

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 *schuld* 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 kulturrelativistische, universalismuskritische Haltung an den Tag legten und vor diesem Hintergrund auf eine Kritik der hegemonialen Geschlechterpolitik in muslimisch geprägten Kontexten verzichteten; und zwar gerade 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 Entwicklungsgedenken, 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 Post-colonial 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 androzentrissen 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 Bojadzijeve 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.