selfie citizenship*, Cham: Palgrave Macmillan, S. 149–158.
- Reichert, Ramón (2017): Defacement – Faciales Regime. Selfies und Gesichtsauflösung in Sozialen Medien, in: Pfadenhauser, Michaela/Grenz, Tilo (Hg.): *De-Mediatisierung. Diskontinuitäten, Non-Liner*

- aritäten und Ambivalenzen im Mediatisierungsprozess, Wiesbaden: Springer VS, S. 113–126.
- Rödel, Ulrich (1990): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rouhi, Mahsa (2022): *Woman, Life, Freedom in Iran*, in: *Survival. Global Politics & Strategy* 64, H. 6, S. 189–196.
- Routh, Patricia (2019): *The politics of transformation: Selfie production of the visually marginalized*, in: *Dies.: The Digital Transformation of the Public Sphere*, London: Palgrave Macmillan, S. 363–381.
- Särmä, Saara (2018): *Collaging Iranian missiles: Digital security spectacles and visual online parodies*, in: Vuori, Juha/Saugmann, Rune (Hg.): *Visual Security Studies. Sights and Spectacles of Insecurity and War*, London: Routledge, S. 114–130.
- Shankweiler, Kerstin (2019): *Bildproteste: Widerstand im Netz*, Berlin: Klaus Wagenbach Verlag.
- Shankweiler, Kerstin (2020): *Selfie-Proteste: Affektzeugenschaften und Bildökonomien in den Social Media*, in: Busch, Isabelle/Fleckner, Uwe/Waldmann, Judith (Hg.): *Nähe auf Distanz. Eigendynamik und mobilisierende Kraft politischer Bilder im Internet*. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 175–190.
- Schott, Geoffrey D. (2020): *The Rückenfigur: A note on Intriguing Rear-View Pictorial Device*, in: *Perception* 49, H. 5, S. 600–605.
- Steiner, Lisa/Eckert, Stine (2017). *The democratic potential of feminist Twitter*. In Rebecca Ann Lind (Hg.), *Race and gender in electronic media*. London, UK: Routledge, S. 213–230, zit.n. Drüeke, Ricarda/Peil, Corinna/Schreiber, Maria (2022): *How do Black Lives Matter? Zur visuellen Konstruktion von Protest in deutschsprachigen Tageszeitungen und auf Instagram*, in: *Studies in Communication Sciences* 22, H. 1, S. 129–147.
- Stewart, Maya/Schultze, Ulrike (2019): *Producing solidarity in social media activism: The case of My Stealthy Freedom*, in: *Information and organization* 29, H. 3, Artikel 100251.
- Sugiyama, Akane (2009): *Wanderer unter dem Regenbogen – Die Rückenfigur Caspar David Friedrichs*, Dissertation.

- Time Magazine (2022): Heroes of the Year. Women of Iran, Dezember 2022.
- Ullrich, Wolfgang (2019): Selfies: die Rückkehr des öffentlichen Lebens, Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- Warburg, Aby (2011): Der Tod des Orpheus. Bilder zu dem Vortrag über Dürer und die italienische Antike. Den Mitgliedern der archäologischen Sektion der 48. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Hamburg im Oktober 1905 überreicht von A. Warburg, in: Die Entfesselte Antike. Aby Warburg und die Geburt der Pathosformel in Hamburg, Ausst. Kat. Hamburg 2011, Faksimile, S. 46–49.
- Ziabari, Kourosh (2022): Iran's Leaders Are Scared of the Internet, in: Foreign Policy vom 6. Juni 2022, URL: <https://foreignpolicy.com/2022/06/06/iran-internet-protection-bill-curbs-restrictions-unrest/> (Zugriff: 28.07.2023).

Solidarität – über den »menschlichen Rand« hinaus

Andreas Hetzel

Neu an der Neuzeit ist vor allem der sich in ihrem Selbstverständnis ausdrückende Anspruch auf eine Beherrschbarmachung der gesamten Natur. Der neuzeitliche Mensch soll sich mit Hilfe von Naturwissenschaften und Technik gegenüber der Natur erhalten und behaupten können. Obwohl das Projekt der Naturbeherrschung den Menschen aus seinem vermeintlichen Ausgeliefertsein an blinde Notwendigkeiten befreien sollte, hat es sich zunehmend gegen den Menschen selbst gerichtet, wie schon die ältere Kritische Theorie feststellte. Die Mittel der Naturbeherrschung haben sich zu einem System neuer Notwendigkeiten verdichtet, zu Produktionsweisen, Techniken und Institutionen, die alles Leben vollständig in sich einschließen und kolonialisieren. Naturbeherrschung wurde dabei im Zuge einer Geschichte der Normalisierung, Disziplinierung, Selbstoptimierung und Selbstkommodifizierung einerseits internalisiert, also gegen die Natur gerichtet, die wir selbst sind, andererseits rechtfertigte sie als Anspruch und Programm auch neue Formen der Herrschaft über als subaltern ausgewiesene Gruppen von Menschen. Das neuzeitliche Projekt der Naturbeherrschung entsteht nicht einfach nur im Gefolge neuer gesellschaftlicher Herrschaftsverhältnisse, sondern verstärkt sie zugleich.

Den Beginn der Neuzeit nur in Begriffen einer Selbstbehauptung, also einer Befreiung oder Emanzipation des bürgerlichen Subjekts von kirchlicher und feudaler Herrschaft zu interpretieren, wäre eine unzulässige Vereinfachung. Die Neuzeit unterbricht nicht einfach eine Geschichte der Herrschaft, sondern transformiert Herrschaft. Dies lässt

sich sowohl an den sozialen Umbrüchen innerhalb der europäischen Gesellschaften selbst als auch im Zuge eines kolonialistischen und imperialistischen Expansionsprozesses außerhalb Europas beobachten. Die Entstehung der neuzeitlichen Gesellschaften verdankt sich einer sozialen wie ökologischen Gründungsgewalt. Diese Gewalt äußerte sich nicht nur in genozidalen Entvölkerungen, etwa der karibischen Inseln, und der Versklavung vieler Millionen Afrikaner:innen, sondern auch in einem »ökologischen Imperialismus« (vgl. Crosby 1986), der zur Degradation von Ökosystemen vor allem des Globalen Südens führte. Die kolonialistische Gewalt, die von europäischen gegenüber nichteuropäischen Menschen ausgeübt wurde, ging mit einer extraktivistischen Gewalt gegenüber Ökosystemen einher.

Eine Kritische Theorie der Naturverhältnisse kann insofern nicht unabhängig von einer Kritischen Theorie der Gesellschaft formuliert werden. Umgekehrt kommt eine Kritische Theorie der Gesellschaft nicht ohne eine Analyse von Naturverhältnissen aus. Auf Herrschaft zielende Naturverhältnisse und organisierte Formen sozialer Gewalt schließen sich wechselseitig ein. Die Techniken, die einerseits die Natur und andererseits bestimmte Gruppen von Menschen beherrschbar machen sollen, verschränken und verstärken sich. Dies hat, so möchte ich in meinem Beitrag zeigen, auch Konsequenzen für ein angemessenes Verständnis von Solidarität.

Debatten zur Solidarität werden heute vor allem innerhalb der Sozialwissenschaften, der Sozialphilosophie und der Politischen Theorie geführt. Solidarität wird dabei als Eintreten für die Ansprüche der Schwächsten thematisiert. Akte der Solidarität weisen soziale Formationen zurück, in denen sich Ungerechtigkeiten blind reproduzieren. Wer sich solidarisch zeigt, engagiert sich insbesondere für die Vulnerablen, Anteilslosen oder Nicht-Betrauerbaren. Solidarität geht darin über bloße Empathie hinaus, dass sie *aktiv* an einem Abbau derjenigen Mechanismen (sowie ihrer Rechtfertigungsordnungen) arbeitet, die Vulnerabilität, Anteilslosigkeit und Nicht-Betrauerbarkeit erst schaffen. Solidarität ist also eher eine Praxis als eine Haltung. Sie erschöpft sich nicht im Befolgen der Programme nationalstaatlicher Sozial- bzw. Sicherungssysteme oder im Einnehmen gewerkschaftlicher Po-

sitionen, sondern geht mit einem entschiedenen und meist riskanten persönlichen Einsatz einher. Solidarisch zeige ich mich, wenn ich die Konsequenzen einer Gewalt auch dann mit denen teile, gegen die diese Gewalt gerichtet ist, wenn ich selbst nicht direkt von ihr betroffen bin; solidarisch zu sein bedeutet, eine Gewalt auf mich zu nehmen, die gegen beliebige Andere gerichtet wird; solidarisch zeige ich mich darüber hinaus, wenn ich den Widerstand derjenigen, die sich gegen gewaltförmige Akte oder Adressierungen auflehnen, mittrage. Solidarisierungen stiften also genau dort Sozialität, wo die Bedingungen des Sozialen in Frage gestellt werden, wo Einzelne als Opfer von Gewalt, Exklusion und Sündenbockmechanismen überhaupt erst vereinzelt werden. Solidarität stiftet eine Gemeinschaft zwischen stärker und weniger stark von Gewalt Betroffenen, zwischen Anteilslosen und denen, die Anteil haben. Genau darin ist Solidarität im genuinen Sinne politisch, sie ist gelebte »Nicht-Indifferenz (*non-in-différence*)« (Levinas 1995: 128) und widersteht allen Versuchen, eine Gemeinschaft von Privilegierten zu immunisieren, sie über einen Ausschluss derjenigen zu stabilisieren, deren Ausbeutung erst die Privilegien der Privilegierten geschaffen hat.

Gesellschaftliche Naturverhältnisse geraten in aktuellen Diskursen zur Solidarität nur selten in den Blick.¹ Der Kreis derjenigen, gegenüber denen Solidarität eingefordert werden kann, wird meist stillschweigend auf Mitglieder menschlicher Gemeinschaften beschränkt. In diesem Beitrag möchte ich die Frage stellen, inwiefern es sinnvoll und geboten sein könnte, eine Solidarität auch über das hinaus zu praktizieren, was Jacques Derrida einmal treffend als den »menschlichen Rand« (vgl. Derrida 2006: 57ff.) bezeichnet hat. Dieser »Rand«, die Grenze zwischen menschlichen und anders-als-menschlichen Lebewesen, wurde in den zurückliegenden Jahrzehnten zunehmend politisiert, so etwa in den Arbeiten von Val Plumwood, Donna Haraway, Bruno Latour, Emanuele Coccia sowie in den vielfältigen Diskursen im Umfeld der *Human-Animal-Studies* oder der *Environmental Humanities*. In den entsprechenden Ansätzen und Debatten wird immer wieder darauf hingewiesen, dass

1 Eine Ausnahme bildet Bude 2019: 125ff.

gewaltförmige Verhältnisse zwischen Menschen häufig mit gewaltförmigen Naturverhältnissen einhergehen, dass sich die entsprechenden Manifestationen von Gewalt einander zuspielen. Umgekehrt können wir in einer Vulnerabilität, die menschlichem wie anders-als-menschlichem Leben zukommt, eine Chance für neue Solidarisierungen erblicken. Als vulnerabel erfahren sich unter anthropozänischen Bedingungen nicht nur Menschen; Vulnerabilität wird vielmehr zunehmend als gemeinsames Signum *allen* Lebens erkannt.

Unser moderner Begriff der Solidarität geht auf die Solidarobligation des römischen Rechts zurück, auf die »unbegrenzte Haftung jedes Schuldners für eine Gesamtschuld« (Bude 2019: 24) einer Gemeinschaft bzw. die Schulden einzelner Mitglieder dieser Gemeinschaft, die diese Schulden nicht aus eigenen Stücken begleichen können. Wenn wir Solidarität nicht ökonomistisch und vertragstheoretisch denken wollen, also nicht nach dem Modell einer Versicherungsgemeinschaft, sondern von der Vulnerabilität eines Lebens her, das immer schon von anderem Leben abhängt, dessen Verletzlichkeit sich gerade in dieser Abhängigkeit zeigt, das also in einem mehr als ökonomischen Sinn in der »Schuld« anderen Lebens steht, welches ihm vorausgeht und das es trägt, dann fällt es nicht schwer, die Idee der Solidarität antispeziesistisch zu erweitern. »Das Überleben fast aller Lebewesen«, so etwa Heinz Bude, »setzt das Mitleben anderer Lebewesen voraus. Jede Lebensform ist darauf angewiesen, dass Leben bereits existiert.« (ebd.: 128) Leben, gleich welcher Art, ist ohne Solidarität nicht denkbar.

Die Erfahrung der Endlichkeit und Prekarität allen Lebens, die wir auf der Schwelle zum Anthropozän machen, jener Epoche, in der die Menschheitsgeschichte mit erdgeschichtlichen Konsequenzen einhergeht, vergleicht der Historiker Dipesh Chakrabarty mit einem Schock: Das »Eindringen« der Gesellschaftsgeschichte »in die ›tiefe‹ Geschichte bringt einen gewissen Erkenntnis-Schock mit sich – die Erkenntnis der Verletzlichkeit des Planeten und seiner sehr komplexen räumlichen und zeitlichen Prozesse, von denen wir ungewollt ein Teil geworden sind« (Chakrabarty 2015: 181). Chakrabarty bezieht diesen Schock auf Walter Benjamins Hinweis, dass die unabgegoltenen Ansprüche und historischen Chancen einer »Vergangenheit«, an die wir in revolutio-

nären Kämpfen anknüpfen könnten, nur »im Augenblick einer Gefahr aufblitzen« (Benjamin 1974: 695). In einem solchen Augenblick der Gefahr befinden wir uns angesichts der Klima- und Biodiversitätskrise. Diese Gefahr eröffnet uns allerdings weniger, wie bei Benjamin, eine Vergangenheit als die Möglichkeit einer Zukunft, einer Zukunft, die nur eine konviviale Zukunft *allen* Lebens sein könnte, eine Zukunft der Solidarität über den menschlichen Rand hinaus, deren Unmöglichkeit es im Hier und Jetzt einer äußersten Dringlichkeit abzuwehren gilt. Wir leben in einer geteilten Welt, hätten, wenn wir eine Zukunft haben sollten, nur eine von Menschen und anders-als-menschlichen Lebewesen in der unendlichen Vielfalt ihrer Assoziationsformen geteilte Zukunft. Diese Zukunft würde wiederum von einer ökologischen Solidarität abhängen, davon, dass die sozialen und ökologischen Folgen unnachhaltiger Lebensstile und die damit einhergehenden Vulnerabilitätsrisiken nicht länger ungleich verteilt werden.

Ich werde im Folgenden zunächst erläutern, warum ich denke, dass der Schritt in die Neuzeit zumindest auch ein Schritt in eine umfassende Entsolidarisierung war. Dass die Idee der Solidarität in der Neuzeit, etwa in Gestalt der organischen Solidarität Durkheims, eine spezifische Ausprägung und politische Ausweitung erfährt, begreife ich dabei als Ausdruck dessen, dass sie als Praxis und Lebensform ihre Selbstverständlichkeit verliert. Dazu gehe ich auf das ebenso sozial- wie umweltgeschichtlich bedeutsame Ereignis der Überführung des Gemeinlandes (der Allmende oder der *commons*) in Privatbesitz zu Beginn der Neuzeit ein (1). In einem zweiten Schritt frage ich, ausgehend von den antiken Vorstellungen einer *koinonia* (Gemeinschaftlichkeit) und *philia* (Bürger:innenfreundschaft), von welchen Ambivalenzen das Konzept der Solidarität heimgesucht wird und wie ein radikaldemokratisches Verständnis von Solidarität aussehen könnte (2). Abschließend untersuche ich ausgehend von Pjotr Alexejewitsch Kropotkin, Aldo Leopold und Bruno Latour Möglichkeiten einer über den menschlichen Rand hinaus radikalisierten Solidarität (3).

1. Solidarität als *Commoning*

Dass und wie sich Formen der Gewalt innerhalb wie außerhalb des menschlichen Randes verschränken, macht ein Blick auf die gesellschaftlichen Umbrüche deutlich, die mit der Entstehung der Neuzeit einhergehen. Deren Einsatzpunkt kann als Beginn einer zugleich sozialen und ökologischen Entsolidarisierung beschrieben werden. Als Praxis und Lebensform kommt Solidarität nicht erst mit der Neuzeit in die Welt, also nicht etwa, wie Emil Durkheims Konzept einer »organischen« Solidarität das nahelegt, als Reaktion auf die zentripetalen Kräfte der Konkurrenz und sozialen Differenzierung. Im Gegenteil: Die Schritte in die Neuzeit und die Moderne können sicher zunächst vor allem als Schritte in eine umfassende Entsolidarisierung gedeutet werden, in eine Welt, die durch Besitzindividualismus (vgl. Macpherson 1980), Konkurrenz um knappe Ressourcen und ein Subjekt bestimmt ist, das sich nicht länger über seine Beziehungen definiert, sondern über seine kalkülrational verfolgten ökonomischen Interessen (vgl. Hirschman 1980). Sowohl seine Mitmenschen wie auch die ihm vorausgehende und es tragende Natur kommen diesem Individuum nur als mögliche Ressourcen in den Blick, als ein potenzieller Sachbesitz, über den es frei verfügen kann, ohne für die Folgen dieser Nutzung anderen gegenüber rechenschaftspflichtig zu sein. Autorinnen wie Val Plumwood und Eva von Redecker haben herausgearbeitet, dass und wie ein Anspruch auf »Sachherrschaft« (vgl. von Redecker 2020: 32ff.), der sich zunächst auf Landbesitz richtete, in eine allgemeinere »logic of domination« (Plumwood 1993: 66ff.) transformiert werden konnte, der dann auch anderen Menschen gegenüber geltend gemacht werden konnte, die in einer zumeist rassifizierenden und geschlechterstereotypisierenden Weise als subaltern konstituiert wurden.

Gesellschaftlich macht sich eine Entsolidarisierung zu Beginn der Neuzeit vor allem an einer neuen Ordnung des (Land-)Besitzes fest, an dem, was in der Wirtschaftsgeschichte als »enclosure of the commons« (Polanyi 2001: 37) beschrieben wurde und was liberale Theorie mit der Figur einer vermeintlichen »Tragik der Allmende« (vgl. Hardin 1968) nachträglich zu rechtfertigen versucht haben. Die west- und mitteleuropäi-

schen Landschaften waren bis ins späte Mittelalter durch eine extensive gemeinsame Nutzung des Landes geprägt. Diese Allmendewirtschaft schuf und erhielt eine offene und strukturreiche Landschaft, ein Mosaik aus Heiden, Wäldern, kleinen Feldern, eine Landschaft, in der weite Teile einer biologischen Vielfalt überdauern konnten, die bereits vor dem Auftreten des Menschen für diese Landschaften charakteristisch war. Zugleich schuf und erhielt sie eine Landschaft, die den sie bewohnenden Menschen eine nachhaltige Lebensgrundlage bot.

Das Wort Allmende (im Englischen: *commons*) ist aus unserem heutigen Sprachschatz weitgehend verschwunden. Es bezeichnet ein Gemeindegut oder eine Gemeindeflur, das Land also, das ein Dorf umgibt und von der Dorfgemeinschaft gemeinsam bewirtschaftet wird. Die Haltung gegenüber diesem Land ist nicht die des/der Besitzer:in, der/die frei über ein Produktionsmittel verfügt, sondern die des/der Hausverwalter:in, der/die seinen/ihren Mithausverwalter:innen Rechenschaft schuldig bleibt. Die Allmende kann nur kooperativ, und das impliziert immer auch: extensiv und nachhaltig, genutzt werden, so, dass sie sich in ihrer Nutzbarkeit immer wieder neu herstellt. Die nachhaltige Nutzung führt wiederum, ökologisch gesehen, zu einem Strukturreichtum und zu einer hohen biologischen Vielfalt. Das genaue Gegenteil der Allmende wäre die ausgeräumte Agrarwüste unserer Tage, in der die Flächen darauf reduziert werden, höchstmögliche Erträge zu liefern.

Die solidarische, nicht auf Profit zielende und in einer Haltung der *stewardship* verwurzelte Nutzung des Landes vor dem Beginn der Neuzeit war, so Garrett Hardins These, intrinsisch zum Scheitern verurteilt. Die Allmendewirtschaft verführe dazu, dass jedes einzelne Mitglied der Dorfgemeinschaft versuche, die anderen dadurch zu übervorteilen, dass es das Gemeinland intensiver und erfolgreicher ausbeute als seine Nachbar:innen. Die vermeintlich gemeinsame Nutzung führe in einen Nutzungskonflikt, der akzeleriere und so die ökologische Grundlage des gemeinsamen Lebens durch Übernutzung zerstöre (vgl. Hardin 1968). Hardin formuliert seine berühmte These von einer Tragik der Allmende vollständig in einem liberalistischen und besitzindividualistischen Paradigma. Der These wäre entgegenzuhalten, dass nicht

die Allmendewirtschaft, die sich ja in verschiedensten vormodernen und außereuropäischen Kulturen über Jahrhunderte bewährt hat, zu einer Degradation des Landes führte, sondern die entsolidarisierende Umwandlung der Allmende in Privatbesitz. Der Umwelthethiker Piers H.G. Stephens kann insofern gegen Hardin auf eine »Tragödie der *uncommons*« hinweisen. Er macht deutlich, dass Hardins *commons* »in Wirklichkeit kaum den traditionellen *commons* ähneln«, die gerade nicht durch das »Streben nach privater Gewinnmaximierung« gekennzeichnet seien. Stephens zeigt über eine Untersuchung von *community-gardening*-Projekten unserer Zeit, »dass der neo-Locke'sche Weg [der Privatisierung, AH] zu einer anderen Tragödie führt, einer Tragödie der *uncommons*, in der die bereichernden Bindungen der sozialen Zugehörigkeit, der Verbundenheit mit der Erde und der Erfüllung, die mit der Nahrungsmittelproduktion verbunden sind, in immer weitere Ferne rücken.« (Stephens 2016: 183f.)

Mit der Allmende wurde nicht nur eine alte Gemeinschaft zwischen Menschen, Tieren, Pflanzen und Böden unterbrochen, sondern auch Formen sozialer Solidarität. Silvia Federici schreibt in diesem Zusammenhang: »Die Allmende beförderte nicht nur Formen kollektiver Entscheidungsfindung und Kooperation; sie war auch die materielle Grundlage, auf der Solidarität und Gesellschaftlichkeit der Bauern gediehen.« (Federici 2020: 90) Die Zerstörung genau dieser Solidarität kann für Federici, die hier Marx folgt, als das entscheidende Gewaltereignis interpretiert werden, das den gesellschaftlichen Modernisierungsprozess einläutet und sich auf all seinen Stufen fortschreiben wird. Marx charakterisiert dieses Gewaltereignis bereits sehr treffend:

»[D]er große Feudalherr [schuf, A.H.] ein ungleich größeres Proletariat durch gewaltsame Verjagung der Bauernschaft von dem Grund und Boden, worauf sie denselben feudalen Rechtstitel besaß wie er selbst, und durch Usurpation ihres Gemeindelandes. Den unmittelbaren Anstoß dazu gab in England namentlich das Aufblühen der flandrischen Wollmanufaktur und das entsprechende Steigen der Wollpreise. Den alten Feudaladel hatten die großen Feudalkriege verschlungen, der neue war ein Kind seiner Zeit, für welche Geld die Macht aller Mäch-

te. Verwandlung von Ackerland in Schafweide ward also sein Lösungswort.« (Marx 1962: 746)

Was Thomas Morus bereits im frühen 16. Jahrhundert als große »Einzäunung« beschrieben hatte – auch Morus beobachtet, dass die Adligen »alles« vormalige Gemeinland »als Weide einzäunen« (Morus 1983: 26) und es zu ihrem Privatbesitz erklären –, belegt Marx mit dem Begriff einer »ursprünglichen Akkumulation«, einer Gründungsgewalt, die den Beginn unserer angeblich freien und liberalen Marktwirtschaft markiert und sich in ihr blind reproduziert. Marx begreift die »ursprüngliche Akkumulation« als erste Inbesitznahme der Produktionsmittel durch die Kapitalisten. Die Überführung des extensiv genutzten Gemeindelandes in Privatbesitz analysiert er als einen »historischen Scheidungsprozeß von Produzent und Produktionsmittel« (Marx 1962: 742). Damit die eine gezwungen wird, ihre Arbeitskraft an die anderen zu verkaufen, muss ihr bereits Gewalt zugefügt worden sein, muss sie bestimmter Produktionsmittel, die ihr natürlicherweise immer schon zukamen, beraubt worden sein. Das geschah vor allem durch Überführung von Allmenden in den Besitz von Fürsten. In Europa begann dieser Prozess für Marx am Ende des 15. Jahrhunderts, als die Fürsten in England die alteingesessenen Bauern von ihren Äckern vertrieben. Die ursprüngliche Akkumulation war also nichts anderes als ein organisierter Landraub, eine Umverteilung nach oben. Die Struktur unserer modernen Gesellschaften und Naturverhältnisse ist durch diesen Raub geprägt. Natur wurde zu einer Beute und einem Sachbesitz, die Gesellschaft wurde entsolidarisiert.

Mit dieser Diagnose möchte ich keineswegs nahelegen, dass wir vor die Schwelle der Neuzeit zurückkehren, noch gar naiv das Mittelalter idealisieren sollten. Ich möchte aber darauf hinweisen, dass es zu genau dem Weg in die Moderne, zu dem sich die europäischen Gesellschaften entschieden haben, weniger gewaltförmige Alternativen gegeben hätte. Die Geschichte des sogenannten gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses ist vor allem eine Gewaltgeschichte, die Geschichte einer Gewalt, die die europäischen Menschen gegen andere Menschen, gegen die anders-als-menschliche Natur und gegen die Natur in sich selbst richten.

Das anthropozentrische und zugleich naturvergessene Verständnis des Politischen in der Neuzeit entsteht erst nach der Überführung der *Commons* in Privatbesitz und liefert über weite Strecken dessen nachträgliche Legitimation. Die Gesellschaftsverträge, die Thomas Hobbes und John Locke beschreiben, schließen Besitzbürger miteinander, um ihren Besitz an natürlichen Ressourcen zu schützen, um Land einzuhegen und um damit zugleich, wie Gerrard Winstanley, ein früherer Gegner der ursprünglichen Akkumulation, schreibt, andere Menschen »auszuhegen [*hedge out others*]« (Winstanley 1650: o.S.), sie einerseits des Zugangs zum Land und seiner Produktivität zu berauben, sie andererseits um ihre politischen Partizipationsmöglichkeiten zu bringen, die auch im England der frühen Neuzeit vom Besitz abhingen. So wie das Politische als das Miteinander der Freien und Gleichen in der klassisch-antiken Polis um den Preis einer ursprünglichen Ausgrenzung von Unfreien und Ungleichen (Frauen, Sklaven, Fremden) erkaufte war, so geht auch die Wiedergeburt des Politischen in der Neuzeit mit einem grundlegenden Ausschluss einher, einem Ausschluss der Besitzlosen und der Natur. Die Natur ist nicht mehr einfach gegeben, sondern wird durch Aneignung in Privatbesitz verwandelt und selbst zu einem bloßen Mittel, zum Mittel für weitere Produktion und Wertsteigerung. »Historisch hat die Inbesitznahme des Allmendelandes«, so Gary Snyder, »durch die Zentralregierung oder durch Unternehmen aus der Zentralwirtschaft zu einem Niedergang des Wildnisgebiets und der landwirtschaftlich genutzten Böden geführt. Manchmal gibt es gute Gründe die Goldene Gans zu schlachten – die schnellen Profite können dann an anderer Stelle mit höherem Ertrag reinvestiert werden.« (Snyder 2014: 36) Ivan Illich, den Snyder in diesem Kontext zitiert, spricht im Zusammenhang der »Inbesitznahme des Allmendelandes« von der Neuzeit als »einem fünfhundertjährigen Krieg gegen die Subsistenzwirtschaft« (Illich 1981: 70), gegen eine Wirtschaftsweise, die auf einem solidarischen Austausch mit der Natur beruhte, nicht auf deren Ausbeutung.

Die vorneuzeitliche Allmendewirtschaft begünstigte eine Einstellung gegenüber dem Land, in der sich Menschen nicht als Besitzer:innen sondern als Bewohner:innen und Bewahrer:innen begreifen: Das Land, das allen gehörte, den Nachbar:innen ebenso wie den zukünftigen Ge-

nerationen, vor allem aber auch sich selbst, musste *nachhaltig* genutzt und in seiner vollen Integrität bewahrt werden. Das wird schon von Marx auf den Punkt gebracht:

»Vom Standpunkt einer hohen ökonomischen Gesellschaftsformation wird das Privateigentum einzelner Individuen am Erdball ganz so abgeschmackt erscheinen, wie das Privateigentum eines Menschen an einem andern Menschen. Selbst eine ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen, sind nicht Eigentümer der Erde. Sie sind nur [...] ihre Nutznießer, und haben sie als *boni patres familias* den nachfolgenden Generationen verbessert zu hinterlassen.« (MEW 25: 826)

Marx knüpft hier an eine jüdisch-christliche Tradition an, die den Menschen nicht als Herrscher über die Schöpfung begreift, sondern als Hausverwalter, oder im Englischen, als *steward*.

Wenn wir Entsolidarisierung als historisches Ergebnis der Ablösung einer Allmendewirtschaft durch eine auf Privatbesitz basierende Wirtschaftsform interpretieren können, dann wäre zu hoffen, dass sich Solidarität, zwischen Menschen, aber auch zwischen Menschen und andersals-menschlichen Wesen über eine Politik des *commoning* rückgewinnen ließe, über ein Einreißen der Zäune, die nicht nur als undemokratische Bedingungen unserer modernen Demokratien gelten können, sondern die Natur bis heute in eine Ressource verwandeln und degradieren. Eine solche Politik des *commoning* könnte an frühneuzeitliche Bewegungen anknüpfen, an die *Levellers* und *Diggers*, die die Appropriation des Landes mit einer Gegenappropriation beantwortet haben. Die *Diggers*, denen Winstanley eine politische Stimme verliehen hat, brachen die Schafweiden der Fürsten wieder um, kehrten von der Manufaktur zurück in die Subsistenz. Um solidarische Naturverhältnisse zu etablieren, käme es heute darauf an, das Land zu enteignen, es wieder zu öffnen, es zualterererst einem agroindustriellen Komplex streitig zu machen, der es zunehmend unlebbar macht.

2. Kontrapunktische Solidarisierungen

Die Geschichte der Solidarität verbindet sich eng mit der Geschichte einer als Lebensform verstandenen Demokratie, sie beerbt deren Chancen, aber auch deren Ambivalenzen, an die ich hier insofern erinnern möchte. Im klassischen Griechenland wird Demokratie weniger als Ensemble von politischen Verfahren und Institutionen gedacht, denn als Lebensform, die auf *koinonia* (Gemeinschaftlichkeit) und *philia* (Bürger:innen-Freundschaft) beruht, zwei Konzepten, die wichtige Aspekte der späteren römischen Solidarität vorwegnehmen. *Koinonia* und *philia* werden dabei von Möglichkeiten einer sozialen Exklusion bedroht, die in die Idee der Solidarität eingehen werden.

Demokratie, die Herrschaft des Volkes, aller Beliebigen, bedeutet für Aristoteles zunächst, »dass alle über alles entscheiden« (Arist. Pol. 1298a). In der römischen Philosophie deutet Tacitus Demokratie analog dazu als Lebensform, in der »alle alles vermögen (*omnia omnes posse*)« (Tac. dial. 40, 3). Beide Definitionen sind in größtmöglicher Weise anti-exklusionistisch: »alle« bedeutet zunächst einfach, dass niemand willkürlich von der politischen Partizipation ausgeschlossen werden darf, »alles« (oder »über alles«) bedeutet, dass keine Fragen des gemeinsamen Lebens von der gemeinsamen Entscheidungsfindung ausgenommen werden dürfen. Eine noch radikalere Definition der Demokratie hat Platon, einer ihrer größten Kritiker, geliefert. Platon charakterisiert Demokratie dadurch, dass in ihr »ohne Unterschied Gleichen und Ungleichen dieselbe Gleichheit zu[ge]teilt« werde (Plat. Pol. 558c, 5–6). Demokratie nimmt hier die Form eines (für Platon gerade zu vermeidenden) Exzesses an, der sich gegen jede Art von Ungleichheit richtet. Demokratie hebt genau die Grenzen auf, die es erlauben, bestimmte Menschen als nicht gleich zu behandeln, sie auszuhegen. Darin besteht ihre Radikalität, ihrer Aktualität, ihre Chance.

Demokratie war im Verständnis der klassischen Antike weniger ein Verfahren der Herrschaft als eine positiv ausgezeichnete Lebensform. So bindet Aristoteles sie eng an ein Ideal gelebter (Bürger-)Freundschaft und bemerkt immer wieder, dass eine affektive Grundlage für das demokratische Zusammenleben wichtiger sei als alles andere: »Wo Freunde

sind«, so schreibt er, »bedarf es keiner Gerechtigkeit« (Arist. NE 1155a), also keiner Prinzipien und Verfahren der Steuerung. Die *polis* wird nicht als Ensemble von Institutionen oder als räumlich definiertes Gebiet verstanden, sondern als Affektgemeinschaft. Erst in der Partizipation an einem als freudvoll erfahrenen gemeinsamen Gestalten gemeinsamer Angelegenheiten, das Aristoteles auch als *praxis* beschreibt, findet menschliches Leben seine höchste Erfüllung.

»Da jeder Staat [*polis*, A.H.] uns als eine Gemeinschaft [*koinonia*, A.H.] entgegentritt und jede Gemeinschaft als eine menschliche Einrichtung, die ein bestimmtes Gut verfolgt – denn um dessentwillen, was ihnen ein Gut zu sein scheint, tun alle alles –, so erhellt, daß zwar alle Gemeinschaften nach irgendeinem Gute streben, vorzugsweise aber und nach dem allervornehmsten Gute diejenige, die die vornehmste von allen ist und alle anderen in sich schließt. Dies ist aber der sogenannte Staat [*polis*] und die staatliche Gemeinschaft.« (Arist. Pol. 1252a)

Alle tun hier alles, um am politischen Leben teilzuhaben; ihr Leben qualifiziert sich erst über diese Teilhabe als gutes Leben. Umgekehrt besteht der Staat nicht, wie tendenziell in der Neuzeit, um seiner selbst willen oder um das Überleben der Bürger:innen zu sichern, sondern findet sein *telos* im guten Leben der Bürger:innen. »Zweck des Staates ist also, daß man gut lebe [...], Staat aber ist die Gemeinschaft von Geschlechtern und Ortschaften in einem vollkommenen und sich selbst genügenden Dasein.« (Arist. Pol. 1280b) Ein »gutes« (d.h. ein moralisch qualifiziertes und zugleich glückliches) Leben ist dabei nur möglich im *Miteinander Verschiedener*. Der Staat ist »seiner Natur nach eine Vielheit« (Arist. Pol. 1261a), die Bürger sind »der Art nach verschieden« (Arist. Pol. 1261a). Diese Verschiedenheit bezieht sich zunächst auf soziale Differenzkriterien wie das Vermögen, auf politische Haltungen und Gruppeninteressen, aber auch auf eine grundlegende Verschiedenheit, auf das, was wir heute vielleicht *Alterität* nennen würden. Aristoteles erwähnt diese Alterität, wenn er die Gerechtigkeit insofern als höchste Tugend lobt, als nur sie »*pros heteron*« (Arist., NE 1129b) sei, bezogen auf den Anderen.

In der neueren politischen Philosophie, am nachdrücklichsten bei Jacques Derrida und Jacques Rancière, ist immer wieder betont worden, dass die griechische Demokratie auf vorpolitischen Ausschlüssen beruht. So hebt Rancière hervor, dass für Aristoteles nicht alle Menschen Anteil am *logos* haben, dass für ihn insofern auch nicht alle politisch partizipieren können. Aristoteles verbannt Kinder, Frauen und Sklaven in den *oikos*; er schließt darüber hinaus Metöken und Besitzlose von der politischen Partizipation aus. Der *demos* der Demokratie konstituiert sich über einen mehrfachen vorpolitischen Ausschluss (vgl. Rancière 2002: 21ff.). Solidarität als *koinonia* oder *philia* konsolidiert ein Innen gegenüber einem Außen, ein »Wir« derjenigen, die Anteil haben, gegenüber anteilslosen Anderen. Derrida schreibt in vergleichbarer Weise:

»Die Einheit des griechischen *genos* (Geschlecht, Abstammung, Rasse, Familie, Volk etc.) wird durch Verwandtschaft und gemeinsame Herkunft gestiftet [...]. Wie in allen Rassismen, in allen Ethnozentrismen, genauer: in allen Nationalismen der Geschichte, regelt ein Diskurs über die Geburt und die Natur, eine *physis* der Genealogie (genauer gesagt: ein *Diskurs* oder ein Phantasma der genealogischen *physis*) die Bewegung der jeweiligen Gegensätze: [...] Drinnen und Draußen.« (Derrida 2002: 136)

Derrida betont und skandalisiert die Exklusivität der Bürger:innen-Freundschaft bei Aristoteles und kann sich vor allem auf Passagen berufen, in denen der griechische Philosoph darauf hinweist, dass Freundschaft eine *energeia* sei, eine aktive Tätigkeit, dass es aber »unmöglich ist, gleichzeitig vielen gegenüber aktiv zu sein« (Arist. EE 1238a). Daraus folgt für Aristoteles eine Notwendigkeit der Beschränkung der Freundschaft auf wenige Einzelne: »So gibt es also die »erste« Freundschaft nicht unter Vielen, da es schwer ist, viele zu erproben; man müsste ja mit jedem eine Lebensgemeinschaft beginnen.« (Arist. EE 1237b)

Die größte Ambivalenz der Aristotelischen *philia* betrifft aber, so Derrida, ihre Nähe zur *eugeneia*, zur »guten« und das heißt: gemeinsa-

men Herkunft. Freundschaft, so Aristoteles, kann ich leichter gegenüber denen pflegen, mit denen ich ein gemeinsames Erbe teile: »Daher sind Stimmen, Verhaltensweisen und gemeinsames Leben den Wesen gleicher Abstammung gegenseitig Quelle größter Lust.« (Arist. EE 1239b) Der über die *philia* konstituierte politische *demos* hat also auch eine vorpolitische Quelle. Den von Rancière und Derrida geltend gemachten Kritiken an der klassisch antiken Konzeption von Demokratie würde ich mich anschließen, allerdings sowohl Aristoteles als auch die gelebte demokratische Praxis in Athen, die in der *Politik* des Aristoteles ihren politischen Reflex findet, etwas wohlwollender sehen. Die vorpolitischen Bedingungen eines demokratischen Politischen sind keineswegs *notwendige* Bedingungen der antiken Vorstellung von Demokratie. Ich würde sie eher als Gefahren begreifen, Gefahren der Schließung einer im Prinzip offenen, buchstäblich auf Nichts gegründeten demokratischen Lebensform.

Wenn Aristoteles von Gemeinschaft (*koinonia*) spricht, meint er zunächst gerade keine Verbundenheit über substantielle Kriterien wie eine geteilte Herkunft, gemeinsam verfolgte Interessen oder gemeinsame Fähigkeiten. Die *polis* gilt ihm als ein Miteinander Verschiedener, denen gemeinsam ist, dass sie die Gemeinschaft, in der sie immer schon stehen, zu vollenden suchen, indem sie ihr im stets offenen Konflikt von Rede und Gegenrede eine Form verleihen. Aristoteles interpretiert die *koinonia* nicht so sehr als fertig konstituierte Gemeinschaft, sondern als Streben nach und Aufgabe der Vergemeinschaftung. In diesem Zusammenhang rückt er *koinonia* in eine große Nähe zur *philia*: »Freundschaft ist ja doch Gemeinschaft«, heißt es sowohl in der *Nikomachischen Ethik* (Arist. EN 1171b) wie in der *Politik* (Arist. Pol. 1295b) und bemerkt, dass wir etwa auch mit Sklaven ein Verhältnis der Freundschaft pflegen können. Gemeinschaft hat für Aristoteles etwas mit Neigungen und Freude zu tun, insofern kritisiert er eine Position für die der Staat »nur der Notdurft und nicht vielmehr des Schönen wegen da« ist (Arist. Pol. 1291a), eine Formulierung, die ihren Reflex in Hegels Kritik an einem »äußeren Staat – Not- und Verstandesstaat« (Hegel 1986: 340) finden wird. Was den Staat daran hindert, zu einem bloßen Funktionszusammenhang zu werden, ist eine affektive Grundlage, eine gefühlte

Gemeinsamkeit, eine fühlbare Atmosphäre des Füreinander-Einstehens über alle sozialen Differenzen hinweg. Diese affektive Grundlage besteht nicht einfach, sondern muss eingeübt und kultiviert werden, durch gemeinsame Aktivitäten, die ihren Sinn vor allem im Praktizieren und Erfahren von Gemeinsamkeit haben. »Wenn es aber so sein soll, daß das Ich glücklich lebt und so auch der Freund, und daß man im Zusammenleben zusammen wirkt, so gehört die Gemeinsamkeit (des Ich und Du) gewiß in vorzüglicher Weise zu den Dingen, die Telos-Rang haben. Daher soll man gemeinsam das Schöne betrachten und gemeinsam Feste feiern.« (Arist. EE 1245b)

Die neuzeitlichen Konzepte der Gemeinschaft und der Solidarität beerben die von Derrida und Rancière betonte Gefahr, in der bereits der antike *demos* schwebt, die Gefahr, sich über eine vorpolitische Schließung zu immunisieren und Anteilslosigkeit zu produzieren. Solidarität beerbt aber auch die Chancen, die im Begriff der antiken Demokratie angelegt sind, vor allem die Chance eines Miteinanders der beliebigen Verschiedenen. Insofern sollten wir auf ein Verständnis von Solidarität drängen, das der Vision einer radikalen oder »kommenden« Demokratie entspricht, einer Demokratie, die sich mit keinem erreichten Stand der Demokratisierung von gesellschaftlichen Verhältnissen begnügt.

Auch der *demos* der neuzeitlichen Demokratie definiert sich über vorpolitische Ausschlüsse. Die neuzeitlichen Demokratien sind vor allem Demokratien männlicher Besitzbürger. Daraus sollten wir aber nicht die Konsequenz ziehen, auf die Sache der Demokratie und der sie orientierenden Idee einer Solidarität zu verzichten. Derrida fragt in diesem Sinne: »Ist es möglich, die Demokratie oder das, was weiterhin auf den alten Namen der Demokratie hört, zu denken und ins Werk zu setzen, indem man sämtliche Formen der Brüderlichkeit, nämlich der Familie oder der androzentrischen Ethnie entwurzelt?« (Derrida 2002: 409) Diese Entwurzelung begreift er vor allem als Prozessualisierung. Demokratie und Solidarität können nicht eingehegt und besessen werden. »Denn die Demokratie bleibt künftig, bleibt im Kommen, bleibt, indem sie kommt, das ist ihr Wesen, sofern sie bleibt: Sie wird nicht allein unbegrenzt vervollkommnungsfähig, also stets unzulänglich und zukünftig sein.« (Ebd.) Demokratie wäre, wenn wir Derrida folgen

wollen, »die Macht der verschiedenen Vielen« (Lorey 2020: 36), Dinge zu tun, die sie nur als Verschiedene tun können. Die »Wahrheit« der Demokratie wäre bei Derrida vor allem die »Wahrheit des anderen, heterogenen, Heteronomen, Asymmetrischen, der disseminalen Vielheit, des anonymen ›Beliebigen‹, des ›beliebigen Jemand‹, des unbestimmten ›ein Jeder‹« (Derrida 2003: 32), die nicht am menschlichen Rand haltmacht.

Demokratie bedeutet dann, »singulär plural zu sein« (Nancy 2004). Die demokratische Gemeinschaft »ist das, was stets durch und für den anderen geschieht.« (Nancy 1988: 38) Sie ist immer schon »Gemeinschaft der *anderen*« (ebd.) oder, wie Maurice Blanchot formulieren würde, »Gemeinschaft derer, die keine Gemeinschaft haben« (Blanchot 2007: 47). Eine solche Gemeinschaft könnte sich *per definitionem* nicht gegen einen ausgeschlossenen Dritten formieren, die »Gemeinschaft der *anderen*« wäre eine Gemeinschaft ohne Exklusion. Die demokratische Beziehung wäre eine »Beziehung ohne Beziehung« (Levinas 2014: 110). Eine Solidarität, die die Tradition dieser radikaldemokratischen Ansätze aufnimmt, stünde also für das Praktizieren einer Gemeinsamkeit Verschiedener.

In den neueren sozialphilosophischen Debatten finden sich drei Modelle von Solidarität, die diesem Anspruch Rechnung zu tragen suchen, die »kontrapunktische Solidarität« von María do Mar Castro Varela, die »unbedingte Solidarität« bei Jens Kastner und Lea Susemichel sowie schließlich die Ethik der Kohabitation von Judith Butler. Gemeinsam ist diesen Ansätzen zunächst, dass sie Solidarität vor allem als Praxis des Solidarisierens beschreiben, so explizit bei Castro Varela: »Solidarität ist eine Praxis.« (Castro Varela 2018: 19). Castro Varela erläutert das Spezifische einer gelingenden, nichtexkludierenden Praxis des Solidarisierens über ein musikalisches Bild, über den Kontrast von Kanon und Kontrapunkt: »In der Musik ist der Kanon eine mehrstimmige Komposition, bei der eine Stimme nach der anderen einsetzt, wobei die erste Stimme – quasi als Richtschnur – von den anderen Stimmen exakt kopiert wird. Wir tun exakt dasselbe, was die erste Stimme gemacht hat. Es gibt keine Abweichungen davon.« (Castro Varela 2018: 25) In diesem Sinne wird das Substantiv »Kanon« auch in

den Kultur- und Kunstwissenschaften verwendet: für das Herstellen einer Einheitlichkeit von Tradition durch Kanonisierung. Das Ziel einer an postkolonialen Debatten informierten Kritik richtet sich heute oft zunächst gegen Prozesse der Kanonbildung, die die klassische europäische Kultur bevorzugen. Dem Kanon hält Castro Varela eine andere Form des Musikalischen entgegen, die des Kontrapunktischen:

»Die Idee des Kontrapunktischen schreibt gegen diese Idee des Kanons an. In Edward Saids Werk *Kultur und Imperialismus* (1993) erwähnt er zum ersten Mal das Kontrapunktische im Zusammenhang mit dem Zurückschreiben. Der Kontrapunkt ist für Said – angelehnt an Bach – gewissermaßen die Kunst, Gegenstimmen zu gegebenen Tonfolgen zu erfinden, die einen Zusammenklang ermöglichen und gleichzeitig Eigenständigkeit aufweisen. Also anders als der Kanon versucht das Kontrapunktische nicht der Stimme zu folgen, sondern eine Gegenstimme zu artikulieren, die sowohl den Zusammenklang – da kommt die Solidarität ins Spiel – als auch Eigenständigkeit aufweist. Das Kontrapunktische schafft also einen Raum, in dem unterschiedliche Stimmen artikulierbar sind und artikuliert werden müssen.« (Castro Varela 2018: 25)

Hier haben wir genau ein Miteinander der Verschiedenen, wie es seit Aristoteles auch als Charakteristikum einer als Lebensform verstandenen Demokratie gedacht wird.

In einer vergleichbaren Weise begreifen auch Susemichel und Kastner Solidarität als eine Vergemeinschaftung über Differenzen: »Radikale Solidarität basiert auf Differenzen. Sie setzt voraus, dass es gerade nicht geteilte – ökonomische, kulturelle, politische – Grundlagen gibt und dass dieses Trennende überwunden werden kann.« (Susemichel/Kastner 2021a: 7) Unbedingte Solidarität bedeutet für sie, im Trennenden Selbst ein Verbindendes zu sehen. Sie berufen sich dabei vor allem auf neuere feministische Theoretisierungen von Solidarität, so auf die von Diane Elam vorgeschlagene »groundless solidarity« (Elam 1994: 67ff.), die Solidarität nicht länger in Begriffen der Reziprozität und Zugehörigkeit denkt (vgl. Susemichel/Kastner 2021b: 40), sondern sie entgründet, und auf Audre Loredes Vorschlag, »Unterschiede in Stärken

umzuwandeln« (Lorde 2021: 10; vgl. Susemichel/Kastner 2021b: 40), unterschiedliche Erfahrungen der Subalternisierung und des Widerstands miteinander zu verbinden, ohne ihre Unterschiede dabei aufzuheben.

Ein drittes Modell einer im weitesten Sinne radikaldemokratischen Solidarität wäre die von Judith Butler im Anschluss an Hannah Arendt entwickelte Ethik der Kohabitation. In ihrem Buch über Adolf Eichmann (vgl. Arendt 2011) hebt Arendt hervor, dass die Nationalsozialisten davon ausgingen, sie könnten sich aussuchen, mit wem sie das Leben auf dieser Erde teilen wollen. Genau das, so das zentrale Argument von Arendt, können und dürfen wir gerade nicht. Solidarität beginnt für Arendt dort, wo wir Andersheit nicht einfach nur tolerieren, sondern aktiv schützen, auch und gerade dort, wo sie uns irritiert und provoziert. Was Eichmann »laut Arendt nicht begriff, war, dass niemand das Vorrecht hat, sich auszusuchen, mit wem er die Erde bewohnt« (Butler 2016: 148). Butler ergänzt diesen Gedanken wie folgt: »Denn wer auch immer ›wir‹ sind – wir sind auch die, die nicht ausgewählt wurden, die auf dieser Erde leben, ohne dass alle anderen dies billigen und die von Anfang an zu einer umfassenden Bevölkerung und einer zukunftsfähigen Erde gehören.« (Butler 2013: 37) Menschliches Leben ist, wie Butler im Anschluss an Vertreter:innen der *Disability-Studies* ausführt, immer schon unterstützungsbedürftig, vulnerabel und abhängig, abhängig von einem »komplexen Geflecht aus Umwelt, Sozialbeziehungen, Unterstützungs- und Versorgungsnetzwerken [...], das sich über die Grenzen des Menschlichen, des Tierischen und des Technischen hinweg erstreckt« (Butler 2016: 175). Daraus folgt für Butler »nicht nur eine Verpflichtung gegenüber allen anderen Erdbewohner/innen, sondern auch zum Erhalt der Erde selbst« (ebd.: 151). Auch die Erde ist vulnerabel.

In einem radikaldemokratisch gedachten Solidarisieren begegnen sich keine souveränen oder starken Subjekte, sondern Subjekte in ihrer Schwäche, Mangelhaftigkeit und Verwundbarkeit. Vulnerabilität ermöglicht erst Solidarität. Georges Bataille geht davon aus, dass eine »starke« Kommunikation, die nicht nur im Austausch von Informationen besteht, sondern die uns transformiert, aus der wir »anders« hervorgehen, immer nur über unsere Mängel und Verwundungen erfolgen kann: »Durch das, was man Unvollendung, animalische Nacktheit,

Wunde nennen kann, *kommunizieren* die verschiedenen, voneinander getrennten Wesen, gewinnen Leben, indem sie sich in der *Kommunikation* untereinander verlieren.« (Bataille 2002: 39) Isabell Lorey spricht in vergleichbarer Weise von einem grundsätzlichen und verbindenden Prekärsein allen Lebens, das nicht mit einem sozialen Prekarisiert-Werden verwechselt werden dürfe: »Körper sind von Geburt an auf die Sorge und Reproduktion durch andere angewiesen; sie sind abhängig von sozialen Beziehungen und niemals völlig autonom. [...] Prekärsein wird mit anderen geteilt, es ist die Grundlage von Sozialität und verweist auf die nichthintergehbare Verbundenheit mit anderen« (Lorey 2020: 163).

3. Solidarität jenseits des menschlichen Randes

Bedeutet die Möglichkeit, Solidarität über den menschlichen Rand hinaus zu denken, zugleich auch, dass es eine Solidarität gibt, die nicht von Menschen ausgehen würde? Dies war die große These und das Lebensthema von Pjotr Alexejewitsch Kropotkin, einem heute weitgehend zu unrecht vergessenen Klassiker des Denkens der Solidarität. In seiner im Jahr 1902 erschienenen Studie *Mutual Aid: A Factor of Evolution* (die 1904 in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* erschien) übt Kropotkin Kritik an einem sozialdarwinistischem Naturkonzept, wie es ihm vor allem in Thomas H. Huxleys 1888 erschienenem Manifest *Struggle for Existence* begegnet. Kropotkin verteidigt Darwin gegen sozialdarwinistische Interpretationen, aber auch gegen malthusianische Tendenzen in seinen eigenen Texten. Es geht Kropotkin also nicht darum, die Evolutionstheorie prinzipiell zu widerlegen, sondern eher darum zu zeigen, dass Darwin einseitig gelesen wurde, dass die Evolutionstheorie nicht nur Verhältnisse der Konkurrenz zwischen Lebewesen beschreibe, sondern auch solche der Kooperation: »Die Praxis der Solidarität erweist sich als viel vorteilhafter für die Art, als die Entwicklung von Individuen, die räuberische Neigungen haben« (Kropotkin 2018: 28). Kropotkin untersucht Formen der Kooperation im Tierreich, Wandergesellschaften von Zugvögeln,

Brutgenossenschaften, Jagdvereinigungen von Wölfen, innerartliche sowie über Artgrenzen hinausweisende Gemeinschaften. Formen der Kooperation im Tierreich reichen für ihn bis zu koordinierten gemeinsamen Arbeiten, die in der philosophischen Anthropologie meist nur Menschen zugestanden werden. »Ich will nur bemerken, daß wir bei den Bibern, den Bisamratten und einigen anderen Nagetieren bereits den Zug finden, der auch für menschliche Gesellschaften bezeichnend sein wird: gemeinsame Arbeit.« (ebd.: 51) Kropotkin zieht daraus insgesamt eine Folgerung, die sich gegen den Speziesismus und methodischen Individualismus weiter Teile der praktischen Philosophie der Neuzeit richtet: »Die Gesellschaft ist *nicht* vom Menschen gegründet worden, sie ist älter als der Mensch.« (ebd.: 59) Formen der Vergemeinschaftung und Solidarisierung seien älter als das menschliche Individuum, älter als der Mensch. Intelligenz und Sprache sind keine Ursachen oder Möglichkeitsbedingungen von Kooperation, sondern deren Folgen.

Kropotkin beruft sich nicht nur auf zoologische Studien, sondern auch auf Befunde der Paläoethnologie: Auch in der Frühzeit des Menschen bzw. in Kulturen, die nicht dem westlichen Weg in eine gesellschaftliche Modernisierung gefolgt sind, »finden wir, überall, wohin wir gehen, dieselben geselligen Sitten, denselben Geist der Solidarität« (ebd.: 109). Individualismus gilt Kropotkin als späte Lebensform, als Erfindung der europäischen Neuzeit. Insbesondere der neuzeitliche Staat zerstöre eine natürliche Solidarität, vereinzele die Individuen. Innerhalb der Stämme segmentär gegliederter, staatenloser Gesellschaften wie auch in den vorneuzeitlichen Gilden »ist die Regel »jeder für alle«« (ebd.: 111). Auch Kropotkin betont in diesem Zusammenhang die zentrale Bedeutung von »Gemeinbesitz«, der sich sowohl auf das gemeinsam bewohnte Gebiet wie auf »Jagd- und Fischgebiete« (ebd.: 93) bezieht.

Kropotkins Überlegungen zu einer anders- als-menschlichen Solidarität bereiten Überlegungen vor, die von nicht-anthropozentrischen Umweltethiken des 20. Jahrhunderts formuliert werden (vgl. Hetzel 2023). Sich über den menschlichen Rand hinaus zu solidarisieren, würde vor allem bedeuten, sich, wie Aldo Leopold, der Begründer der amerikanischen Landethik das formuliert, als Mitbewohner:in eines

Landes zu sehen, das vor allem als Gemeinschaft interpretiert werden sollte und nicht als (möglicher) Besitz. Wir sollten das Land einem *commoning* unterziehen, es wieder in ein Gemeinland zurückführen, die Gemeinschaft derer, die das Land bewohnen, erweitern, bis nichts mehr bleibt, was besessen werden könnte; wir sollten also vor allem nicht länger als Eigentümer:innen oder Eroberer:innen des Landes auftreten, sondern als Mitbewohner:innen: »Mit einem Wort, die Ethik des Landes verwandelt die Rolle des *Homo sapiens* von der eines Eroberers der Landgemeinschaft in die eines bloßen Mitglieds oder Bewohners.« (Leopold 2019: 213) Leopolds ökologisch-ethische Überlegungen beruhen auf der Annahme, dass Menschen nur in integrierten Lebensgemeinschaften existieren können, die auch andere Tiere, Pflanzen, Felsen, Böden und Gewässer umfassen. Menschen sind »einfache Mitglieder und Bewohner« (ebd.: 213) einer biotischen Gemeinschaft, und haben die moralische Verpflichtung, im Sinne des langfristigen Wohlergehens und der Integrität dieser Gemeinschaft zu handeln.

Eine Solidarisierung über den menschlichen Rand hinaus müsste heute also vor allem mit einem Sich-heimisch-Machen auf einem Boden einhergehen, der als ein gemeinsamer verstanden würde. Genau darin besteht die politische Chance, die in der Diagnose des Anthropozäns beschlossen liegt. Unser größtes ökologisches und zugleich soziales Problem wäre heute, wie Bruno Latour es formuliert, weiter »einen Boden unter den Füßen zu haben« (Latour 2018: 77), der uns trägt. Unsere zentralen Fragen, die zugleich ökologische wie soziale Fragen wären, müssten lauten: Wo und wie »finden wir einen bewohnbaren Boden?«, »Mit wem sollen wir zusammenleben?« (ebd.: 25) und »welches Territorium ist bewohnbar und mit wem wollen wir es teilen?« (ebd.: 18) Auch hier dreht sich alles um das bewusste Etablieren eines gemeinsamen Lebens-Orts, einer solidarischen Lebens-Landschaft. Kropotkin, Leopold und Latour laden uns dazu ein, eine post-anthropozentrische Allmende zu schaffen, die wir über alle Differenzen hinweg gemeinsam bewohnen und freudvoll teilen können.

Literatur

- Arendt, Hannah (2011): *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München/Zürich: Piper.
- Aristoteles (Arist. EE): *Eudemische Ethik. Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 7, übers.u. hg. v. Franz Dirlmeier, Berlin: Akademie 1984.
- Aristoteles (Arist. NE): *Nikomachische Ethik*, übers.u. hg. v. Gernot Krappinger, Stuttgart: Reclam 2017.
- Aristoteles (Arist. Pol.): *Politik. Philosophische Schriften*, Bd.4, übers.u. hg. v. Eugen Rolfes, Darmstadt: Meiner 1995.
- Bataille, Georges (2002): *Die Freundschaft*, übers. v. Gerd Bergfleth, München: Matthes und Seitz.
- Benjamin, Walter (1974): *Über einige Motive bei Baudelaire (1939)*; in: *Ders.: Gesammelte Schriften. Band I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 605–653.
- Blanchot, Maurice (2007): *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, übers. v. Gerd Bergfleth, Berlin: Matthes und Seitz.
- Bude, Heinz (2019): *Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee*, München: Carl Hanser.
- Butler, Judith (2013): *Am Scheideweg. Judentum und die Kritik am Zionismus*, übers. v. Reiner Ansén, Frankfurt: Campus.
- Butler, Judith (2016): *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, übers. v. Frank Born, Berlin: Suhrkamp.
- Castro Varela, María do Mar (2018): *›Bildet euch, denn wir brauchen all eure Klugheit‹. Erwachsenenbildung und kontrapunktische Solidarität*, in: *Bundesinstitut für Erwachsenenbildung (bifeb) (Hg.), Gegen den Strich. Solidarität in der Erwachsenenbildung*, St. Wolfgang i. S., S. 18–30; https://www.bifeb.at/fileadmin/user_upload/doc/gegen_den_strich_dokumentation.pdf (vom 20.12.2023).
- Chakrabarty, Dipesh (2015): *The Human Condition in the Anthropocene. The Tanner Lectures in Human Values*, Yale University, https://tannerlectures.utah.edu/_resources/documents/a-to-z/c/Chakrabarty%20manuscript.pdf vom 04.02.2023.
- Crosby, Alfred W. (1986): *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900–1900*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Derrida, Jacques (2002): *Politik der Freundschaft*, übers. v. Stefan Lorenzer, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (2003): *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, übers. v. Horst Brühmann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (2006): *Das Tier, das ich also bin*, übers. v. Markus Sedlaczek, Wien: Passagen.
- Elam, Diane (1994): *Feminism and Deconstruction*, London/New York: Routledge.
- Federici, Silvia (2020): *Caliban und die Hexe. Frauen, der Körper und die ursprüngliche Akkumulation*, übers. v. Max Henninger, Wien: Mandelbaum.
- Hardin, Garrett (1968): *The Tragedy of the Commons*, in: *Science*, 162 (1968), S. 1243–1248.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hetzel, Andreas (2023): *Vielfalt achten. Eine Ethik der Biodiversität*, Bielefeld: transcript.
- Hirschman, Albert O. (1980): *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründungen des Kapitalismus vor seinem Sieg*, übers. v. Sabine Offe, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Illich, Ivan (1981): *The war against subsistence*, in: ders. *Beyond Economics and Ecology. The radical Thought of Ivan Illich*, hg. v. Sajay Samuel, London/New York, S. 27–48.
- Kropotkin, Peter (2018): *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, übers. von Gustav Landauer, Berlin: Hofenberg.
- Latour, Bruno (2018): *Das terrestrische Manifest*, übers. v. Bernd Schwibs, Berlin: Suhrkamp.
- Leopold, Aldo (2019): *Ein Jahr im Sand County*, übers. v. Jürgen Brôcan, Berlin: Matthes und Seitz.
- Levinas, Emmanuel (1995): *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München: Carl Hanser.
- Levinas, Emmanuel (2014): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg: Karl Alber.

- Lorde, Audre (2021): *Sister Outsider. Essays*, übers. v. Eva Bonné und Marion Kraft, München: Carl Hanser.
- Lorey, Isabell (2020): *Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart*, Berlin: Suhrkamp.
- Macpherson, Crawford B. (1980): *Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke*, übers. v. Arno Wittekind, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Marx, Karl (1962): *Das Kapital*, 1. Bd. *Marx Engels Werke*, Bd. 23, Berlin (DDR): Dietz.
- Marx, Karl (1964): *Das Kapital*, 3. Bd. *Marx Engels Werke*, Bd. 25, Berlin (DDR): Dietz.
- Morus, Thomas (1983): *Utopia*, in: *Der utopische Staat*, hg. u. übers. v. Klaus J. Heinisch, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, S. 7–110.
- Nancy, Jean-Luc (1988): *Die undarstellbare Gemeinschaft*, übers. v. Gisela Febel u. Jutta Legueil, Stuttgart: Edition Patricia Schwarz.
- Nancy, Jean-Luc (2004): *Singulär plural sein*, übers. v. Ulrich Müller-Schöll, Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Platon (Plat. Pol.): *Politeia. Werke, Griechisch/Deutsch*, Bd.4, hg. v. Gunther Eigler, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Darmstadt 1990.
- Plumwood, Val (1993): *Feminism and the Mastery of Nature*, London/New York: Routledge.
- Polanyi, Karl (2001): *The Great Transformation: The political and economic origins of our time*, Boston: Beacon Press.
- Rancière, Jacques (2002): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, übers. v. Richard Steurer, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Redecker, Eva von (2020): *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*, Frankfurt a.M.: S. Fischer.
- Snyder, Gary (2014): *Lektionen der Wildnis*, übers. v. Hanfried Blume, Berlin: Matthes und Seitz.
- Stephens, Piers H.G. (2016): *The Tragedy of the Uncommon. Property, Possession, and Belonging in Community Gardens*, in: Meyer, John M./Kersten, Jens (Hg.), *The Greening of Everyday Life: Challenging Practices, Imagining Possibilities*, Oxford: Oxford University Press, S. 183–197.

Susemichel, Lea/Jens Kastner (2021a): Einleitung in: dies. (Hg.), *Unbedingte Solidarität*, Münster: Unrast, S. 7–12.

Susemichel, Lea/Jens Kastner (2021b): *Unbedingte Solidarität*, in: dies. (Hg.), *Unbedingte Solidarität*, Münster: Unrast, S. 13–48.

Tacitus (1981): *Dialogus de oratoribus*/Dialog über den Redner, Lateinisch/Deutsch, hg. u. übers. v. Dietrich Klose, Stuttgart: Reclam.

Winstanley, Gerrard (1650): *An Humble Request, to the Ministers of both Universities* (9 April, 1650); <https://oll.libertyfund.org/page/leveller-tracts-2nd-7#T217> vom 10.05.2022.

Ist die Zeit der Solidarität vorbei?

Birger P. Priddat

Um sich der Bedeutung von *Solidarität* zu nähern, referiert Miguel De La Rive die Berliner Philosophin Rahel Jaeggi. Als einschlägige Beispiele für Solidarität gelten dieser die Solidarität mit dem

»in der Pandemie überanstrengten Gesundheitspersonal und Flüchtlingen, mit denen viele etwa durch Beifall Sympathie zeigten, ohne sich aber für eine merkliche Besserung ihrer Bedingungen einzusetzen. Um zu verstehen, was Solidarität bedeutet, fasst Jaeggi, die in solchen Zusammenhängen zu hörende Forderung ins Auge: ›Wir wollen nicht euer Mitgefühl, sondern eure Solidarität‹. Damit brächten Betroffene nicht nur den Wunsch zum Ausdruck, nicht als Empfänger karitativer Gaben, sondern als gleiche anerkannt werden zu wollen. Mit dem Stichwort ›Solidarität‹ verfolge man vielmehr das Ziel, andere in die eigenen Kämpfe einzubeziehen und so neue soziale Bindungen zu schaffen, die zuvor nicht bestanden hätten.« (Rahel Jaeggi, zit.n. De La Riva 2021: 3)

Solidarität der Arbeiterklasse

Rahel Jaeggis Hinweis ist bedeutsam zur Erörterung der Solidarität, weil wir vergessen haben, dass Solidarität noch etwas anderes, Spezifischeres meint: in der Not zueinander zu stehen. Es ist ein Begriff aus der Geschichte der Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts: eine Form der Kollektivbildung, die sich gerade im Klassenkampf als mächtiger Hebel ausbildet, um gegen den Klassenfeind zusammenzustehen und nicht zu

weichen. Die Solidarität entstammt der Logik des kollektiven Handelns der Arbeiterbewegung in Tariffkämpfen, vornehmlich im Streik und zielt darauf ab, gerade dann zusammenzuhaltend, wenn man bedrängt wird. Es ist, genauer betrachtet, ein Begriff der Kampfformation. Positiv als enger Zusammenhalt im Arbeitskampf, negativ als starke Norm, die gegen jene angewandt wird, die auszuscheren drohen (Klassenverräter). In der Logik des Klassenkampfes hat Solidarität den Sinn, die Streikfähigkeit aufrecht zu erhalten, weil sie der einzige Hebel sei (das einzige Vermögen/asset/›Kapital‹, das gegen das bourgeoise Kapital ansetzen kann), den Klassenfeind zu zwingen, auf die eigenen Forderungen einzugehen und soziale Verträge zu schließen. Nur mit der Solidarität untereinander lässt sich die kritische Zeit durchstehen: Man hilft sich gegenseitig, damit auch die Schwächeren durchhalten.

Darin ist ein mutualistisches Moment enthalten (das Fürst P.A. Kropotkin zu einer anarchistischen Theorie der gegenseitigen Hilfe ausgebaut hatte: vgl. Kropotkin 1908). Eindeutig bezieht sich die mutualistische Komponente der Solidarität aber auf das ›Wir‹ der (Arbeiter-)Klasse; eine Solidarität mit den Anderen (dem Klassenfeind) ist in dieser Logik nicht enthalten. Deshalb ist die Ausweitung des Solidaritätsbegriff auf alle Bürger:innen, gar auf das Menschliche im Menschen, in der frühen Definition weder denkbar noch gedacht.

Wenn wir heute davon reden hören, man müsse solidarisch mit den Armen bzw. Kindern der Welt sein, hat das mit dieser historischen Quelle nichts zu tun, sondern ist eine säkularisierte Variante der *caritas*, d.h. eine distanzierende Form der Solidarität, die zahlt, aber nicht gemein werden will. Diese ausgeweiteten *Solidaritäten* haben nichts mehr mit einer Notgemeinschaft zu tun, sondern sind caritativ gestimmte Umverteilungsformate. Man opfert für Bedürftige, aber nicht sich selbst.

Zwischendurch: eine *social club*-Theorie

Oder um es noch anders zu betrachten: Solidarität ist ein Clubgut, in dessen Club allerdings auch Leute aufgenommen werden, die aus ihrer Lage heraus niemals hätten Mitglied werden können. Nennen wir diesen

Club einen *social club*. Es ist ein sehr ungewöhnlicher Club, dessen Zweck darin besteht, zu teilen. Aber – paradox – wollen die gebenden Mitglieder nicht unbedingt mit den nehmenden Mitgliedern gemein gemacht werden; soweit geht die Solidarität nun doch nicht. Solidarität kann also heißen, mit anderen zu teilen, nicht aber das gemeinsame Leben.

- Natürlich gibt es Solidaritäts-Clubs, die nur unter Gleichen teilen. Ihr Solidarbewusstsein beschränkt sich allein auf das ›Wir‹, während die *social clubs* das ›Wir + die anderen‹ betonen.
- Das ›Wir + die anderen‹ aber hat verschiedene Ausprägungen: zum einen ein ›Wir‹, in dem es die anderen gibt, das diese aber nicht integriert. Man ist solidarisch in einem Hilfe-Thema, nicht aber mit den Menschen, denen man Hilfe gibt. Man teilt auf paternalistische Art. ›Wir + die anderen‹ bleibt sozial asymmetrisch.
- Zum anderen aber gibt es auch tatsächliche Solidarität für alle Beteiligten ohne sozialen Ausschluss (der Nicht-Ausschluss ist faktisch ein Zusammenschluss) – *de intentione* soziale Symmetrie.

Solidarität als Opfer

Der oben benannte Bewusstseinsaspekt findet in folgender Definition seine Ausprägung: »Solidarität ist die Bereitschaft eines Individuums, sich mit einem gewissen persönlichen Opfer für das Wohlergehen eines Schwächeren einzusetzen« (Wagner 2016). Während die Solidarität als Versicherung und als öffentliches Gut ein Verfahren zur individuellen Risikoabdeckung durch gemeinschaftliches Handeln zum Ausdruck bringt, kommt in dieser Definition eine zusätzliche persönliche Opferbereitschaft zum Tragen: Man verzichtet auf optimales oder gar maximierendes individuelles Handeln, weil man von vornherein mit anderen, die handlungsschwächer sind, teilt. Man sieht die ausdrückliche *non-efficiency-Formulierung*: Es geht um Verfahren der *joint utility*, nicht der individuellen *utility*.

So aufbereitet befinden wir uns in einem Feld von Solidaritäts-Definitionen, die strukturell different sind, aber alle ein Moment teilen: ih-

re altruistische Basis.¹ Die Verträge, die so untereinander geschlossen werden, sind nicht auf Optimierung der Ergebnisse ausgerichtet, sondern auf ein Geben und Nehmen, das nicht äquivalenztheoretisch kalibriert wird. In der Verhaltensökonomik finden wir inzwischen viele Belege für diese kollektivistischen Neigungen der Menschen bzw. ihre sozialen Präferenzen: Man verzichtet auf eigene Vorteile, wenn dafür alle zusammen fair behandelt werden (*homo reciprocans*; vgl. Falk 2003). Man kann das als eine moderne Variante von Solidarität empfinden.

Klassisch – d.h. abendländisch klassisch – haben wir es mit einem Modus der *caritas* zu tun, mit jeweils neu formatierten und umformatierten Formen der Barmherzigkeit. Es sind allerdings nicht die Tugendaspekte, auf die diese Form der Solidarität abzielt, sondern Formen kollektiver Vernunft, die ihre historische Quelle im Schuldrecht haben, nämlich in der »Solidarobligation, die auf einer unbegrenzten Haftung jedes Schuldners für eine Gesamtschuld steht, die bei Zahlung durch einen für die anderen erlischt« (Wildt 1995: 1003).

Doch auch die christliche Barmherzigkeit ist keine »reine Gabe«, sondern spekuliert auf Auszahlung in göttlicher Gnade, d.h. auf reziprozitäre Barmherzigkeit für das eigene Seelenheil. Für das caritative Geben wird keine direkte Gegenleistung erwartet, aber indirekt schon – im triangulären Relationennetz (Geber – Empfänger – Gott).² Geben und Nehmen sind keine Tauschakte: Es gibt keine genau verrechenbare Äquivalenz. Aber es erscheint als fair, dafür, dass man Hilfe bekommen hat, im Fall, dass der Andere Hilfe braucht, ebenfalls zu helfen. Was wir oben funktionale Solidarität genannt haben, entsteht als gegenseitige soziale Versicherung, d.h. als eine gewährleistende Institution, in der man

1 Allerdings nicht im Sinne von Peter Singers radikaler Version des »effektiven Altruismus«, demnach jeder Mensch moralisch den anderen genauso wertschätzen müsse wie sich selbst (Singer 2016; Pawlik 2016). Solidarität ist eher auf moralische Notlagen ausgerichtet, gleichsam gegeneinander sich versichernd, sich zu helfen.

2 Der barmherzige Geber (B) gibt Gott (G), der dem Armen (A) gibt. B will von G die Gegenleistung der Gnadenerwartbarkeit; G will von A den Dank für die bewiesene Gnade (die G durch B realisiert) (vgl. Klein 2010). Barmherzigkeit ist kein schlicht moralischer Akt.

sich wechselseitig glaubhaft versichert zu helfen. Es kommt dann nicht auf die je individuelle Barmherzigkeits-Tugend an, sondern man kann auf Regeln vertrauen. Man zahlt jeweils ein, um im Falle der Bedürftigkeit geholfen zu bekommen: als Investition in ein *social capital*. Vor dem unwissbaren Risiko, in Not zu geraten, sind alle gleich. Es ist ein reguläres, organisiertes Füreinander-Einstehen; weil niemand die Risiken vollständig finanzieren kann.

Extension der Solidarität: der Wohlfahrtsstaat

Die Definition der Solidarität als individuelles Opfer für die Schwächeren, vermischt mit dem allgemeinen abendländischen Barmherzigkeitsmotiv, wird erst möglich, nachdem die klassentheoretischen Analysen der Gesellschaft aufgegeben wurden und man zwischen starken und schwachen Gesellschaftsmitgliedern unterscheidet (höhere versus untere Schichten). Diese Ausweitung des Solidaritätsbegriffs auf alle Menschen/Bürger:innen verabschiedet sich von der scharfen Trennung zwischen dem ›Wir‹ und den anderen.

Umgekehrt – eine ganz andere theoretische Basis – gehören alle Bürger:innen/Menschen jetzt zu einem ›Wir‹, das zum einen den ehemaligen Klassenfeind mit umfasst (unternehmerische Verantwortung, soziale Marktwirtschaft), zum anderen die gesellschaftliche Ebene verlässt und sich auf den Staat und seine (demokratische) Politik stützt, die Umverteilungen von den (Einkommens-)Starken zu den Einkommens-Schwachen organisiert. Dieses Modell kennen wir als Wohlfahrtsstaat. Der Wohlfahrtsstaat ist nicht aus sich heraus stabil.

»Es kann doch nicht sein, dass jemand, der sein Leben lang gearbeitet hat, nur soviel bekommt wie einer, der nie gearbeitet hat, also ein Sozialhilfeempfänger wird. Als ich jung war, bekamen die Leute mehr als 60 Prozent ihres letzten Gehaltes als Rente. Nun nähern wir uns 40 Prozent. Ich finde: Wir müssen neu über Solidarität nachdenken, denn Grundlage eines funktionierenden Sozialstaates ist die solidarische Absicherung der existentiellen Lebensrisiken Alter, Gesundheit

und Arbeitslosigkeit. Das kann der Einzelne nicht allein tragen« (Kardinal Marx 2016).

Kardinal Marx definiert Solidarität als »solidarische Absicherung der existentiellen Lebensrisiken« (ebd.). Funktional betrachtet beschreibt er eine soziale Versicherung. Dabei fällt auf, dass wir die Versicherungen nicht mehr ohne weiteres als Solidargemeinschaften der Versicherten begreifen. Deren hervorstechendes Merkmal ist die allgemeine Finanzierung individueller Risiken, die die Einzelnen jeweils nicht tragen können. Die frühen Versicherungen waren freiwillige Vereine als Solidargemeinschaften in denen »Lasten und Schäden eines jeden in gleichem Maße, aber von jedem gemäß seiner unterschiedlichen Leistungsfähigkeit getragen werden« (Wildt 1995: 1003).

Ähnlich, wenn auch anders begründet, sind die öffentlichen Güter: Alle Bürger:innen finanzieren sie anteilig und nutzen sie gemeinsam, weil kein Einzelner sie herstellen könnte. Die öffentlichen Güter kategorisieren wir aber nicht unter dem Solidaritätsbegriff, sondern als *bonum commune*: als Gemeinschaftsgüter (*commons*), d.h. als Güter, die allen gemeinsam zukommen. Hier geht es nicht um Solidarität, sondern um eine Art strategischer Vernunft, die Bedingungen freien bürgerlichen Lebens kollektiv zu institutionalisieren (vgl. Priddat 2008b).

In beiden Fällen fehlt etwas, was wir der Solidarität allgemein zuschreiben: Es fehlt das gemeinschaftliche Bewusstsein, bestimmte Leistungen zu teilen. Ich betone das, weil es einen entscheidenden Unterschied zum gewöhnlichen Sinn von Solidarität ausmacht: dass nämlich alle, die sich solidarisch verhalten, sich bewusst solidarisch verhalten. Solidarität ist dann nicht nur ein Verfahren der Regelung sozialer Teilungen und Zuschreibungen, sondern setzt voraus, dass alle ein Bewusstsein haben, das zu tun und tun zu wollen, gleichsam eine soziale Einsicht bzw. soziale Vernunft bzw. darin eine Gemeinsamkeit als soziale Einsicht (ein *shared mental model*).

Wir beginnen aktuell aber, die Politik dieses Staates nach moralischen und/oder Gerechtigkeitsvorstellungen zu modulieren. So aber delegieren wir die Frage des angemessenen Teilens an den Staat, der es für uns organisieren soll. Wir entlasten uns damit von der Frage des Teilens,

also von Barmherzigkeitsmotiven ebenso wie von einem Solidaritätsbewusstsein. Die Frage, wer als schwach gilt und wem von wem geholfen werden soll, wird zu einer politischen Frage, die auf Interessen abhebt: Wer organisiert die Interessen der Schwachen, um sie neu und anders in die Umverteilung einzubringen? Und wer hat ein Interesse an der Umverteilung, weil er/sie als Politiker:in Wählerstimmen braucht? Hierbei spielt die Solidarität nur noch eine kaschierende bzw. simulierte Rolle.

Die Solidarität, die sich im politischen Interessenspiel ausweisen lässt, kann nicht mehr über eine Vernunft des Gebens an Schwächere vermittelt sein. Die, die geben sollen, müssen – in irgendeiner Form – Kompensation erfahren. Das alte Argument Bismarcks bei der Einführung der Sozialversicherungen, dass die Bourgeoisie sich beteiligen soll, damit die unteren Schichten keine Revolution machen, beruht auf dem Kalkül, einen Teil des Eigentums herzugeben, um nicht alles zu verlieren. So entstand die funktionale Solidarität, die das deutsche Sozialversicherungssystem weltberühmt gemacht hat. Um das als Gemeinschaftsprojekt auszuweisen, musste von der klassenkämpferischen Solidarität auf eine völkische Solidarität umgeschaltet werden: die Nation wurde zum *shared mental model*, in dem sich die Volksgemeinschaft (statt der Klassengemeinschaft) zu sozialen Regelungen bereitfand. Die Volksgenossen teilten sich etwas, die Schwachen bekamen von den Starken (faktisch aber haben die Schwachen durch ihre Beiträge in den Sozialversicherungen sich selbst finanziert; die Arbeitgeberanteile waren gering). Mit der Hintergrundgegenleistung, dafür nicht mehr zu streiken bzw. die Klassenmacht der Arbeitersolidarität gegen die Umverteilungen des Sozialstaates einzuwechseln.

Dass – später bzw. heute – die hypermoderne Gesellschaft in narzisstische Individuen (Individualisierung) auseinanderdriftet, die eine »synchrone und diachrone Entsolidarisierung« vorantreiben, lesen wir bei Michael Hampe (2016).

»Bisher mussten und konnten sich viele europäische Gesellschaften auf eine Infrastruktur verlassen, die man als geteilte Unsicherheit bezeichnet. Diese beruhte etwa im Versicherungswesen auf allgemeiner Statistik statt auf individueller Prognose. In Europa

verstehen wir diese Vergesellschaftung von Risiko bislang als Motor für Innovation, denn Absicherung ist ein Aktivator für menschliche Risikobereitschaft. Wenn aber die Konsequenzen meines individuellen Lebensstils voraussagbar wären, wer wäre dann noch bereit, meine Sicherheit finanziell solidarisch mitzutragen? Wer lässt sich wissentlich mit einer Person mit Essstörungen auf eine kollektive Krankenversicherung ein, wenn für eine Seite hohe Behandlungskosten wahrscheinlich sind und für die anderen nicht? Wir können niemandem verbieten, sich lieber auf seine individuelle Analyse durch Big Data als auf die Absicherung in der Gemeinschaft verlassen zu wollen. Aber die Konsequenzen berühren Grundannahmen unseres Zusammenlebens.« (Esposito 2021: 7f.)

Elena Esposito beschreibt ein Desolidarisierungsmotiv im Kontext der AI-getriebenen Big-Data-Ökonomie. Anders als in der alten Versicherungswelt sind heute aus den persönlichen Daten ableitbare Krankheitsdispositive möglich, die die Kostenwahrscheinlichkeiten sichtbar machen. Die alte Solidarität, sich gegenseitig im Krankheitsfall zu helfen, wird asymmetrisiert, bis hin zu Überlegungen, riskante Lebensweisen, die mit hoher Wahrscheinlichkeit hohe Krankenkosten verursachen, mit höheren Beitragssätzen zu versehen. Jeder krankheitswahrscheinliche Lebensstil hat seinen Preis. Das Solidar-Konzept der Versicherung auf Gegenseitigkeit endet dann.

»Es entwickelt sich eine Tendenz zur Entsolidarisierung, wenn die über jeden Einzelnen verfügbaren Informationen zunehmen: Information ist das unmittelbare Ferment der Differenzierung. In letzter Konsequenz gäbe es gar nichts mehr zu versichern, wenn die einzelnen in ihren Geschichten radikal verschieden wären: Man bräuchte keine versicherungsfähige Masse mehr zusammen« (Rosanvallon 2017: 253).

Die Versicherungsidee löst sich heute von ihrem solidarischen Kern, weil nicht mehr vorausgesetzt werden kann, dass die Menschen gleichartige Risiken eingehen (vgl. ebd.: 251ff.).

Wie schwierig das Solidaritätskonzept heute zu gestalten ist, zeigt sich in der Pandemie.

»Bei der Haltung zur Impfpflicht handelt es sich demnach nicht um eine bloße private Entscheidung, mit der man sich nur selbst schützt oder eben nicht. Die Impfpflicht stellt vielmehr darauf ab, dass wir unter den gegebenen Umständen eine Verantwortung füreinander haben, der gerecht zu werden von jedem einzelnen eingeklagt werden kann. Sie speist sich aus der Einsicht, dass wir die Pandemie nur gemeinsam beenden können, dass die dazu nötige Grundimmunität ein kollektives Gut ist und nur durch eine gesamtgesellschaftliche Anstrengung erreicht werden kann. Eine Impfpflicht entspringt in diesem Sinne dem Geiste der Solidarität, dem Schlüsselkonzept zur Bewältigung nicht nur dieser Krise. Aus dieser Perspektive wäre durch die ins Auge zu fassenden Sanktionen zum Ausdruck zu bringen, dass eine unterlassene Impfung unter den gegenwärtigen Bedingungen gegen elementare Solidaritätsgebote verstößt. Wer andere Verstöße gegen Regeln des gesellschaftlichen Zusammenlebens, durch die Mitmenschen aus bloßer Fahrlässigkeit, ja Selbstsucht in große Gefahr gebracht werden – etwa das Rasen auf Autobahnen – begeht, sollte sie darum mit empfindlichen Bußgeldern bewehrt werden, deren Höhe sich nach Einkommen und Vermögen bemisst. Der Sinn einer Pflicht besteht gerade darin, eine Regel auch gegen Widerstände durchzusetzen.« (De La Riva 2022b: 13)

In einer Studie von Heumann und Nachtwey zum Querdenker-Protest sprechen die Autoren »von einem ›Registerwechsel der Sozialkritik«. Hatten die Befragten zuvor eine große Bandbreite solidarischer Werte vertreten, würden sie nun einer ausschließenden Form von Solidarität das Wort reden. Konflikte von Oben und Unten würden in solche von Etablierten und Außenseitern, von Einheimischen und Fremden umgedeutet« (De La Riva 2022a: 4). Die ausschließende Form von Solidarität fingiert wie ein neues Gemeinschaftsgefühl, das gegenüber Nichtmitgliedern klare Grenzen zieht: es ist ein *social club-Gedanke*, der die Bandbreite gegenseitiger Hilfe eingrenzen will, um soziale Privilegien zu sichern vor dem Zugriff vermeintlich Unberechtigter. Anstelle solidarischer Öffnung des Sozialstaates will man die Sozialfonds sichern. Die Frage nach der Solidarität stellt immer zugleich die Frage danach, wer daran beteiligt sein soll (Inklusion versus Exklusion).

Freiwillige Sozialsolidarität?

Wir haben uns heute so sehr an die funktionale Solidarität des Sozialstaates gewöhnt, dass wir andere, staatsferne Solidaritäten nur vorübergehend kennen (Fluthilfe, Willkommenssolidarität gegenüber Flüchtlingen, Beifall für Pandemiearbeiter etc.). Diese solidarischen Bewegungen sterben nach einer gewissen Zeit wieder ab; sie bilden keine anhaltende mutualistische Struktur bzw. Institution aus. Wir haben das gerade an der Solidarität mit den Pflegenden, Feuerwehrleuten, Krankenwagenfahrer:innen etc. zu Beginn der Pandemie erlebt: große empathische Wertschätzung, aber mit anhaltender Pandemie verschwand dieses Solidaritätssymbol. Die Pflegenden vermissten die Konsequenzen: bessere Arbeitsbedingungen, mehr Gehalt. Die Solidarität hatte ihnen, aus ihrer Sicht, nichts genützt.

Parallel gibt es weiterhin die caritativen Spenden, die aber gerade keine Solidarität einer Gemeinschaft auf Gegenseitigkeit ausbilden, sondern durch die Zahlungen gerade die Distanz aufrecht erhalten wollen zu den Objekten ihrer Hilfe (Distanzsolidarität). Indem man für Arme, Notopfer und Flüchtlinge zahlt, will man weder mit ihnen verbunden werden noch gar ein gemeinsames *shared mental model* bilden. Die Solidarität bleibt monetarisiert abstrakt, will keine wirkliche Verbundenheit generieren.

Die Hilfsbereitschaft, die als gesellschaftliches Dispositiv unleugbar existiert, konsolidiert sich nicht zu stabilen Solidaritätsorganisationen, wie es in der Arbeiterbewegung des 19. Jahrhunderts noch sichtbar war. Deren viele Hilfs-, Konsum- und Unterstützungsvereine etc. sind in para- und sozialstaatliche Formen übergegangen. Die Notwendigkeit, sich selbst zu helfen, ist durch die staatlich angebotenen Anrechte überflüssig geworden. Dass es hier ein breites Feld nicht-subventionierter Bedürftigkeiten gibt, bleibt unbenommen und neue Formen der Hilfe (NGO's, social entrepreneurship etc.) entstehen. Aber ihre mutualistischen Anfänge wachsen schnell zu professionellen Organisationen auf. Man hilft sich nicht gegenseitig, sondern organisiert professionelles Management, das Hilfe liefert (vgl. Priddat 2011). Das sind alles

respektierliche Angelegenheiten, gleichsam professionalisierte Barmherzigkeit, aber keine Solidaritätsmodelle.

Neue Solidarität?

Die *neue Solidarität* – nehmen wir Kardinal Marx' Aufforderung auf – wird sich nicht in mutualistischen Gemeinschaften entwickeln, sondern in Formen des Gebens und Nehmens, die kommunikativ vermittelt werden müssen und neue Formen des *social capital* aufbauen. Gleichsam als Investitionsleistungen, deren Auszahlung nur sekundär im Gedeihen des sozialen Projektes erblüht, primär aber als Auszahlung von symbolischen Kapital. »Man könnte vermuten, dass die Wahrscheinlichkeit solidarischen Handelns mit der Höhe ihrer Belohnung in Form entsprechenden Statuserwerbs steigen müsste« (Wagner 2016). Die Ungleichheit (und als Basis die Ungerechtigkeit) einer Gesellschaft ist dann die Quelle der Solidarität. »Wer reichlich gibt, darf dann reich bleiben« (ebd.). Solidarität aber ist hier der Name einer performance der Statuskommunikation (vgl. Paskov 2016).

Der Status des Solidarischen weitet sich – in kleinerer Menge – aus auf Demonstrationen gegen Schulpolitiken, Bahnhofumbauten, Stromnetze etc. In diesen sozialen Bewegungen entsteht eine neue, vornehmlich performative Form der Solidarität, die kurzfristig alle die zusammenschweißt, die gegen oder für ein bestimmtes Projekt sind. Oft aber ist die darin sich zeigende Gemeinschaftlichkeit nur eine Verteidigung vormaliger Privilegien: Man definiert sich *en gros* selbst als ›schwach‹, um legitimiert zu sein, gemeinsam gegen die ›Starken‹ zu kämpfen.

Die alte Qualität der Arbeiterbewegungssolidarität, sich in ihren Kämpfen gegenseitig zu stützen, wenn man in Not gerät, kommt heute fast nicht vor. Vor allem deshalb nicht, weil niemand dabei in Not gerät. Es geht nicht um Lohnerhöhungen und Tarifgerechtigkeiten, sondern eher um konservative Ziele der Erhaltung von Bebauungen, Kröten, Wäldern, Wohngebietswerthaflichkeiten, Lärmschutz etc. Die Gemeinsamkeit ist keine Gemeinsamkeit füreinander, sondern gegen etwas, meist etwas, das man bei der Politik erreichen will (eine Art politischer

Suspension des Sozialen). Es geht letztlich um Interessen fern jeder Solidarität. Es ist bezeichnend, dass wir bereits alle Konstellationen, in denen sich Menschen einfach zusammenschließen, um gemeinsam etwas zu erreichen – eigentlich ein politisch-soziales Projekt – unter dem Begriff der Solidarität verbuchen.

Dabei schwingt eine moralische Alltagstheorie mit, dass alles, was man gemeinsam fordert, moralisch deswegen bereits gerechtfertigt sei. Das gilt in dieser Form auch für die Solidarität der Impfgegner; jetzt stehen sich zwei differente Solidaritätsmuster gegenüber: die Ungeimpften, die sich als Opfer staatlicher Willkür solidarisieren, und die Geimpften, die allgemeine Solidarität einfordern, um weniger angesteckt zu werden. Diese letztere Gruppe fordert Solidarität von den Ungeimpften, die sich hingegen in der Solidarität des Nichtimpfens gegenseitig stärken.

Was ist solidarisch?

Solange alle in der Wachstumsphase nach dem zweiten Weltkrieg am Wohlstandsanstieg partizipierten, war man eher geneigt, Umverteilungen zu akzeptieren, von denen man selbst nicht profitierte, dafür aber das Gefühl einer sozialen Gesellschaft und Ordnung (soziale Marktwirtschaft) zu haben. Zugleich gewöhnte man sich an die funktionale Solidarität, die der Staat organisierte. Jeder kulturelle Impuls, selbst – d.h. staatsunabhängig, in der Gesellschaft – Solidarität zu leisten, versiegte. Alle neuen Formen – von *social entrepreneurship* bis zu den vielen nationalen wie internationalen Hilfsdiensten – haben eine Statusmarkierung. Es ist nicht unbedingt die individuelle Intention, durch Helfen gesellschaftlich aufgewertet zu werden, aber das karitative Feld zählt zu den positiven Anreizen, sich gesellschaftlich zu positionieren (vgl. Priddat 2011). Es reicht nicht selbst vegan zu essen, man schützt auch noch Tiere, indem man entsprechenden Organisationen beiträgt oder sie mitfinanziert.

Gehen wir im Solidaritätstest einen Schritt weiter: Welches gemeinschaftlich intendierte Verhalten erhöht die Kooperationschancen? Und zwar in doppelter Hinsicht, für einen selbst wie für andere.

Wenn die soziologischen und sozialpsychologischen Analysen zutreffen, dass die hypermoderne Gesellschaft stärker individualisiert und ihr *social capital* entwertet ist (bowling alone (Putnam 2001)) bzw. entsolidarisiert (vgl. Rosanvallon 2017: 259ff.), dann steht vor dem Anspruch der Solidarität, für Schwache sich selbst zurückzustellen, erst einmal ein anderer Anspruch: sich selbst wieder in kooperative Gefüge einzubringen. D.h. sozial zu werden, mit anderen zusammen handeln – bevor man mit anderen zusammen für andere handelt. Es geht erst einmal um kulturelle Einübung in kollektive Modalitäten und Kooperationsgewohnheiten. Richard Rorty »hält die ›Solidarität‹ für das einzig verbleibende Prinzip einer aufgeklärten Moral, die die Illusion einer philosophischen Moralbegründung abgelegt hat. Allerdings verwendet Rorty den Solidaritätsbegriff im unspezifischen Sinne von Mitgefühl von Subjekten, mit denen man sich einem ›Wir‹ zugehörig fühlt« (Wildt 1995: 1009; mit Bezug auf: Rorty 1989: 305ff.). Es bleibt ein Gemeinschafts- bzw. ein Clubgedanke.

Die neue Solidarität, die Kardinal Marx anmahnt, wäre dann eine soziale Form der Kooperation, die erst in einem nächsten Schritt befähigen könnte, andere Schwächere in die Kooperation hineinzunehmen. Das entscheidende Kriterium wird dann: wen man hereinnehmen will, wen nicht. Oft werden die Schwachen, die es nötig haben, nicht inkludiert. Oder anders gefragt: Wo sind die Grenzen des ›Wir‹ der Solidarität?

Solidarität – um den Begriff nicht zu verlieren – üben wir untereinander aus. Dabei ist aber klar, dass wir – ungefähr – gleich und es uns wert sind. Den anderen (Ungleichen) gegenüber üben wir Barmherzigkeit; wir teilen etwas mit ihnen, aber nicht mit uns.

In dem Sinne ist die Solidarität noch mit Resten alter Clanstrukturen behaftet: dass wir uns loyal zueinander verhalten. Die (moderne) Solidarität dagegen – eine Versammlung von Fremden als pseudo-Clan – definiert nur sehr spezifische Bedingungen, unter denen wir loyal gegeneinander sind. In einem solidarischen, d.h. virtuellen Verwandtschaftssys-

tem kann es keine obligatorische Loyalität gelten. Man simuliert sie, aber als »Brüder«, »Genossen« etc. Es sind letztlich lose gekoppelte Wahlverwandtschaften, keine gens. Wir vergessen, dass wir keine konventionalen Gemeinschaften mehr haben, sondern in einer Netzwerkgesellschaft mehr oder minder lose oder strake Kopplungen, die wir – dynamisch – wechseln können.

Echte Solidarität beruht auf Hilfe unter Gleichen. Hilfe für Ungleiche ist eher paternalistisches Geben, ohne mit denen, denen man hilft, ›gemein‹ zu werden. Deshalb ist ›Solidarität‹ mit anderen, mit denen man eigentlich nichts gemein hat oder gar haben wollte, keine Solidarität. Auch wenn das anders gemeint wird.

Eine Zusammenfassung

Sortieren wir die Schritte der Decodierung des Solidaritätsbegriffs:

- die soziale Form der Kooperation ist gleichsam die Clubgründung (jede Form von Gemeinschaftlichkeit (*bowling together* (Seeleib-Kaiser/Brauer 2005)),
- die neue Solidarität beinhaltet die Öffnung des Clubs für Andere, Schwächere (die normalerweise nicht in den Club gehören). Allein wenn man es so formuliert, sieht man, wie wir im Grunde auf soziale Exklusivität ausgerichtet sind, d.h. im Sozialen *unter uns sein wollen*, und soziale Inklusion eher vermeiden,
- wenn ich betone, dass Formen der sozialen Kooperation neu gefördert werden müssen, beruht auf der Einsicht, dass wir, bevor wir die große *humanitas* aufspannen, in manchen gesellschaftlichen Bereichen überhaupt erst einmal protosoziales Verhalten erlernen müssen (Zuhören, Respekt, Toleranz etc.). Um darin überhaupt fähig zu werden, uns Anderen zu widmen.
- Im Übrigen braucht Solidarität auch eine Ressourcenkalkulation: Man kann sich wechselseitig nicht mehr geben, als man entbehren kann. Die *Solidarität mit unterdrückten Völkern* z.B. ist nur ein symbolisches Reden, ohne wirksame Tatkräftigkeit. Wenn sie den Geber

nichts kostet (Opfer), verbleibt diese Solidarität kommunikatives Rauschen.

Eine ethische Anmerkung: Alain Badiou

In der Ethik von Alain Badiou (2003) gibt es einen entscheidenden Hinweis: Es kann nicht darum gehen, die Schwachen zu opfern, sondern Solidarität bedeutet, mit ihnen eine Gemeinsamkeit zu haben, derentwegen man mit ihnen teilt. Die Ethik, die den Schwachen gibt, um selbst zu behalten, was man hat oder ist, ist ein Herrschaftsinstitut; sie gibt aus einer paternalistischen Attitude. Es geht nicht darum, den Schwachen vom eigenen Reichtum etwas abzugeben, sondern sie gemein zu machen, sie in die Lage zu bringen, selbst zu geben und zu nehmen. Erst dann erwächst eine Solidarität, die darin besteht, sich gemein zu machen mit anderen. Es geht dann nicht mehr um Toleranz – der zufriedene Egoismus der Begüterten (vgl. ebd.: 18) –, sondern um emanzipatorische Politik. Die Solidarität der Arbeiterklasse des 19. Jahrhunderts war eine *peer-to-peer-Solidarität*: Alle waren gemeinsam schwach und nur in der Gegenseitigkeit stark, gleichsam als historische Zwischeninstitution im Klassenkampf, der bei Erfolg – post revolutionem – die Emanzipation von jeder Not erbringen würde. Nach der Revolution wäre auch keine Solidarität mehr nötig, sondern, wie Marx es in den James Mill-Exzerpten von 1844 schreibt: freie Wechselseitigkeit. Der Marx'sche »Communismus« wäre dann eine Art liberale Gesellschaft, die nicht über Eigentum definiert wäre (vgl. Kap. 2 in: Priddat 2008a).

Dass in Solidarität für andere eingetreten, gar geopfert wird, ist kein Akt christlicher Liebe und Barmherzigkeit, keine asymmetrische Relation, sondern findet in einem sozialen Raum gegenseitiger Anerkennung als Gleiche statt. Anerkennung ist eine starke Voraussetzung für Solidarität: erst sich als wechselseitig gleich anzuerkennen, macht etwas Gemeinsames möglich (vgl. Honneth/Fraser 2003).

Wir haben gesehen, dass die Solidarität ein breites Spektrum besetzt: von der exklusiven Clubstruktur (nur wir und niemand anderer) bis hin zur Öffnung den Anderen (Fremden, Schwachen) gegenüber.

Ich halte Badiou's Hinweis für bedeutsam, Formen der Solidarität nicht als paternalistische Versorgung der Schwachen zu betrachten, sondern als auf gegenseitiger Unterstützung beruhende Entwicklungsgemeinschaften, in denen zuletzt die Schwachen nicht mehr schwach sind, sondern Gleiche werden. Der barmherzige Mensch, der einem Bedürftigen gibt, macht sich nicht gleich mit ihm. In der Solidarität hingegen gibt man dem Anderen, um ihn gleich zu machen, d.h. ihn aus einer unwürdigen Asymmetrie herauszuholen. Solidarität ist in dieser Hinsicht eine Einübung in Demokratie.

Das allerdings weist auf die Schwäche der Solidarität: Dass sie in der Not gegenseitige Hilfe bedeutet, zeigt bereits, dass das kein Normalzustand sein kann. Der Normalzustand einer zivilisierten Gesellschaft kann nur heißen: nicht auf Hilfe, nicht auf Solidarität angewiesen zu sein, sondern, wie auch immer, selbstständig zu werden. Das allerdings erfordert ganz andere Investitionen (Bildung, Sozialisation, Familienpolitik etc.). Hierfür geht es nicht um Solidarität, sondern um politische Entscheidungen, die nicht auf solidarischer Freiwilligkeit beruhen können.

Literatur

- Badiou, Alain (2003): Ethik, Wien: Turia + Kant.
- De La Riva, Miguel (2021): Die Frage an jeden gestellt, in: FAZ Nr. 280/2021, S. 3.
- De La Riva, Miguel (2022a): Aufstand der Entfremdeten, in: FAZ Nr. 9/2022, S. 4.
- De La Riva, Miguel (2022b): Fragen der Solidarität, in: FAZ Nr. 16/2022, S. 13.
- Esposito, Elena (2021): Der Google-Instinkt, 6 – 8 in: Magazin Nr. 37, Kulturstiftung des Bundes.
- Falk, Armin (2003): Homo Oeconomicus versus Homo Reciprocans: Ansätze für ein neues wirtschaftspolitisches Leitbild? in: Perspektiven der Wirtschaftspolitik 4, H. 1, S. 141–172.

- Hampe, Michael (2016): Warum lügen und betrügen Wissenschaftler? In: Die ZEIT Nr. 20/2016, S. 44.
- Honneth, Axel/Fraser, Nancy (2003): Umverteilung oder Anerkennung? Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Klein, Rebekka A. (2010): Sozialität als Conditio Humana, Göttingen: Edition Ruprecht.
- Kropotkin, Peter (1908): Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt, Leipzig: Verlag von Theod. Thomas.
- Marx, Kardinal Reinhard (2016): »Meine Ökobilanz ist nicht die beste« (Interview) in: Die ZEIT Nr. 23/2016, S. 25.
- Paskov, Marii (2016): Is solidarity less important and less functional in egalitarian contexts? In: Acta Sociologica 59, H. 1, S. 3–18.
- Pawlik, Michael (2016): Alles für das Wohl der anderen, in: FAZ Nr. 103/2016, S. 10.
- Priddat, Birger P. (2008a): Karl Marx. Kommunismus als Kapitalismus 2ter Ordnung: Produktion von Humankapital, Marburg: Metropolis.
- Priddat, Birger P. (2008b): Öffentliche Güter als politische Güter, in: ZöglU (Zeitschrift für öffentliche und gemeinwirtschaftliche Unternehmen) 31, H. 2, S. 152–173.
- Priddat, Birger P. (2011): Organisationstheoretische Einschätzungen – Warum Social Entrepreneurships so attraktiv für junge High Potentials sind, in: Hackenberg, H./Empter, St. (Hg.): Social Entrepreneurship – Social Business: Für die Gesellschaft unternehmen, Wiesbaden: VS Verlag, S. 105–118.
- Putnam, Robert. D. (2001): Bowling Alone, The Collapse and Revival of American Community. New York u.a.: Simon & Schuster.
- Rorty, Richard (1989): Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Rosanvallon, Pierre (2017): Die Gesellschaft der Gleichen, Berlin: Suhrkamp.
- Seeleib-Kaiser, Martin/Brauer, Kai (2005): Bowling together: Clan, Clique, Community und die Strukturprinzipien des Sozialkapitals, Wiesbaden: VS-Verlag.
- Singer, Peter (2016): Effektiver Altruismus, Berlin: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2010): Die nehmende Hand, Berlin: Suhrkamp.

Wagner, Gerald (2016): »Darum kümmert sich doch der Staat«, in: FAS Nr. 20/2016, S. 62.

Wildt, Andreas (1995): Solidarität, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9 (Se-Sp), Basel: Schwabe & Co., S. 1003–1015.

»Wir schaffen das!«

Zur Solidarität als pädagogischer Kategorie

Sabrina Schenk

1 Einleitung

Das so überraschende wie optimistisch-aufmunternde »Wir schaffen das!« der damaligen Bundeskanzlerin Angela Merkel ist vermutlich zu einem Teil des kollektiven Gedächtnisses der bundesrepublikanischen Öffentlichkeit geworden. Merkel hatte damit auf der Bundespressekonferenz im August 2015 auf den vermehrten Zustrom von Flüchtlingen nach Deutschland in den Jahren 2015/2016 reagiert. Damals stand die Herausforderung vor Augen, mit doppelt so vielen Asylsuchenden wie in den vergangenen Jahren konfrontiert zu sein und diese unterzubringen, zu verpflegen sowie ihre Anträge aufzunehmen und zu bearbeiten. Inmitten der unterschiedlichen Reaktionen auf diese als Krise wahrgenommene Situation, die von Grenzsicherungen bis zu einer enormen Mobilisierung privater Hilfsbereitschaft reichten, ermutigte Angela Merkel damals mit diesem Satz alle, die sich davon mitgenommen fühlen wollten. Dafür war sie Anfang Februar 2023 mit dem UNESCO-Friedenspreis ausgezeichnet worden – während die Auseinandersetzungen um den Umgang mit den Außengrenzen Europas bis heute weitergehen. Mit »Wir schaffen das« hat die Bundeszentrale für politische Bildung im Jahr 2020 auch eine APuZ-Ausgabe übertitelt. Darin bezeichnet René Schlott (2020: 8) Merkels Satz als »die Signatur ihrer Kanzlerschaft«. Was Schlott weiter festhält, trifft auch ganz gut das zentrale Problem des vorliegenden Beitrags: »Interessant ist, dass Mer-

kel in ihrem gesamten Statement das Personalpronomen ›ich‹ nahezu mied und stattdessen von ›wir‹ und ›uns‹ sprach. Rhetorisch lief also von Beginn an alles auf ein großes ›Wir‹ hinaus.« (ebd.: 8f.)

Dieses ›große Wir‹ ist dehnbar und es wird mir im Folgenden darauf ankommen zu zeigen, wie diese Dehnbarkeit funktioniert, damit es zu einem solidarischen ›Wir‹ werden kann. Dabei rückt Solidarität vor allem als Kategorie in den Blick, über die Zusammengehörigkeit moderiert wird – denn: »Zugehörigkeit wird kaum einmal vorbehaltlos und uneingeschränkt gewährt« (Rieger-Ladich/Casale/Thompson 2020: 7). Solidarität wird im Folgenden deshalb als rhetorische Konstruktion angenommen, die für die Beschreibung von ›Wir‹-Formationen verwendet wird. Wer zum jeweiligen ›Wir‹ gehört, ist dabei nicht an vorausgesetzte, feststehende (z.B. durch *race*, *class*, *gender* bestimmte) Identitäten oder soziale Kategorien gebunden, sondern verdankt sich Prozessen der Zuweisung, in denen das ›Wir‹ jeweils unterschiedlich konstelliert wird. In diesem Sinne spricht Frank-Olaf Radtke (2016: 40) von »virtuellen Gruppen, die sozial organisiert werden« und »jeweils ihre dichotom Anderen« konstruieren, aus denen ebenso ›Freunde‹ oder ›Menschen, denen geholfen werden muss‹, wie auch »Fremde und am Ende Gegner oder Feinde werden können«. Das zeigt sich denn auch im weiteren Pressestatement Angela Merkels, von dem Schlott berichtet, dass Merkel noch unter dem Eindruck »einer hasserfüllten Menschenmenge« (Schlott 2020: 9) beim Besuch eines Flüchtlingslagers eine Woche zuvor hinzufügte, »dass vom ›Wir‹ all die ausgeschlossen sind, die die Würde anderer Menschen in Frage stellen« (ebd.). Diese *Einschränkung* des gemeinten ›Wir‹ wich dann ein Jahr später einer *Ausweitung*, als Merkel das ›Wir‹ noch einmal erläutert und nun die politisch Verantwortlichen, »die vielen Ehrenamtlichen, die Hilfsorganisationen, die Wirtschaft und die übrige Gesellschaft, letztlich uns alle« (ebd.) einschließt; sowie darüber hinaus auch Europa und die Flüchtlinge selbst.

Im Zuge des Flüchtlingszustroms war der Appell zur Solidarität mit den Flüchtlingen nicht nur von Politiker:innen geäußert worden, sondern u.a. auch in einem im Oktober 2015 gestarteten erziehungswissenschaftlichen Aufruf »Für solidarische Bildung in der globalen Migrationsgesellschaft« (vgl. Metzger 2022: 226; Messerschmidt 2020: 119). Die-

ser Aufruf konnte wiederum anknüpfen an einen Sammelband, in dem »Solidarität in der Migrationsgesellschaft« (Brodén/Mecheril 2014) auf seine normativen Grundlagen hin befragt worden war.

Man kann das rhetorische Ereignis des »Wir schaffen das« rückblickend wohl als Beginn einer Phase ansehen, in der die Idee der Solidarität als gesellschaftlich und politisch wirksame Kategorie eine Tragweite wiedererlangt, die noch bis in die Gegenwart andauert. Merkels Appell an das starke ›Wir‹-Gefühl der Bürger:innen – in ihren Worten: »Da sind unsere Solidarität, unsere Vernunft, unser Herz füreinander auf eine Probe gestellt« – gilt Reder und Stüber (2020: 446) als zentrale Referenz für den Umgang mit den unterschiedlichen, durch die Coronapandemie ausgelösten Krisen.¹ Mit der neuen Krise des Ukraine-Kriegs sind die von einem starken ›Wir‹ getragenen Solidaritäts-Appelle noch einmal erneuert worden.

Zwei Denklinien der Solidarität, über die sich der politische und der pädagogische Diskurs verschränken, sollen daher im vorliegenden Beitrag verfolgt werden: Zum einen wird davon ausgegangen, dass sich Solidarität in beiden Diskursen vor allem auf die Beschreibung von Wir-Formationen bezieht, die zumeist eine appellativ-performative Qualität gewinnt: Im rhetorischen Appell an das ›Wir‹ wird es performativ erzeugt. Es wird herausgearbeitet werden, inwiefern diese Qualität für das pädagogische Denken von Wir-Formationen problematisch sein kann, weil sie das konflikthafte Moment von Prozessen der Wir-Bildung unterschätzt. Zum anderen wird gezeigt, wie die appellativ-performative Qualität der Solidaritätskategorie in ihrer pädagogischen Verankerung im Kontext von *Bildung* wirksam wird. Mit dem aktuell gewordenen Motiv der *Zugehörigkeit* wird alternativ dazu eine Thematisierungsweise vorgeschlagen, die Optionen für eine deskriptiv-analytische Hinwendung zu solidarischen Wir-Formationen eröffnet. Sie würde damit auch pädagogische Anschlüsse an empirische Forschungen ermöglichen, die

1 Dazu wären z.B. die der Gesundheitsversorgung, der Aufrechterhaltung des Wirtschaftskreislaufs angesichts von unterbrochenen Lieferketten oder der reibungslosen Versorgung mit Konsumgütern zu zählen. Vgl. dazu auch die Analysen im kollektiven Schreibprojekt Corona-Monitor (2021).

Konflikte nicht durch das Vertrauen auf die performative Wirksamkeit von Appellen zur Solidarität überbrücken muss.

Im ersten Schritt soll deshalb zunächst plausibilisiert werden, auf welche Elemente das »Wir schaffen das« zurückgreift, um als praktische Wendung der Solidarität appellativ-performativ ›Wir‹-Zugehörigkeiten zu stiften, die gleichermaßen in politischen wie pädagogischen Kontexten anschlussfähig sind. Im Rückgriff auf die lange begriffsgeschichtliche Tradition der Solidarität wird gezeigt, dass sie neben der appellativen auch eine deskriptiv-analytische Qualität hat (2). Anschließend wird die pädagogische Rezeptionslinie der Solidarität anhand von drei zentralen bildungstheoretischen Einsätzen in ihrer appellativen bzw. deskriptiven Qualität und in ihrem politischen Bezug konturiert (3). Abschließend werden die unterschiedlichen Konsequenzen für das Problem kollektiver Wir-Formationen entfaltet, wenn über Solidarität Zugehörigkeiten entweder in appellativer/performativer oder deskriptiver/analytischer Weise moderiert werden (4).²

2 Zugehörigkeiten zwischen Gefühl und Interesse

»Wir schaffen das« als appellativ-performative Textur der Solidarität

Dass die Forderung nach Solidarität eine gesellschaftspolitische Antwort auf so unterschiedliche Krisen abgeben kann, spricht zunächst

2 Der Beitrag beruht auf dem am 14.02.2023 im Rahmen meines Habilitationsverfahrens an der Goethe-Universität Frankfurt gehaltenen Probevortrag. Die stärkere Einbindung pädagogischer Fragen verdankt sich Anfragen von Christiane Thompson, der Hinweis auf die Möglichkeit, das systematische Problem von ›Wir‹-Formationen als Zugehörigkeitsfragen zu formulieren, Kerstin Jergus, der ich auch ergänzende Literaturhinweise verdanke. Justierungen der politischen und pädagogischen Dimension gehen auf Anmerkungen von Michael Wimmer zurück. Argumentationslogische Deutlichkeit und Schärfe hat der Beitrag in Gesprächen mit Alfred Schäfer gewonnen. Zu seinem Entstehungskontext gehört ein weiterer Vortrag in der Ringvorlesung »Praktiken des Wirsagens« an der TU Dortmund im Januar 2023 (vgl. Schenk i.V.).

einmal für die Leistungsfähigkeit dieses Begriffs, die wie so häufig vielleicht gerade darin liegt, dass er ein »schillernder Begriff« ist (Schnabel/Tranow 2020: 8). Bemüht man ChatGPT zur Frage, was Solidarität ist, erhält man sofort eine einigermaßen einleuchtende Antwort. Sie bezieht sowohl gefühlsmäßige als auch handlungsbezogene Komponenten ein, richtet sich sowohl auf den sozialen Nahraum als auch auf ein größeres Netzwerk: »Solidarität ist ein Gefühl der Verbundenheit und des Mitgefühls, das sich in der Unterstützung anderer Menschen äußert. Solidarität kann auf vielen Ebenen stattfinden, von der Unterstützung eines Freundes bis hin zur Unterstützung einer ganzen Gemeinschaft.«³ Man erhält in dieser Formulierung den Eindruck, der auch im politischen »Wir schaffen das« zur Geltung kommt: dass ihr ein ethischer Appellcharakter innewohnt, der auf einer positiven normativen Wertigkeit der Solidarität beruht.

Etwas elaborierter – und vor allem stärker deskriptiv – wird dagegen auf die Bitte hin, eine wissenschaftliche Definition von Solidarität zu nennen, die nächste Antwort ausgegeben: »Solidarität ist ein soziales Prinzip, das sich auf die Unterstützung, den Schutz und die Förderung der Interessen, Rechte und Bedürfnisse aller Mitglieder einer Gruppe bezieht. Es beinhaltet die Bereitschaft, sich für die Interessen anderer einzusetzen und sie zu unterstützen.« Hier wird also eine Abstraktionsebene eingeführt und Solidarität als soziales Prinzip beschrieben, das auf eine altruistische Haltung beim Einzelnen rekurriert, die aber nicht mit Gefühlen verbunden sein muss.⁴

3 Der Zugriff auf das Tool erfolgte über den (limitierten) Dienst der Seoschmiede unter: <https://seoschmiede.at/chatgpt/> (Zugriff am 01.02.2023).

4 Modifiziert man einzelne Bestandteile in der Formulierung der eigenen Frage, variiert – im anonymisierten Zugriff über den Dienstanbieter – auch die Antwort, die das Tool ausgibt. So wird Solidarität bspw. in einer dieser Variationen als »soziales Konzept« eingeführt, das »auf der gemeinsamen Verantwortung für die Interessen und Bedürfnisse aller Menschen basiert«. Die altruistische Unterstützung von anderen steht dann nicht mehr im Vordergrund, sondern »gemeinsam für ein gemeinsames Ziel zu arbeiten«. Zum Motiv des Altruismus als der Solidarität entgegengesetztes vgl. Liedman (2002: 28).

Mit den von ChatGPT zusammengetragenen Hinweisen klingen zumindest schon einige kategoriale Bestimmungsmomente des Solidaritäts-Begriffs an: die emotionale oder rationale und interessenbasierte Verbundenheit, der Gemeinschaftsbezug, Verantwortung und Handlungsbereitschaft. Diese Elemente lassen sich nicht nur auf kompilierte Wörterbucheinträge zurückführen⁵, sie finden sich auch in vielen programmatischen Schriften der jüngeren Gegenwart, die sich bspw. auf solidarisches Wirtschaften, solidarische Formen des Zusammenlebens (Konvivialismus) oder auf eine (grenzenlose, globale o.ä.) solidarische Care-Ökonomie beziehen. Der politische Slogan »Wir schaffen das« scheint also insofern anschlussfähig an den konnotativen Kontext der Solidarität, als er dessen Bedeutungsgehalt in eine praktische Appellstruktur wendet. Seine rhetorische Aufgabe liegt im performativen Erzeugen von Zugehörigkeit zu einem ›Wir‹, wie noch zu zeigen sein wird. Insofern macht die seinerzeit an anderer Stelle nachgetragene Formulierung Merckels, »Gemeinsam schaffen wir das«, auch kein semantisches Zusatzangebot, sondern verändert allenfalls den emphatischen Schwerpunkt des Slogans, der im ersten Fall auf *schaffen* liegt, im zweiten Fall auf *gemeinsam*.

Was in den variierenden Antworten des Tools vielleicht ein wenig austauschbar und kontingent erscheint, lässt sich in Form zusammengehöriger Bedeutungselemente über die Begriffsgeschichte der Solidarität aufdröseln. Sie kreist m.E. vor allem um die Frage, wie das solidarische ›Wir‹ beschaffen ist.

Andreas Wildt (1995: 1006) dokumentiert die schon ins Spiel gebrachte Doppeldeutigkeit des deskriptiven und des ethisch-moralisch aufgeladenen Gehalts der Solidarität anhand von Schriften um 1840 aus Frankreich. In deskriptiver Hinsicht zielt Solidarität auf das Konstatieren einer faktischen Kooperation, Abhängigkeit und diesbezüglich gemeinsamer Interessen wie bspw. von Arbeiter:innen innerhalb desselben Landes (vgl. Wildt 2002: 207). So habe die »populäre Formel ›Alle für

5 So führt Liedman (2002) fast gleichlautende Definitionen einmal aus dem Wörterbuch der schwedischen Nationalenzyklopädie (ebd.: 30) und aus dem französischen Le Micro-Robert (ebd.: Endnoten 30 und 39) an.

einen und einer für alle« (Wildt 1995: 1005) noch bis Anfang des 19. Jahrhunderts mehrheitlich eine – aus dem römischen Recht stammende – rein schuldrechtliche und kollektive Haftungs- und Verantwortungsfragen betreffende Bedeutung gehabt. Wie Liedman ausführt, war sie kurz nach ihrer juristischen Verankerung im napoleonischen »Code Civil« 1804 prominent von Charles Fourier aufgenommen und mit einer politischen und ideologischen Bedeutung versehen worden (vgl. Liedman 2002: 7), die sich spätestens in den sozialen Reformprogrammen und (staatspolitischen wie pädagogischen) Utopien um 1840 wiederfindet. Hier wird bspw. der »Begriff der christlichen Nächstenliebe durch den der »solidarité humaine« (Wildt 1995: 1006) ersetzt und so auch ein Element der Symmetrie bzw. Gleichheit in den Begriff eingetragen, wie Wildt festhält: »Damit wird die asymmetrische Verpflichtung von vielen gegenüber einem, die durch den juristischen S.-Begriff bezeichnet wurde, definitiv durch eine symmetrische Verpflichtung von allen gegenüber allen ersetzt.« (Ebd.) Es lässt sich vermuten, dass die symmetrische Ebene auch die Attraktivität des Solidaritäts-Begriffs in der aktuellen populären Literatur erklärt, weil sie nicht zuletzt seine ursprünglich juristische Funktion in einen demokratietheoretischen Kontext zu übertragen erlaubt.

Seit 1840 etabliert sich der Begriff Solidarität dann auch im deutschen und englischen Wortschatz (vgl. Liedman 2002: 11). Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wird sie in der Bedeutung der symmetrischen Verpflichtung von allen gegenüber allen für die französischen Solidaristen zu einem Schlüsselbegriff, aber auch zum »Zentralbegriff der programmatischen Selbstverständigung« (Wildt 1995: 1007) der deutschen Arbeiter- und Gewerkschaftsbewegung. Neben der politisch-normativen Bedeutung der Solidarität wird sie nun auch affektiv-moralisch aufgeladen (vgl. Wildt 2002: 202), so dass sie »auch in Gefühlen von sozialer Verbundenheit fundiert« wird (ebd.: 211), die Wechselseitigkeit einschließen. Auch diese historische Wendung, in der das performative Moment der appellativen Textur der Solidarität gebündelt wird, scheint die Popularität des Solidaritätsbegriffs in aktuellen Publikationen zu befördern. Mit der rhetorischen Indienstnahme ihres appellativen Moments scheint sich damit gegenwärtig aber auch

das historische Spannungsfeld von einer deskriptiv-analytischen bzw. formal-abstrakten Ebene auf eine Ebene zu verschieben, die auf einer moralischen bzw. normativen Zielperspektive sowie der »Fähigkeit des Einfühlungsvermögens und der Identifikation« (Liedman 2002: 19) aufruht. Deren problematische Implikationen für eine ›Wir‹-Formation werden später aufgenommen. Damit soll der begriffsgeschichtliche Abriss für den ›Konjunkturzeitraum‹ der Solidarität bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts an dieser Stelle nun in eine systematische Gegenwartsbetrachtung übergehen.⁶

3 Pädagogische Figuren des Solidarischen Bildung zur und durch Solidarität

Die nachvollzogenen Spuren der Begriffsgeschichte finden sich in der Verwendung des Solidaritätsbegriffs bis heute wieder, und zwar auch in der bislang spärlichen erziehungswissenschaftlichen Rezeption des Solidaritäts-Begriffs. Sie lassen sich m.E. vor allem über Spannungsfelder zusammenbringen: Solidarität changiert zwischen deskriptiver und normativer sowie zwischen politisch-normativer und affektiv-moralischer Bedeutung, zwischen Haltung und Handlung, zwischen dem Einsatz für eigene und dem für fremde Interessen, die wiederum auf den

6 Liedmann (2002) rekonstruiert noch die Verschiebungen, die sich seit 1931 in den Schriften der katholischen Päpste bis Johannes Paul II. (1920–2005) abzeichnen lassen und geht dann den Ausprägungen des Solidaritätsdenkens u.a. bei Giddens, Rorty und Durkheim in gegenwartsdiagnostischer Absicht und daher im Zusammenhang mit dem jeweiligen politischen Kontext nach. Er hält fest, dass sich »[n]icht viele Sozialwissenschaftler oder Philosophen [...] nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem Wort ›Solidarität‹« (ebd.: 24) beschäftigten. Auch gegenwartswirksame Ausläufer bspw. der Solidarismus-Bewegung hält Wildt (1995: 1009) fest, der im Weiteren auf die Schriften von Scheler, Hartmann und Habermas rekurriert und abschließend einzelwissenschaftliche Rezeptionen darlegt. Ansonsten beendet er seinen begriffshistorischen Nachvollzug mit der zentralen Rolle der Arbeiterbewegung für die spätere Sozialdemokratie und geht für die »Definition von ›Solidarität‹ heute« (Wildt 2002: 210) abschließend in eine systematische Diskussion über.

sozialen Nahraum oder auf ein größeres Netzwerk bezogen sein können, und sie changiert zwischen einer Zielperspektive und einer Voraussetzung. Vielleicht liegt es an dieser Bedeutungsvielfalt der Solidarität, dass »[v]erglichen mit Schlüsselkonzepten wie Sozialstruktur, Herrschaft oder Schicht [...] es nur wenige Versuche [gibt – S.S.], Solidarität theoretisch-konzeptionell auszubuchstabieren und für soziologische Fragestellungen fruchtbar zu machen« (Schnabel/Tranow 2020: 8).

Auch wenn der Topos *Solidarität* kürzlich sogar in den Rang eines ›Schlüsselbegriffs‹ der Erziehungswissenschaft erhoben worden ist (vgl. Klinkisch 2022), bemerkt Jochen Kade (2023) für die Erziehungswissenschaft eine ähnliche Leerstelle. Klinkisch beobachtet ebenso, dass »theoretisch-konzeptuelle Bemühungen um diesen Begriff als explizit pädagogischen [...] eher randständig« (ebd.: 403) blieben und sich in »breitgestreute disziplinäre Verortungen der Diskurse« (ebd.: 398) über Solidarität auslagerten, die in Handwörterbüchern und Lexika bspw. kaum auftauchten. Paul Mecheril (2014: 78f.) erklärt dies mit Vorbehalten gegenüber dem Verdacht auf »Solidarität im Sinne eines Zusammengehörigkeitsgefühls und mit ihm einhergehender Beziehungsverpflichtungen« gegenüber den beforschten Gruppen – und wendet Solidarität stattdessen zum Motiv und Ausgangspunkt des eigenen kritischen wissenschaftlichen Fragens. Die potenziell paternalistische Parteinahme wird darin zu einem *Movens* pädagogischen Forschens gewendet.

Die eher sporadische Behandlung der Solidarität in der Erziehungswissenschaft ist erstaunlich, wenn man bedenkt, dass Solidaritätsfähigkeit noch in Wolfgang Klafki (1994: 52) breit rezipiertem, gesellschaftstheoretisch, bildungshistorisch und bildungsphilosophisch informiertem Allgemeinbildungskonzept als eine der drei Grundfähigkeiten neben der Selbst- und Mitbestimmungsfähigkeit galt. Klafki hatte die Solidaritätsfähigkeit in seinen (1985 zuerst und 2007 zuletzt erschienenen) »Studien zur Bildungstheorie und Didaktik« als Lernziel und Prinzip der lernenden Gruppe bestimmt. Die Orientierung »an der Lösung gemeinsamer Aufgaben und am Prinzip der Solidarität einer lernenden Gruppe« (Klafki 1994: 76) sollte gegen ein aus Klafkis Sicht in der Schule dominierendes, individualistisches und wettbewerbs-

bzw. konkurrenzorientiertes Verständnis von Leistung in Stellung gebracht werden, denn dieses verschärfe nur ungleiche soziokulturelle Ausgangsvoraussetzungen und zerstöre eine sachorientierte Leistungsmotivation. Die Einzelnen sollten ihre Leistungen stattdessen als Beiträge zur Lösung gemeinsamer Aufgaben begreifen können und damit als »Beitrag zum Lernfortschritt aller Mitglieder der Lerngruppe« (ebd.). Diese Überlegungen standen für Klafki in einer engen Verbindung zur Gerechtigkeit. Solidarität erhält in diesen Überlegungen eine positive normative Wertigkeit und eine gesellschaftskritische Funktion. Sie wird zum Motiv pädagogischen Handelns, zu dessen Ziel und Medium – zu einem Appell, solidaritätsfähig zu werden bzw. konkret solidarisch zu sein.

Der Vorschlag, Solidarität als pädagogischen Begriff wahrzunehmen, ist in der Zeitschrift *Die Deutsche Schule* auf fruchtbaren Boden gefallen, die 1997 ein Beiheft eigens dem Zusammenhang von »Bildung und Solidarität« gewidmet hat – einem »nicht selbstverständlichen Verhältnis«, wie der Untertitel anmerkt. Hierin kamen neben grundsätzlichen Verständigungen nicht nur schul- und bildungspolitische Perspektiven zur Geltung, sondern es wurden auch explizit gesellschaftliche Bezüge aufgenommen, z.B. die Verweise auf Armutslagen und sozialstaatliche Grundlagen, auf ökonomische Grundlagen der »Wachstumsgesellschaft«, aber auch auf die Aufgaben der politischen Bildung. In der Einleitung macht Bernhard Eibeck (1997) deutlich, dass die sich Anfang der 1990er Jahre gegen so genannte ›Ausländer‹ entladende Gewalt den Anstoß für die auf der vorausgegangenen Fachtagung gestellten Rückfragen an ein individualistisches Bildungskonzept gegeben hatte. Die daran anschließenden politischen Aufrufe zu Toleranz und Gewaltfreiheit erhielten auf diese Weise nun auch eine pädagogische Rahmung. Diese Rezeption des Solidaritätsbegriffs als Zielkategorie zur Orientierung pädagogischen Handelns legt eine (handlungs-)praktische Wendung nahe, die auch dem politischen Appell des »Wir schaffen das« performativ unterlegt ist. Im pädagogischen Kontext findet sich die Anbindung der Solidarität an den Bildungsgedanken im Sinne einer Bildung mit/durch/zur Solidarität. Insbesondere mit der neuerlichen Konjunktur der Solidarität im öffentlichen Diskurs

scheint diese durch die mit der Arbeiterbildung seit dem Ende des 19. Jahrhunderts (vgl. auch Kade 2023: 44) popularisierte bildungstheoretische Rezeptionslinie auch gegenwärtig wieder einen Auftrieb zu erhalten. Das möchte ich exemplarisch an drei rezenten pädagogisch relevanten Veröffentlichungen nachvollziehen.

3.1 Solidarität in der klassenbasierten Konkurrenz- und Leistungsgesellschaft (Kaphegyi)

In einem 2013 erschienenen Band zur »Solidarität in der Krise« kritisiert der Politikwissenschaftler Tobias Kaphegyi aus eher sozialwissenschaftlicher Perspektive, aber in ähnlich kritischer Stoßrichtung wie Klafki, den von ökonomischen Erfordernissen angetriebenen Bildungsdiskurs. Bildung ziele in diesem Kontext nur auf die individuelle Durchsetzung im Kampf um bessere Selbstvermarktungschancen auf dem Arbeitsmarkt – und richte sich daher zwangsläufig unsolidarisch gegen andere, die als Konkurrenz erscheinen. Das politische Plädoyer für »mehr Bildung« sei deshalb ein Ersatz für die gesellschaftliche »Frage nach einer solidarischeren Verteilung der Wertschöpfung, des Profits und des Arbeitsvolumens« (Kaphegyi 2013: 102). Politisch unterstützt werde diese Konkurrenz noch durch eine hierarchische Aufteilung der Gesellschaft in »Leistungsträger« und eine sogenannte »Unterschicht«. Deren Mitgliedern werde die Schuld für ihre Armut zugerechnet, was mit je spezifischen sozialen, moralischen und charakterlichen Zuschreibungen einhergeht. Dieses Narrativ schlägt sich auch in den individuellen Haltungen und Selbstverständnissen nieder, wie Kaphegyi anhand von empirischen Studien zeigt, so dass solidarische Lösungsmuster oder Mitverantwortung kaum noch in Überzeugungen verankert sind. Hinzu komme die frühe Aufteilung auf unterschiedliche Schularten, die »keine solidarischen Erlebnisse über klassenspezifische Lebensstile hinweg« (ebd.: 110) erlaube, und so schichtspezifische Zuschreibungen und Distinktionen eher noch festigt. Dies geschehe aber auch durch die Verzahnung des Unterrichts mit ökonomischen Inhalten wie im Fach Wirtschaft, durch Betriebspraktika oder in gemeinsamen Projekten mit Unternehmen. Dagegen hält Kaphegyi das handlungstheoretisch und

pädagogisch zu lesende Plädoyer einer »emanzipatorisch-solidarischen Neuausrichtung von Bildung und Bildungspolitik« (ebd.: 118), die auch volkswirtschaftliche Elemente umgreift. Klafkis Solidaritätsfähigkeit als Bildungsziel und Medium des Lernens findet sich hier also in einem aktuellen Kontext wieder, in dem sich die politikwissenschaftliche Argumentation mit der pädagogischen überlagert.

3.2 Solidarität als Prinzip emanzipativer Bildung (Eble)

Das Heft 2 der 2021 erschienenen Zeitschrift »Debatte« nimmt die Frage nach der Bedeutung von Solidarität für die Erwachsenenbildung auf. Der Leitbeitrag von Lukas Eble mit dem Titel »Solidarität als widerständiges Prinzip emanzipativer Bildung« beginnt mit einer Erinnerung an einen 20 Jahre zurückliegenden Vorschlag von Klaus Hufer, Solidarität und Gerechtigkeit als Zielideen der politischen Erwachsenenbildung wiederzubeleben. Eble stellt seine Argumentation jedoch nicht in einen bildungs- oder sozialpolitischen Kontext, sondern widmet sich einer Begriffsanalyse. Diese veranlasst ihn zum warnenden Hinweis auf die Ambivalenz der Solidarität, nämlich dass die Forderung »nach einem solidarischen Miteinander keineswegs unproblematisch sein muss, gar in Gewalt nach innen und außen umschlagen kann« (Eble 2021: 115). Ursache dafür ist eine ›Wir‹-Konstruktion, die »als Solidarität ›unter Seinesgleichen‹ (bspw. Nation-, Volks- und sog. Wertegemeinschaften, Stammebelegschaft eines Betriebes etc.)« (ebd.) gefasst werden kann. Damit erweitert Eble die noch vom marxistischen Klassen-›Wir‹ getragene Kritik Kaphegyis durch eine Ausweitung dieses ›Wir‹ zu einer kollektiven Identität, die sich durch unterschiedliche Zuschreibungen konstituieren kann. Vor diesem Hintergrund begründet er Solidarität (u.a. mit Bini Adamczak und Stephan Lessenich) als »eine Beziehungsweise mit gegenhegemonialem Charakter, die sowohl als Praxis wie auch als Zielsetzung zu verstehen ist« und zudem eine »gesellschaftstransformierende Perspektive« (ebd.: 126) beinhaltet. Ihre pädagogische Relevanz und ihre appellativ-performative Qualität, so wird bei Eble deutlich, erhält die Solidarität also vor allem als normativer pädagogischer Zielwert, der vor dem Hintergrund einer an

Mündigkeit orientierten gesellschaftskritischen Position über kollektive Bildungsprozesse und eine emanzipatorische Bildungsarbeit ins Werk gesetzt werden soll.⁷

3.3 (Selbst-)Bildungsgeschichten zwischen Individualität, Solidarität und Schicksal (Kade)

Jochen Kades kürzlich erschienene Langzeitstudie über »Individualität, Solidarität, Schicksal« ist auf der Basis von biographischen Interviews entstanden, die im Abstand von 25 Jahren geführt worden sind. Darin analysiert Kade sogenannte »Bildungsgestalten« (Kade 2023: 31), die sich aus bildungsbiographischen Erzählungen kondensieren lassen. Dabei bindet er seine Analysen eng an bildungstheoretische, aber auch soziologische und sozialgeschichtliche Analysen sowohl des untersuchten Zeitraums als auch von dessen Vorgeschichte an. Dazu gehören etwa die Begriffsgeschichte der Individualität, die Verknüpfung der Bildungsidee mit emanzipatorischen Hoffnungen in der Aufklärungsepoche oder die These des durch Modernisierungsprozesse vollzogenen Wandels von Individualitätsformen. Indem Selbstbildung in modernen Gesellschaften an »Individualität *und* Solidarität als inhaltliche und normative Referenzen« (ebd.: 37) gekoppelt wird, ordnet Kade bereits zwei der titelgebenden Bezugspunkte bildungstheoretisch ein. Solidarität wird dabei zum Korrektiv und zur »anderen Seite« (ebd.: 44) einer Bildung, die ansonsten »mit der Orientierung auf Individualität hin zusammenzufallen scheint« (ebd.: 37).

In Kades Analyse wird Solidarität demnach nicht zu einem Bildungsziel oder prozessualen Teil einer pädagogischen Praxis, sondern

7 Das teilt in seiner Replik auf Ebles Leitbeitrag grundsätzlich auch Robert Pfützner (2021), der Bildung dabei aber umgekehrt als Folge solidarischer Praxis entwirft – was mit Bezug auf Preuß (2002: 400) als marxistisches Erbe gedeutet werden kann. Vgl. zur Analyse von fünf historischen Entwürfen sozialistischer Pädagogiken auch Pfützner (2017: 287), der in seiner Dissertationsschrift »Solidarität als Fundament und Medium pädagogischen Handelns, Solidarität als Ziel pädagogischen Handelns und Solidarität als normativen Grund pädagogisch motivierter Sozialkritik« rekonstruiert hat.

erscheint in analytischer Absicht als eine der Konstituenten lebensgeschichtlichen Handelns. Die begriffliche Triade Individualität, Solidarität und Schicksal sind so gesehen Übersetzungen der bildungs- und gesellschaftstheoretischen Rahmung von Kades biographischer Studie.⁸ Mit den begrifflichen Entscheidungen Kades weitet sich also zum einen der (nicht normativ, sondern deskriptiv gefasste) Bedeutungsrahmen der Solidarität in seiner Studie auf plural mögliche Formen von Sozialität hin aus. Zum anderen werden die Begriffswelten der individuellen Lebensgeschichten und die soziologischen Rahmenbegriffe einander angenähert und erhellen sich so wechselseitig empirisch bzw. theoretisch.

4 Kollektivität

Oder: Solidarität als Problem der Wir-Formation

Der Durchgang durch diese drei Figuren einer bildungstheoretischen Reflexion der Solidarität zeigt, dass diese auf unterschiedliche Situationsierungen eines werdenden solidarischen ›Wir‹ zurückverweisen. Dass Fragen nach der ›Wir‹-Konstruktion nicht zufällig aufgeworfen werden, sondern auf ein zentrales, im Solidaritäts-Begriff enthaltenes Motiv zurückgehen, sollen meine abschließenden Ausführungen darlegen. Sie zielen auf eine weitere Möglichkeit, Solidarität neben der bildungstheoretischen Perspektive auch für den empirischen Blick auf ›Wir‹-Bildungen und die damit verbundenen Ein- und Ausschließungen pädagogisch fruchtbar zu machen. Dass Solidarität eng an eine implizite

8 Auf den ersten Blick überraschend ist dies insofern, als im bildungstheoretischen Verbund mit Individualität üblicherweise Sozialität bzw. Vergesellschaftung aufgerufen werden und die erziehungswissenschaftliche Referenz auf »Schicksalsfragen« über den »Kontingenz«-Begriff erfolgt. In einer weiteren Umdeutung Kades wird das Emanzipations-Motiv in der Moderne zum individualistisch gewendeten Karriere-Motiv, das so jedoch gleichzeitig in einen Kontrast zu den bis auf die Periode der Aufklärung zurückgehenden gesellschaftlichen Hoffnungen gerät.

›Wir‹-Formation gebunden ist, die mit Ein- und Ausschlüssen einhergeht, unterstellen bspw. auch Schnabel und Tranow (2020: 5): »Soziale Grenzziehungen beziehen sich darauf, welche Personen(gruppen), Kollektive und Spezies (nicht) zu einem solidarischen ›Wir‹ bzw. zum Solidaritätsradius gezählt werden.« Die Problematik dieser Zugehörigkeit zu einem ›Wir‹ – dass sie nicht nur Sehnsucht, sondern auch Zumutung sein kann, dass an den machtvollen, Rechte zuweisenden oder verweigernden Praktiken auch Pädagog:innen beteiligt sind – betont Astrid Messerschmidt (2020: 111).

Solche, auch schon von Eble (2021) angedeuteten, Ambivalenzen der Zugehörigkeit haben sich in historisch jeweils unterschiedlich bestimmte ›Wir‹-Formationen eingetragen. Das zeigt sich bspw. bei Ulrich Preuß (2002: 399), der sich bemüht, die wechselseitigen »Solidaritätspflichten« von Individuen als konstitutive Grundlage einer nationalstaatlichen Gemeinschaft zu begründen. Dabei kann entweder »Solidarität, d.h. eine Reihe moralischer Pflichten, die Individuen einander schulden, [...] das Ergebnis« dieser Gemeinschaft sein oder ihr Ursprung, wie im Fall der marxistischen Hoffnungen auf die »Bildung eines Kollektivs« (ebd.: 400) auf der Basis von Klassensolidarität. In dieser Konzeption ist Solidarität also engstens mit der Wir-Konstruktion des Kollektivs verbunden. Das ist kein Zufall. Der Begriff des (sozialistischen) Kollektivs war eng mit dem Solidaritäts-Begriff der solidaristischen Bewegung verbunden, der in den 1880er Jahren und bis zum Beginn des 1. Weltkriegs breitenwirksam wurde und den auch die Arbeiterbewegung übernommen hat (vgl. Liedman 2002: 5, 15, 19). Im Kollektiv verbirgt sich dabei ein gemeinsamkeits- bzw. gruppenbezogenes Element der Solidarität mit einer historisch spezifischen Ausformung. Anton Rauscher (1976: 885) zufolge war das französische ›collectivisme‹ bereits »um 1850 erstmals in der politisch-ökonomischen Literatur Frankreichs« aufgetaucht, »wobei unter ›Kollektiven‹ soziale Einheiten von der Familie bis zur Gesamtheit der Werktätigen der kommunistischen Gesellschaft verstanden werden« (ebd.). Ähnlich werde es auch im gruppensoziologischen Sprachgebrauch verwendet für »die Vereinigung von Personen, die durch gleichgerichtete Verhaltensweisen sowie Interessen- und Zielvorstellungen zum gemeinsamen Werk ver-

bunden sind« (ebd.). Wie der Solidaritäts- ist also auch der Kollektiv-Begriff deshalb mit ähnlichen, ambivalenten und spannungsreichen Konnotationen versehen. Auf der einen Seite lässt er sich in einer abstrakten, formal-typologischen Bedeutung (z.B. als ›Staat‹) verstehen. Auf der anderen Seite enthält er aber auch Anklänge an Vorstellungen von personal gebundener Gemeinschaftlichkeit.

Für das staatstheoretische Denken der Solidarität sind sowohl der normativ-moralspezifische als auch der deskriptiv-kooperative Aspekt der Kollektivität wichtig geworden, wie sich bei Preuß (2002) weiter zeigt. Die deskriptive Seite der Solidarität liegt darin, dass sie in der Moderne ein »inhärentes Element der *Gesellschaft*« (ebd.: 402) geworden ist und damit als legalistisches Prinzip abstrakte und entpersonalisierte Geltung beansprucht. Damit sind aber auch in die moderne, funktional differenzierte Gesellschaft Vorstellungen von einer solidarischen Gemeinschaft eingewandert, die die Idee der Zugehörigkeit zu einer Wir-Gruppe mit der Konstruktion kollektiver Identitäten verbindet (vgl. Liedman 2002: 29f.).⁹

Für die empirische Analyse gesellschaftlicher Solidaritäts-Beziehungen liegt hier ein Problem: Diese Wir-Konstruktionen orientieren sich häufig an nahräumlichen und moralisch-affektiv aufgeladenen Modellen von Gemeinschaft, z.B. Familien oder Freundschaftsbeziehungen, wie die Soziologen Göbel und Pankoke (2002: 466) bspw. an Unternehmensleitbildern illustrieren: »Gemeinschaftliche‹ Solidaritäts-Fiktionen – etwa im Konstrukt der ›Betriebs-Familie‹ – finden sich aber auch in unternehmenskulturellen Beschwörungen einer ›Starken Kultur des Wir‹.« Eine Gefahr dieser ›Wir‹-Formation sehen die beiden Autoren darin, dass kollektive Identitäten im nationalstaatlichen Kontext die Form von nationalen Identitäten annehmen. Die darauf übertragene Vorstellung einer familialen Nähe und Verbundenheit kann damit nationalstaatlich, aber z.B. auch völkisch codiert sein: »Im

9 Vgl. Schnabel/Tranow (2020: 11), sowie die Beiträge – bzw. das Sachregister – in Bayertz (2002a). Wie Bayertz (2002b: 18) zeigt, lässt sich bspw. in Schelers ontologischer Begründung für das Fundament von Solidarität die Denkfigur eines »Kollektivindividuum[s]« finden.

übertragenen Sinne kann die naturale Nähe gemeinsamer Herkunft und Heimat auch auf die ›nationale‹ Identität des gleichen ethnischen und kulturellen Hintergrundes bezogen werden.« (Ebd.)¹⁰

Hieran schließen auch pädagogische Problematisierungen an. Micha Brumlik (2020: 165) geht dabei noch weiter und sieht »die Gleichsetzung von Staatsbürgerverband und lebensweltlicher Gemeinschaft bzw. Kultur [als – S.S.] ein vor allem von totalitären, faschistischen und kommunistischen Herrschaftsverbänden behauptetes Ideologem«. Die Mobilisierungskraft des Nationalen und Völkischen, die auch Schäfer und Thompson (2019: 10) in der Einleitung des Sammelbandes zur »Gemeinschaft« ansprechen, erweist sich im politisch-gesellschaftstheoretischen Denken solidarischer Wir-Formationen für pädagogische Anschlussfragen nach solidarischen Beziehungen insofern also als hochgradig relevant. So macht bspw. Astrid Messerschmidt (2020: 110) mit Bezug auf Bauman deutlich, dass die aus der »›kollektiven Identität der Deutschen‹« ausgeschlossenen Fremden, die als Verursacher der »Beschädigung der nationalen Ordnung« erkannt werden, häufig genug auch »zu Feinden erklärt« werden. Auf ein Denken von »Solidarität unter Fremden« statt unter Freunden richtet sich daher bspw. Mecherils kritische Migrationspädagogik, die genau da ansetzt, wo das enge Zusammengehörigkeitsgefühl vom Engagement für andere entkoppelt wird (vgl. Mecheril 2014: 85ff.). Und Annedore Prengel (2017: 43) bemüht sich, eine »Pädagogik der Vielfalt« zu entwickeln, die Pluralität und Verschiedenheit vor dem Hintergrund der »mensenrechtlichen Maximen der Gleichheit, Freiheit und Solidarität« als Basis von sozialen Beziehungen akzeptieren kann.

Die eingangs festgestellte ›Dehnbarkeit‹ des solidarischen ›Wir‹ wird in den pädagogischen Ansätzen also in ihrer ein- und ausschließenden Qualität zum theoretisch zu durchdenkenden Problem mit

10 Radtke (2016: 38) weist kritisch darauf hin, dass die Solidaritäts-Semantik im Kontext von nationalstaatlicher Souveränität, Nationalismus, Imperialismus und Rassismus aufgekomen ist – die sowohl in Verbindung mit den beiden Weltkriegen gestanden haben als auch mit gegenwärtigen Krisen stehen – und deshalb untauglich für das Erfassen der aktuellen Problemlagen sei.

praktischen Konsequenzen. Die soziale Bindungsqualität der Solidarität lässt sich, wie gezeigt, von personal, bspw. familiär gedachten ›Wir-Beziehungen auf abstrakte interpersonelle Verhältnisse (wie bspw. wohlfahrtstaatlich organisierte) ausdehnen. Sie kann dabei als vorausgesetzter Grund oder als Folge dieser Beziehungen und Verhältnisse gedacht werden, vermittelt über ein Drittes (z.B. über ein gemeinsames Interesse) oder über ein vergemeinschaftendes Ähnlichkeits- oder Zugehörigkeitsgefühl (z.B. zur selben Nation). Mit Ortfried Schäffter (2021: 152, in seiner Replik auf Eble) ließe sich das Problem einer solchen ein- und ausschließenden Dehnbarkeit der solidarischen ›Wir-Konstitution daran festmachen, dass »ein trivialisierter Solidaritätsbegriff aufgrund seiner dichotomen Dualität in Gefahr gerät, auf ein totalitäres Freund-Feind-Schema abzugleiten«. Diese dualistische bzw. dyadisch geschlossene, zweiwertige Beziehungsstruktur der Solidarität versteht er (mit Günther) als »Kontextur« (ebd.: 156) und stellt ihr eine mehrwertige Beziehungsqualität als »Polykontexturalität« gegenüber, die sich über das Relationsgefüge von Solidarität, Gleichheit und Freiheit vermittelt. Die vorhin angeführte familiale Struktur des Denkens von ›Wir-Formationen, die sich in kollektiven Identitäten wie bspw. nationalen Identitäten niederschlagen können, wird damit abgelöst durch ein Denken von Sozialität »als relationales Kräftefeld« (ebd.: 159), das sich in diesem dreiwertigem Relationsgefüge konstituiert. Damit soll Solidarität in eine Beziehungsform übersetzt werden, die nicht in Gewalt umschlagen kann.

Für die empirische Analyse von solidarischen Wir-Formationen ist dies voraussetzungsreich. Es setzt voraus, dass Solidarität ihren normativen Status als Zielkategorie (und damit ihre appellative Qualität) verliert und zu einer Beobachtungskategorie wird, in der die prozesuale Bildung von Wir-Konstellationen untersucht wird. Entwürfe von solidarischen Beziehungen, die auf Wir-Bildungen abheben und vor Wir-Sie-Entgegensetzungen warnen, scheinen auf einer zweiwertigen kontexturalen Logik aufzuruhen und verweisen damit auf ein gemeinsamkeitsorientiertes Moment der Wir-Bildungen, auf die appellativ hingewirkt wirkt. Eine mehrwertige, polykontexturale Logik könnte die Konzeption solidarischer Beziehungen dagegen als Konfliktfeld

ermöglichen und damit den Raum für die empirische Beobachtung der Bildung von situativ je unterschiedlichen Wir-Konstellationen eröffnen. Diese Wir-Konstellationen werden jedoch nicht statisch verstanden, sondern zu fluiden Elementen in Wir-Sie-Entgegensetzungen, die sich als Reaktionen auf bestimmte soziale und politische Konfliktlagen bilden. In diese Richtung geht bspw. das Herausgebenden-Kollektiv Corona-Monitor (2021). Einleitend wird hier Solidarität für die empirische Analyse der wahrgenommenen gesellschaftlichen Transformationen während der Corona-Pandemie als Konfliktverhältnisse, d.h. im Sinne von sozialen Kämpfen entwickelt (auch wenn nicht alle Beiträge diesen deskriptiv-beobachtenden Zugang durchhalten). So zeigen bspw. Bäckermann und Birke (2021), wie der politische Appell zur Solidarität und zum gesellschaftlichen Zusammenhalt während der Corona-Krise auf der Makro-Ebene mit der gesellschaftlichen Ent-Solidarisierung gegenüber Bewohner:innen in sogenannten ›sozialen Brennpunkten‹ einherging. Als Mikro-Politiken der (Ent-)Solidarisierungen lassen sich dann die beweglichen ›Wir‹- bzw. ›Sie‹-Formationen analysieren, die sich bspw. zwischen Bewohner:innen der gentrifizierten Mietshäuser, Presse, Politiker:innen, Polizei und anderen Akteuren gebildet haben.

Solche Analysen setzen das Soziale vor dem Hintergrund ungleicher Voraussetzungen und Interessenslagen als konstitutiv konflikthaft voraus, statt auf potenzielle Einheitsfiguren des Solidarischen abzielen. Zugehörigkeiten zu Wir-Formationen bleiben dabei sowohl umkämpft als auch umstritten. Damit lassen sich die empirischen Studien auch vor dem theoretischen Hintergrund der These eines antagonistischen Sozialen verorten, das politisch in agonistischen Streit übertragen werden muss, wie Mouffe (2007) sie entfaltet hat. Auch Radtke (2016: 40) spricht davon, »dass Solidaritäten grundsätzlich antagonistisch konstruiert sind«. Die appellative/performative Qualität solidarischer Beziehungen verlagert sich damit von einem rhetorischen Moment pädagogischer Theoriebildung zu einem empirisch zu beobachtenden Moment sozialer und pädagogischer Wirklichkeiten. Damit wird auch die politische Dimension sozialer Beziehungen analytisch zugänglich.

In solchen Aneignungsbewegungen wird abschließend noch einmal deutlich, dass Solidarität zwar kein ›einheimischer‹ Begriff der

Pädagogik ist – wie so viele der in den letzten Jahren in der Erziehungswissenschaft verhandelten Themen, zu denen u.a. auch Subjektivierung, Partizipation oder Vulnerabilität zu rechnen wären. Sein analytischer Gehalt zur Thematisierung von Wir-Formationen birgt das Potenzial, die Erziehungswissenschaft nicht zuletzt an ihre politische Dimension und gesellschaftliche Einbindung zu erinnern, in die sie sich mit ihrem theoretischen Begriffsnetz immer wieder einspinnen muss. Die empirische Fruchtbarkeit der Solidaritäts-Kategorie lebt jedoch davon, dass sie nicht als appellative Vision zu überwindender Konflikte entfaltet wird, sondern als gewusste Fiktion, mit der sich empirische Wir-Bildungen als Solidaritäts-Konflikte bzw. als konfligierende Solidaritäten beobachten und beschreiben lassen. Dass ein so formatierter Solidaritäts-Begriff dafür einer *der* gesellschaftlich aktuellen Schlüsselbegriffe sein könnte, machen Schnabel und Tranow mit ihrem Hinweis deutlich: »Eine Vielzahl gesellschaftlicher Konflikte lassen sich [...] als Solidaritätskonflikte deuten, in denen widerstreitende Ideen über Zugehörigkeit, Zusammengehörigkeit und wechselseitige Verantwortung verhandelt werden.« (Schnabel/Tranow 2020: 5) Damit deuten sich vielzählige Möglichkeiten von mit der Solidarität verbundenen Problemstellungen – der Anerkennung, Verantwortung oder auch Zurechnung (Responsibilisierung) – an, die bereits eine erziehungswissenschaftliche Resonanz erfahren haben.

Literatur

- Bäckermann, Louisa/Birke, Peter (2021): Gefährliche Orte, in: Corona-Monitor (Hg.): Corona und Gesellschaft. Soziale Kämpfe in der Pandemie, Wien/Berlin: Mandelbaum, S. 143–164.
- Bayertz, Kurt (2002a) (Hg.): Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- (2002b): Begriff und Problem der Solidarität, in: Bayertz, Kurt (Hg.): Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 11–53.

- Böttcher, Wolfgang/Eibeck, Bernhard/Schlömerkemper, Jörg (1997) (Hg.): Die Deutsche Schule. Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, Bildungspolitik und pädagogische Praxis, 4. Beiheft, Weinheim: Juventa.
- Broden, Anne/Mecheril, Paul (2014) (Hg.): Solidarität in der Migrationsgesellschaft. Befragung einer normativen Grundlage, Bielefeld: transcript.
- Brumlik, Micha (2020): »Integrationsunwillige Ausländer«. Analyse eines Kampfbegriffs, in: Rieger-Ladich, Markus/Casale, Rita/Thompson, Christiane (Hg.): Un-/Zugehörigkeit. Bildungsphilosophische Reflexionen und machttheoretische Studien, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, S. 158–174.
- Corona-Monitor (2021) (Hg.): Corona und Gesellschaft. Soziale Kämpfe in der Pandemie, Wien/Berlin: Mandelbaum.
- Eble, Lukas (2021): Solidarität als widerständiges Prinzip emanzipativer Bildung, in: Debatte. Beiträge zur Erwachsenenbildung 4, H. 2: Solidarität, Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich, S. 112–134.
- Eibeck, Bernhard (1997): Bildungspolitik in der Zivilgesellschaft. Annäherungen an das Thema des Bandes, in: Die Deutsche Schule. Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, Bildungspolitik und pädagogische Praxis, 4. Beiheft, S. 5–10.
- Göbel, Andreas/Pankoke, Eckart (2002): Grenzen der Solidarität. Solidaritätsformeln und Solidaritätsformen im Wandel, in: Bayertz, Kurt (Hg.): Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 463–494.
- Kade, Jochen (2023): Individualität, Solidarität, Schicksal. Selbstbildung zwischen 1984 und 2009, Weilerswist: Velbrück.
- Kaphegyi, Tobias (2013): Bildung in der Krise – Krise der Solidarität? Skizze des angespannten Verhältnisses zwischen Solidarität und Bildung, in: Billmann, Lucie/Held, Josef (Hg.): Solidarität in der Krise. Gesellschaftliche, soziale und individuelle Voraussetzungen solidarischer Praxis, Wiesbaden: Springer VS, S. 99–124.
- Klafki, Wolfgang (1994): Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, Weinheim/Basel: Beltz.

- Klinkisch, Eva-Maria (2022): Solidarität, in: Feldmann, Milena/Rieger-Ladich, Markus/Voß, Carlotta/Wortmann, Kai (Hg.): Schlüsselbegriffe der Allgemeinen Erziehungswissenschaft. Pädagogisches Vokabular in Bewegung, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, S. 397–405.
- Liedman, Sven-Eric (2002): Solidarität, in: Eurozine. Published 16 September 2002. Original in Swedish. Translation by Sandra Nalepka. URL: <https://www.eurozine.com/solidaritat/> (Zugriff: 08.02.2023).
- Mecheril, Paul (2014): Postkommunitäre Solidarität als Motiv kritischer (Migrations-)Forschung, in: Broden, Anne/Mecheril, Paul (Hg.): Solidarität in der Migrationsgesellschaft. Befragung einer normativen Grundlage, Bielefeld: transcript, S. 73–92.
- Messerschmidt, Astrid (2020): Rhetorische Ausgrenzung und politische Kämpfe. Uneindeutige Zugehörigkeiten – über Bildung, die weder fremd macht noch integriert, in: Rieger-Ladich, Markus/Casale, Rita/Thompson, Christiane (2020) (Hg.): Un-/Zugehörigkeit. Bildungsphilosophische Reflexionen und machttheoretische Studien, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, S. 108–122.
- Metzger, Lorian (2022): Auf den Spuren eines möglichen Wir. Anfragen an eine auf Solidarität ausgerichtete Erwachsenenbildung, in: Bremer, Helmut/Dobischat, Rolf/Molzberger, Gabriele (Hg.): Bildungspolitiken. Spielräume für Gesellschaftsformation in der globalisierten Ökonomie? Wiesbaden: Springer VS, S. 220–241.
- Mouffe, Chantal (2007): Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Pfützner, Robert (2017): Solidarität bilden. Sozialistische Pädagogik im langen 19. Jahrhundert, Bielefeld: transcript.
- (2021): Solidarität als widersprüchliche Beziehungsweise in emanzipativen Bildungsprozessen. Eine Replik auf Lukas Eble, in: Debatte. Beiträge zur Erwachsenenbildung 4, H. 2: Solidarität, Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich, S. 165–178.
- Prengel, Annedore (2017): Pädagogik der Vielfalt – inklusive Strömungen in der Sphäre spätmoderner Bildung, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 37, H. 2, S. 39–56.

- Preuß, Ulrich K. (2002): Nationale, supranationale und internationale Solidarität, in: Bayertz, Kurt (Hg.): *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 399–410.
- Radtke, Frank-Olaf (2016): Zwischen Solidarität und Souveränität. Untaugliche Selbstbeschreibungen in der Weltgesellschaft, in: *Neue Praxis. Zeitschrift für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Sozialpolitik*, Sonderheft 13: Flucht, Sozialstaat und Soziale Arbeit, S. 36–49.
- Rauscher, Anton (1976): Kollektivismus, Kollektiv, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 4: I-K, Basel/Stuttgart: Schwabe und Co, S. 885.
- Reder, Michael/Stüber, Karolin-Sophie (2020): Solidarität in der Krise. Für ein Verständnis politischer Solidarität in Corona-Zeiten im Anschluss an H. Arendt, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 7, H. 2, S. 443–466.
- Rieger-Ladich, Markus/Casale, Rita/Thompson, Christiane (2020) (Hg.): *Un-/Zugehörigkeit. Bildungsphilosophische Reflexionen und machttheoretische Studien*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Schäfer, Alfred/Thompson, Christiane (2019): Gemeinschaft – eine Einleitung, in: Schäfer, Alfred/Thompson, Christiane (Hg.): *Gemeinschaft*, Paderborn u.a.: Ferdinand Schöningh, S. 9–36.
- Schäffter, Ortfried (2021): Solidarität aus relationstheoretischer Sicht. Eine Replik auf die kritische Begriffsanalyse von Lukas Eble, in: *Debatte. Beiträge zur Erwachsenenbildung* 4, H. 2: Solidarität, Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich, S. 150–164.
- Schenk, Sabrina (i.V.): *Praktiken des (Ent-)Solidarisierens zwischen kollektiven und konnektiven Logiken*, in: Geier, Thomas/Zulaica y Mugaica, Miguel (Hg.): *Praktiken des Wir-Sagens in schul-/pädagogischen Kontexten*. (in Vorbereitung)
- Schlott, René (2020): »Wir schaffen das!« Vom Entstehen und Nachleben eines Topos, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): *Aus Politik und Zeitgeschichte: »Wir schaffen das«*. 70. Jg, H. 30–32, 20. Juli 2020, S. 8–31.
- Schnabel, Annette/Tranow, Ulf (2020): Zur Einleitung: Grenzziehungen der Solidarität, in: *Berliner Journal für Soziologie* 30, H. 1: Grenzziehungen der Solidarität, S. 5–22.

- Wildt, Andreas (1995): Solidarität, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 9: Se-SP, Basel/Stuttgart: Schwabe und Co, S. 1004–1015.
- (2002): Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute, in: Bayertz, Kurt (Hg.): Solidarität. Begriff und Problem, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 202–216.

Umkämpfte Praktiken der Solidarität

Zivilgesellschaftliche Aushandlungen um Teilhabe und Zugehörigkeit in Migrationsgesellschaften

Larissa Fleischmann

1. Praktiken der Flüchtlingssolidarität während der »Willkommenskultur« 2015

Im Jahr 2015 verspürte eine besonders hohe Anzahl an Menschen in Deutschland den Wunsch, Geflüchtete im Rahmen zivilgesellschaftlicher Hilfsangebote zu unterstützen – was als deutsche »Willkommenskultur« in die Geschichte einging (vgl. Hamann/Karakayali 2016; Karakayali/Kleist 2016; Sutter 2019). Dieses Schlagwort bezeichnete eine allgemein positive oder unterstützende Einstellung in Bezug auf die Aufnahme von Asylsuchenden (vgl. Fleischmann/Steinhilper 2017; Karakayali 2017, 2018). Es präsentierte die deutsche Aufnahmegesellschaft als geprägt von einem besonders hohen Maß an Aufgeschlossenheit, Gastfreundschaft und Mitgefühl für Migrant:innen und Geflüchtete¹. In diesem Kontext erfuhr auch der Begriff der *Solidarität* Hochkonjunktur. Dabei wurde er aus seinem eher links-aktivistischen Kontext, in welchem er bis dato im Bereich Migration zumeist verwendet wurde, herausgelöst und fand Einzug in der »Mitte« bzw. dem »Mainstream«

1 Es muss jedoch angemerkt werden, dass das Bild der deutschen »Willkommenskultur« eine durchaus verzerrte Wahrnehmung der zivilgesellschaftlichen Einstellungen gegenüber Geflüchteten zur damaligen Zeit wiedergab. So kam es zeitgleich zu einem Erstarren rechtspopulistischer und migrationsfeindlicher Kräfte in der deutschen Gesellschaft (vgl. Schwiertz/Ratfish 2016).

der Gesellschaft (siehe Fleischmann/Steinilper 2017). Der Begriff der Flüchtlingsolidarität drückte dabei eine insgesamt unterstützende, aber zumeist vermeintlich unpolitische Haltung gegenüber den Belangen von Asylsuchenden und Geflüchteten aus. Zentral war, dass diese solidarische Haltung vielfältige, konkrete zivilgesellschaftliche Praktiken mobilisierte, welche von Sachspenden, über Hilfe bei Behördengängen, Patenschaften bis hin zu Protesten oder anderen aktivistischen Formen der Unterstützung reichten (vgl. Karakayali/Kleist 2015; Steinilper/Fleischmann 2016; Turinsky/Nowicka 2019).

Im Rahmen einer ethnographischen Feldforschung in Süddeutschland, die ich zwischen Ende 2014 bis Mitte 2016 durchführte, untersuchte ich, wie sich der abstrakte Begriff der Solidarität vor Ort in vielfältige Praktiken der Flüchtlingsunterstützung übersetzt und wie diese Praktiken von unterschiedlichsten an der Aufnahme von Asylsuchenden beteiligten Akteur:innen bewertet und ausgehandelt werden (siehe dazu Fleischmann 2020a). Seit dem Jahr 2014 stieg die Zahl der in Deutschland ankommenden Asylsuchenden sprunghaft an und erreichte im Spätsommer 2015 seinen Höhepunkt. Als sich die bestehenden Unterbringungsinfrastrukturen schließlich als unzureichend und überfüllt erwiesen, wurden in meinem Untersuchungsgebiet vielerorts provisorische Notunterkünfte eingerichtet, auch in Vierteln oder Dörfern, in welchen zuvor keine Geflüchtete untergebracht waren (vgl. Hinger 2016; Hinger/Schäfer/Pott 2016; Schäfer 2022). In der Folge rückte die Aufnahme von Asylsuchenden in den Mittelpunkt lokaler Debatten. Die Wahrnehmung einer außergewöhnlichen Notsituation mobilisierte schließlich eine außerordentlich hohe Anzahl an Anwohner:innen zu ›helfen‹, indem sie sich ehrenamtlich in ihrer Nachbarschaft, ihrem Dorf oder ihrer Stadt engagierten. In der Folge gründeten sich zahlreiche sogenannte Helferkreise, in welchen sich ehrenamtlich Engagierte auf lokaler Ebene zusammenschlossen. Dabei behaupteten viele meiner Interviewpartner:innen, die Geflüchtete durch konkrete Solidaritätspraktiken unterstützten, sie wollten ›nichts mit Politik zu tun haben‹ und betrachteten ihr Handeln dementsprechend als ›neutral‹ oder ›unpolitisch‹ (vgl. Karakayali 2019; Parsanoglou 2020).

Im Zuge meiner Feldforschung zeigte sich jedoch deutlich, dass zivilgesellschaftliche Praktiken der Solidarität in Migrationsgesellschaften auf vielfältige und ambivalente Weise mit dem Politischen verknüpft sind. Dabei lassen sich zivilgesellschaftliche Praktiken der Solidarität nicht in die klar umrissenen Schubladen von vermeintlich unpolitischem ›humanitären Engagement‹ einerseits und ›politischem Aktivismus‹ andererseits einordnen, welche in der bestehenden Literatur oftmals als gegensätzliche Aktionstypen behandelt werden (vgl. Fleischmann 2020b). Während meiner Feldforschung zeigte sich, dass die Grenze zwischen diesen scheinbar gegensätzlichen Formen der Solidarität oft fließend ist (vgl. Feischmidt/Zakariás 2019; Frykman/Mäkelä 2019; Schmid/Evers/Mildenberger 2019). Die ambivalenten und uneindeutigen Verflechtungen mit dem Politischen bildeten ein prägendes Merkmal der Praktiken und Diskurse, die ich um den Sommer 2015 herum beobachtete (vgl. Fleischmann 2020a). In diesem Beitrag erörtere ich, was sich daraus für Praktiken der Solidarität in Migrationsgesellschaften im weiteren Sinne ableiten lässt. Ich schlage vor, diese als stets *umkämpft* zu betrachten, was bedeutet, dass sie kontinuierlichen Aushandlungen und Konflikten bezüglich der Frage unterliegen, wer auf welche Art und Weise teilhaben darf und als ›legitim:e:r‹ Mitbürger:in anerkannt wird (vgl. Foroutan 2019).

Ziel des Beitrags ist es, so zu einer theoretisch-konzeptuellen Annäherung an den Begriff der Solidarität in Migrationsgesellschaften beizutragen und einen empirisch fundierten Beitrag zum Verständnis von Solidaritätspraktiken in Migrationsgesellschaften zu leisten. Dabei beziehe ich mich sowohl auf empirische Ergebnisse meiner ethnographischen Feldforschung zur »Willkommenskultur«, als auch auf bestehende Literatur zu Solidarität und zivilgesellschaftlicher Flüchtlingsunterstützung. Ich schlage vor den Begriff als analytische Klammer zu verstehen, um die vielfältigen zivilgesellschaftlichen Praktiken der Unterstützung in Migrationsgesellschaften sowie ihre ambivalenten politischen Bedeutungen und Effekte zu untersuchen. Aus dieser Perspektive fungiert Solidarität als Relation zwischen etablierten Bewohner:innen und Neuankömmlingen, welche vielfältige gelebte Praktiken hervorbringt. Zentral ist, dass Praktiken der Solidarität in bestimmte Vorstellungen

von Zusammenleben in Zeiten erhöhter grenzüberschreitender Migration und Diversität eingebettet sind, welche sich jedoch zum Teil stark zwischen jenen unterscheiden, die Unterstützung leisten, teils widersprüchlich sind und gar zu Konflikten führen können. So muss im Plural von der Existenz mehrerer Solidaritäten gesprochen werden, die durch divergierende Interessen, Motivationen und Bedeutungszuschreibungen hervorgebracht werden und stets umkämpft sind.

Der Beitrag ist in vier weitere Abschnitte gegliedert. Zunächst einmal erörtere ich im folgenden zweiten Abschnitt, was das Konzept der Solidarität vor dem spezifischen Hintergrund einer zunehmend diversen Migrationsgesellschaft ausmacht, indem ich skizziere, wie es als analytische Klammer für die Untersuchung zivilgesellschaftlicher Unterstützungspraktiken für Geflüchtete und Migrant:innen gefasst werden kann. Im darauffolgenden dritten Abschnitt erörtere ich, wie eine solche Perspektive Einblicke in die politischen Effekte von Unterstützungspraktiken gewährt, welche ich als transformative Kräfte verstehe, durch die Ausschlüsse und Diskriminierungen in Migrationsgesellschaften zugunsten einer inklusiveren Alternative in Frage gestellt, herausgefordert und angefochten werden. In Abschnitt Vier widme ich mich schließlich den antipolitischen Effekten von Solidaritätspraktiken, indem ich aufzeige, dass zivilgesellschaftliches Engagement in Migrationsgesellschaften auch zur Perpetuierung von staatlich definierten Ausschlüssen und Ausgrenzungen bestimmter marginalisierter Gruppen von Migrant:innen beitragen kann. Schließlich ende ich mit einem kurzen Fazit und Ausblick im fünften Abschnitt.

2. Das Konzept der Solidarität in Migrationsgesellschaften

Im Bereich der kritischen Migrationsforschung findet der Begriff der Solidarität zwar bereits seit geraumer Zeit Verwendung (siehe bspw. Ataç/Rygiel/Stierl 2016), jedoch diene er zumeist als relativ unhinterfragte Bezeichnung für linksgerichtete aktivistische Positionen, die sich mit den Belangen von Migrant:innen mit ungesichertem Aufenthaltsstatus identifizieren und für deren Rechte eintreten. Dabei wurde der

Solidaritätsbegriff weitestgehend unkritisch verwendet und als gegeben betrachtet, während kaum über seine konzeptuelle Aussagekraft reflektiert wurde (vgl. Zuparic-Iljic/Valenta 2019: 134; Schwiertz/Schwenken 2020: 408).

Im Zuge der wachsenden Aufmerksamkeit, die der kritischen Migrationsforschung seit der sogenannten »Flüchtlingskrise« 2015 zuteil kommt, wurde jedoch auch der Solidaritätsbegriff einer eingehenderen Prüfung unterzogen. Seitdem haben sich Migrationsforscher:innen stärker mit den theoretisch-konzeptionellen Dimensionen des Begriffs auseinandergesetzt und untersucht, wie sich Solidaritätsbeziehungen im spezifischen Kontext von Migration und Flucht entfalten (vgl. Zamponi 2017; della Porta 2018; Agustín/Jørgensen 2019; Hansen 2019; Kukovetz/Sprung 2019; Siapera 2019; Bauder/Juffs 2020). Aufbauend auf vorhandenen Arbeiten zu Solidarität in Migrationsgesellschaften einerseits und den Ergebnissen meiner Feldforschung zu Praktiken der Flüchtlingsunterstützung in Süddeutschland andererseits, möchte ich in folgenden Abschnitten ein Verständnis von Solidarität skizzieren, welches den Begriff als eine analytische Perspektive auf zivilgesellschaftliches Engagement in Migrationsgesellschaften konzeptualisiert.

2.1 Solidarität als umkämpfte Vorstellung von Zusammenleben in Migrationsgesellschaften

Solidarität stellt einen höchst uneindeutigen Begriff dar, der unterschiedliche Interpretationen und Assoziationen zulässt und damit abhängig von der Vorstellung derjenigen ist, die sich solidarisch zeigen (vgl. Fillieule 2001). Laut Karakayali kann diese Uneindeutigkeit gar als konstitutives Schlüsselement des Begriffs verstanden werden. Er argumentiert, dass *Solidarität*, analog zu Begriffen, wie *Demokratie* oder *Freiheit*, einen »leeren Signifikanten« (Laclau 1996) darstellt, der mit einer Vielzahl an möglichen Botschaften gefüllt werden könne (vgl. Karakayali 2014: 111). Diese Uneindeutigkeit des Solidaritätsbegriffs zeigt sich auf zugespitzte Weise im Kontext von Migrationsgesellschaften: Verschiedene Autor:innen haben bereits auf die umkämpften, gesamtgesellschaftlichen Neuaushandlungsprozesse verwiesen, die durch den

kontinuierlichen Zuzug von Menschen unterschiedlicher Herkünfte in Gang gesetzt werden und Fragen der Teilhabe, Zugehörigkeit und Anerkennung betreffen (vgl. Mecheril 2014; Yildiz 2016; Foroutan 2019). Diese postmigrantischen Aushandlungsprozesse verlaufen nicht konfliktfrei, sondern sind geprägt von vielfältigen, teils konkurrierenden zivilgesellschaftlichen oder staatlichen Akteur:innen mit unterschiedlichen Meinungen und Ansprüchen, welche sich in unterschiedlichem Maße und auf unterschiedliche Weise feindlich oder aufgeschlossen gegenüber den zunehmenden Diversifizierungsprozessen in der deutschen Migrationsgesellschaft positionieren (vgl. Scherr/Inan 2017; Johler/Lange 2019; Ambrosini 2020).

Dass Flüchtlingsolidarität durchaus unterschiedlich ausgelegt wird und in vielfältige, teils divergierende Praktiken der Solidarität übersetzt wird, zeigte sich deutlich in meinem Forschungsprojekt: Unterstützungspraktiken reichten von einfachen Sachspenden über gemeinsame Freizeitgestaltung bis hin zu aktivistischeren Formen der Unterstützung. Beispielsweise erzählte mir die Koordinatorin eines Helferkreises, dass die hohe Bereitschaft zu Sachspenden im Spätsommer 2015 dazu führte, dass Anwohner:innen große Mengen ungenutzten Hausrats vor der lokalen Flüchtlingsunterkunft entsorgten, was meine Interviewpartnerin jedoch nicht als Zeichen der Solidarität sondern als »Müll« einstuft, der von ihr entsorgt werden musste (Interview mit Maria Papadopoulos, 18.2.2016).² Dabei unterschieden sich die Praktiken der Solidarität, die meine Interviewpartnerin ausübte, stark von jenen, die Sachspenden verteilten. Ihrer Ansicht nach bestand die »richtige« Art der Unterstützung darin, Freizeit mit Geflüchteten zu verbringen, indem sie gemeinsame Aktivitäten, wie Bastelrunden oder Ausflüge in der Region, organisierte.

Nicht nur die konkreten Praktiken der Solidarität, sondern auch die zugrundeliegenden Motivationen unterschieden sich zum Teil stark zwischen verschiedenen Engagierten, die ich im Zuge meiner Feldforschung traf. Während manche ein Zeichen gegen aufkeimende

2 Alle verwendeten Namen in diesem Kapitel sind Pseudonyme, um die Identität meiner Interviewpartner:innen zu schützen.

migrationsfeindliche Tendenzen in der Gesellschaft setzen wollten, regierten andere auf den Impuls, ein ›helfendes‹ Selbst zu inszenieren oder eigener Isolation entgegenzuwirken.

Darauf aufbauend formuliere ich die These, dass Praktiken der Solidarität mit Migrant:innen oder Geflüchteten stets in divergierende Vorstellungen darüber eingebettet sind, wie das Zusammenleben in Migrationsgesellschaften gestaltet werden soll. Diese Vorstellungen von Zusammenleben sind, so konnte ich im Rahmen meiner Feldforschung zur »Willkommenskultur« beobachten, nicht konfliktfrei, sondern unterscheiden sich zwischen unterschiedlichen Gruppen und Individuen und sind von persönlichen Bedürfnissen, Interessen, sowie Ansprüchen, die im Namen des Gemeinwohls erhoben werden, geprägt. Um diese unterschiedlichen Vorstellungen und Praktiken von Solidarität mit Geflüchteten und Migrant:innen zu fassen, schlage ich daher vor, im Plural von mehreren Solidaritäten zu sprechen.

In ihrem Buch *The Ironic Spectator* zeigt Chouliaraki (2012) auf, dass die Bedeutung von Solidarität auch historischen Verschiebungen und Transformationen unterworfen war. Sie identifiziert chronologisch aufeinanderfolgende Vorstellungen von Solidarität, die von einem Verständnis von »Solidarität als Revolution« über »Solidarität als Erlösung« bis hin zur aktuell dominierenden Vorstellung eines »Wohlfühlaltruismus« (ebd.: 3) reichen. Dieser Beitrag argumentiert, dass sich nicht nur eine Chronologie aufeinanderfolgender Solidaritäten, wie von Couliaraki beschrieben, im Sinne klar voneinander unterscheidbarer ›Typen‹ von Solidarität, ausmachen lässt. Solidarität in Migrationsgesellschaften existiert nach meiner Lesart immer im Plural, sodass eine Typisierung unterschiedlicher Solidaritätsformen Gefahr laufen könnte, zu übersehen, dass Vielfältigkeit und Uneindeutigkeit immer konstitutive Elemente von Solidarität bilden.

Die von mir vorgeschlagene Perspektive betont, dass die Art und Weise, wie Solidarität geleistet wird und welche Wirkungen sie hervorbringt, einen Gegenstand ständiger Aushandlung zwischen unterschiedlichen Akteur:innen und Individuen in Migrationsgesellschaften bildet. Diese stellen jeweils unterschiedliche Ansprüche an ihre Praktiken und eröffnen damit einen Deutungskampf darüber, wie Teilhabe

und Zugehörigkeit in Migrationsgesellschaften gestaltet werden soll. Wie es Agustín und Jørgensen (2019: 28) treffend formulieren: »solidarity is itself a battlefield, concerning which type of solidarity should prevail and how«. Ganz ähnlich argumentiert Bähre (2007: 52), der Solidarität gar als Konflikt über die Bedingungen der Inklusion deutet. In meiner Lesart sind Konflikt und Aushandlung daher fester Bestandteil solidarischer Praktiken. Schwiertz und Schwenken (2020: 406) schlagen ebenfalls ein nicht-essentialistisches Verständnis von Solidarität vor, das sich auf das Praktizieren von Solidarität fokussiert. Eine solche Perspektive, so argumentieren sie, »sheds light on how practices and acts of solidarity adopt, transform, or produce discourses, spaces, subjectivities, and networks« (ebd.: 418). Von besonderer Relevanz für die Erforschung von Solidarität in Migrationsgesellschaften sind daher die Momente des Aushandelns, des Praktizierens, aber auch die vielfältigen zugrundeliegenden sozialen Imaginationen und Positionierungen zu Fragen der Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit bzw. Teilhabe und Nicht-Teilhabe, der Betonung bestimmter Interessen und der gleichzeitigen Marginalisierung anderer. Genau diese Dimensionen, möchte ich mit dem Ausdruck der *umkämpften Solidarität* ins Zentrum der Betrachtung rücken.

2.2 Solidarität als Relation und soziales Bindemittel in Migrationsgesellschaften

Solidarität in Migrationsgesellschaften ist nicht nur umkämpft, sondern schafft auch Kollektivität über Unterschiede hinweg. Dementsprechend schlage ich vor, Solidarität als eine Art sozialen Kitt oder Bindemittel zu betrachten, welches ein Gemeinschaftsgefühl zwischen Menschen unterschiedlicher Herkünfte oder kultureller und religiöser Identitäten schaffen kann.

Meine empirische Untersuchung zur »Willkommenskultur« 2015 zeigte dabei eindrücklich, wie Praktiken der Solidarität eine Vielzahl an Menschen zusammenbringen, die andernfalls keine oder kaum Berührungspunkte miteinander hätten. Zum einen schufen Unterstützungspraktiken diverse Beziehungen zwischen alteingesessenen

Unterstützer:innen und Asylsuchenden, indem Situationen gegenseitigen interkulturellen Lernens, z.B. durch die gemeinsame Freizeitgestaltung, geschaffen wurden. Zum anderen wurden im Rahmen der neugegründeten Helferkreise aber auch neue Beziehungen unter Alt-eingesessenen geschaffen, beispielsweise zwischen Anwohner:innen mit und ohne Migrationshintergrund, zwischen älteren und jüngeren Bevölkerungsgruppen sowie zwischen Menschen unterschiedlichster Berufs- und Bildungsschichten. Praktiken der Solidarität, so konnte ich im Rahmen meiner Feldforschung beobachten, brachten vielerorts solidarische Netzwerke hervor, die eine große Zahl unterschiedlicher Akteur:innen und Individuen versammelten, welche auf unterschiedliche Weise miteinander in Kontakt treten und die Parameter von Teilhabe und Zugehörigkeit in Migrationsgesellschaften aushandelten. Zum Beispiel wurden in verschiedenen Orten und Städten sogenannte »Runde Tische« eingerichtet, zu welchen verschiedene zivilgesellschaftliche und staatliche Akteur:innen regelmäßig zusammenkamen, um sich über die Situation der Geflüchteten vor Ort auszutauschen und Probleme oder Konflikte zu besprechen. Praktiken der Solidarität in Migrationsgesellschaften können daher auch neue Beziehungen zwischen Freiwilligen, etablierten Einwohner:innen, lokalen und nationalen Regierungsakteur:innen, politischen Aktivist:innen, Kirchenvertreter:innen, sozialen Wohlfahrtsorganisationen und anderen Akteur:innen schaffen, die an der Aufnahme von Asylsuchenden beteiligt sind. Solidarität in Migrationsgesellschaften setzt diese unterschiedlichen Akteur:innen zueinander in Beziehung, weist ihnen Funktionen und Verantwortlichkeiten zu und (re)produziert Hierarchien.

Ein Verständnis von Solidarität, welches die gegenseitige Abhängigkeit verschiedener Gruppen von Individuen betont, geht auf den Soziologen Durkheim (1965 [1893]) zurück. Durkheim argumentiert, dass es angesichts der zunehmenden Arbeitsteilung in Industriegesellschaften zu einer Verschiebung von »mechanischer Solidarität« zu »organischer Solidarität« gekommen sei. Während der soziale Zusammenhalt, wie bei erstgenannter Form der Solidarität, nicht mehr auf der Homogenität von Individuen beruhe, verschiebe er sich zusehends in Richtung der zweitgenannten Form von Solidarität, welche auf der gegenseitigen Ab-

hängigkeit verschiedener gesellschaftlicher Komponenten basiere. Ein Kollektivbewusstsein, eine verbindende Kraft in zunehmend heterogenen Gesellschaften, entstehe daher durch die gegenseitige Abhängigkeit verschiedener Teile der Gesellschaft zur Erfüllung individueller Bedürfnisse.

Auch wenn Durkheims Ausführungen aus einem durchaus überholten zeitlichen Kontext stammen und er Heterogenität, als Kind seiner Zeit, primär als Arbeitsteilung auffasste, so könnten seine Überlegungen dennoch als Inspiration für die Konzeptualisierung von Solidarität vor dem Hintergrund zunehmender Diversifizierungsprozesse in Migrationsgesellschaften dienen, welche ebenfalls auf vielfältige, teils konkurrierende Interessen und Vorstellungen reagiert. Zoll (2000: 200) bringt dies treffend auf den Punkt, indem er argumentiert, dass Solidarität in Migrationsgesellschaften sowohl auf Vorstellungen von »konkreter Differenz« als auch »abstrakter Gleichheit« beruhe. Dies deckt sich mit den Ergebnissen meiner Feldforschung, die aufzeigte, dass die Praktiken der Flüchtlingsunterstützung, welche sich im Jahr 2015 formierten, ebenso nicht ausschließlich als selbstlos und altruistisch betrachtet werden konnten. Vielmehr wurden sie oftmals sowohl von individuellen als auch von kollektiven Interessen getrieben, wobei die Erfüllung beider Bedürfnisse miteinander verknüpft wurde. Mecheril (2003: 241) geht davon aus, dass Solidaritätspraktiken gar nur unter der Prämisse möglich seien, dass sich die tatsächlichen Lebenssituationen der Beteiligten voneinander unterscheiden. Daraus folgt, dass Solidarität in Migrationsgesellschaften Unterschiede nicht zwangsläufig auslöscht, sondern diese gar als konstitutives Element benötigt, indem sie heterogene Teile einer zunehmend diversen Gesellschaft zusammenhält. Eine Untersuchung von Solidarität vor dem Hintergrund gestiegener Migration und Diversität muss somit berücksichtigen, wie der eigene Platz innerhalb einer zunehmend diversen Gemeinschaft notwendigerweise von der Fähigkeit abhängt, die Teilhabe und Zugehörigkeit *Anderer* zu ermöglichen.

Daraus folgt, dass Solidarität in Migrationsgesellschaften stets vielfältige Formen des In-Beziehung-Setzens, des Kontakts und des Austausches zwischen unterschiedlichen Gruppen schafft. Diese Beziehungen werden nicht primär durch Rechtsstaatlichkeit oder formalisierte Rege-

lungen hergestellt, sondern könnten besser als »Sphäre außervertraglicher Beziehungen« innerhalb des Nationalstaats beschrieben werden (Karakayali 2014: 115). Sie unterliegen aber dennoch staatlicher Kontrolle und Einflussnahme. So können Verbindungen zwischen sozialen Gruppen oder über Orte hinweg etabliert werden, die zuvor voneinander isoliert waren (vgl. Featherstone 2012: 4). Aus dieser Perspektive stellt Solidarität ein Brückenkonzept (Rakopoulos 2016) dar, das unsere Aufmerksamkeit auf die Beziehungen lenkt, die durch konkrete Praktiken in Migrationsgesellschaften geschmiedet werden. Wie Reshaur (1992: 724) argumentiert, ist Solidarität insofern »world-building«, als es eine Beziehung zwischen ausgegrenzten und bessergestellten Teilen einer Gesellschaft herstellt.

Diese solidarischen Beziehungen in Migrationsgesellschaften sind alles andere als statisch. Sie werden durch kontinuierliche Praktiken des In-Beziehung-Setzens ständig neu ausgehandelt, sind flüchtig, veränderlich und erfordern daher ›Arbeit‹. Bauder (2019: 3) formuliert dies folgendermaßen: »solidarity is a never-finished practice that prevents political closure and preserves plurality, while acknowledging the complex, fragmented and multifaceted relations between people and groups in different circumstances«. Eine Untersuchung von Solidarität in Migrationsgesellschaften sollte daher in den Blick nehmen, wie solidarische Beziehungen geknüpft und mobilisiert werden, aber auch, wie sie sich wieder auflösen und schließlich sogar bewusst aufgetrennt werden können (vgl. Fleischmann 2020a).

2.3 Solidarität zwischen der Transformation und Perpetuierung von Machtasymmetrien in Migrationsgesellschaften

Solidaritätsbeziehungen in Migrationsgesellschaften sind untrennbar mit Machtasymmetrien verflochten. Migrant:innen, insbesondere jene mit ungesichertem Aufenthaltsstatus, verfügen nicht über die gleichen Ressourcen und Rechte wie ihre Unterstützer:innen, bei welchen es sich zumeist um anerkannte deutsche Staatsbürger:innen handelt. Als Nicht-Staatsbürger:innen sind erstgenannte daher in einer benachteiligten Position. Aus dieser Perspektive schaffen Praktiken der

Solidarität Beziehungen zwischen Gruppen und Individuen mit ungleichen Rechten und Ressourcen. Dies schließt an die Ausführungen Hannah Arendts (1966: 84) an, die Solidarität als ein Prinzip versteht, das eine Interessengemeinschaft mit den unterdrückten und schlechter gestellten Teilen der Gesellschaft herstellt. Es ist daher von zentraler Bedeutung, zu berücksichtigen, wie Praktiken der Solidarität in tiefgreifendere Machtdynamiken und vorherrschende Ausschlüsse in Migrationsgesellschaften eingebettet sind.

Einerseits können Solidaritätsbeziehungen Möglichkeiten eröffnen, Ungleichheiten zwischen Nicht-Staatsbürger:innen und Staatsbürger:innen, zwischen Neuankömmlingen und Alteingesessenen zu nivellieren und damit als gestaltende Kraft auf ein inklusiveres Zusammenleben in Migrationsgesellschaften einzuwirken, indem die Teilhabe von ansonsten ausgeschlossenen Bevölkerungsteilen verbessert wird. Giugni (2001: 236) weist ebenfalls auf die positiven Auswirkungen von Solidaritätsbeziehungen für ihre vermeintlichen Nutznießer:innen hin, indem sie ihre Bedürfnisse auf die politische und öffentliche Agenda setzen. So könnten Solidaritätsbeziehungen zur gesellschaftlichen Inklusion und Stärkung der Rechte von Menschen mit ungesichertem Aufenthaltsstatus beitragen. Wie Featherstone (2012: 4) es formuliert, fungiert Solidarität aus dieser Perspektive als »a powerful force for reshaping the world in more equal terms«. In ähnlicher Weise betrachtet Hansen (2019: 8) Solidarität »as a relationship forged between actors in unequal power relations that aims towards a more equal order«. Aus dieser Perspektive spielt Solidarität in Migrationsgesellschaften auch eine wichtige Rolle für die politische Subjektivierung von Menschen in Solidaritätsbeziehungen (vgl. Agustín/Jørgensen 2019: 30; Bauder 2019).

Solidarität erscheint so als transformative Kraft, die alternative und inklusivere Formen des Zusammenlebens in Migrationsgesellschaften eröffnen kann. In meinem ethnographischen Forschungsprojekt traf ich auf viele Menschen, die praktische Unterstützung für Geflüchtete leisteten und dabei das Ziel formulierten, Veränderungen für eine »bessere Gesellschaft« herbeizuführen, wobei durchaus Unterschiede existieren bezüglich der Frage, wie diese »bessere Alternative« konkret aussehen soll. Dies schließt an die Ausführungen von Agustín und Jørgensen

(2019: 2) an, welche die Bedeutungen von Solidarität im Zuge der sogenannten »Flüchtlingskrise« im Jahr 2015 untersuchten. Dabei verstehen sie Solidarität als Perspektive, die es erlaubt, inklusivere Formen von Zusammenleben unter den Bedingungen der Migration zu untersuchen: »solidarities, in their different forms and practices, afford a lens for understanding how the crisis also presents a moment for rupture and for creating new imaginaries and for testing new alternatives for more inclusive societies« (ebd.).

Andererseits, so konnte ich im Rahmen meiner Feldforschung in Süddeutschland beobachten, können Solidaritätsbeziehungen aber auch zur Verschärfung von Machtasymmetrien in Migrationsgesellschaften beitragen (vgl. Paragi 2017: 317). Die in meiner Feldforschung untersuchten Praktiken der Flüchtlingshilfe erzeugten ambivalente Wirkungen, die von einer Nivellierung von Ungleichheiten und dem *Empowerment* von Nicht-Bürger:innen bis hin zu einer Zementierung bestehender Machtasymmetrien oder gar der Produktion neuer Diskriminierungen reichten (vgl. Theodossopoulos 2016; Kirchhoff 2020). Oftmals bestanden unter den Unterstützer:innen beispielsweise genaue Vorstellungen darüber, wer die »legitimen« Empfänger:innen von Solidaritätsbeziehungen darstellten bzw. wer ihre Unterstützung verdiene und wer nicht, was unter anderem anhand von Kriterien, wie Gender, Nationalität, Familienstand, aber auch Hautfarbe der Solidaritätsempfänger:innen festgemacht wurde.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Solidarität eine analytische Perspektive auf Unterstützungspraktiken in Migrationsgesellschaften eröffnet, welche die relationalen Beziehungen betont, die durch konkrete Praktiken hervorgebracht werden und in teils konkurrierende und umkämpfte Vorstellungen von Zusammenleben vor dem Hintergrund von Diversifizierungsprozessen eingebettet sind. Zentral ist dabei, dass Solidarität in Migrationsgesellschaften ambivalente und teils widersprüchliche Effekte mit sich bringt, die von der Eröffnung politischer Möglichkeitsräume bis hin zur Perpetuierung von Ungleichheiten und vorherrschenden Ausschlüssen reicht. Diesen ambivalenten Verstrickungen von Solidaritätspraktiken mit dem Politischen werde ich mich in folgenden Abschnitten näher widmen.

3. Die politischen Effekte von Solidaritätspraktiken in Migrationsgesellschaften

Auch wenn sich viele der Menschen, die sich im Zuge der »Willkommenskultur« 2015 für Geflüchtete engagierten, als vermeintlich »unpolitisch« präsentierten, konnte ich dennoch zahlreiche Momente beobachten, in welchen ihre konkreten Praktiken der Solidarität politische Effekte herbeiführten. Es gab Fälle, in denen sich vermeintlich unpolitische »Helfer:innen« mit »politischen Aktivist:innen« zu einflussreichen Allianzen zusammenschlossen, und Momente, in welchen die politischen Positionen von Freiwilligen oder Helfer:innen jenen selbsterklärter »linker Aktivist:innen« sehr ähnlich waren. Auch die Unterstützer:innen selbst waren sich zuweilen der Widersprüche bewusst, die zwischen ihrem Anspruch, »außerhalb« oder »über« der Politik zu stehen, und ihren unmittelbaren Praktiken der Solidarität entstanden. Einige meiner Gesprächspartner:innen haben offen über diese Widersprüche reflektiert oder die Schwierigkeit benannt, eine »unpolitische« Haltung in der Praxis umzusetzen. Andere begannen ihr Engagement mit einer vermeintlich »unpolitischen« Zielsetzung und entwickelten im Laufe der Zeit explizit kritisch-subversive politische Positionierungen gegenüber dem staatlichen Umgang mit Asylsuchenden (vgl. Kukovetz/Sprung 2019). Einige bedienten sich auch bewusst einer »unpolitischen« Positionierung, um ihre politischen Absichten zu verschleiern und wirksamer zu machen (siehe dazu Fleischmann 2017).

Bevor wir uns den politischen Effekten von Solidaritätspraktiken in Migrationsgesellschaften eingehender widmen, muss näher bestimmt werden, was in diesem Beitrag überhaupt unter *dem Politischen* zu verstehen ist. Dafür stütze ich mich auf die Ausführungen des französischen Philosophen Jacques Rancière, welche ich als besonders geeignet erachte, um die politischen Effekte von Solidaritätspraktiken in Migrationsgesellschaften konzeptuell zu fassen (vgl. Rancière 1998; 2001; 2009). Politischer Wandel findet für Rancière immer dann statt, wenn die etablierte Ordnung in Frage gestellt bzw. unterbrochen wird und »der Anteil der Anteillosen« (Rancière 2016: 22), welcher in der gegebenen Ordnung bisher nicht repräsentiert wird, Anspruch auf Teilhabe

erhebt. »Dissensus« bzw. Konflikt bildet in seiner Lesart die Essenz des Politischen. Politische Konflikte um Teilhabe gehen dabei weit über eine bloße Konfrontation verschiedener Meinungen hinaus und treten immer dann ein, wenn die Teilung der herrschenden Ordnung in Frage gestellt wird. In der kritischen Migrationsforschung werden Asylsuchende oder Migrant:innen mit ungesichertem Aufenthaltsstatus häufig als »Anteil der Anteillosen« betrachtet, da ihre Rechte im Vergleich zu anerkannten Staatsbürger:innen, erheblich eingeschränkt sind (siehe bspw. Vandevoordt 2020). Nach diesem Verständnis bildet das, was landläufig unter Parteipolitik verstanden wird, in den meisten Fällen genau das Gegenteil *des Politischen*: nämlich eine Konsolidierung von Ungleichheiten und Ausschlüssen in der herrschenden Ordnung. Diese Kraft bezeichnet Rancière im übertragenen Sinne als »Polizei« (Rancière 2016).

Aufbauend auf Rancière verstehe ich also jene Praktiken der Solidarität als politisch, durch welche Ausschlüsse und Diskriminierungen in Migrationsgesellschaften zugunsten einer inklusiveren Alternative in Frage gestellt, herausgefordert und angefochten werden (vgl. Sinnati 2019; Fleischmann 2020a). Eine solche Perspektive, welche sich auf das Praktizieren von Solidarität vor dem Hintergrund konkreter gesellschaftlicher Diversifizierungsprozesse fokussiert, ermöglicht es zugleich, das relativ abstrakte Verständnis des Politischen, das den Schriften Rancières zugrunde liegt, anhand konkreter Beispiele zu veranschaulichen. So wird eine empirische Untersuchung der kontinuierlichen Herstellung und Herausforderung der bestehenden Ordnung durch gelebte soziale Praktiken ermöglicht.

Im Rahmen meiner Feldforschung in Süddeutschland in den Jahren 2014 bis 2016 konnte ich zahlreiche Beispiele beobachten, die solche politischen Bedeutungen und Effekte von Solidaritätspraktiken verdeutlichten. Viele derjenigen, die Geflüchtete unterstützten, setzen sich das Ziel, den Status quo zu transformieren und damit Veränderungen hin zu einer ihrer Meinung nach »besseren« und inklusiveren Gesellschaft herbeizuführen. Beispielsweise sahen viele ihre Praktiken als Mittel an, um der Zunahme fremdenfeindlicher und rechtspopulistischer Einstellungen in der Gesellschaft entgegenzuwirken – auch wenn sie sich selbst

als vermeintlich ›neutral‹ oder ›unpolitisch‹ einstufen. Manche äußerten aber auch den Anspruch, sich mit ihren Praktiken direkt an politischen Entscheidungsprozessen zu beteiligen, indem sie beispielsweise Streitgespräche mit Mitarbeiter:innen der kommunalen Verwaltung führten, Protestbriefe schrieben oder als diskriminierend wahrgenommene staatliche Asylgesetze öffentlich anprangerten.

Einerseits können Praktiken der Solidarität also dann politisch werden, wenn sie den Status quo direkt in Frage stellen, Kritik am herrschenden System äußern oder den staatlichen Diskriminierungen von Asylsuchenden in Migrationsgesellschaften entgegenwirken. Viele der Unterstützer:innen, mit welchen ich während meiner Feldforschung sprach, gaben beispielsweise an, dass sie mit ihren Praktiken auch ein Zeichen gegen die als fehlerhaft wahrgenommene europäische Migrations- und Grenzpolitik setzen wollten. Ein Schwerpunkt solcher Kritik lag beispielsweise auf der Dublin-III-Verordnung, nach welcher jener europäische Mitgliedsstaat für die Bearbeitung eines Asylverfahrens zuständig ist, durch den Asylsuchende erstmals in die EU einreisen (siehe auch Kasparek/Matheis 2016). Viele Ehrenamtliche beteiligten sich an landesweiten Kampagnen, die eine Abschaffung der EU-Verordnung forderten. Einige blockierten sogar Dublin-III-Abschiebungen auf lokaler Ebene und wirkten damit direkt Regierungsentscheidungen im Umgang mit Asylsuchenden entgegen. Viele formulierten ihre Kritik aber auch an lokalen Politiker:innen und Behörden. So schrieben sie beispielsweise Beschwerdebriefe, riefen zu Schlichtungstreffen auf oder arbeiteten mit der lokalen Presse zusammen, um ihren Widerstand gegen den direkten Umgang mit Asylsuchenden vor Ort zum Ausdruck zu bringen.

Andererseits können Praktiken der Flüchtlingsunterstützung aber auch dann im vorausgehend skizzierten Sinne politisch werden, wenn sie danach streben, Veränderungen herbeizuführen, indem sie alternative Formen des Zusammenlebens vor Ort praktisch umsetzen. In diesem Fall werden Änderungen nicht durch Forderungen, explizite Kritik oder Proteste gegenüber staatlichen Akteur:innen erreicht, sondern durch unmittelbare Aktivitäten selbst herbeigeführt. Viele meiner Interviewpartner:innen betrachteten ihre Praktiken der Unterstützung

beispielsweise als Möglichkeit, um in ihrem Dorf oder ihrer Nachbarschaft eine ›bessere‹ Alternative zu der als fehlerhaft wahrgenommenen europäischen Grenz- und Flüchtlingspolitik zu gestalten; eine Alternative, die sich durch gegenseitige Unterstützung, Zusammengehörigkeit und Gastfreundschaft auszeichnet (vgl. Turinsky/Nowicka 2019). Solche Imaginationen malen zwar oftmals ein romantisierendes Bild des Lokalen, stellen aber nichtsdestotrotz eine implizite Herausforderung nationalstaatlicher Diskriminierungen ›von unten‹ dar. Hinger, Schäfer und Pott (2016) verweisen ebenfalls auf die zentrale Bedeutung ›des Lokalen‹ für die Aufnahme, Unterbringung und Steuerung von Asylsuchenden ab dem Migrationsommer 2015. Dies deutet an, dass das Lokale auch für Praktiken der Solidarität in Migrationsgesellschaften eine zentrale Rolle spielen könnte. Oft erscheint die Nachbarschaft, Stadt oder das Dorf, als jener Ansatzpunkt, der am ehesten durch direkte und unmittelbare Praktiken der Solidarität geformt oder verändert werden könne. Das Lokale scheint damit zu einem wichtigen Ort geworden zu sein, um sowohl Ausgrenzungen, Ungerechtigkeiten und Diskriminierungen offen anzufechten, aber auch um alternative Visionen der Teilhabe und Zugehörigkeit in Migrationsgesellschaften zu formulieren und zu praktizieren.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die politischen Effekte von Praktiken der Solidarität in Migrationsgesellschaften also vielfältig sind und unterschiedliche Ausprägungen annehmen können. Nichtsdestotrotz lässt sich auch eine antipolitische Seite von Solidaritätspraktiken ausmachen, wie ich im folgenden Unterkapitel näher erörtern möchte.

4. Die antipolitischen Effekte von Solidaritätspraktiken in Migrationsgesellschaften

Praktiken der Solidarität wirken sich nicht zwangsläufig auf ein inklusiveres Zusammenleben aus, indem sie vorherrschende Ausschlussmechanismen und Diskriminierungen in Migrationsgesellschaften herausfordern. Stattdessen können sie auch (un)intendierte Effekte mit

sich bringen, die in erster Linie die Interessen jener befriedigen, die bereits in einer privilegierten Situation sind, sowie die Nicht-Teilhabe und Nicht-Anerkennung von bestimmten Gruppen von Migrant:innen (re)produzieren. Dazu gehört auch, dass vermeintlich unpolitische zivilgesellschaftliche Praktiken von staatlichen Akteur:innen für eigene Zwecke und zur Aufrechterhaltung eines auf Ausgrenzung und Abschreckung basierenden Asylsystems vereinnahmt werden (siehe dazu Fleischmann 2019) – Effekte, die Rancière eher als »Polizei« denn als Ausdruck des Politischen einstufen würde.

Um diese ambivalenten Auswirkungen von Solidaritätspraktiken konzeptuell zu fassen, führe ich das Konzept des Antipolitischen ein. Meine Lesart des Antipolitischen ist inspiriert von Ticktins (2011) Studie zu den nachteiligen Auswirkungen von Praktiken der Fürsorge und des Mitgefühls im Kontext der Immigrationspolitik in Frankreich, welche sie wie folgt beschreibt: »these regimes of care end up reproducing inequalities and racial, gendered, and geopolitical hierarchies: I suggest that this politics of care is a form of *antipolitics*« (ebd.: 5). Darauf aufbauend schlage ich vor, Praktiken der Solidarität dann als antipolitisch zu fassen, wenn sie Ausgrenzungs- und Diskriminierungsmechanismen in Migrationsgesellschaften (re)produzieren, verschärfen oder verfestigen. Antipolitische Praktiken haben laut Ferguson (1994) zudem den Effekt, die Macht des Staates in vermeintlich unpolitischen, zivilgesellschaftlichen Sphären zu erweitern, wenn auch auf versteckte Art und Weise. In diesem Sinne könnten auch Praktiken der Solidarität in Migrationsgesellschaften zu einer entpolitisierenden Kraft werden, wenn sie die Ausgrenzung und Diskriminierung von Asylsuchenden ausblenden oder (re)produzieren und dabei die staatliche Einflussnahme auf Bereiche ausdehnen, die herkömmlicherweise als nichtstaatlich angesehen werden (vgl. Fleischmann 2019).

Im Kontext meiner Feldforschung in Süddeutschland bin ich auf zahlreiche Momente gestoßen, in welchen solche antipolitischen Effekte von Solidaritätspraktiken deutlich wurden. So zeigte sich beispielsweise, dass Praktiken der Flüchtlingshilfe auf vielfältige Interessen reagieren und nicht immer zwangsläufig zum »öffentlichen Wohl« beitragen oder marginalisierte Gruppen in Migrationsgesellschaften

stärken. Sie reagierten oftmals auch auf eigennützige Motivationen und die persönlichen Bedürfnisse derjenigen, die sich solidarisch zeigten und als anerkannte Staatsbürger:innen bereits in einer privilegierten Situation sind. Beispielsweise traf ich auf Menschen, die mit ihren Unterstützungspraktiken den Zweck verfolgten, neue Kontakte zu anderen Bewohner:innen in ihrer Nachbarschaft zu knüpfen, persönlichen Krisen oder Isolationsgefühlen entgegenzuwirken oder ein karitatives und helfendes Bild der eigenen Person zu inszenieren. Auch Malkki (2015) weist daraufhin, dass Hilfspraktiken zumeist primär auf die Bedürfnisse und Wünsche der Helfer:innen reagieren anstatt auf die ihrer angeblichen Nutznießer:innen. Dies deutet an, dass Praktiken der Solidarität in Migrationsgesellschaften auch als Möglichkeit der Selbstoptimierung oder Selbstverwirklichung genutzt werden könnten.

Zudem zeigte sich im Rahmen meiner Feldforschung, wie zivilgesellschaftliche Unterstützungspraktiken vornehmlich den Zwecken und Absichten staatlicher Akteur:innen dienen können, anstatt die Teilhabe und Anerkennung marginalisierter Asylsuchender zu fördern. So konnte ich zahlreiche Beispiele beobachten, in denen zivilgesellschaftliche Unterstützungspraktiken zu einem Medium des Regierens wurden (siehe dazu Fleischmann 2020a). Durch verschiedene Instrumente und Programme haben staatliche Akteur:innen in meinem Untersuchungsgebiet versucht, Einfluss auf Engagierte zu gewinnen und deren Handeln und Denken zu ihren Gunsten zu beeinflussen oder gestaltend auf die Praktiken der Solidarität, die sich um die sogenannte »Willkommenskultur« formierten, einzuwirken. In diesem Zusammenhang wurden insbesondere jene Praktiken der Flüchtlingsunterstützung gefördert, die staatliche Ziele und Maßnahmen des Migrationsmanagements unterstützen, während subversive politische Potenziale unterdrückt und marginalisiert wurden. Praktiken der Solidarität in Migrationsgesellschaften könnten so auch als Möglichkeit für staatliche Akteur:innen fungieren, Einfluss auf zivilgesellschaftliche Akteur:innen und Engagierte auszuüben und so ihre Kontrolle und ihr Einflussvermögen auf den vermeintlich nichtstaatlichen Bereich der Zivilgesellschaft auszudehnen.

Zuweilen schienen Engagierte in meinem Untersuchungsgebiet gar als »streetlevel bureaucrats« (Lipsky 2010) zu agieren, die staatlichen Kategorisierungen und Unterscheidungen zwischen vermeintlich illegitimen ›Wirtschaftsflüchtlingen‹ und legitimen ›Kriegsflüchtlingen‹ unkritisch gegenüberstanden und durch ihre Praktiken (re)produzierten. So hatten einige meiner Gesprächspartner:innen recht klare Vorstellungen darüber, wer ihre Unterstützung ›verdient‹ und wer nicht, was oftmals an der staatlich definierten ›Bleibeperspektive‹ festgemacht wurde. Wie Agamben (1998: 78) es treffend ausdrückt, könnten diejenigen, die sich vermeintlich für die Belange von marginalisierten Teilen der Gesellschaft einsetzen, »maintain a secret solidarity with the very powers they ought to fight«.

Wie beschrieben, können vermeintlich unpolitische Praktiken der Solidarität in Migrationsgesellschaften damit auch dazu führen, dass Ausgrenzungen und Diskriminierungen reproduziert oder verschärft werden.

5. Fazit

Ziel dieses Beitrags war es, zu einer theoretisch-konzeptuellen Annäherung an den Begriff der Solidarität in Migrationsgesellschaften beizutragen und einen empirisch fundierten Beitrag zum Verständnis von Solidaritätspraktiken in Migrationsgesellschaften zu leisten. Dabei wurde deutlich, dass Praktiken der Solidarität vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Diversifizierungsprozesse nicht in einem unpolitischen Vakuum verlaufen. Stattdessen sind sie auf komplexe und ambivalente Weise mit zugrundeliegenden ungleichen Machtverhältnissen und Ausschlüssen in Migrationsgesellschaften verflochten. Eine Untersuchung von Praktiken und Diskursen der Solidarität sollte damit stets in den Blick nehmen, wie diese in einen größeren gesamtgesellschaftlichen Kontext eingebettet sind, welcher von Aushandlungen und Konflikten um die Frage gekennzeichnet ist, wer in Migrationsgesellschaften auf welche Art und Weise teilhaben darf und als Mitbürger:in anerkannt wird. Praktiken der Solidarität kommen dabei nicht umhin, sich auf

unterschiedliche Weise in Bezug auf diese Fragen zu positionieren und sind daher stets umkämpft. Auch wenn Praktiken der Solidarität als vermeintlich ›unpolitisch‹ gerahmt werden, haben sie nichtsdestotrotz ambivalente und umstrittene politische oder antipolitische Auswirkungen. In künftigen empirischen Untersuchungen zu Praktiken der Solidarität in Migrationsgesellschaften sollte daher stets berücksichtigt werden, wie diese in teils widersprüchliche Interpretationen und Effekte eingebettet sind, indem sie zwischen einer Eröffnung transformativer politischer Möglichkeitsräume hin zu einer inklusiveren Gesellschaft, der Erfüllung persönlicher Bedürfnisse und einer Komplizenschaft in der Steuerung von Migration und der Perpetuierung von Ungleichheiten oszillieren – und damit sowohl politisch-transformative als auch antipolitische Effekte haben können.

Im Laufe des Beitrags wurde aufgezeigt, dass die politischen Effekte von Praktiken der Solidarität in Migrationsgesellschaften dabei vielfältig sind und unterschiedliche Ausprägungen annehmen können. Manchmal manifestieren sie sich in direkteren Protestformen, wie der expliziten Kritik an staatlichen Akteur:innen, Asylpolitiken oder Gesetzen. In anderen Fällen können sie aber auch impliziter ablaufen und auch von jenen Unterstützer:innen ausgehen, die sich selbst als vermeintlich ›unpolitisch‹ einstufen, indem sie eine konkrete Alternative vor Ort umsetzen, ohne direkte Forderungen gegenüber staatlichen Akteur:innen zu formulieren. Dies schärft den Blick für weitergehende Untersuchungen dahingehend, dass nicht von vorneherein zwischen vermeintlich ›unpolitischen‹ und ›politisch-aktivistischen‹ Formen der Solidarität unterschieden werden muss, sondern, dass politisch-transformative Effekte auch an weniger offensichtlicheren Orten und Momenten untersucht werden können. Gleichzeitig sollte eine Analyse von Solidaritätspraktiken in Migrationsgesellschaften aber auch ihre möglichen nachteiligen bzw. antipolitischen Effekte in den Blick nehmen, welche gar zu einer Perpetuierung von Ungleichheiten beitragen können. Die daraus resultierende Sensibilität für die ambivalenten Verwicklungen von Praktiken der Solidarität mit dem Politischen kann schließlich dazu beitragen, solche Formen und Praktiken der Solidarität

zu stärken, die als politisch-transformative Kraft auf eine inklusivere Form des Zusammenlebens in Migrationsgesellschaften hinwirken.

Literatur

- Agamben, Giorgio (1998): *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University Press.
- Agustín, Óscar García/Jørgensen, Martin Bak (2019): *Solidarity and the ›Refugee Crisis‹ in Europe*, Cham: Springer.
- Ambrosini, Maurizio (2020): *The Local Governance of Immigration and Asylum: Policies of Exclusion as a Battleground*, in: Ambrosini, Maurizio; Cinalli, Manlio; Jacobson, David (Hg.): *Migration, Borders and Citizenship: Between Policy and Public Spheres*, Cham: Springer International Publishing, S. 195–215.
- Arendt, Hannah (1966 [1963]): *On Revolution* (3. Ausgabe), New York: Viking Press.
- Ataç, İlker/Rygiel, Kim/Stierl, Maurice (2016): *Introduction: The Contentious Politics of Refugee and Migrant Protest and Solidarity Movements: Remaking Citizenship from the Margins*, in: *Citizenship Studies* 20, H. 5, S. 527–544.
- Bähre, Erik (2007): *Reluctant Solidarity: Death, Urban Poverty and Neighbourly Assistance in South Africa*, in: *Ethnography* 8 H.1, S. 33–59.
- Bauder, Harald (2019): *Migrant Solidarities and the Politics of Place*, in: *Progress in Human Geography Online First*, S. 1–15.
- Bauder, Harald/Juffs, Lorelle (2020): *›Solidarity‹ in the Migration and Refugee Literature: Analysis of a Concept*, in: *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 46, H. 1, S. 46–65.
- Chouliaraki, Lillie (2012): *The Ironic Spectator: Solidarity in the Age of Post-Humanitarianism*, Malden: Polity Press.
- della Porta, Donatella (2018): *Solidarity Mobilizations in the ›Refugee Crisis‹: Contentious Moves*, London, New York: Macmillan Publishers.

- Durkheim, Émile (1965 [1893]): *The Division of Labor in Society*, New York: Free Press.
- Featherstone, David (2012): *Solidarity: Hidden Histories and Geographies of Internationalism*, London/New York: Zed Books.
- Feischmidt, Margit/Zakariás, Ildikó (2019): *Politics of Care and Compassion: Civic Help for Refugees and Its Political Implications in Hungary – A Mixed-Methods Approach*, in: Feischmidt, Margit/Pries, Ludger/Cantat, Celine (Hg.): *Refugee Protection and Civil Society in Europe*, Cham: Palgrave Macmillan, S. 59–99.
- Ferguson, James (1994): *The Anti-Politics Machine: ›Development‹, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fillieule, Olivier (2001): *Dynamics of Commitment in the Sector Known as ›Solidarity‹: Methodological Reflections Based on the Case of France*, in: Giugni, Marco/Passy, Florence (Hg.): *Political Altruism? Solidarity Movements in International Perspective*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, S. 51–66.
- Fleischmann, Larissa (2017): *The Politics of Helping Refugees. Emerging Meanings of Political Action around the German ›Summer of Welcome‹*, in: *Mondi Migranti* 3, H. 2, S. 53–73.
- (2019): *Making Volunteering with Refugees Governable: The Contested Role of ›Civil Society‹ in the German Welcome Culture*. in: *Social Inclusion* 7, H. 2, S. 64–73.
- (2020a): *Contested Solidarity. Practices of Refugees Support between Humanitarian Help and Political Activism*, Bielefeld: transcript.
- (2020b): *Zivilgesellschaftliches Engagement in der postmigrantischen Gesellschaft: Annäherung an eine vielschichtige Praxis*, in: Jepkens, Katja/Scholten, Lisa/van Rießen, Anne (Hg.): *Integration im Sozialraum*, Wiesbaden: Springer, S. 385–399.
- Fleischmann, Larissa/Steinilper, Elias (2017): *The Myth of Apolitical Volunteering for Refugees: German Welcome Culture and a New Dispositif of Helping*, in: *Social Inclusion* 5, H. 3, S. 17–27.
- Foroutan, Naika (2019): *Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie*, Bielefeld: transcript.

- Frykman, Maja Povrzanović/Mäkelä, Fanny (2019): ›Only Volunteers? Personal Motivations and Political Ambiguities Within the Refugees Welcome to Malmö Civil Initiative, in: Feischmidt, Margit/Pries, Ludger/Cantat, Celine (Hg.): *Refugee Protection and Civil Society in Europe*, Wiesbaden: Springer, S. 291–318.
- Giugni, Marco (2001): Concluding Remarks: Conceptual Distinctions for the Study of Political Altruism, in: Giugni, Marco; Passy, Florence (Hg.): *Political Altruism? Solidarity Movements in International Perspective*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, S. 235–245.
- Hamann, Ulrike/Karakayali, Serhat (2016): Practicing Willkommenskultur: Migration and Solidarity in Germany, in: *Intersections. East European Journal of Society and Politics* 2, H. 4, S. 69–86.
- Hansen, Christina (2019): Solidarity in Diversity: Activism as a Pathway of Migrant Emplacement in Malmö. <https://doi.org/10.24834/isbn.9789178770175> [letzter Zugriff 19.01.22].
- Hinger, Sophie (2016): Asylum in Germany: The Making of the ›Crisis‹ and the Role of Civil Society, in: *Human Geography* 9, H. 2, S. 78–88.
- Hinger, Sophie/Schäfer, Philipp/Pott, Andreas (2016): The Local Production of Asylum, in: *Journal of Refugee Studies* 29, H. 4, S. 440–463.
- Johler, Reinhard/Lange, Jan (2019): *Konfliktfeld Fluchtmigration – Historische und ethnographische Perspektiven*, Bielefeld: transcript.
- Karakayali, Serhat (2014): Solidarität mit den Anderen. Gesellschaft und Regime der Alterität, in: Broden, Anne; Mecheril, Paul (Hg.): *Solidarität in der Migrationsgesellschaft: Befragung einer normativen Grundlage*, Bielefeld: transcript Verlag, S. 111–126.
- (2017): Feeling the Scope of Solidarity: The Role of Emotions for Volunteers Supporting Refugees in Germany, in: *Social Inclusion* 5, H. 3, S. 7–16.
- (2018): Ehrenamtliches Engagement für Geflüchtete in Deutschland. <https://flucht-forschung-transfer.de/wp-content/uploads/2017/05/SoR-09-Karakayali.pdf> [letzter Zugriff 19.01.22].
- (2019): The Welcomers: How Volunteers Frame their Commitment for Refugees, in: Feischmidt, Margit/Pries, Ludger/Cantat, Celine (Hg.): *Refugee Protection and Civil Society in Europe*, Cham: Palgrave Macmillan, S. 221–242.

- Karakayali, Serhat/Kleist, Olaf (2015): Strukturen und Motive der ehrenamtlichen Flüchtlingsarbeit (EFA) in Deutschland, 1. Forschungsbericht: Ergebnisse einer explorativen Umfrage vom November/Dezember 2014. https://www.bim.hu-berlin.de/media/2015-05-16_EFA-Forschungsbericht_Endfassung.pdf: [letzter Zugriff 19.01.22].
- (2016): EFA Studie 2: Strukturen und Motive der ehrenamtlichen Flüchtlingshilfe (EFA) in Deutschland. https://www.bim.hu-berlin.de/media/2015-05-16_EFA-Forschungsbericht_Endfassung.pdf [letzter Zugriff 19.01.22].
- Kasperek, Bernd/Matheis, Christian (2016): Complementing Schengen: The Dublin System and the European Border and Migration Regime, in: Bauder, Harald/Matheis, Christian (Hg.): *Migration Policy and Practice: Interventions and Solutions*, New York: Palgrave Macmillan, S. 59–78.
- Kirchhoff, Maren (2020): Differential Solidarity: Protests against Deportations as Structured Contestations over Citizenship, in: *Citizenship Studies* 24, H. 4, S. 568–586.
- Kukovetz, Brigitte/Sprung, Annette (2019): Questioning Power Relations. Learning Processes through Solidarity with Refugees, in: Finnegan, Fergal/Grummell, Bernie (Hg.): *Power and Possibility. Adult Education in a Diverse and Complex World*, Leiden/Boston: Brill Sense, S. 131–142.
- Laclau, Ernesto (1996): *Emancipation(s)*, London/New York: Verso Books.
- Lipsky, Michael (2010 [1980]): *Street-Level Bureaucracy: Dilemmas of the Individual in Public Services* (30. Ausgabe), New York: Russell Sage Foundation.
- Malkki, Liisa (2015): *The Need to Help: The Domestic Arts of International Humanitarianism*, Durham: Duke University Press.
- Mecheril, Paul (2003): *Prekäre Verhältnisse: Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit*, Münster: Waxmann.
- (2014): Was ist das X im Postmigrantischen?, in: *sub|urban. Zeitschrift für kritische Stadtforschung* 3, S. 107–122.

- Paragi, Beáta (2017): Contemporary Gifts: Solidarity, Compassion, Equality, Sacrifice, and Reciprocity from an NGO Perspective, in: *Current Anthropology* 58, H. 3, S. 317–339.
- Parsanoglou, Dimitris (2020): Volunteering for Refugees and the Repositioning of State Sovereignty and Civil Society: the Case of Greece, in: *Citizenship Studies* 24, H. 4, S. 457–473.
- Rakopoulos, Theodoros (2016): Solidarity: The Egalitarian Tensions of a Bridge-Concept, in: *Social Anthropology* 24, H. 2, S. 142–151.
- Rancière, Jacques (1998): *Disagreement: Politics and Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2001): Ten Theses on Politics, in: *Theory & Event* 5, H. 3.
- (2009): *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, London: Continuum International Publishing.
- (2016): *Das Unvernehmen: Politik und Philosophie*, Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Reshaur, Ken (1992): Concepts of Solidarity in the Political Theory of Hannah Arendt, in: *Canadian Journal of Political Science* 25, H. 4, S. 723–736.
- Schäfer, Philipp (2022): *Etablierte Provisorien: Leipzig und der lange Sommer der Migration*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Scherr, Albert/Inan, Cigdem (2017): Flüchtlinge als gesellschaftliche Kategorien und als Konfliktfeld, in: Ghaderi, C./Eppenstein, T. (Hg.): *Flüchtlinge*, Wiesbaden: Springer VS, S. 129–146.
- Schmid, Verena/Evers, Adalbert/Mildenberger, Georg (2019): More or Less Political: Findings on a Central Feature of Local Engagement for Refugees in Germany, in: *Social Inclusion* 7, H. 2, S. 165–175.
- Schwartz, Helge/Ratfisch, Philipp (2016): Antimigrantische Politik und der »Sommer der Migration«. Analysen. https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Analysen/Analysen25_Antimigrantische_Politik.pdf [letzter Zugriff 19.01.22].
- Schwartz, Helge/Schwenken, Helen (2020): Introduction: Inclusive Solidarity and Citizenship along Migratory Routes in Europe and the Americas. in: *Citizenship Studies* 24, H. 4, S. 405–423.
- Siapera, Eugenia (2019): Refugee Solidarity in Europe: Shifting the Discourse, in: *European Journal of Cultural Studies* 22, H. 2, S. 245–266.

- Sinatti, Giulia (2019): Humanitarianism as Politics: Civil Support Initiatives for Migrants in Milan's Hub, in: *Social Inclusion* 7, H. 2, S. 139–148.
- Steinhilper, Elias/Fleischmann, Larissa (2016): Die Ambivalenzen eines neuen Dispositivs der Hilfe: Zur Rolle der Zivilgesellschaft und sozialen Bewegungen seit dem langen Sommer der Migration, in: *Neue Praxis Sonderheft* 13, S. 60–72.
- Sutter, Ove (2019): Narratives of »Welcome Culture«: The Cultural Politics of Voluntary Aid for Refugees, in: *Narrative Culture* 6, H. 1, S. 19–43.
- Theodossopoulos, Dimitrios (2016): Philanthropy or Solidarity? Ethical Dilemmas about Humanitarianism in Crisis-Afflicted Greece, in: *Social Anthropology* 24, H. 2, S. 167–184.
- Ticktin, Miriam (2011): *Casualties of Care: Immigration and the Politics of Humanitarianism in France*, Berkeley: University of California Press.
- Turinsky, Theresia/Nowicka, Magdalena (2019): Volunteer, Citizen, Human: Volunteer Work Between Cosmopolitan Ideal and Institutional Routine, in: Feischmidt, Margit/Pries, Ludger/Cantat, Celine (Hg.): *Refugee Protection and Civil Society in Europe*, Cham: Springer International Publishing, S. 243–268.
- Vandevoordt, Robin (2021): Resisting Bare Life: Civil Solidarity and the Hunt for Illegalized Migrants, in: *International Migration* 59, H. 3, S. 1–16.
- Yildiz, Erol (2016): Postmigrantische Perspektiven, in: Doğmuş, Aysun/Karakaşoğlu, Yasemin/Mecheril, Paul (Hg.): *Pädagogisches Können in der Migrationsgesellschaft*, Wiesbaden: Springer, S. 71–84.
- Zamponi, Lorenzo (2017): Practices of Solidarity: Direct Social Action, Politicisation and Refugee Solidarity Activism in Italy, in: *Mondi Migranti* 5, H. 3, S. 97–117.
- Zoll, Rainer (2000): *Was ist Solidarität heute?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Zuparc-Iljic, Drago/Valenta, Marko (2019): Opportunistic Humanitarianism and Securitization Discomfort along the Balkan Corridor: The Croatian Experience, in: Feischmidt, Margit/Pries, Ludger/Cantat,

Celine (Hg.) *Refugee Protection and Civil Society in Europe*, Cham:
Palgrave Macmillan, S. 129–160.

Solidarität: Zwischen Analyse und Engagement¹

Alfred Schäfer

I.

Die moderne Rede von Solidarität setzt die Erfahrung der Kontingenz dessen voraus, was man als Gemeinsamkeit ansehen kann und wofür man sich im Namen dieser Gemeinsamkeit einzusetzen bereit ist. Solidarität muss (theoretisch und praktisch) gestiftet werden. In den für die Moderne typischen Distanzbeziehungen, dem Geflecht der Beziehungen unter Abwesenden, muss das, was man mit anderen gemeinsam hat, bestimmt werden. Dies können Lebenslagen, Interessenkonstellationen, Benachteiligungen, Ungerechtigkeiten, aber auch die Verteidigung dessen sein, was man als eigene Privilegien betrachtet.

Die Bestimmung von Solidaritätsbeziehungen ist jedoch nicht nur in ihren Voraussetzungen kontingent, weil sie nicht auf einer gegebenen sozialen Grundlage beruht und weil sie sich gegen jene notwendige Indifferenz durchsetzen muss, die den Verkehr unter Abwesenden, also den Umgang in einer anonymisierten Gesellschaft erst ermöglicht. Sie bleibt auch in ihrem Vollzug prekär.² Dies liegt nicht zuletzt an der Am-

1 Mit einer anderen, stärker pädagogischen, Rahmung sind die Kapitel II und III dieses Artikels bereits an anderer Stelle erschienen (vgl. Schäfer 2022).

2 Dies gilt auch für die institutionalisierten Solidaritätsbeziehungen, die in einem wohlfahrtsstaatlichen Rahmen Ansprüche und Verpflichtungen festzuschreiben versuchen. Im Folgenden wird es allerdings nicht um die damit einhergehenden Lesarten und Konfliktszenarien gehen, sondern eher um die Fra-

bivalenz ihrer Hervorbringung. Sich als Teil einer Gemeinsamkeit zu bestimmen und die Bereitschaft, auf Grundlage dieser wahrgenommenen, erlebten oder erkannten Zugehörigkeit zu agieren, impliziert immer ein Verhältnis zu dem oder denen, mit denen man sich solidarisiert. Es geht also keineswegs um eine *blinde* Identifikation, sondern um eine Beziehung, in der sich weiterhin Fragen stellen: Fragen danach, ob das unterstellte Gemeinsame *wirklich* ein Gemeinsames ist, ob es nicht vielmehr Unterschiede gibt – sowohl in den Betroffenheiten wie auch im engagierten Einsatz für das Gemeinsame. Es ist dies nicht zuletzt die Frage nach einer Gleichheit, die das Gemeinsame konstituieren soll und die doch nicht vorausgesetzt werden kann. Und die Frage nach der Gleichheit verbindet sich mit jener Skepsis, ob nicht manche aus dem solidarischen Engagement größere Vorteile ziehen als andere. Und dahinter lauert nicht zuletzt die Frage, ob sich hinter der Solidarität nicht doch selbst wiederum ein strategischer Raum auftut: ein Raum von Auseinandersetzungen darum, wer berechtigt ist, im Namen des gemeinsamen Anliegens für die anderen zu sprechen.

Spätestens hier taucht die politische Frage auf, die im Folgenden unter dem Titel einer doppelten Repräsentationsproblematik verhandelt werden soll. Die Stiftung von Solidarität – Solidarisierung – lebt davon, das Gemeinsame so zu bestimmen, dass es für jene, die unter diese Bestimmung fallen, als konstitutiv und verbindlich erscheint. Hier mag der Rückgriff auf identitätsstiftende Erzählungen, auf Werte oder Prinzipien hilfreich sein. Zugleich aber ist unter den modernen Bedingungen davon auszugehen, dass solche Identifikationspunkte noch einmal individuell gebrochen und mit der eigenen komplexen Lebenssituation abgeglichen werden, die als solche nicht einfach mit der bestimmten Gemeinsamkeit identisch ist. Unter diesen Bedingungen wird es problematisch, für sich in Anspruch zu nehmen, das Gemeinsame allgemeinverbindlich repräsentieren zu können. In diesen Anspruch schließt sich immer schon eine zweite Dimension der Repräsentation ein, die als sol-

ge, unter welchen Bedingungen sich als politisch verstehende Solidaritätsbeziehungen hervorgebracht werden können.

che die Machtimplikation der ersten deutlich macht: der Anspruch im Namen der (identifizierten) Solidargemeinschaft für diese zu sprechen.

An dieser Stelle ist eine – für die folgenden Betrachtungen bedeutsame – Unterscheidung angebracht. Die bisherigen Überlegungen gingen davon aus, dass jene, die sich darum bemühen, die gemeinsame Angelegenheit zu bestimmen und die anderen dabei zu repräsentieren, sich selbst in der gleichen Situation, sich als Teil der von ihnen bestimmten Gemeinsamkeit sehen. Dies mag vielleicht eher für überschaubare soziale Einheiten zutreffen, muss aber gerade in politischen Konstellationen nicht der Fall sein. Die Solidarisierung mit ihrem doppelten Repräsentationsanspruch kann auch von einer Position aus erfolgen, die sich weder in der gleichen Lage sieht noch als (in einem sozialen Sinne) zugehörig fühlt. Eine solche Herangehensweise bestimmt die Gemeinschaft, mit der sie sich solidarisiert, gleichsam von außen; und dennoch beansprucht sie, in deren Namen, im Namen der ihnen zugeschriebenen Wirklichkeit und Problemsituation zu sprechen. Der in der Solidarisierung implizierte Gleichheitsanspruch bezieht sich dann nicht auf die Gemeinsamkeit der Situation, sondern darauf, die bei den anderen diagnostizierte Benachteiligung oder ungerechte Behandlung gemeinsam zu überwinden.³

In einer solchen Situation ist es gut, wenn es in der von außen bestimmten Gemeinschaft, die der Solidarität bei der Lösung ihrer Probleme

3 An dieser Stelle berühren sich unter dem gemeinsamen Titel Solidarität Motive der Hilfe mit jenen einer politischen Solidarisierung, die auf eine Mobilisierung der als benachteiligt, ausgebeutet oder diskriminiert angesehenen Gruppe zielt. Die Übergänge sind wohl fließend, so etwa wenn sich eine Hilfsorganisation als Anwaltschaft und Vertretung der von ihnen adressierten Gruppe an die Öffentlichkeit oder Politik wendet. Zugleich aber kann man vielleicht als Unterscheidungsmerkmal festhalten, dass im Kontext solidarischer Hilfe die unterstellte Gleichheit und Gemeinsamkeit nicht im Vordergrund steht. Die Repräsentationsprobleme, die sich aus dem Anspruch einer politischen Solidarisierung und einer unterstellten strategischen Gemeinsamkeit ergeben, dürften sich hier schon deshalb nicht in gleicher Weise ergeben, weil in das Hilfsmotiv jene Asymmetrie eingeschrieben ist, die eine politisch verstandene Solidarisierung gerade vermeiden möchte.

me bedarf, Leute gibt, die das – als Zugehörige – ähnlich sehen. Wenn, um ein Beispiel anzudeuten, es in der Arbeiter:innenschaft Menschen gibt, die ihre Situation der Ausbeutung und Entfremdung ähnlich sehen wie die protestierenden 1968er, dann wird deren Analyse gleichsam *von innen*, von deren Adressat:innen, bestätigt und damit ihre Solidarisierung überhaupt erst als solche wahrgenommen. Aber auch dann ist immer noch nicht gesagt, dass sie und die sie bestätigenden Werk:tätigen die gemeinsame Situation aus der Sicht unterschiedlicher Fraktionen der Werk:tätigen angemessen wiedergeben und dass sie legitimiert sind, für diese zu sprechen (vgl. Schäfer 2015).⁴

Eine solche Legitimation wird allerdings erst recht problematisch, wenn die Außenperspektive und deren Solidarisierungsangebot bei den Adressierten auf Desinteresse oder gar auf Ablehnung stößt, wenn also die (doppelte) Repräsentation eher als unangemessene Anbiederung oder als Anmaßung erscheint – wenn die Solidarisierung von außen also wenig mit den eigenen Problemen und der eigenen Situation zu tun zu haben scheint. Aus dieser unangenehmen Situation kann man sich dadurch zu lösen versuchen, dass man die eigene Analyse *tieferlegt* und auf diese Weise die Legitimität des eigenen Engagements, der eigenen Solidarisierung bekräftigt. Die Entfremdungstheorie hat in der Geschichte der Arbeiterbewegung eine solche Rolle gespielt: Sie sollte erklären, warum die ausgebeuteten und unterdrückten Arbeiter ihre

4 Bei aller Nostalgie, die eine gesellschaftliche und politische Bedeutsamkeit der antiautoritären Bewegungen der 1960er Jahre umgibt, ist kaum zu übersehen, dass die klassentheoretische Referenz des Solidaritätsmotivs wie auch dessen globalisierende Ausweitung auf weltweite Befreiungsbewegungen ihre zentrale Rolle weitgehend verloren haben. Dies mag unter anderem mit der Verlagerung der Auseinandersetzungen auf die politisch-symbolische Ebene zu tun haben, mit einer Aufwertung der politischen Anerkennungs- und Durchsetzungskämpfe, in denen die Berufung auf Authentizität und Gemeinsamkeit der Gleichen eine zentrale Bedeutung haben. Ohne dies hier vertiefen zu können, erscheint doch deutlich, dass – jenseits der schon erwähnten praktischen Hilfe – eine Solidarität mit den ökonomisch Benachteiligten in der eigenen Gesellschaft kaum noch einen Gegenstand der prominenten politischen Solidarisierungsdiskurse darstellt.

Situation nicht adäquat wahrnehmen und sich nicht wehren. Tiefsitzende Unterdrückungsmechanismen, ideologische Versprechungen und materielle Kompensationen sollen dann deutlich machen, warum diejenigen, mit denen man sich solidarisiert, ihre Benachteiligungen, Diskriminierungen, ihre Unterdrückung einfach als naturgegeben hinzunehmen scheinen und sich nicht aktiv für die Verbesserung ihrer Situation einsetzen. Es entsteht damit der Eindruck, dass hier eine Solidarisierung (auch im Kreis von gleichgesinnten Außenstehenden) erst recht erforderlich ist, um die nun als solidaritätsbedürftig Eingestuften über ihre Situation aufzuklären und zur Gegenwehr zu befähigen.

Im Namen der wahren Interessen eines Anderen, der genau diese Interessen nicht sieht oder gar zurückweist, für diesen, für seine befreienden Entwicklungsmöglichkeiten zu kämpfen, ist nun eine Figur, die der modernen pädagogischen Reflexion vertraut ist. Diese Figur bezeichnet so etwas wie ein untergründig wirksames und sozial geteiltes Verständnis der Pädagogik, dessen unmögliche Legitimität und Wirksamkeit diese zugleich zu einer fragwürdigen Bemühung gemacht haben. Dabei wird allerdings übersehen, dass die Reflexion auf die Unmöglichkeit, auf die Paradoxien des pädagogischen Vorhabens dieses von Anfang an begleitet haben (vgl. Wimmer 2016).

Die Frage mit welchem Recht man die Situation der Anderen als untragbar und verbesserungsbedürftig definiert, wenn diese selbst das nicht so sehen, und mit welcher Berechtigung man in ihrem Namen eine Vertretung beansprucht, die auf einer unterstellten Gleichheit mit den Repräsentierten beruht, stellt sich für das pädagogische wie das politische Engagement. Diese Probleme nicht zu sehen führt in eine bodenlose Naivität. In ihr wird die Objektivität der eigenen analytischen Bestimmungen ebenso unterstellt wie die damit verbundene Unabweisbarkeit eines moralischen Engagements. Bemüht wird auch das alte Phantasma eines ›Wir‹, einer Gemeinsamkeit von Außen- und Innenperspektive, die genau deshalb hergestellt werden kann, weil sie in der Fiktion ›objektiv‹ immer schon gegeben war.⁵

5 Es läge nahe, an dieser Stelle auf das Verhältnis des Moralischen zum Politischen einzugehen, das gegenwärtig nicht selten als Mittel zur Lösung des dop-

Gegenüber einem solchen pädagogisch-politischen, fast schon missionarischen Sendungsbewusstsein erscheint es angemessener, von der Komplexität der doppelten Repräsentationsproblematik auszugehen, um von hier her die Probleme der Solidarisierung in den Blick zu nehmen. Es sind dies nicht zuletzt auch die Probleme einer Verhältnisbestimmung von Analyse und Engagement. Als Beispiel sollen dabei zwei Positionen dienen, die innerhalb des Diskurses um den Postkolonialismus genau diese Fragen im Blick haben und die sich deshalb auch einer Kritik von jenen ausgesetzt sehen, die immer schon wissen, wo die wirklichen Probleme liegen und die beiden Positionen jene naive Repräsentationsauffassung andichten, von der diese sich gerade verabschiedet haben. Ich möchte mit der postkolonialen Verhandlung des Repräsentationsproblems bei Gayatri Spivak beginnen (II.). Spivak legt den Finger in die Wunde unreflektierter Identifizierungs- und Vertretungsansprüche der Subalternen. Sie problematisiert und dekonstruiert damit naive Formen solcher Ansprüche einer engagierten Analyse, ohne selbst auf eine solche engagierte Theorie verzichten zu wollen. Jene, die die Möglichkeit einer adäquaten (>wahren<) Repräsentation vertreten, haben ihr dann vorgeworfen, nicht mehr über das richtige Engagement zu verfügen. Solche Vorwürfe, die die Analyse einem vorgängigen Engagement für die Subalternen unterordnen, treffen auch eine zweite

pelten Repräsentationsproblems gehandhabt wird, da mit dem Verweis auf eine (universelle) Moral doch eine Grundlage gegeben sei, an der sich jede Politik zu orientieren habe. Es ist jedoch eines, politische Entscheidungen und soziale Verhältnis mit Rückgriff auf moralische Prinzipien zu kritisieren – auch wenn man darüber streiten kann, ob diese der Komplexität konkreter Situationen überhaupt gerecht werden können. Und es ist etwas anderes, wenn man sich auf den Standpunkt stellt, dass die politische Einrichtung der menschlichen Dinge auf der Grundlage moralischer Prinzipien zu erfolgen habe. Eine solche Perspektive trägt weder der modernen Bedingung pluraler und heterogener Selbst- und Weltverständnisse Rechnung noch all jenen moralischen Begründungsproblemen, die sich – wie man schon lange wissen kann – daraus ergeben, dass Grundsätze nicht die Bedingung ihrer Anwendung zu regeln vermögen.

postkoloniale Perspektive, die das Repräsentationsproblem zu unterlaufen oder zu distanzieren versucht: die von Homi Bhabha (III.). Dieser entwirft eine komplexe Matrix (post-)kolonialer Beziehungen, in der sich Widerstandspraktiken ohne starke Identifizierungen und Vertretungen einsehen lassen. Einem solchen Vorgehen kann man dann vorwerfen, dass hier die Frage des organisierten Widerstands als Frage der politischen Organisation gar nicht mehr vorkommt. Sobald man diese Frage aufwirft, gerät man allerdings wieder in die Probleme einer pädagogisch-politischen Repräsentation: in die Probleme einer Autorisierung, die immer auch den Verdacht nahelegt, dass es dabei nicht zuletzt um einen Herrschaftsanspruch gegenüber den Repräsentierten geht. Diesen Verdacht durch Moralisierungen ausräumen zu wollen, geht nur, wenn man (wie die Geschichte der Pädagogik hinreichend belegt) die Probleme der Autorisierung als immer schon gelöst behauptet und andere Herangehensweisen als letztlich moralisch unvertretbar ausgrenzt. Damit gerät aber die Frage einer adäquaten Theoriebildung in die Nähe einer (letztlich theologisch inspirierten) Bekenntnislogik, in der die vermeintlich Guten von den Bösen getrennt werden.

II.

Die unter dem Titel *Postkolonialismus* geführte Debatte geht davon aus, dass zentrale Charakteristika der kolonialen Ära wie die staatliche Annexion, die kapitalistische Ausbeutung und eine letztlich rassistisch fundierte These der kulturellen Überlegenheit der Kolonisierenden, die diesen die (christliche) Pflicht zur Entwicklung der Kolonisierten auferlegt, auch nach dem formalen Ende der Kolonialbeziehungen in veränderter Form weiterhin bestehen. Dies betrifft nicht nur das, was man euphemistisch die internationale Arbeitsteilung nennt, nicht nur hegemoniale Beziehungen zwischen Staaten und die nach wie vor behauptete Überlegenheit westlicher Rationalität. Selbst noch die Befreiungsversuche der Kolonisierten haben sich an westlichen Maßstäben wie der Bildung nationaler Einheiten, der Umwertung zugeschriebener rassistischer Identi-

tät (Négritude), einem westlich-kapitalistischen Wirtschafts- und Entwicklungsmodell orientiert.

Eine solche grobe Skizze mag hinreichen, um eine doppelte Stoßrichtung der postkolonialen Kritik deutlich zu machen. Auf der einen Seite stellt diese die westliche Rationalität, ihre Episteme und ihr objektivierendes Wissenschaftsverständnis in Frage. So weist man darauf hin, dass die Entwicklung dieser westlichen Rationalität nicht nur durch die Opposition zum Wahnsinn möglich wurde (vgl. Foucault 1973), sondern zugleich durch die Abgrenzung von ›vormodernen‹ Selbst- und Weltverständnissen, wie man sie aus Berichten über die kolonisierten Regionen vorzufinden glaubte⁶. Wenn man diese Abgrenzung von anderen, von zu unterdrückenden oder zu entwickelnden Irrationalitäten als konstitutiven Bestandteil der westlichen Rationalität versteht, dann ist damit diese Rationalität selbst zu problematisieren. Das Problem nun, das sich hier für die postkoloniale Kritik ergibt, lässt sich vielleicht unter einer doppelten Perspektive einsehen. Auf der einen Seite scheint man zur Kritik der modernen Rationalität noch auf jene dekonstruktiven und immanent-hegemoniekritischen Figuren zurückgreifen zu müssen, denen sich der Herrschaftsanspruch dieser Rationalität zunehmend gegenüberstellt. Zum anderen impliziert dies zugleich, dass ein begründender Rückgriff auf andere (traditionelle) Formen der Rationalität schwierig ist. Das macht die Situation der postkolonialen Intellektuellen prekär.

Zum Zweiten wird man als Konsequenz der skizzierten Analyse befürchten können, dass auch die Adressat:innen einer solchen Kritik, die postkolonial Unterdrückten, kaum über Orientierungsmuster verfügen dürften, die ihre Situation der Prekarisierung und Ausbeutung anders denn als Verhinderung der Teilnahme an den Versprechungen

6 Diese Kritik an einer westlichen Rationalität, einer westlichen Episteme, die sich von einer Abwertung nicht-westlicher Weltauffassungen her versteht, bildet seit Edward Saids bahnbrechender Studie über den Orientalismus, die zuerst 1978 erschien, ein wiederkehrendes Motiv postkolonialer Literatur. Untersucht werden dann koloniale oder rassistische Motive in der klassischen europäischen Literatur und Philosophie (vgl. auch Spivak 2014).

des westlichen Lebensstils zu interpretieren erlauben.⁷ Analog zur Geschichte der westlichen Arbeiterbewegung scheint dann auch hier das zu fehlen, was man früher das *Klassenbewusstsein* nannte – ein (immer schon idealisiertes und postuliertes) Bewusstsein ihrer *objektiven Situation* und die Perspektive auf eine andere Form der Gesellschaft. Aus dieser Situation scheint weder der romantisierende Rückgriff auf eine fiktive kulturelle Identität vor der Kolonisierung zu helfen noch scheint es ein Widerstandspotential zu geben, das nicht selbst immer schon von den Verstrickungen in das Kritisierte (die westliche Rationalität und Lebensform) gekennzeichnet ist. Rückgriffe auf so etwas wie eine *eigene Identität* erscheinen dann eher als hybride Verortungsversuche in diesem Spannungsfeld. Das macht nun die Position der postkolonialen Kritik zusätzlich problematisch: Nicht nur scheint diese selbst auf die reflexive Steigerungslöge der westlichen Rationalität verwiesen zu sein, sondern sie scheint auch kaum durch jene Gruppe autorisiert zu werden, für die sie zu sprechen beabsichtigt. Mehr noch: Jene Gruppe der Unterdrückten, die selbst kaum noch eine eigene Stimme zu haben scheint, wird diffus, wenn sie sich – mehr oder weniger: aber das wäre gerade kriterial zu bestimmen – selbst an westlichen Standards orientiert. Das Konzept der Subalternen, das Spivak im Anschluss an die South Asian Subaltern Studies Group um Ranajit Guha einführt, bildet daher eher einen leeren Signifikanten (vgl. Laclau 2002), der mit dem Versprechen der Identifikation der wahrhaft und wirklich Unterdrückten einhergeht.⁸

7 Diese Orientierung muss man nicht einfach als eine Hin auf die materiellen Verbesserungen von Lebensbedingungen verstehen, auf eine verbesserte Infrastruktur und Konsumchancen. Als solche Versprechungen können auch etwa Anti-Diskriminierungsdiskurse oder die Betonung einer kulturellen Diversität gelten, in deren Licht man eigene Zukünfte und Befreiungsmöglichkeiten begreifen kann. In diesen Zusammenhängen lässt sich auch die Möglichkeit einsehen, auf etwas zurückzugreifen, was nun (reflexiv) als eigene Tradition, als die eigene Identität verbürgend zur Geltung gebracht wird.

8 Die folgenden Überlegungen zum Werk Gayatri Spivaks konzentrieren sich auf ihre Behandlung des Repräsentationsproblems in ihrem wohl bekanntesten Text: *Can the Subaltern speak?* Weder geht es hier um Heterogenität ihrer theo-

Das Festhalten am Status eines Versprechens einer solchen Identifikation ist wichtig, wenn man nicht einfach mit einer objektivierenden wissenschaftlichen Rationalität vorgehen will, die ihre Konstruktionen mit der Wirklichkeit, gar der Wirklichkeit der untersuchten Gruppe verwechselt. Eine solche Strategie liegt nahe, wenn man das doppelte Repräsentationsproblem einer engagierten Theorie überwinden will: die Identifikation der Unterdrückten und die Autorisierung, in ihrem Namen sprechen zu können. Die South Asian Subaltern Studies werden von Spivak kritisiert, weil ihre Untersuchungen historischer Widerstände gegen den Kolonialismus ein diesen Widerständen vorgängiges Bewusstsein der eigenen Unterdrückung unterstellen. Auf diese Weise wird eine untergründige Geschichte eines kritischen Bewusstseins der kolonial (und postkolonial) Unterdrückten postuliert, das die wissenschaftliche Analyse zu Tage fördert und das zugleich deren kritisches Engagement legitimiert. Spivak (1998: 272) wendet sich nicht nur dagegen, dass hier die Differenz von theoretischer Konstruktion und ›wahrem Leben‹ eingezogen wird. Als besonders problematisch erscheint ihr, dass solche Analysen auf die traditionelle Unterscheidung von Sein und Bewusstsein zurückgreifen und damit behaupten, dass es die Möglichkeit gibt, ein wahres von einem falschen Bewusstsein zu unterscheiden. Das setzt wiederum voraus, dass es Subjektpositionen gibt, die sich nicht als Effekte der sozialen Situierung begreifen lassen, sondern die sich als souveräne, als nicht entfremdete verstehen lassen (vgl. ebd.: 278ff.). Indem den Widerstandspraktiken ein *adäquates Bewusstsein* unterlegt wird, gewinnt die theoretische Kritik sowohl eine Fundierung im Gegenstand wie auch die Legitimation ihres kritisch-engagierten Einsatzes.

retischen Zugänge (Marxismus, Dekonstruktion, Feminismus) und deren Relationierung im Sinne einer wechselseitigen Korrekturfunktion; noch spielt ihr methodisches Verfahren als Literaturwissenschaftlerin, für das die Katachrese im Zentrum steht, eine Rolle. Überblicke zum Werk Spivaks finden sich etwa bei Moore-Gilbert 1997; Beverley 1999; Morton 2007; Nandi 2009 und Castro Varela/Dhawan 2015:151-218.

Ein solches Unterlaufen der doppelten Repräsentationsproblematik und damit eine Entproblematisierung der Position der kritisch-engagierten Intellektuellen dadurch, dass Kritik und Engagement schon als wirklich gegebene Ausgangspunkte auf der Seite der Adressierten verortet werden, findet Spivak auch noch dort, wo man sie nach der Wendung gegen das Subjektkonzept der westlichen Tradition nicht vermuten würde: in Textstellen eines 1971 geführten Gesprächs zwischen Foucault und Deleuze über »Die Intellektuellen und die Macht«, wo sich »hinter einem postrepräsentationalistischen Vokabular eine essentialistische Programmatik versteckt« (Spivak 2008: 51). In diesem Gespräch werde das Repräsentationsproblem dadurch unterlaufen, dass auf der einen Seite von Foucault ein unmittelbares Bewusstsein der eigenen Situation unterstellt werde und auf Seiten von Deleuze jenseits der Bewusstseinsproblematik eine Identität von Begehren und Interessen postuliert werde (vgl. ebd.: 26f.).

Bedeutsam ist hier nicht die Frage, ob und inwieweit diese Kritik Spivaks zutrifft: Ihr katachretisches Vorgehen zielt neben der Kritik an den erwähnten Autoren vor allem auf einen strategischen Einsatz, der die Problematik der doppelten Repräsentation von Subalternen, die selbst keine nicht-entfremdete oder authentische Stimme haben, die also erst in der (unmöglichen) Repräsentation einen Ort finden, in den Mittelpunkt rückt. Wenn man den auf Antonio Gramsci zurückgehenden Begriff der Subalternen wählt, um die Unterdrückten und Ausgebeuteten, um jene, die in der sozial und politisch akzeptierten Logik der Repräsentation keine Stimme haben (vgl. auch Rancière 2002), zu bezeichnen, dann ist für Spivak allerdings »darauf zu bestehen, dass das kolonisierte subalterne Subjekt unwiederbringlich heterogen ist« (Spivak 2008: 49). Subalternität zeichnet sich nicht nur durch unterschiedliche Merkmale aus, die auf eine Komplexität unterschiedlicher Lebenslagen verweisen, sondern auch durch unterschiedliche Selbstartikulationen, in denen das, was als Benachteiligung und Ungerechtigkeit aufgerufen wird, eine ganz unterschiedliche und nicht notwendig überhaupt eine Bedeutung hat. Die Einheit oder gar Identität eines subalternen ›Wir‹ kann weder essentialistisch vorausgesetzt noch mit Hilfe einer notwendig deskriptiv und abstrakt bleibenden

wissenschaftlichen Objektivierung erzeugt werden. Um von ihr sprechen, sie repräsentieren (im Sinne von darstellen) zu können, bedarf es einer rhetorischen Figuration, die sich auf unterschiedliche Tropen stützt. In einer solchen rhetorischen Figuration eines politischen ›Wir‹ verschränken sich analytische Momente mit solchen einer kritischen, auf Transformation zielenden Adressierung. Die bloße Darstellung ist daher für Spivak immer zugleich mit einer anderen Rhetorik verbunden, die auf eine Überzeugung zielt. Die Überzeugungsstrategie richtet sich darauf, über die figurative Darstellung eines kollektiven ›Wir‹ sich gleichzeitig als adäquate Vertretung dieses Wir, als Repräsentant:in des in der darstellenden Repräsentation Hervorgebrachten zu autorisieren (vgl. ebd.: 31f.). Eine solche Überzeugungsarbeit zielt nicht nur auf die figurativ hervorgebrachten Repräsentierten, sondern – da sie für sich selbst keinen essentialistischen oder objektiven Geltungsanspruch mehr erheben kann – auch auf konkurrierende Repräsentationen. Spivak geht es dabei nicht um die Vorstellung einer rationalen Auseinandersetzung und Aufklärung, sondern um die Logik hegemonialer Auseinandersetzungen: um eine »Komplizität von Vertreten und Darstellen, ihre Identität-in-Differenz als Ort der Praxis« (ebd.: 33). In dieser praktischen Logik geht es dann nicht mehr um die Übernahme einer wahren Repräsentation, sondern um »eine streitbare Ersetzung sowie eine Aneignung (eine Supplementierung) von etwas, das von Anfang an ›künstlich‹ ist« (ebd.: 34).

Die Repräsentationsproblematik nicht durch externe Kriterien (wie eine Übereinstimmung mit der Objektivität der bestimmten Unterdrückung einer bestimmten Gruppe oder einen wissenschaftlich verbürgten Wahrheitsanspruch) zu entproblematizieren, sondern sie als Moment der praktischen Selbstorganisation umstritten bleibender politischer Prozesse zu begreifen – darin besteht die Verschränkung von Analyse und Engagement bei Spivak. Eine solche Perspektive, die das Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit, von Theorie und Praxis konsequent performativ und anti-essentialistisch begreift, setzt sich fast zwangsläufig einer doppelten Kritik aus. Auf der einen Seite wird man ihr vorwerfen und hat man ihr vorgeworfen, dass sie die wirkliche Unterdrückung, die kapitalistische Ausbeutung der Dritten Welt und

damit unleugbare Herrschaftsverhältnisse nicht ernst genug nehme, dass sie diese in einer literaturwissenschaftlich-dekonstruktiven Attitüde *idealistisch* nivelliere (vgl. Ahmad 1992; Parry 2004). In dieser *materialistischen* Kritik rücken Wahrheit und Wirklichkeit so zusammen, dass richtige von falschen Wirklichkeitsauffassungen unterschieden und revolutionäre Subjekte und Praktiken identifiziert werden können. Die Eindeutigkeit und Wahrheit des (Post-)Kolonialismus bilden hier jenen leeren Signifikanten, der die innere Schließung der wahren (wenn auch vielleicht nicht real gegebenen) Opposition gegenüber dem Außen der möglichen Nivellierung dieser Wirklichkeit erlaubt. Auf der anderen Seite zeigt sich eine zweite Kritiklinie, die sich auf die Problematisierung des Vertretungsanspruchs im strategischen Einsatz Spivaks richtet: Als Inderin privilegierter Herkunft, die zudem eine akademische Karriere an amerikanischen Universitäten durchlaufen habe, könne sie kein authentisches Sprachrohr der von ihr behaupteten Unterdrückten sein.⁹

Nun ist es allerdings Spivak selbst, die die ihr unterstellten Ansprüche thematisiert und grundsätzlich, also nicht nur für sich, zurückweist. Sie stellt die Frage, was eine objektive Analyse, eine theoretische Konstruktion von Abhängigkeit und Unterdrückung hilft, wenn die von ihr Adressierten diese weder theoretisch nachvollziehen noch praktisch für relevant halten? Zu berücksichtigen ist dabei zudem die unauflösbare Differenz von Repräsentant:innen sowie ihrer figurativen und überzeugenden Rhetorik und den Repräsentierten, die immer eine Differenz der Lebenslagen impliziert. Eine feministische westliche Intellektuelle beispielsweise, die glaubt im Namen aller unterdrückten Frauen sprechen

9 Es sind die beiden hier aufgerufenen Kritikperspektiven, die dekonstruktive Einsätze in der Diskussion um den Postkolonialismus in Frage stellen sollen: Der Rückgriff auf die Objektivität der wahren Wirklichkeit von Unterdrückungsverhältnisse, die zum Beurteilungsmaßstab subjektiver Positionierungen wird und der Vorwurf mangelnder Authentizität, der mit der sozialen Position der Kritiker:innen in Verbindung gebracht wird. Objektivismus und die Beanspruchung einer den Kritisierten gegenüber eigenen Authentizität bilden nun allerdings Ansprüche, die nur die abstrakte Negation der beiden Seiten des Repräsentationsproblems wiedergeben.

zu können, verkennt die Unterschiedlichkeit der Lebensbedingungen, die das vorausgesetzte weibliche ›Wir‹ zu einer Fiktion machen. Auch eine Perspektive, die dieses ›Wir‹ nicht einfach als gleichsam ontologische Voraussetzung des eigenen Engagements postuliert, sondern als eine performativ hervorzubringende Wirklichkeitsoption begreift, wird mit einer solchen Differenz arbeiten müssen: einer Differenz, die nicht zuletzt die von figurativer Repräsentation und problematischem Vertretungsanspruch ist.¹⁰

Nun ist es genau diese Differenz, in der die Problematik der Repräsentation auch im Versuch ihrer praktisch-performativen Einbindung bestehen bleibt, die allerdings auch den Ansatz Spivaks heimsucht. Ihre Anrufungen (wenn nicht manchmal Identifikationen) der Subalternen, die sie zugleich nicht begrifflich zu identifizieren versucht, um ihnen die Möglichkeit zur eigenen Artikulation zu geben, ebenso wie ihre Gegenwehr gegen essentialisierende Vertretungsansprüche, eröffnen Frontlinien, die noch die eigene Verbindung von Analyse und Engagement untermenieren.¹¹ Der politische Raum, in dem die figurative Darstellung

10 Hannah Arendt hat in ihren kritischen Untersuchungen zur französischen Revolution darauf hingewiesen, dass ›Mitleiden‹ eine Kategorie darstellt, die sich über konkrete Widerfahrnisse in der näheren Umgebung einstellt. Demgegenüber sei ein Mitleiden mit abstrakten sozialen Kategorien wie Klasse, Volk oder Menschheit als eine gefährliche moralische Geste zu verstehen, die – noch diesseits ihrer religiösen Konnotationen – durch idealistische und hochtönende Phrasen gekennzeichnet sei (vgl. Arendt 2011: 108f.). Das »gefühlsselige Mitleid« (ebd.: 112) als moralische Geste produziere nicht nur ein Klima der Heuchelei, sondern stehe außerhalb des politischen Raums, in dem für Arendt Interessen aufeinandertreffen. Sie tendiere zu gewaltsamen Perspektiven, um die fiktive Einheit des abstrakten moralischen Wir konkrete Wirklichkeit werden zu lassen.

11 Es hilft hier – um auf die unterschiedlichen theoretischen Zugriffe Spivaks zurückzukommen – wenig, wenn auf der einen Seite marxistische und feministische Bestimmungsversuche unternommen werden, die in ihrem Geltungsanspruch dann dekonstruiert werden. Das sind Manöver, die die eigene theoretische Intervention zu problematisieren vermögen; zugleich aber vermögen sie nicht zu verdecken, dass das politisch-performative Feld, in dem man sich so positionieren möchte, so einfach nicht gegeben zu sein scheint. Die Reflexi-

sich mit einem immer zugleich problematischen Vertretungsanspruch vereint, in dem Repräsentation und Aktion performativ wirken, ergibt sich nicht. Anders formuliert: Die akademische Akzeptanz der Theoretikerin Spivak führt nicht dazu, dass sich jener praktische politische Raum öffnet, in dem die repräsentierten Subalternen Indiens um ihre Emanzipation kämpfen. Spivak zieht daraus letztlich den Schluss einer doppelten Pädagogisierung: Auf der einen Seite geht es darum, westlichen Studierenden zu vermitteln, dass – wenn sie denn das Problem postkolonialer Unterdrückung wahrnehmen – sie sich nicht einfach mit unbefragten westlichen Rationalitäts- und Universalisierungsstandards dieser politischen Problematik nähern. Spivak plädiert für eine ästhetische Erziehung, die es erlaubt, gängige (theoretische und ethische) Gewissheiten zur Disposition zu stellen und sich dem Problem der Unbegründbarkeit und damit der Möglichkeit des eigenen Irrtums zu nähern. Auf der anderen Seite geht es um (ebenfalls kritisch reflektierte) Empowerment-Strategien für indische Frauen in abgelegenen Gebieten, für die sich Spivak auch praktisch engagiert (vgl. Spivak 2013).¹²

In der hier vorgeschlagenen Lesart wäre es nun allerdings voreilig, diese traditionell pädagogische Aufgabenstellung nur als eine Konsequenz einer gescheiterten politischen Strategie zu verstehen. Vielmehr stellt genau diese politische Strategie, die die doppelte Repräsentationsproblematik von Darstellen und Vertreten performativ so zu gestalten

on auf die Paradoxien der eigenen Analyse und des eigenen Engagements und die Hervorbringung eines politischen Feldes, in dem Phänomene der Unterdrückung eine Rolle spielen und sich ein Widerstand der Subalternen ereignet, scheinen – wie in jeder politischen und pädagogischen Mobilisierungsbemühung zumindest in einem kontingenten Verhältnis zu stehen.

- 12 Spivak beruft sich in dieser Wende zu einer traditionell anmutenden Pädagogik auf die europäische Aufklärung. Dabei lehnt sie deren rationale (und sentimentale) Begründungsperspektiven ab und plädiert für eine von ihr wahrgenommene ästhetische Seite, in der das Aushalten von Unbegründbarkeit, von für die soziale Wirklichkeit kennzeichnenden *double binds* zum entscheidenden Bezugspunkt wird, der die praktisch wirksamen Erfolge einer rationalistischen Aufklärung in Frage zu stellen erlaubt (vgl. dies. 2013: 1ff.).

versucht, dass das Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit, von Theorie und Praxis in einer neuen Weise gefasst und transformiert werden kann, selbst immer schon eine Perspektive dar, die einerseits dem, der mit den Paradoxien der Pädagogik vertraut ist, nicht fremd erscheint. Andererseits enthält sie – als pädagogisch-politische – ein Potenzial, von dem her auch die Problematiken der pädagogischen Repräsentation vielleicht noch einmal anders thematisiert, wenn auch nicht gelöst werden könnten.

III.

Diese Problematiken einer pädagogisch-politischen Repräsentation – die identifizierende Hervorbringung von Adressat:innen, die zugleich den Anspruch ihrer Vertretung legitimieren soll – erfahren bei Spivak eine bestimmte, eine aktivistische Akzentuierung. Dieser Aktivismus impliziert, dass trotz der Unbegründbarkeit der Figuration einer Adressat:innengruppe und der Unbegründbarkeit des eigenen Vertretungsanspruchs dieser Gruppe, trotz des Ineinanderspielens von Analyse und Engagement, doch so etwas wie eine Begründung, eine Wirklichkeitsreferenz vorausgesetzt werden muss. Wenn ein solcher Aktivismus nicht einfach als die bloße rhetorische Erzeugung von Ungerechtigkeit und als Überzeugungsbemühung der so konstruierten Adressat:innen erscheinen soll, dann muss ›irgendwie‹ davon ausgegangen werden, dass die figurierte Herrschafts- und Unterdrückungssituation doch eine Realität enthält, die die Adressierten zumindest so erfahren können. Spivak reflektiert diese unmögliche Begründung und spricht von einem strategisch eingesetzten Essentialismus, der theoretisch nicht vertreten werden kann, praktisch aber doch bedeutsam sei – etwa um andere Essentialisierungen in Frage zu stellen (vgl. 1993: 17). Die Annahme eines solchen strategischen Essentialismus aber führt nicht zuletzt deshalb in Schwierigkeiten, weil sie erneut eine Differenz zwischen jener theoretischen Intervention, die doch als Teil des praktischen Widerstands auf einen überlegenen Reflexions- und Leitungsanspruch verzichten sollte, und der performativen Logik praktischer Ausein-

andersetzungen einführt. Die theoretische Intervention nutzt einen strategischen Essentialismus, um die Lücke zwischen tropologischer und überzeugender Rhetorik zu schließen und damit zugleich ihren eigenen Vertretungsanspruch zu legitimieren – obwohl dieser theoretisch unbegründbar bleibt.

Man kann sich an dieser Stelle fragen, ob es nicht weiterführt, wenn man das Feld der politischen Auseinandersetzungen so konfiguriert, dass es immer schon umstritten ist, dass in ihm keine Unterdrückung ohne Widerstand – in welcher Form auch immer – geschieht. Die theoretische Intervention müsste in einem solchen Fall nicht davon ausgehen, dass sie Widerstandspotentiale erst adressieren und dann praktisch mit-hervorbringen muss. Sie könnte deren Einsatzpunkte und Funktionsweisen beschreiben und damit eine immer noch engagierte, aber dennoch stärker akzentuierte analytische Position einnehmen. Solche Beschreibungen situieren sich nicht jenseits der beschriebenen Herrschaftslogiken, aber sie konzentrieren sich auf deren notwendige Grenzen, die in ihrer praktischen Durchsetzung liegen. Als eine solche Herangehensweise wird hier der Ansatz von Homi Bhabha verstanden. Stärker noch als Spivak hat Bhabha eine Kritik erfahren, die sich auf seinen theoretischen Ansatz, seine Rezeption dekonstruktiver und psychoanalytischer Analyseinstrumente richtet: Mit der Betonung der Brüche in kolonialen und postkolonialen Herrschaftspraktiken und der diese begleitenden Widerstände würden deren Gewaltigkeit nivelliert und alltägliche (nicht systemrelevante) Widerstände romantisiert (vgl. etwa Moore-Gilbert 1997: 137ff.). Und selbstverständlich wird von kritischen Intellektuellen, die die Wahrheit der strukturell verankerten kapitalistischen Wirklichkeit eingesehen haben, gegen den Intellektuellen Bhabha argumentiert, dass sein Ansatz Ausdruck seiner privilegierten Position sei, dass er nicht – wie sie selbst – im Namen der wirklich Unterdrückten spreche. Ignoriert oder zurückgewiesen wird so das Problem, von dem der Postkolonialismus ausging: ein Vorherrschen kolonialer Herrschaftslogiken und Denkmuster, das auch noch die Gegenwehr heimsucht und deren Widerstand korrumpiert.

Die These, der im Folgenden nachgegangen werden soll, besteht darin, dass Bhabha genau diese Interferenz von Herrschaft und Wi-

derstand zu denken versucht und dass er dabei eine Matrix entwickelt, vor deren Hintergrund unterschiedliche (analytische) Wahrnehmungen und (engagierte) Widerstandspraktiken in konkreten Konstellationen vorstellbar werden. Eine solche Perspektive löst die aktivistisch postulierte Einheit von Analyse und Engagement – und damit die direkte Verstrickung in die (pädagogischen) Paradoxien – auf, indem sie diese (auf eine nicht-rationalistische Weise) in die Logik politischer Auseinandersetzung selbst verlagert. Darin, dies aufzuzeigen, besteht für Bhabha ein primär analytisches Engagement des kritischen Theoretikers.

Auch wenn Bhabha die Analysen der politischen Ökonomie zur Gewaltförmigkeit des Kolonialismus, der Ausbeutung, der Zerstörung überkommener Lebensformen oder das militärische und brutale Niederschlagen von Aufständen für eine wichtige Perspektive hält, so stellt sich für ihn doch die Frage nach der Akzeptanz dieses Systems durch die von ihm Unterdrückten (vgl. Bhabha 2000: 31).¹³ Zur Beantwortung dieser Frage reichen Zwang und Determinismus nicht aus: So ist etwa der Aufbau einer lokalen, weitgehend auch aus Einheimischen bestehenden Infrastruktur in den britischen Kolonien nicht einfach durch Zwang oder die Korruption durch ein gutes Einkommen zustande gekommen.¹⁴ Auch die Vorstellung einer einfachen Anpassung und Integration weist er zurück. Es ist die Performativität der kolonialen

13 Ich stütze mich der folgenden groben Skizze weitgehend auf die 2000 auf deutsch erschienene Übersetzung der 1994 zuerst erschienenen Aufsatzsammlung *The Location of Culture*. Als Sekundärliteratur sei verwiesen auf Huddart 2007, die lesenswerte Einführung von Struve 2013 und den Überblick bei Castro Varela/Dhawan 2015: 219–284.

14 Das Konzept der Indirect Rule gilt als ein Markenzeichen britischer Kolonialpolitik. Vorausgesetzt war die Herausbildung (und entsprechende Ausbildung) einer einheimischen Zwischenschicht, die in der Verwaltung und Infrastruktur eine Übersetzungsfunktion zwischen der Kolonialmacht und ihren einheimischen Adressat:innen herstellen sollte. Zitiert wird in diesem Zusammenhang meist die *berühmte* (vgl. Spivak 2008: 44) Programmschrift von Thomas B. Macaulay von 1835: *Minute on Indian Education*, die die Erziehung von Indern forderte, die in Geschmack, Moral und Intellekt *britisch* sein sollten.

Situation, die Transformation abstrakter Oppositionen in konkrete Beziehungen, die nicht nur die Vorstellung der Perspektivenverschiebung von einer ubiquitären gewaltförmigen Herrschaftsbeziehung in eine Aushandlungssituation nahelegt. Entscheidend ist dabei für Bhabha, dass diese Aushandlung nicht auf einem gemeinsamen Grund stattfindet, dass sie systematisch an eine Grenze stößt, die eine Gleichheit, die Hervorbringung einer gemeinsamen Identität ebenso unmöglich macht wie die Annahme einer einfachen Opposition, einer eindeutigen Entgegensetzung. Und doch liegt für Bhabha in dieser Unmöglichkeit zugleich die Bedingung der Möglichkeit, dass die Problematizität der Gleichheitsfrage auftaucht.¹⁵

Den Einsatzzpunkt Bhabhas bildet nicht die figurative Suche nach den Subalternen – nicht jene Suche, die sich vor den Problemen der eigenen Bestimmungsansprüche nur durch die Betonung von deren letztlich Nichtbestimmbarkeit zu schützen versucht. Ihm geht es nicht um eine symbolisch festgefügte Ordnung, in der alles seinen Platz und seine Identität hat und die gleichsam nur von ›außen‹ aufgespalten werden kann. Für ihn bilden symbolische Ordnungen, Symbole, die Ordnungen und Identitäten festlegen sollen, immer etwas, das in ihren notwendig performativen Realitätseffekten auf dem Spiel steht: Symbole können sich hier in Zeichen verwandeln, die unterschiedliche Verständnisse ermöglichen. Der Vereindeutigungeffekt des Symbols wird deplatziert zu einem Zeichen kultureller Differenz, zum Bezugspunkt kultureller Auseinandersetzungen um Bedeutungen. Es zeigt sich eine Hybridität, eine konstitutive Ambivalenz in der performativen Bedeutungskonstitution, die Bhabha – im Unterschied zu Derrida – immer sozial denkt: als Zwischenraum, als Dritten Raum, in dem

15 Für Bhabha wie auch für Spivak (1997) bildet die Problematik der Übersetzung und die mit ihr gegebene Frage der unmöglichen Möglichkeit eines gemeinsamen Grundes der rhetorischen Artikulation einen bedeutsamen Bezugspunkt. Diese Frage betrifft nicht nur die Begegnungen von Kolonisierten und Kolonisierenden, sondern eher grundsätzlich auch das Problem einer kulturellen Verständigung, mit dem nicht zuletzt auch die Relationierung lokaler und globaler Verständigungen und Artikulationen gemeint ist.

durch Deplatzierungen, Verschiebungen, Verstreuungen, Wiederholungen, Verdoppelungen oder Verleugnungen Wirklichkeitsentwürfe hervorgebracht, verteidigt oder zurückgewiesen werden. Solche Aushandlungsprozesse lassen sich nicht auf vorgängige Identitäten der Beteiligten zurückführen und als rational nachvollziehbare Strategien auffassen. Obwohl hier eine *agency* unterstellt werden kann, ist dies weder einfach die eines intentionalen Subjekts noch die einer sozialen Kategorie, unter die dieses subsumierbar wäre. Bhabha spricht von einer Handlungsmacht, die aus dem Aporetischen und Ambivalenten erwächst (vgl. Bhabha 2000: 272). In die hervorgebrachten Bedeutungen schreiben sich von hier her einsehbare Vorgängigkeiten ein; in ihnen überlagern sich zeitliche, räumliche und soziale Narrative und Bedeutungsschichten.¹⁶ Verhandlungen im Dritten Raum sind weder solche

16 Bisher wurde die Unterscheidung von ›Herrschaft‹ und ›Widerstand‹ ohne Problematifizierung mitgeführt, obwohl ihr Verständnis vor dem Hintergrund eines performativ-rhetorischen Verständnisses von Praktiken/Diskursen eher problematisch ist: Die Diskussion um die Möglichkeit einer Bestimmung von ›Herrschaft‹ vor dem Hintergrund eines produktiven Machtkonzepts (vgl. Foucault 1977) zeugt von diesem Problem. Die Verbindung einer eher allgemein gefassten Perspektive auf ein umstritten bleibendes ›Drittes‹ zwischen Artikulationen mit der kolonialen Herrschaftssituation bei Bhabha verweist auf ein ähnliches Problem der Bestimmung von Herrschaft/Widerstand. Dessen Lösung kann nicht darin bestehen, doch wieder auf eine mit ›objektivem Anspruch‹ auftretende Bestimmung der Wirklichkeit zurückzugreifen. Mein Vorschlag wäre, eben die hier aufgerufenen Verständigungsweisen, die mehr oder weniger geteilten Narrative über die eigene Geschichte und deren Einschätzung, über das Eigene und Andere sowie seine Überschneidungen, Entgegensetzungen oder auf verschiedenen Ebenen situierte Differenzen, über Fortschritt und Verlust, über sozial situierte Wünsche und Enttäuschungen usw. als rhetorische Bezugspunkte zu nehmen, die dann, wenn sie – was nicht notwendig, aber immer möglich ist – auf Fragen der Gleichheit und Gerechtigkeit (und damit moderne Probleme) bezogen werden, die Rede von Herrschaft und Widerstand mit Sinn aufladen. Diese Rekodierung oder die Akzeptanz bereits vorliegender Narrative, die sich um die Problematik von Gleichheit und Gerechtigkeit drehen und die jeweils eigene Perspektive zu stützen versuchen, eröffnet einen eigenen Raum der Auseinandersetzungen, in dem nicht zuletzt auch das Verhältnis von (produktiver) Macht und Herrschaft verhandelt wird.

zwischen rationalen Subjekten noch geht es ihnen um die Festlegung einer eindeutigen Bedeutung oder Wahrheit.

Die Implikationen dieser dekonstruktiven Perspektive können hier nicht weiter ausgeführt werden. Für Bhabha ist es bedeutsam, dass es sich in solchen Verhandlungen um Prozesse der Identifizierung handelt. Bei diesen geht es (mit Verweis auf Frantz Fanon und die Psychoanalyse) um eine Figuration des Eigenen (der eigenen *Identität*), die immer nur in Abhängigkeit von der imaginierten Perspektive des Anderen möglich ist. *Identifizieren* ist daher nicht zureichend als kognitiver Prozess zu verstehen, sondern verweist auf ein affektives Spannungsfeld, das sich zwischen der Angst vor der Zurückweisung durch den Anderen und dessen projektiver Idealisierung aufspannt, in deren Licht man sich selbst als jemand verstehen möchte. Bhabha schließt nun dieses eher allgemeine Modell mit der kolonialen Situation kurz, d.h. Identifizierungsprozesse, wie sie in den angedeuteten Aushandlungssituationen auf dem Spiel stehen, werden direkt auf die koloniale Herrschaftssituation bezogen.¹⁷ Diese bildet nicht – das dürfte nach den bisherigen Ausführungen deutlich sein – den determinierenden Rahmen solcher Aushandlungsprozesse, sondern eher so etwas wie ihre Grenze. Aber die Metapher der Grenze betrifft nicht einfach nur die Aufrechterhaltung des Herrschaftsverhältnisses als solches, sondern die Unmöglichkeit und Notwendigkeit, ihre beiden Seiten – Herren und Knechte – eindeutig und zweifelsfrei voneinander abzugrenzen und in sich zu stabilisieren.

Seit Said (1978) hat man immer wieder auf die Ambivalenz des kolonialen Othering verwiesen, in dem sich eine radikale Abwertung und

17 Bhabha bezieht sich hier auf Fanon und dessen frühes Werk *Schwarze Haut, weiße Masken* (2013). Man mag über diese Engführung von psychoanalytischer Identifizierungstheorie und kolonialer Herrschaftsrelation aus theoretisch-systematischen Gründen streiten können. Für Bhabha bildet sie die Basis einer theoretischen Intervention, die die Verstrickung von Kolonialist:innen und Kolonisierten verdeutlichen und gleichzeitig an der Herrschaftsrelation festhalten soll, ohne diese einfach in erstarrten Kategorien abbilden zu müssen, in deren Rahmen dann eine solche Verstrickung schon als eine Verharmlosung daherkommt.

Figuren der Attraktivität des Anderen mischen. Bhabha zeigt an Stereotypen, die die Differenz von Eigenem und Anderem zu einem definierten Gegensatz verfestigen sollen, wie sich diese in praktischen Situationen nicht durchhalten lassen, wie also etwa den Abgewerteten doch Anteile einer Gleichheit zugeschrieben werden müssen, die das Stereotyp in Frage stellen, auch wenn man daran festhält. Er zeigt die Gefahr des ›erzieherischen‹ Erfolgs, wenn sich die Kolonisierten mimetisch den Kolonisator:innen anzuähneln versuchen: Sie werden zu einem bedrohlichen Spiegel, in dem sich die Kolonisierenden nur verzerrt wahrnehmen können, weil eine Gleichheit ihre Überlegenheit und damit die Herrschaftssituation in Frage stellen würde. Solche Praktiken bringen – ungewollt – eine Ironie hervor, die gleichsam von innen die koloniale Identitätsverteilung in Frage stellt. Zugleich ist immer davon auszugehen, dass man trotz aller Stereotype und organisatorischer Vorkehrungen des Anderen nicht sicher sein kann. Man befindet sich von beiden Seiten in einer strategischen Situation, die die möglichen Reaktionen der jeweils anderen Seite letztlich nicht ausrechnen kann. Gerüchte, die man weder überprüfen noch nachvollziehen kann, führen zu möglichen Aufständen und Unterwerfungsakten.

Es ist hier nicht möglich, Bhabhas Beispielanalysen im Detail nachzuvollziehen. Sie zielen auf die Demonstration hybrider Zwischenräume, in denen scheinbar vorab feststehende symbolische Herrschaftsordnungen und Identitäten ambivalent werden, Identifizierungen wieder in die kognitiv und affektiv ambivalente Abhängigkeit vom Anderen gestellt werden, in denen sich eine emergente Logik der Einigung entfaltet, die zugleich die Mechanismen der Herrschaft in Frage stellt und zur Befestigung aufruft. Diese Beispiele zeigen die permanente Herausforderung und die Strategien der Befestigung von Herrschaftsordnungen, Widerstand und Herrschaftspraktiken, in ihrem Zusammenhang. Genau dieser Zusammenhang wurde oben als eine Matrix bezeichnet: Es ist die Annahme eines (post-kolonialen) Herrschaftszusammenhangs, der nicht nur die Konflikthaftigkeit performativer Praktiken und Iden-

tifizierungsprozesse zu denken erlaubt,¹⁸ sondern diese in der Differenz von Widerstand und Unterdrückung zu lesen gestattet. Die Differenz von Widerstand und Unterdrückung bzw. Herrschaft ist dabei nicht mehr einfach an vorgängige ›objektive Verhältnisse‹ gebunden, in deren Namen die Eingeweihten dann entscheiden können, was wahrer Widerstand ist und was nicht. Wenn Widerstand und Unterdrückung Momente der praktischen Verhandlung in (kolonialen) Herrschaftssituationen sind, dann heißt dies für Bhabha zunächst nur, dass das Ergebnis offen ist. *Offen* bedeutet dabei nicht, dass etwa mimetische Prozesse das koloniale System umstürzen würden. Die Produktivität und damit Offenheit der Matrix, innerhalb derer Widerständigkeit und Herrschaftspraktiken aufeinandertreffen, ernst zu nehmen, bedeutet wohl eher, dass sich die von niemandem kontrollierbare Emergenz solcher Prozesse durchaus in andere – in gewaltsame Formen des Widerstands wie der Unterdrückung – transformieren kann, aber gerade auch nicht muss. Und vielleicht sind es Bhabhas Analyseinstrumente einer dekonstruktiven kulturwissenschaftlichen Bedeutungstheorie, einer um das Begehren kreisenden Theorie der Identifizierung und die Verzahnung von Widerstand und Unterdrückung in der performativen Re-Produktion von Herrschaft, die auch Phänomene wie jene der doppelten Repräsentationsproblematik zu erhellen vermögen – Phänomene also, die sich um eine organisatorisch relevante Differenz von Widerstand und Herrschaft bemühen, ohne sie mit Objektivitäts- oder Wahrheitsanspruch identifizieren zu können.

Bhabhas Analyseinstrumente unterlaufen die mit der doppelten Repräsentationsproblematik verbundene Gefahr einer paternalistisch

18 Dieter Mersch (2015), der ebenfalls ganz ähnliche Prozesse des Missverstehens, der Ambivalenz von Bedeutungen in ihren praktischen Bedeutungen für Interaktions- und Identifizierungsprozesse untersucht, hat von einer *Tragödie im Ethischen* gesprochen. Genau diese – ebenfalls bedeutsame – Lesart wird in ihrem auf das Sittliche bezogenen Charakter von Bhabha hin auf eine koloniale Situation, auf eine Situation der Ungleichheit hin überschritten, ohne dass diese immer schon alles erklären würde.

verfahrenen Solidarisierungsbemühung auf eine doppelte Weise. Indem sie den abstrakten Gegensatz von Unterdrückung und Widerstand in die hybride Logik performativer Auseinandersetzungen übersetzen, machen sie die Ohnmachtsprojektionen gegenüber den als unterlegen Definierten fraglich, an denen nicht zuletzt der (moralische) Gestus einer notwendigen Solidarisierung ansetzt. Damit wird zugleich jeder Ort problematisch, von dem her man sich mit einem identifizierenden und stellvertretenden Anspruch ermächtigen kann, für und im Namen jener anderen zu sprechen, die sich doch immer auch schon auf eine eigene Weise artikulieren. Wie man sich diesen Artikulationen und dem in ihnen liegenden Engagement nähert, ohne ihm gegenüber eine abstrakt-theoretische oder eine prinzipienorientierte intellektuelle Überlegenheit ins Spiel zu bringen, lässt sich von Bhabha her als Problem einer möglichen Solidarisierung verstehen: In ihr wird das zu befragen sein, was es heißt, sich mit anderen zu solidarisieren – mit anderen, die als solche gerade in dieser Andersheit zu respektieren wären.

Literatur

- Ahmad, Aijaz (1992): *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, Oxford: Oxford University Press.
- Arendt, Hannah (2011): *Über die Revolution*, München: Piper.
- Beverly, John (2004): *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*, Durham/London: Duke University Press.
- Bhabha, Homi K. (2000): *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenburg.
- Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (2015): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (2. überarbeitete und erweiterte Auflage)*, Bielefeld: transcript.
- Fanon, Frantz (2013): *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien: Turia + Kant.
- Foucault, Michel (1973): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1977): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Huddart, David (2007): Homi K. Bhabha, London/New York: Routledge.
- Laclau, Ernesto (2002): Emanzipation und Differenz, Wien: Turia + Kant.
- Lefort, Claude (1990): Die Frage der Demokratie, in: Rödel, Ulrich (Hg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 281–297.
- Mersch, Dieter (2015): Performativität und Gewalt. Tragödie im Ethischen, in: Gamm, Gerhard/Hetzel, Andreas (Hg.): Ethik – wozu und wie weiter?, Bielefeld: transcript, S. 185–204.
- Moore-Gilbert, Bart (1997): Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics, London/New York: Verso.
- Morton, Stephen (2007): Gayatri Spivak: Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason, Cambridge: Polity.
- Nandi, Miriam (2009): Gayatri Chakravorty Spivak. Eine interkulturelle Einführung, Bauz: Nordhausen.
- Parry, Benita (2004): Postcolonial Studies. A Materialist Critique, London/New York: Routledge.
- Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Said, Edward (1978): Orientalism, New York: Vintage.
- Schäfer, Alfred (2015): 1968 – Die Aura des Widerstands, Paderborn: Schöningh.
- Schäfer, Alfred (2022): Analyse und Engagement. Eine pädagogisch-politische Annäherung, in: Behrens, Roger/Beiler, Frank/Sanders, Olaf (Hg.): Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie. Hamburger Dispute I, Hamburg: Katzenberg, S. 147–169.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1993): Outside the Teaching Machine, New York/London: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1997): Die Politik der Übersetzung, in: Haverkamp, Anselm (Hg.): Die Sprache der Anderen. Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 65–93.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1998): In Other Worlds. Essays in Cultural Politics, London/New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien: Turia + Kant.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2013): *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Cambridge: Harvard University Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2014): *Kritik der postkolonialen Vernunft. Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart*, Stuttgart: Kohlhammer.

Struve, Karen (2013): *Zur Aktualität von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk*, Wiesbaden: Springer VS.

Wimmer, Michael (2016): *Dekonstruktion und Erziehung. Studien zum Paradoxieproblem in der Pädagogik* (2. erweiterte Auflage), Paderborn: Schöningh.

Autor:innenverzeichnis

Larissa Fleischmann, Dr. rer. soc., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Fachgebiet Anthropogeographie an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Zuvor war sie am Exzellenzcluster »Kulturelle Grundlagen von Integration« und am Lehrstuhl für Ethnologie und Kulturanthropologie der Universität Konstanz tätig und promovierte dort zu zivilgesellschaftlichen Praktiken der Hilfe und Unterstützung für Geflüchtete rund um die »Willkommenskultur« 2015. Ihre Forschungs- und Arbeitsschwerpunkte sind Kritische Migrations- und Grenzforschung, Solidarität und politische Mobilisierung in Migrationsgesellschaften, humanitäre Hilfe und zivilgesellschaftliches Engagement im Kontext von Flucht und Migration.

Kontakt: larissa.fleischmann@geo.uni-halle.de

Andreas Hetzel ist Professor für Sozialphilosophie an der Universität Hildesheim. Seine aktuellen Arbeitsschwerpunkte bilden Praxistheorien, Ästhetische Praxis, Rhetorik, Demokratie als Lebensform, Diskurse radikaler Demokratie sowie kritische Theorien gesellschaftlicher Naturverhältnisse.

Kontakt: hetzela@uni-hildesheim.de

Kerstin Jergus ist Professorin für Allgemeine Erziehungswissenschaft an der Universität Hamburg. Arbeits- und Forschungsschwerpunkte: Theorie und Geschichte der Pädagogik, Wissenschafts- und Transformationsforschung aus einer kulturwissenschaftlichen Perspektive,

aktuell zu Pädagogischen Beziehungen, Politischer Bildung und Anthropozän, Universität, Autorisierungspraktiken.

Kontakt: kerstin.jergus@uni-hamburg.de

Ina Kerner ist Professorin für Politische Wissenschaft im Institut für Kulturwissenschaft der Universität Koblenz. Ihre Arbeit bewegt sich zwischen Politischer Theorie, Postkolonialen Studien und Gender Studies; aktuelle Schwerpunkte sind Geschlecht und Religion sowie Perspektiven einer postkolonialen politischen Theorie.

Kontakt: kerner@uni-koblenz.de

Fabian Kessl, Dr., ist Professor für Sozialpädagogik mit sozialpolitischen Grundlagen am Institut für Erziehungswissenschaft der Bergischen Universität Wuppertal. Arbeitsschwerpunkte: Wohlfahrtsstaatliche Transformation von Bildung, Erziehung und Sorge und Pädagogische (De)Institutionalisierung.

Kontakt: fabian.kessl@uni-wuppertal.de

Ralf Mayer ist Professor für Allgemeine Erziehungswissenschaft an der Universität Kassel. Aktuelle Arbeitsschwerpunkte: Gemeinsame Fragestellungen bildungs-, sozialphilosophischer und gesellschaftstheoretischer Ansätze; Probleme und Praktiken im Verhältnis von Pädagogik, Politik und Gesellschaft (z.B. Leistungsvorstellungen, Wissen, Protest).

Kontakt: ralf.mayer@uni-kassel.de

Birger P. Priddat, Prof. emeritus, war zuletzt als Professor am Lehrstuhl für Wirtschaft und Philosophie der Universität Witten/Herdecke tätig und ist nunmehr Research Fellow am Studium fundamentale der Universität (Forschungsgruppe ›Ökonomisch-ökologische Topologien‹). Seine Forschungsgebiete umfassen Wirtschaftsphilosophie, Theorie- und Ideengeschichte der Ökonomie.

Kontakt: Birger.Priddat@uni-wh.de

Kirsten Puhr, Prof.in Dr., leitet die Arbeitsbereiche Allgemeine Inklusionspädagogik und Körperpädagogik an der Philosophischen Fakultät

III der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Ihre aktuellen inhaltlichen Arbeitsschwerpunkte sind kulturelle Praktiken und materielle Kulturen als Akteure kontingenter Normalitäten von (Nicht)Behinderungen, Inklusion und Exklusion sowie Vor- und Darstellungen (nicht)behinderter Körperbilder.

Kontakt: kirsten.puhr@paedagogik.uni-halle.de

Ramón Reichert lehrt und forscht als Senior Researcher am Department für Kulturwissenschaften an der Universität für Angewandte Kunst in Wien. Sein aktuelles Forschungsprojekt dreht sich um »Visual Politics and Protest. Artistic Research Project on the visual framing of the Russia-Ukraine War on internet portals and social media« (2022–2023). Publikationen (Auswahl): Selfies. Selbstthematisierung in der digitalen Bildkultur (2023); Networked Images in Surveillance Capitalism (2022, gem. mit Olga Moskatova, Anna Polze); Theo Politics of Metadata (2021, gem. mit Anna Dahlgren und Karin Hanson); Sozialmaschine Facebook: Dialog über das Politisch Unverbindliche (2019, gem. mit Roberto Simanowski).

Kontakt: ramon.reichert@univie.ac.at

Alfred Schäfer war von 1993 bis 2017 Professor für Systematische Erziehungswissenschaft an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Seine Arbeits- und Forschungsschwerpunkte sind Fragen der Konstruktion und rhetorischen Abstützung von Erziehungs- und Bildungstheorien, bildungsethnologische Untersuchungen zu Kindheitsbildern und Fragen des Aufwachsens in anderen Kulturen, zum Umgang mit kultureller Fremdheit. Einen weiteren Schwerpunkt bildet die Beschäftigung mit radikaldemokratischen Ansätzen, um von hier aus Fragen des pädagogischen Regierens anders betrachten zu können.

Kontakt: schaefer@paedagogik.uni-halle.de

Sabrina Schenk, PD Dr. phil. habil., ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Erziehungswissenschaft an der Technischen Universität Braunschweig. Ihre aktuellen Arbeitsschwerpunkte liegen auf Bildungsprozessen und Subjektformationen in der Überschneidung

von Theorien der Kultur, Digitalität und Gesellschaft sowie auf Konstitutions- und Ordnungsfragen der Relation von Pädagogischem und Politischem.

Kontakt: sabrina.schenk@tu-braunschweig.de

Maren Schüll, Dr. phil., arbeitet als akademische Rätin in den Fachgebieten der allgemeinen Pädagogik und Kulturpädagogik am Lehrstuhl für Systematische Bildungswissenschaft der Julius-Maximilians-Universität Würzburg. Ihre bildungstheoretischen Forschungsschwerpunkte suchen die Auseinandersetzung mit kulturwissenschaftlichen und sozialphilosophischen Problemstellungen im Gefüge von Rhetorik, Politik und ästhetisch-kultureller Praxis.

Kontakt: maren.schuell@uni-wuerzburg.de

Rouven Symank, PhD, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Exzellenzcluster »SCRIPTS« und dem Otto-Suhr-Institut der Freien Universität Berlin. Er promovierte am Europäischen Hochschulinstitut in Florenz (EUI) und studierte an der London School of Economics (LSE) sowie der Humboldt-Universität zu Berlin. Seine Arbeit bewegt sich zwischen Politischer Philosophie, Sozialtheorie und Ideengeschichte. Aktuelle Schwerpunkte sind die materielle Kritik an liberalen Ordnungsmodellen und die politische Dimension von Solidarität. Er war Carlo-Schmid-Stipendiat bei den Vereinten Nationen in New York und Gastforscher an der University of Oxford sowie der University of California, Berkeley.

Kontakt: rouven.symank@fu-berlin.de

[transcript]

WISSEN. GEMEINSAM. PUBLIZIEREN.

transcript pflegt ein mehrsprachiges transdisziplinäres Programm mit Schwerpunkt in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Aktuelle Beiträge zu Forschungsdebatten werden durch einen Fokus auf Gegenwartsdiagnosen und Zukunftsthemen sowie durch innovative Bildungsmedien ergänzt. Wir ermöglichen eine Veröffentlichung in diesem Programm in modernen digitalen und offenen Publikationsformaten, die passgenau auf die individuellen Bedürfnisse unserer Publikationspartner*innen zugeschnitten werden können.

UNSERE LEISTUNGEN IN KÜRZE

- partnerschaftliche Publikationsmodelle
- Open Access-Publishing
- innovative digitale Formate: HTML, Living Handbooks etc.
- nachhaltiges digitales Publizieren durch XML
- digitale Bildungsmedien
- vielfältige Verknüpfung von Publikationen mit Social Media

Besuchen Sie uns im Internet: www.transcript-verlag.de

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter: www.transcript-verlag.de/vorschau-download

