

Einleitung

Ralf Mayer, Alfred Schäfer und Maren Schüll

Umstrittene Solidarität

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Solidarität als pädagogischer Gegenstand

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

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

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

zu sein, dient allgemein dem Anliegen, jedem Kind eine Schulbildung zu ermöglichen. In der konkreten Praxis etablierte die Arbeit an der Umsetzung dieses Anliegens aber Fichtner zufolge mehrere problematische Differenzlinien. So gehe die allgemeine Behauptung der Relevanz von Bildung einher mit der Unterscheidung zwischen denen, die um deren Wichtigkeit wissen, die bereits dafür sensibilisiert erscheinen und das Anliegen teilen, und denjenigen, denen das Bewusstsein und die Aufmerksamkeit für deren Sinn und Nutzen fehle. Diejenigen, die sich nicht solidarisch zeigen oder auch nicht zeigen können, erscheinen demgemäß im Kontext eines Nicht-Wissens und eines Mangels an Sensibilität (vgl. ebd.: 1f.). Dieser Effekt wurde der Autorin zufolge noch dadurch verstärkt, dass der Solidaritätsbeweis vor allem die Form des Sammelns von Spendengeldern für Bildungsaufgaben annahm: Eine Überweisung wird zum primären Erweis von Solidarität. Fichtner moniert, dass andere Varianten der solidarischen Beteiligung an dieser gemeinsamen Sache kaum realisiert wurden. Ebenso schien es nur eingeschränkt einen Dialog zwischen den unterschiedlichen Adressat:innen und Akteur:innen gegeben zu haben: den politisch Handelnden, den Lehrkräften und Schüler:innen, weiteren Kindern, Eltern usw. In der Lesart der Autorin gab es keinen Raum für ein Beziehungsgeschehen, das unterschiedliche Möglichkeiten solidarischen Handelns erprobt und dabei die differenten Positionen und Einsätze reflektiert, diskutiert und anerkennt.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Darstellung der Beiträge

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

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

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

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