

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 zuspätspielen. 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 anders-als-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 zuallererst 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 Ethnozentismen, 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 Bismarratten 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.