

Judith Kohlenberger

Wer ist das Wir? Zur Konzeptualisierung von Solidarität, Zugehörigkeit und gesellschaftlicher Fragmentierung

Zusammenfassung

Der Beitrag widmet sich Dimensionen des Wir-Begriffs und daraus abgeleiteten Formen der Solidarität. Die gegenseitige Assoziation in einer Gemeinschaft, ob real oder imaginiert, wird als Grundvoraussetzung für den solidarischen Impetus verstanden. Kulturtheoretisch steht dahinter die intersubjektive Abhängigkeit des Selbst vom Anderen in einer Hegelschen Dialektik, die im post-kolonialen Konzept des Othering problematisiert wird. Das „Fremd(er)machen“ von Menschen, die als sozioökonomisch „unten“ oder ethnisch/nationalstaatlich „draußen“, also im Spivakschen Sinne als subaltern, konstruiert sind, wird als wesentlicher Faktor für eine Fragmentierung der Gesellschaft beschrieben, aus der Ent-Solidarisierung folgt. Anhand empirischer Befunde argumentiert der Beitrag, Solidarität nicht als binär zu verstehen, sondern als dynamisches Kontinuum mit Nuancierungen, die horizontal wie vertikal changieren können.

Stichworte: Solidarität; Zugehörigkeit; Spaltung; Ent-Solidarisierung; Othering; Dialektik; Ungleichheit; Anerkennungstheorie

Summary

The article explores different dimensions of “We” as a sociological concept. Our interdependency on each other in a given community, whether real or imagined, is a basic requirement for any form of solidarity. Theoretically, this conceptualization is based on the intersubjective dependency of the Self on the Other in a Hegelian dialectic, which is problematized in the post-colonial concept of Othering. Othering, i.e. the “making different” of individuals who are constructed as socio-economically or ethnically/nationally subaltern in the Spivakian sense, is described as an essential factor for the fragmentation of society, which can further de-solidarization. Based on empirical findings, the article argues for an understanding of solidarity not as binary, but as a continuum with varying degrees of interconnectedness that can change both horizontally and vertically.

Keywords: solidarity; belonging; division; de-solidarization; othering; dialectic; inequality; recognition theory

I. Einleitung

In Zeiten der COVID-19-Pandemie ist es zu einem soziologischen Gemeinplatz geworden: Die Krise wirkt wie ein Brennglas und offenbart nicht nur gesundheitliche, sondern auch soziale, ethnische und ökonomische Ungleichheiten. Sie spiegeln sich in den Grenzen des Nationalstaats wider, aber auch in den Möglichkeiten der Pandemiebekämpfung, von Ressourcen für effizientes Social Distancing und Contact Tracing bis hin zur Impfstoffverteilung zwischen dem Globalen Norden und Globalen Süden (Dobusch/Kreissl 2020; Raisi-Estabragh u. a. 2020). In Deutschland und Österreich offenbarten sich die durch die Coronakrise vergrößerten Bruchlinien anhand der Diskussion um die stärkere Betroffenheit von Eingewanderten und ihren Nachkommen, sowohl was Infektionsraten als auch Mortalität betrifft (OECD

2020). Dies führte zu heftigen Diskussionen um Maßnahmendisziplin, Lebensrealitäten und sprachlicher wie kultureller Erreichbarkeit (Razai u. a. 2021; WHO 2020).

Dahinter steht aber eine viel wesentlichere, strukturelle Frage, nämlich jene der Zugehörigkeit: Wer gehört zum Wir, das sich gemeinsam gegen die Wellen der Pandemie stemmen soll, und das in den Hochzeiten des Infektionsgeschehens in fast wöchentlichen Appellen und Pressekonferenzen von politischen Verantwortlichen, von der Bundeskanzlerin abwärts, adressiert, ja fast angefleht wurde? Wer ist dieses Wir, das die Reihen schließen soll, sich um die Staatspitze versammeln, und vor allem, um ein weiteres, emotional aufgeladenes Wort in den Raum zu stellen, sich untereinander solidarisch zeigen möge?

II. Dimensionen des „Wir“

Zumindest auf der materiellen Ebene mag die Antwort auf diese Frage in punkto „Du“ und „Ich“ als physisch fassbare Entitäten leichtfallen, während sich eine Annäherung an das emotionalisierende, gern politisch instrumentalisierte und doch so fragile „Wir“ schon diffiziler gestaltet. Denn erstens gibt es nicht nur ein bestimmtes, sondern unzählige „Wirs“, denen alle von uns, oft gleichzeitig und überlappend, angehören (wollen), und zweitens sind diese Zugehörigkeiten zum Wir so wandelbar wie ambivalent. Dementsprechend wohnt auch den unterschiedlichen Formen der Solidarität, die sich durch Assoziation mit den kleinen wie großen „Wirs“ unserer Lebensrealitäten speist, eine grundsätzliche Ambivalenz bis hin zu offener Widersprüchlichkeit inne. Im Gegensatz zum wesentlich evasiveren Begriff des Wir lässt sich Solidarität, soziologisch betrachtet, zumindest anhand unterschiedlicher Parameter festmachen (Altreiter u. a. 2019). Dazu zählt zum einen die Identifikation mit einer bestimmten Gruppe, zu der man sich zugehörig fühlt. Eng damit verbunden ist die Reichweite dieser Solidarität, also wer noch zu dieser Gruppe gezählt wird, und wer davon ausgeschlossen ist. In Krisenzeiten, und nicht nur dann, gewinnt der dritte Parameter für Solidarität an Bedeutung, nämlich die konkreten Bedingungen, an die diese geknüpft ist – oder eben nicht: Wird eine bestimmte Leistung, ein genormtes Verhalten erwartet, damit Mitglieder der Gruppe Solidarität erfahren? Und beanspruchen jene, die sich solidarisch zeigen, eine Gegenleistung? Tatsächlich wird Reziprozität in der Literatur als zentrales Merkmal der Abgrenzung von Solidarität von verwandten Konzepten wie Barmherzigkeit oder Mildtätigkeit verstanden (Laitinen/Pessi 2015; Gould 2007). Solidarisches Handeln ist kein Handeln aus einer privilegierten Situation heraus, die sich im metaphorischen Verteilen von Almosen erschöpft. Im Gegenteil, es basiert auf der grundsätzlichen Annahme, dass jene, die sich solidarisch zeigen, auch selbst einmal in die Lage geraten können, auf die Solidarität anderer angewiesen zu sein (Hondrich/Koch-Arzberger 1992).

Auf einer abstrakten Ebene stehen hinter den gängigen Konzepten von Solidarität, ob sie nun utilitaristisch oder universell definiert sein mögen, Vorstellungen von Gerechtigkeit, die mehr oder weniger moralisch aufgeladen sind. Das führt zuletzt

auch zu dem Spannungsfeld zwischen der Solidarität des Einzelnen und der institutionell gesicherten Solidarität, wie sie beispielsweise in westeuropäischen Wohlfahrtsstaaten vorherrscht. Der Sozialstaat gilt weiterhin als das Paradebeispiel für die institutionelle Form des solidarischen Handelns, das unabhängig von individuellen Dimensionen existiert. Damit verdeutlicht institutionelle Solidarität als „kooperative Interaktion“ (Althammer/Sommer 2020) auch, dass man nicht alle Mitglieder der Gruppe, zu der man sich zugehörig und mit der man sich verbunden fühlt, persönlich kennen muss.

Institutionelle Solidarität baut somit wesentlich auf dem Konzept der „imagined communities“, also der fiktiven oder vorgestellten Gemeinschaften, des britisch-irischen Politologen Benedict Anderson (Anderson 1991/1998) auf. Eine Nation ist das Paradebeispiel einer solchen sozial konstruierten Gemeinschaft, an die all jene, die sich dieser Nation zugehörig fühlen, glauben, auch wenn sie sich ihr ganzes Leben lang nie persönlich treffen, austauschen oder etwas tatsächlich Gemeinsames schaffen werden. Um das nationale „Wir“ als diese Art der „imaginierten Gemeinschaft“ zu begreifen, braucht es eine minimale Vereinheitlichung, einen kleinsten gemeinsamen Nenner, der alle eint. Im Falle des Nationalstaats ist das häufig immer noch die Staatsbürgerschaft, materiell gesprochen der Reisepass, der alle Bürger*innen verbindet. Doch hier zeigt sich in der globalisierten, spätkapitalistischen Welt von heute die erste potenzielle Bruchstelle im nationalstaatlichen Solidaritätsgedanken: Sind jene, die schon lange, vielleicht immer schon „hier“ gewesen sind, aber formal eine andere Staatsbürgerschaft als die deutsche besitzen, Teil der „imagined community“, Teil des Wir? Verdienen sie dieselbe Solidarität wie jene mit deutschem Reisepass, oder nur eine abgeschwächte, qualifizierte Form, falls überhaupt?

Dass die Zugehörigkeit und damit der Anspruch auf nationalstaatliche Solidarität auf wesentlich mehr Kriterien fußt als den rein formalrechtlichen, wusste schon Anderson. Auf der schwerer messbaren, jedoch gewichtigeren emotionalen Ebene sind es vor allem vermeintlich geteilte Werte, Ansichten, Interessen, Einstellungen, Mentalitäten, Eigenschaften und Erfahrungen, die einem die Vorstellung einer Gemeinschaft vermitteln. Dadurch wird die „community“, so Anderson, „unabhängig von realer Ungleichheit und Ausbeutung, als ‚kameradschaftlicher‘ Verbund von Gleichen verstanden“ (Anderson 1991/1998, S. 16), die man aber in der Regel, mit Ausnahme der kleinsten Dorfgemeinschaft, nicht persönlich kennt.

Interessanterweise sieht Anderson einen Faktor als unabdingbar für sein Konzept der Gemeinschaft, das auch Jahrzehnte danach noch im Zentrum historischer wie soziologischer Analysen steht: Es ist die Möglichkeit zur Abstraktion und zum Fiktiven, zum Erzählen jener Geschichten und Mythen, die uns als Gemeinschaft zusammenkitten. Anders gesagt: Es ist die menschliche Sprache, die uns zur Gemeinschaft und im weiteren Sinne zur Solidarität befähigt. Erst sie würde vorgestellte Gemeinschaften hervorbringen, so Anderson. Im Konkreten schreibt jener der Erfindung des Buchdrucks eine zentrale Rolle in der Verbreitung des späteren Kon-

zepts der Nation zu. Rund drei Jahrzehnte nach Andersons greift der israelische Historiker Yuval Harari diese Argumentation auf. Ihn beschäftigt dabei weniger das politische Konzept der Nation, sondern die grundlegendere Frage nach der menschlichen Zivilisation, als das, was uns zum Menschen macht (Harari 2015). Kleine wie große Gemeinschaften brauchen ein wirkmächtiges Narrativ als den Kitt, der sie zusammenhält, unabhängig davon, ob sich ihre einzelnen Mitglieder kennen. Und wiederum spielt hier das so sperrige wie grundlegende Konzept der Solidarität eine zentrale Rolle. Denn erst durch die Zusammenarbeit und den Zusammenhalt in der Gruppe, so Harari, konnte der frühe Homo Sapiens überleben und sich über den gesamten Globus verbreiten. Wesentlich dabei war die Sprache, die Menschen emotional zusammenbrachte, weil sie ein gemeinsames Narrativ ermöglicht, das auch Gruppen weit über fünfzig Mitglieder auf etwas Kollektives und von allen Geteiltes einschwört. Der Glaube an diese Erzählung ist so zentral wie wirkmächtig, und lebt heute in den großen Erzählungen der Nation, des Staatsvolks oder großen Städten weiter. Was macht uns zu Deutschen, zu Europäerinnen und Europäern, zu Berlinerinnen und Berlinern? Es sind die gemeinsamen Geschichten, die Mythen, die erst die Grundlage dafür schaffen, dass Menschen, die sich noch nie begegnet sind und es voraussichtlich auch nie tun werden, sich als Gemeinschaft, als „Wir“ verstehen, effektiv zusammenarbeiten und eben auch solidarisch miteinander sind.

III. Interdependenz als Solidaritätsvoraussetzung

Mit der Coronavirus-Pandemie trat ebendieser Aspekt der menschlichen Zivilisation akut zu Tage. Im Interesse der „vorgestellten Gemeinschaft“ und basierend auf einem wirkmächtigen Narrativ der Solidarität verzichteten Einzelne auf Arbeit, Einkommen, Freizeit und Familienleben – wenn auch diese Vorstellung in den Mühen der Ebene der Pandemiebekämpfung merkbar zu bröckeln begann. Die strukturelle Ursache dafür liegt, soziologisch besprochen, in einer zunehmend getrübten Sicht auf die Grundvoraussetzung von Solidarität, egal in welcher Nuancierung und Ausformung: Solidarität beruht grundlegend darauf, dass wir miteinander assoziiert sind, aufeinander angewiesen sind, einander gegenseitig bedingen. Durch eine vermehrte Fragmentierung unserer Gesellschaft geht die wahrgenommene wie auch tatsächliche Verbundenheit verloren (Kronauer 2010). Soziale und ökonomische Ungleichheit sorgte schon lange vor COVID-19 für eine zunehmende Milieuisierung nach sozio-ökonomischen Trennlinien (Savage 2015) – ein Umstand, der feuilletonistisch häufig als „Echokammern“ bezeichnet wird (Berger 2015). Diese Blasen lassen sich sowohl geographisch in Städten und Regionen (Savage/Warde 1993; Young 1999; Reardon/Bischoff 2011) als auch im digitalen Raum nachzeichnen. Während an dieser Stelle vor einer allzu raschen Zu- bzw. Herbeischreibung einer gesellschaftlichen „Spaltung“ gewarnt sei, so muss dennoch festgehalten werden, dass die gesellschaftliche Fragmentierung vorangeschritten ist. Ökonomische Analysen zeigen seit Jahrzehnten, dass global betrachtet Ungleichheit zwar gesunken ist (Roser 2013), die Ungleichheit innerhalb von Staaten jedoch im Zunehmen begriffen ist. Es bleibt zu vermuten, dass

sich diese innerstaatlichen Trennlinien durch den krisenhaften Moment der Coronavirus-Pandemie und all ihren Folgeschäden vertiefen werden.

Dass die jeder Form von Solidarität zugrundeliegende Assoziation miteinander nicht nur verbindend, sondern auch trennend und ausschließend wirken kann, zeigt auch eine umfassende Analyse des Wiener Soziologen Jörg Flecker und seinem Kolleg*innen in ihrem Buch *Umkämpfte Solidaritäten*, basierend auf obigen Parametern der Solidarität (Altreiter u. a. 2019). Den unmittelbaren Anlassfall für das umfangreiche Forschungsprojekt, das der Publikation zugrunde liegt, bildete die Fluchtbewegung im Herbst 2015, die Länder wie Österreich und Deutschland mit den Grenzen der Solidarität und Fragen der (nationalstaatlichen) Hilfeleistung konfrontierte. Für die gemischt-methodische Studie wurden eine repräsentative Erhebung (N=1.250) und vertiefenden qualitative Interviews (N=48) ausgewertet, die in der Zusammenschau ein differenzierteres Bild moderner Solidaritätskonzepte zeichnen.

Insgesamt identifizieren Altreiter u. a. (2019) sieben verschiedene Definitionen von Solidarität. Sie reichen von universeller Hilfeleistung bis hin zu Solidarität als moralische Verpflichtung, vom Leistungsprinzip als Voraussetzung bis hin zur ethno-nationalen Solidargemeinschaft. Ihnen allen gemein ist Nähe als Grundvoraussetzung: Um solidarisch denken und handeln zu können, bedarf es einer vertiefenden Auseinandersetzung mit jenen, denen man seine Solidarität angedeihen lässt. Hinter den verschiedenen Ausformungen von Solidarität stehen somit unterschiedliche Arten und Kategorien des „Wir“: Ist das Wir national definiert, also anhand derselben Staatsbürgerschaft, oder kulturell, also anhand derselben Abstammung oder Werte? Sind es „Wir“, die Leistungsträger*innen, oder „Wir“, die aus demselben sozialen Milieu stammen? „Wir“, die Frauen, oder „Wir“, die Arbeiter*innen? „Wir“, die Migrant*innen, oder „Wir“, die Wiener*innen? Je nach Situation sind diese Kategorien fließend. Sie changieren im Laufe der persönlichen Biographie genauso wie in Anbetracht unterschiedlicher sozialer Kontexte oder großer globaler Umwälzungen wie eben einer Pandemie. Das „Wir“ ist somit grundsätzlich mehrdimensional, weil es mehrere, gleichzeitige Zugehörigkeiten zulässt, heterogen und höchst fluide. Im Schnittpunkt dieser mehrfachen Zugehörigkeiten, so der deutsche Soziologe Georg Simmel, konstituiert sich das Individuum.

IV. Von Abgrenzung zur Abwertung: Intersubjektive Abhängigkeit vs. Othering

Kulturtheoretisch gesprochen bedeutet dies, dass jedes Selbst die Anderen braucht – eine Prämisse, die im Kern auf Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) zurückgeht. Bezogen auf die Abgrenzung, aber auch gegenseitige Angewiesenheit des Herrn und des Knechts, ging Hegel schon im frühen 19. Jahrhundert der Frage nach, inwiefern das Selbst der Existenz des Anderen, und seiner Abgrenzung davon, bedarf. Im Zentrum dieser sogenannten Anerkennungstheorie steht also ein Austausch von gegenseitiger Assoziation miteinander, eine intersubjektive Abhängig-

keit. Zwei Subjekte, die ihren Status jeweils erst durch die Anerkennung des anderen erlangen, stehen sich gegenüber (Kuch 2013). Das Bewusstsein des Selbst kann sich nur durch das Gegenüber konstituieren. Hegel beschreibt dies wie folgt: „Das Selbstbewusstsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewusstsein“ (S. 112). Wesentlich für die Konstitution des Selbstbewusstseins ist also die Beziehung zum anderen, die das Selbst von außen – statt von sich selbst heraus – definiert. Erst durch den Anderen, verkürzt gesagt, ist das Selbst

In der Mitte des 20. Jahrhunderts griff die französische Philosophin Simone de Beauvoir diese Dialektik auf, um in ihrem feministischen Monumentalwerk *Das andere Geschlecht* (1949) zu analysieren, inwiefern in patriarchalen Gesellschaften Männer als die „Norm“, bzw. das eine Geschlecht, und Frauen eben als das andere (im französischen Original: „das zweite“) betrachtet und behandelt werden – mit all den negativen Konsequenzen, die diese Unterscheidung für „die Anderen“ mit sich bringt. Das Männliche bildet das Absolute und Allgemeingültige, während das Weibliche nur in seiner Abhängigkeit von diesem Absolutem, also in der Immanenz, existiert. Damit dies so bleibt, wird die Frau in ihren Möglichkeiten beschränkt, in die ökonomische Abhängigkeit gedrängt und untergeordnet. Gleichzeitig betont Beauvoir, ganz im Sinne der Hegelschen Dialektik, dass die Definition des männlichen Selbst ganz wesentlich von der Existenz des weiblichen bedingt ist: Im Kontrast zum weiblichen Gefühl zeigt sich die männliche Ratio, die Stärke gegenüber der Schwäche, die Handlungsfähigkeit gegenüber der Passivität und Ohnmacht (Beauvoir 1949/2009, S. 172 ff.) Zwar hat „das eine“ Geschlecht, der Mann, die Definitionsmacht über „das andere“, konstituiert sich jedoch gleichzeitig selbst über die Abgrenzung zu diesem anderen (Moser 2002). Auch in der Unterscheidung zwischen Hetero- und Homosexualität, zurückgehend auf Michel Foucaults Standardwerk *Sexualität und Wahrheit* (1989), offenbart sich ebendiese gegenseitige Bedingtheit: Erst durch die (medizinische wie soziokulturelle) Definition von „Homosexualität“ bzw. „Homosexuellen“ wurde auch die andere, erste Kategorie, die Norm, geboren: Heterosexualität. Davor sprach man nur von „Sexualität“, ohne die beiden, oft als diametral entgegengesetzt verstandenen, Pole. Dass auch bei diesem Begriffspaar eine Hierarchisierung mitschwingt, ist bis heute offenkundig und äußert sich in der weiterhin stattfindenden Diskriminierung und Marginalisierung von LGBTQI.

In dieser aktuellen Referenz zeigt sich das Spektrum zwischen Abgrenzung, dialektischer Abhängigkeit und daraus abgeleiteter Abwertung. In der postkolonialen Theorie verdeutlicht das gängige Konzept des „Othering“ eine Form der Abwertung, die mit Exotisierung und Unterdrückung einhergeht und somit eine extreme Form der Spaltung hervorbringt (Said 1978; Spivak 1988). Damit sich eine Kolonialmacht als hierarchisch höher darstellen konnte, bedürfte es der diskursiven Abgrenzung und gleichzeitigen Abwertung eines untergeordneten „Anderen“, das sich in zentralen Merkmalen vom Selbst unterscheidet. Frantz Fanon nennt das den „Antillanischen Vergleich: ich bin weiß, alle anderen sind anders“ (1952/2013, S. 196). Im kolonialen Kontext werden in diesen Vergleich neben phänotypischen Merkmalen und

Hautfarbe (weiß vs. schwarz oder braun) auch andere, davon abgeleitete Unterscheidungskriterien einbezogen, wie etwa Kleidung, Verhalten bzw. „Manieren“ (zivilisiert vs. „wild“), Herkunft, Sprache und diverse Charaktereigenschaften. Während diese Zuschreibungen so arbiträr wie faktisch falsch sind, wurden sie als selbstverständlich und essenziell konstruiert und damit naturalisiert, um zu zeigen, dass eben auch die Herrschaft des Kolonialherrn über die Kolonisierten natürlich und rechtmäßig sei; dass der Mann qua seiner biologischen, mentalen und geistigen Stärke die Frau dominiere; dass Europäer*innen aufgrund ihrer zivilisatorischen und kulturellen Errungenschaften Afrikaner*innen überlegen wären. Dadurch wird das dominante „Wir“ als das Absolute definiert, während den immanenten Anderen sowohl Humanität als auch Subjektivität abgesprochen werden (Fanon 1952/2013, S. 192). In der Vergangenheit passierte das oft durch Rückgriff auf biologistische Argumente, die sich in der modernen Medizin zwar nach und nach als haltlos erwiesen, kulturell aber oft nur wenig von ihrer Erklärkraft eingebüßt haben. Ausgeblendet wurden eben jene Macht- und Herrschaftsverhältnisse, die sich in Unterdrückung und Ausbeutung äußern und die scheinbare Schwäche, Unterlegenheit und damit Unterordnung des „Anderen“ bedingen. In letzter Instanz führt dies zu Objektivierung und Entmenschlichung jener, die als unterlegen konstruiert werden.

Diese Objektivierung lässt sich aber nicht nur im postkolonialen Kontext beobachten. In unserer Gegenwart äußert sich Fremd(er)machen durch einen permanenten Akt der Grenzziehung, durch die man sich selbst und seinen Status hervorhebt und überordnet, indem man bestimmte (Gruppen von) Menschen als andersartig, „fremd“ bis hin zu abartig klassifiziert und damit ihre Unterlegenheit „belegt“ und ihre Ungleichbehandlung in der Realität und vor dem Gesetz rechtfertigt (Kohlenberger 2021). Ganz im Sinne Beauvoirs werden die Anderen also erst zu Anderen gemacht. Das hat realpolitische Folgen, allen voran, dass die „Anderen“ als Bedrohung für das Eigene wahrgenommen werden, häufig aufgrund von Unterscheidungsmerkmalen wie Ethnizität, Herkunft, Religion, Nationalität oder Sprache. Gleichzeitig wird dadurch das Selbst aufgewertet und seine Dominanz und Vorrangigkeit untermauert.

Die Abwertung des Anderen, sein „Anders machen“ bzw. „Fremd(er)machen“, ist ein wesentlicher Faktor für die wahrgenommene Spaltung einer Gesellschaft (Heitmeyer 2018). Dazu gehört einerseits die Abgrenzung gegen „die da unten“, sprich die diskursive wie reelle Abwertung weniger privilegierter Gruppen, also auch gegen „die da draußen“, also beispielweise Migrant*innen und Geflüchtete. In dieser Abwertung, die darauf basiert, dass die Anderen über weniger materielles, kulturelles und soziales Kapital verfügen als man selbst, drücken sich, so Altreiter u. a. „die Ideologie der Ungleichwertigkeit und autoritäre Einstellungen aus“ (2019, S. 137). Die Vertiefung einer Kluft zwischen unterschiedlichen Gruppen kann wiederum als Motor für zunehmende Ent-Solidarisierung gesehen werden, und zwar dann, wenn die „anders“ gemachten Armen oder Ausländer*innen nicht als legitime Empfänger*innen von solidarischer Hilfestellung gesehen werden. Ihre marginalisierte Posi-

tion wird damit gleichermaßen legitimiert wie naturalisiert. Wichtig ist in diesem Zusammenhang zu betonen, dass Unterschiede zwischen „Wir“ und „den Anderen“ nicht tatsächlich vorliegen müssen – auch bei größtmöglicher sozialer, ökonomischer, ethnischer und sprachlicher Gleichheit können und werden die oben dargelegten Trennlinien durch Othering eingezogen, wie die Soziologen Norbert Elias und John Scotson anhand zweier Industrieviertel im England der 1960er-Jahre zeigten (1990). Hier offenbart sich, wie eng Othering mit dem Kampf um bzw. der Verteidigung von Ressourcen und Privilegien verbunden ist.

V. Nach der Moral: Solidarität als Kontinuum

Die oben beschriebene Hegelsche gegenseitige Angewiesenheit des Selbst vom Anderen lässt sich in der globalisierten, hypermobilen Welt des 21. Jahrhunderts aber auch noch in einem anderen, weit profaneren Sinne, verstehen. In Zeiten globaler Liefer- und Produktionsketten und des weltweiten Reiseverkehrs sind alle von allen abhängig – ein so geläufiger wie stringenter Gemeinplatz, der während der Coronavirus-Pandemie noch an Aktualität gewonnen hat. Gleichzeitig verdeutlichten aber die inter- wie innernationalen Reaktionen auf ebenjene Pandemie, dass eben nicht nach diesem Argument gehandelt wurde. Zunehmende Polarisierungstendenzen innerhalb von Bevölkerungen (Stichwort Corona-Demonstrationen) sowie die eklatant ungleiche Impfstoffverteilung zwischen Industriestaaten und Entwicklungsländern seien nur zwei der zahlreichen Beispiele, die an dieser Stelle Erwähnung finden sollen. Dass von gelebter Solidarität auch jene profitieren würden, die sie den vermeintlich Schwächeren angedeihen lassen, weil eine globale Pandemie erst dann zu Ende ist, wenn das für alle der Fall ist, liegt auf der Hand.

Weit über eine akute Krisensituation hinaus lässt sich die Liste an negativen Auswirkungen von Ausgrenzung und Ungleichheit fast endlos fortsetzen. So belegen beispielweise Studien, dass Länder mit einer größeren sozialen Ungleichheit eine höhere Kriminalitätsrate haben (Daly 2017). Je höher der sogenannte Gini-Koeffizient, ein Index zur Messung der (Un-)Gleichheit in der Verteilung von Vermögen bzw. Einkommen innerhalb sowie zwischen einzelnen Ländern, desto höher sind auch die Mordraten. Diese einfache statistische Korrelation ist vielfach belegt, unter anderem im Rahmen umfassender Studien der Weltbank (Fajnzylber u. a. 2002). Sie hängt damit zusammen, dass durch zunehmende Ungleichheit vor allem niedrig qualifizierte Männer bestimmte gesellschaftliche Statusmarker verlieren, darunter ein guter Job, ein gesichertes Einkommen und die Möglichkeit, ihre Familie zu ernähren. Arbeitslosigkeit und damit verbundener Statusverlust sind Nährböden für Delikte, die aus der affektiven Überzeugung entstehen, nicht „dazuzugehören“. Zu diesen Delikten zählen allen voran Mord und Totschlag, die häufig auf emotionaler Zurückweisung oder gekränktem Ehrgefühl basieren. Auch Waffenbesitz und die soziokulturelle Bedeutung von „Ehre“ steigen mit zunehmender sozialer Ungleichheit und sind damit mehr durch Ausgrenzung denn durch ethnische oder religiöse

Gründe bedingt. Nimmt man Menschen durch Ausgrenzung die Möglichkeit, sozialen Status und gesellschaftliche Anerkennung zu erlangen und persönlich wie beruflich voranzukommen, so greifen vor allem Männer aufgrund tiefsitzender patriarchaler Strukturen auf andere Möglichkeiten zurück, um die vermeintliche fehlende Zugehörigkeit zu erlangen.

Die empirische Forschung hat also mittlerweile umfassend belegt, dass Marginalisierung einzelner gesellschaftlicher Gruppen Vertrauen in Gesetze und Institutionen erodiert, die psychische und körperliche Gesundheit aller schädigt (Marmot 2004), exzessiven Konsum, Drogenhandel und Übergewicht fördert, sich negativ auf Arbeitszeiten auswirkt und zu mehr Gefängnisinsassen führt (Pickett/Wilkinson 2009). Sie hat schlechtere Politikgestaltung und eine schlechtere Wirtschaftslage zur Folge (Lansley 2011). In den USA sorgte Marginalisierung und Ungleichbehandlung sogar nachweisbar für die Schließung von Parks und Freizeitanlagen: Im Rahmen der verfassungsrechtlich angeordneten *desegregation* im Süden der Vereinigten Staaten wurden in den späten 1950ern zahlreiche öffentlich finanzierte Anlagen geschlossen, anstatt sie, wie es eigentlich im Sinne der Gesetzgebung zur Beendigung der Rassentrennung gewesen wäre, für Schwarze zu öffnen. Lieber nahmen es Stadtverantwortliche in Kauf, dass auch weiße Bürger*innen keine Erholungsflächen mehr hatten, als sie einer gemeinsamen Nutzung zuzuführen und damit dem vermehrten Kontakt von Menschen unterschiedlicher Hautfarbe zu ermöglichen. Bis heute sind zahlreiche der damals geschlossenen Anlagen, darunter ganze Zoos und Schwimmbäder, nicht wiedereröffnet oder neu errichtet worden (McGhee 2021). Dieses Vorgehen lässt sich weder ökonomisch noch verwaltungspolitisch erklären, verdeutlicht jedoch eindrucksvoll, wie allgegenwärtig und nachhaltig strukturelle Diskriminierung und Ausgrenzung sind, und welche tatsächlichen Kosten sie für alle haben, nicht nur die vermeintlichen (in diesem Fall ethnisch) „Anderen“.

Solidarität braucht also nicht in allen seinen Ausformungen ein zwingend moralisches oder gerechtigkeits-theoretisches Fundament, sondern funktioniert auch auf Basis eines aufgeklärten Eigennutzes. Insofern bietet die Konzeptualisierung von Solidarität als dynamisches Kontinuum statt als statistische Binarität (solidarisch handeln oder nicht) eine wirkmächtige wie hilfreiche Schablone (Stjernø 2005). Während ethisch argumentierte Formen der Zugehörigkeiten abnehmen, gewinnen sowohl leistungsbezogene wie auch national definierte Vorstellungen von Solidarität an Zuspruch (Altreiter u. a. 2019). Zwischen den extremen Polen einer allumfassenden bzw. nichtexistenten Solidarität liegen jedoch viele Nuancierungen und Schattierungen, die nicht nur horizontal, sondern auch vertikal changieren können, sprich sich in ihrer Qualität (teilweise massiv) unterscheiden. Aus diesem Blickwinkel ist auch die derzeit so hitzige diskutierte, sogenannte „Identitätspolitik“ alles andere als die banale Nabelschau einer fehlgeleiteten linken Politik. Wie sich Gruppzugehörigkeiten und daraus folgend (wechselnde) Solidaritäten konstituieren, ist Grundlage für politisches Handeln und politische Forderungen und entscheidet

über berufliches Vorankommen, Bildungschancen, Gesundheit und Lebenserwartung, Wohnverhältnisse und Überlebenschancen in Zeiten einer Pandemie.

Literaturverzeichnis

- Althammer, Jörg und Maximilian Sommer (2020), Grenzenlose Solidarität? Institutionelle Voraussetzungen und Strukturbedingungen fairer Kooperation, in: Berliner Journal für Soziologie, 30. Jg., S. 131–145. <https://doi.org/10.1007/s11609-020-00413-7>
- Altreiter, Carina, Jörg Flecker, Ulrike Papuschek, Saskja Schindler und Annika Schönauer (2019), Umkämpfte Solidaritäten: Spaltungslinien in der Gegenwartsgesellschaft, Wien.
- Anderson, Benedict (1998), Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts (Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism), Berlin.
- Beauvoir, Simone de (1949/2009), Das andere Geschlecht: Sitte und Sexus der Frau, 23. Auflage, Hamburg.
- Berger, Jens (2015), Willkommen in der Echokammer: Politische Debatten in Zeiten des Internet, Nachdenkseiten, <https://www.nachdenkseiten.de/?p=28235>. (Zugriff: 9.4.2021)
- Daly, Martin (2017), Killing the Competition: Economic Inequality and Homicide, New York.
- Dobusch, Dobusch und Katharina Kreissl (2020), Privilege and burdens of im-/mobility governance: On the reinforcement of inequalities during a pandemic lockdown, in: Gender Work Organ, Heft 27, S. 709–716. <https://doi.org/10.1111/gwao.12462>
- Elias, Norbert und John L. Scotson (1990), Etablierte und Außenseiter, Frankfurt.
- Fajnzylber, Pablo, Daniel Lederman und Norman Loayza (2002), Inequality and Violent Crime, in: The Journal of Law and Economics, 45 Jg., Heft 1, S. 1–39.
- Fanon, Frantz (1952/2013), Schwarze Haut, weiße Masken, Wien.
- Foucault, Michel (1989), Sexualität und Wahrheit, Paris.
- Gould, Carol C. (2007), Transnational Solidarities, in: Journal of Social Philosophy, 38. Jg., S. 148–164.
- Harari, Yuval (2015), Sapiens: A Brief History of Mankind, New York.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807/1986), Phänomenologie des Geistes, 14. Auflage, Berlin
- Heitmeyer, Wilhelm (2018), Autoritäre Versuchungen. Signaturen der Bedrohung, 3. Auflage, Berlin.
- Hondrich, Karl-Otto und Claudia Koch-Arzberger (1992), Solidarität in modernen Gesellschaften, Frankfurt am Main.
- Kohlenberger, Judith (2021), Wir, Wien.
- Kronauer, Martin (2010), Exklusion: Die Gefährdung des Sozialen im hochentwickelten Kapitalismus, 2. aktualisierte und erweiterte Auflage, Frankfurt am Main.
- Kuch, Hannes (2013), Herr und Knecht: Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel, Frankfurt.
- Laitinen, Arto, und Anne Brigitta Pessi (2015). Solidarity: Theory and Practice. An Introduction, in: *Solidarity: Theory and Practice*, hrsg. von Arto Laitinen und Anne Brigitta Pessi, London, S. 1–29.
- Lansley, Stewart (2011), The Costs of Inequality: Three Decades of the Super Rich and the Economy, London.

- Marmot, Michael (2004), *Status Syndrome: How your social standing directly affects your health*, London.
- McGhee, Heather (2021), *The Sum of Us: What Racism Costs Everyone and How We Can Prosper Together*, New York.
- Moser, Susanne (2002), *Freiheit und Anerkennung bei Simone de Beauvoir*, Tübingen.
- OECD (2020), *What is the impact of the COVID-19 pandemic on immigrants and their children? OECD Policy Responses to Coronavirus (COVID-19)*, <https://www.oecd.org/coronavirus/policy-responses/what-is-the-impact-of-the-covid-19-pandemic-on-immigrants-and-their-children-e7cbb7de/>. (Zugriff 9.4.2021)
- Pickett, Kate und Richard Wilkinson (2009), *The Spirit Level: Why More Equal Societies Almost Always Do Better*, London.
- Raisi-Estabragh, Zahra, Celeste McCracken, Mae S. Bethell, Jackie Cooper, Cyrus Cooper, Mark J. Caulfield, Patricia B. Munroe, Nicholas C. Harvey und Steffen E. Petersen (2020), *Greater risk of severe COVID-19 in Black, Asian and Minority Ethnic populations is not explained by cardiometabolic, socioeconomic or behavioural factors, or by 25(OH)-vitamin D status: study of 1326 cases from the UK Biobank*, in: *J Public Health (Oxf)*, 42 Jg., Heft 3, S. 451-460. doi:10.1093/pubmed/fdaa095 pmid:32556213
- Razai, Mohammad S., Hadyn. K. Kankam, Azeem Majeed, Aneez Esmail und David R. William (2021), *Mitigating ethnic disparities in covid-19 and beyond*, in: *BMJ* 372:m4921. <https://doi.org/10.1136/bmj.m4921>
- Rearson, Sean. F., und Kendra Bischoff (2011), *Income inequality and income segregation*, in: *American Journal of Sociology*, Jg. 116, Heft 4, S. 1092–1153. <http://doi.org/10.1086/657114>
- Roser, Max (2013), *Global Economic Inequality, Our World In Data*, <https://ourworldindata.org/global-economic-inequality>. (Zugriff: 9.4.2021)
- Said, Edward (1978/2003), *Orientalism*, London.
- Savage, Mike (2015), *Social Class in the 21st century*, London.
- Savage, Mike, und Alan Warde (1993), *Urban Sociology, Capitalism and Modernity*, Basingstoke.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988), *Can the Subaltern Speak?*, in: *Marxism and the Interpretation of Culture*, hrsg. von Cary Nelson und Lawrence Grossberg, Basingstoke, S. 271-313.
- Stjernø, Steinar (2005), *Solidarity in Europe: The History of an Idea*, Cambridge.
- WHO (2020), *ApartTogether survey: preliminary overview of refugees and migrants self-reported impact of COVID-19*, <https://www.who.int/publications/i/item/9789240017924>. (Zugriff: 9.4.2021)
- Young, Jock (1999), *The exclusive society: Social exclusion, crime and difference in late modernity*, London.

Autorin

Judith Kohlenberger; Institut für Sozialpolitik; Wirtschaftsuniversität Wien; Welthandelsplatz 1; 1020 Wien; Österreich; judith.kohlenberger@wu.ac.at