

# UNBEDINGTE

S

O

L

I

D

A

R

I

T

Ä

T

Lea Susemichel und Jens Kastner (Hg.)

# Unbedingte Solidarität



Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek  
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

Lea Sussemichel und Jens Kastner (Hg.):  
Unbedingte Solidarität  
1. Auflage, August 2021

eBook UNRAST Verlag, Dezember 2021  
ISBN 978-3-95405-100-7

© UNRAST-Verlag, Münster  
[www.unrast-verlag.de](http://www.unrast-verlag.de) | [kontakt@unrast-verlag.de](mailto:kontakt@unrast-verlag.de)  
Mitglied in der assoziatiön Linker Verlage (aLiVe)

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung  
sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner  
Form ohne schriftliche Genehmigung des Verlags reproduziert oder unter  
Verwendung elektronischer Systeme vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlag: cuore, Berlin  
Satz: Andreas Hollender, Köln

# Inhalt

*Lea Susemichel & Jens Kastner*

## **Einleitung**

*Lea Susemichel & Jens Kastner*

## **Unbedingte Solidarität**

*Rahel Jaeggi*

## **Solidarität und Gleichgültigkeit**

*Sabine Hark*

## **Schwierige Solidarität**

*Bini Adamczak*

## **Vielsamkeit eines ausschweifenden Zusammenhangs**

*Serhat Karakayali*

## **Institution und Affekt**

Dimensionen von Solidarität

*Silke van Dyk*

## **Solidarität revisited**

Die soziale Frage, die Wiederentdeckung der  
Gemeinschaft und der Rechtspopulismus

*Brigitte Bargetz, Alexandra Scheele, Silke Schneider*

## **Solidarität in Differenz oder: Mit Feminismen lernen**

*Jana Günther*

## **Fragile Solidaritäten und kollektive Identität in der frühen Frauenbewegung**

*Stefanie Kron & Stefania Maffeis*

## **Die Stadt als sicherer Hafen: Kosmopolitismus und gelebte Solidarität**

*Alexander Behr*

## **Revolutionäre Dringlichkeit**

Thesen zu den Voraussetzungen und Umsetzungsstrategien für globale Solidarität in Zeiten der Klimakrise

*Monika Mokre*

## **Solidarität als Übersetzung**

*Friederike Habermann*

## **Ökonomische Solidarität? Unbedingt!**

*Torsten Bewernitz*

## **Solidarität und Gewerkschaftlichkeit**

Erfahrungen und Schlussfolgerungen aus der Geschichte der Arbeiter\*innenbewegung

*Cara Röhner*

## **Jenseits des Marktindividualismus**

Soziale Demokratie und Vergesellschaftung als solidarische Perspektiven im Recht

*Paul Buckermann*

## **Die Zärtlichkeit der Felder?**

Kunst, Solidarität und symbolische Differenz

## **»Vielleicht war es früher einfacher, bedingungslos solidarisch zu sein.«**

Schreiben über Solidarität: Jens Kastner und Lea Susemichel im Austausch mit den Zeitschriften

*Frauen\*solidarität, Informationsstelle Lateinamerika (ila), Informationszentrum Dritte Welt (iz3W) und*

*Lateinamerika Nachrichten* über die Geschichte der  
Solidaritätsbewegungen

**Defend Solidarity**

Solidarische Praxis: Jens Kastner und Lea Susemichel im  
Austausch mit Jelka Kretzschmar von *Sea-Watch* und  
Ramona Lenz von *medico international* über kritische  
Solidarität und ihre Kriminalisierung

*Die Autor\*innen*

Anmerkungen

# Einleitung

*Lea Susemichel & Jens Kastner*

Radikale Solidarität basiert auf Differenzen. Sie setzt voraus, dass es *gerade nicht* geteilte - ökonomische, kulturelle, politische - Grundlagen gibt und dass dieses Trennende überwunden werden kann. Sie besteht nicht in erster Linie in der Parteinahme für die Gleichen und Ähnlichen, sondern darin, sich mit Menschen zu solidarisieren, mit denen man eben nicht die Fabrik und das Milieu, das Geschlecht oder die ethnische Zuschreibung teilt.

Dieses Plädoyer für eine Politik der radikalen Solidarität findet sich im letzten Kapitel unseres Buchs über Identitätspolitik[1]. Gemeint ist eine Solidarität, die nicht aus gemeinsamen Erfahrungen von Ausbeutung und Unterdrückung entsteht, sondern stattdessen Differenzen zum Ausgangspunkt nimmt. An diesen Gedanken möchten wir mit diesem Band anknüpfen und ihn weiterführen. Radikale Solidarität definieren wir im Anschluss an die feministische Theoretikerin Diane Elam als »groundless solidarity«, als »unbedingte Solidarität«. Unbedingt ist diese Solidarität gleich in dreifacher Hinsicht: Bedingung für eine solidarische Praxis ist erstens nicht die gemeinsame Zugehörigkeit zu einer Gruppe - zur Arbeiter\*innenklasse, zu den Frauen, zu einer ethnischen Identifizierung ... Zweitens ist Solidarität unbedingt im

Sinne von bedingungslos, insofern sie nicht als Tauschgeschäft gedacht werden sollte, sie also nicht in einer Kosten-Nutzen-Abwägung an Bedingungen geknüpft sein darf. Drittens plädieren wir für unbedingte Solidarität im emphatischen Sinne einer Dringlichkeit: Wir brauchen unbedingt mehr solidarische Beziehungen im Kampf für eine gerechte Gesellschaft.

Im Zuge der Corona-Pandemie erleben wir eine wahre Diskurswucherung in Sachen Solidarität. Und wie bei jedem inflationären Gebrauch verliert dabei der Gegenstand rapide an Wert. Die beklatschten Care-Arbeiter\*innen haben bislang ebenso wenig konkrete Solidarität in Form besserer Arbeitsbedingungen und Löhne erfahren wie Länder des globalen Südens bei der Impfstoffverteilung. Solidarität droht, wie Stephan Lessenich schon vor der Corona-Krise schrieb, wegen der zu nichts verpflichtenden Harmlosigkeit ihrer Ausrufung eine folgenlose »soziale Wohlfühlkategorie«[\[2\]](#) zu werden.

Nicht zuletzt dieser Entwicklung wollen wir entgegentreten und den Begriff der Solidarität als politisches Konzept stärken, das eine gerechte Gesellschaft und globale Solidarität zum Ziel haben muss. Wir haben Autor\*innen aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen und aktivistischen Kontexten eingeladen, die in ihren Beiträgen aus verschiedenen Perspektiven allesamt die Frage umkreisen, wie ein Konzept von Solidarität zu denken ist, das auf den Differenzen zwischen Menschen basiert.



Rahel Jaeggi sucht nach Möglichkeiten für ein »nicht-essenzialistisches Solidaritätskonzept«, das sie von Hilfsbereitschaft, Mitgefühl und Loyalität, aber auch von Gemeinschaftlichkeit abgrenzt. Solidarität entsteht weder von selbst, noch ist sie als einseitige Unterstützungsleistung zu denken. Jaeggi plädiert für ein Verständnis von Solidarität als »gegenseitige und wechselseitige Beziehung«. Dass Solidarität sich nicht von selbst versteht und auch nicht von selbst ergibt, wird nicht als Mangel verstanden, sondern als Möglichkeit: Es »eröffnet ein Potenzial der Erweiterung, der Ausdehnung solidarischer Beziehungen«.

Auch Sabine Hark stellt ausgehend von der AIDS-Krise der 1980er-Jahre dar, warum und inwiefern Solidarität sich nicht automatisch herstellt, sondern »politisch erarbeitet und artikuliert werden« muss. Dies erscheint heute umso dringlicher, da Solidarität nach Jahrzehnten neoliberaler Politik »aus der Demokratie vertrieben wurde«. Dafür ist es notwendig, Differenzen und Pluralität nicht nur hinzunehmen, sondern als »glücklichen Umstand« zu verstehen, »der die Lebenschancen aller vermehrt statt beschränkt«.

Bini Adamczak versteht Solidarität als Beziehung zwischen Menschen. Nicht als Zweierbeziehung, sondern als kollektive Verflechtung, die »Vielsamkeit eines ausschweifenderen Zusammenhangs«. Als solche bricht Solidarität auch kollektive Identitäten auf und hilft, »sie zu überwinden«. Auch wenn sie immer wieder von partikularen Anliegen ausgeht, zielt sie doch auf alle: »Sie

ist zugleich ein Verlangen danach, alle Verhältnisse umzustürzen, die ein solidarisches Leben für alle verunmöglichen.«

Serhat Karakayali setzt die Widersprüche, die ein moderner Begriff der Solidarität impliziert, mit einem politischen Antirassismus in Beziehung. Während in den Konzepten von Sozialstaat und Sozialversicherung davon ausgegangen wird, dass Solidarität auf Reziprozität beruht, die Differenzen kompensieren kann, wird dabei eine »Überwindung oder Aufhebung der Differenzen bzw. Asymmetrien« nicht angestrebt. Demgegenüber betont Karakayali unter Bezugnahme auf die Affekttheorie, »dass eine ›Solidarität mit den Anderen‹ nur erfolgreich sein kann, wenn sie sich zu einer ›Solidarität, um etwas anderes zu werden‹ entwickelt«.

Silke van Dyk zeigt auf, wie und inwiefern im Neoliberalismus die »Fragen der Solidarität neu akzentuiert« wurden. Es sei ein »Community-Kapitalismus« entstanden, der die soziale Frage von wohlfahrtstaatlicher auf zivilgesellschaftliche Ebenen verlagert hat. Die positiven, durchaus emanzipatorischen Mobilisierungen von gemeinschaftlichen Praktiken sind stets mit den »Kehrseiten der persönlichen Abhängigkeit, die sich zu einer moralischen Affizierung sozialer Sicherheiten zusammenfügen« verknüpft. Das Erstarken der Ultrarechten ist vor dem Hintergrund dieser Konstellation zu analysieren. Nicht zuletzt deshalb plädiert van Dyk für »Perspektiven nicht-gemeinschaftsförmiger Solidarität«.

Brigitte Bargetz, Alexandra Scheele und Silke Schneider rekapitulieren die Geschichte von Feminismus und Frauenbewegungen im Hinblick auf das Entstehen von Solidarität trotz Differenzen. Sie vertreten dabei die These, »dass es gerade die Auseinandersetzungen um Solidaritäten bei gleichzeitig geteiltem Commitment zu gemeinsam erkämpften politischen Zielen sind, [...] die politische Solidarität *in* Differenz auch [...] ermöglichen.« Solidarität bedeute aus feministischer Perspektive, zugleich »machtvolle Differenzen anzuerkennen und die eigenen Privilegien zu verlernen«.

Jana Günther untersucht die keineswegs selbstverständlichen, »fragilen Solidaritäten« in den frühen Frauenbewegungen in England und Deutschland. Diese Bewegungen zur »Bekämpfung von Ausbeutung und die Anerkennung politischer Rechte« für alle hatten durchaus unterschiedliche Grundlagen und Ansatzpunkte: proletarisch-sozialistische und bürgerliche Strömungen standen sich ebenso gegenüber wie militante und gemäßigt-konstitutionalistische Herangehensweisen. Die Widersprüche lähmten allerdings die Bewegungen nicht nur, sondern die Konflikte eröffneten auch »Handlungsspielräume für Protest«.

Stefanie Kron und Stefania Maffeis untersuchen die »Bewegungen, Netzwerke und Politiken solidarischer Städte« am Beispiel der Initiativen für »sichere Häfen« im Kontext der Flucht- und Migrationsbewegungen. In den solidarischen Städten und sicheren Häfen sehen sie einen »modernen Kosmopolitismus«, der sich nicht auf

intellektuelle Eliten beschränkt. Die solidarische Haltung gegenüber Geflüchteten kommt letztlich nicht nur diesen zugute, sondern »Solidarität und Inklusion in der Stadt und Kommune bedeuten auch einen Wandel des Zusammenlebens auf der Mikroebene, die alle Bewohner\*innen der Stadt betrifft«.

Alexander Behr plädiert angesichts der globalen »Vielfachkrise« für eine solidarische »linke Arbeitsteilung«. Er entwickelt mit Blick auf Migrationsbewegungen und den Kampf für Klimagerechtigkeit Ideen, wie eine solche Arbeitsteilung auch »transnational wirksam« sein könnte. Er mahnt dabei eine »revolutionäre Dringlichkeit« an, denn es bestehe akuter Handlungsbedarf.

Monika Mokre begreift Solidarität als Praxis der Übersetzung von politischen Forderungen und Strukturen »in individuelles und kollektives Denken, Fühlen und Handeln«. Das bedeutet, dass sie nicht voraussetzen ist, dass aber stets »neue Formen der Solidarität entwickelt werden können«. Mokre entwickelt das Konzept entlang verschiedener theoretischer Ansätze, macht aber auch am Beispiel des City Plaza Hotels in Athen, einem Solidaritätsprojekt für Geflüchtete (2016-2019), deutlich, wie die praktische Umsetzung von Solidarität »in Verbindung mit theoretischer Verankerung und Analyse gelingen kann«.

Friederike Habermann geht vor dem Hintergrund der Feststellung, dass die Frage nach einer ökonomischen Solidarität »zentral für jedes Herrschaftsverhältnis« ist, einerseits der »strukturellen Anti-Solidarität« der

Markwirtschaft und andererseits den Bedingungen und Möglichkeiten ökonomischer Solidarität nach. Diese ökonomische Solidarität »schließt das Abschöpfen von Mehrwertproduktion aus« und sie muss sich, um Gerechtigkeit herzustellen, stets aktiv um die Aufnahme des Ausgeschlossenen bemühen.

Torsten Bewernitz setzt für die Wirksamkeit »interessegeleiteter Solidarität« auf die Ausweitung gewerkschaftlicher Organisationsmodelle. Eine so verstandene »Gewerkschaftlichkeit« wird als Weg begriffen, um verschiedenste Ausbeutungs- und Unterdrückungsformen gleichzeitig anzugehen und zu bekämpfen. Gegenseitige Abhängigkeiten und globale Zusammenhänge müssten dafür erkannt und in den Kämpfen berücksichtigt werden.

Cara Röhner widmet sich der Bedeutung von Solidarität im Rechtsdiskurs. Solidarität und Privateigentum erscheinen dabei als widerstreitende Zwecksetzungen des Rechts. Am Beispiel des Wohneigentums zeigt Röhner auf, dass und inwiefern Enteignung bzw. Vergesellschaftung als Mittel einer demokratischen, solidarischen Politik begriffen werden kann. Grundsätzlich stellt sie fest, dass sich Solidarität nicht »nur als ›von oben‹ durch den Sozialstaat organisiert, sondern auch als ›von unten‹ geführter kollektiver Kampf um ein anderes, nicht auf die Marktlogik bezogenes Recht verstehen« lässt.

Paul Buckermann nimmt Debatten im künstlerischen Feld über die »Verbindungen zwischen Kunstinstitutionen und der Waffen-, Pharma- und Ölindustrie« zum Ausgangspunkt

seiner Überlegungen zu einer Solidarität zwischen Ungleichen. Er zeigt dabei auf, dass die Feldgrenzen gar nicht als Hindernisse gesehen werden müssen, sondern sogar »Bedingung für Solidarität« sein können und dass die »strategische Ausnutzung symbolischer Differenzen« durchaus zu politischen Erfolgen führen kann.

Wie Kämpfe für Solidarität konkret aussehen und zur praktischen solidarischen Aktion werden, dieser Frage gehen wir in zwei Interviews nach. Einmal im Austausch mit Zeitschriften-Redaktionen, die sich seit Jahrzehnten der (inter- und transnationalen) Solidarität widmen. Außerdem sprechen wir mit den beiden NGOs medico international und Sea-Watch über kritische Solidarität und ihre Kriminalisierung.

# Unbedingte Solidarität

*Lea Susemichel & Jens Kastner*

»Yes, it is bread we fight for, but we fight for roses, too«. So klingt Solidarität: Lesben, Schwule und streikende Bergarbeiter\*innen singen mit Inbrunst gemeinsam den Protestsong »Bread and Roses«. Die bewegende Szene ist aus dem Film *Pride*, der einem sehr schönen Beispiel ›unbedingter Solidarität‹ gewidmet ist. Er erzählt die Geschichte der Lesbians and Gays Support the Miners (LGSM), die den britischen Bergarbeiterstreik 1984/85 unterstützt haben. LGSM mobilisierte während des einjährigen Arbeitskampfes gegen die Politik Margaret Thatchers, sammelte Geldspenden für die Familien der Streikenden und organisierte das Benefizkonzert »Pits and Perverts«. Später zeigten sich im Gegenzug die Bergleute solidarisch und marschierten 1985 ganz vorne bei der Lesbian and Gay Pride Parade in London mit. Auch ihre einflussreiche Gewerkschaft setzte sich in der Folge in der Labour Partei für Gay Rights ein.

Die filmreife Geschichte ist so rührend, dass man am liebsten aussparen möchte, was auch *Pride* weitgehend auslässt: Schon vor der gemeinsamen Demonstration mit den Streikenden in London ereilt LGSM das Schicksal vieler linker politischer Organisationen – sie spaltet sich. Ein Großteil der lesbischen Mitglieder kehrte LGSM den Rücken, um die Lesbians Against Pit Closures zu

gründen, sie waren den Sexismus und die Dominanz der Schwulen leid und wollten ihre Solidaritätsarbeit auch dazu nutzen, um »feminist ideas into a working men's sphere« zu bringen.

Trübt dieser Verlauf die Freude über die ungewöhnliche Allianz? Zugegeben: ein wenig. Aber er schmälert nicht das historische Ereignis dieser unwahrscheinlichen Solidarisierung zwischen so ungleichen Akteur\*innen. Und er ändert auch nichts daran, dass Lesbians and Gays Support the Miners Vorbild wurde für die Lesbians and Gays Support the Migrants, die heute mit spektakulären Aktionen ihre Solidarität mit Geflüchteten bekunden und deren Selbstverständnis aufbaut auf einer »proud history of queer solidarity to say: no one is illegal«[\[3\]](#). Auch wenn die LGSMigrants, wie jedes identitätspolitische Bündnis, das emanzipatorische Politik macht, vor intersektionalen Konflikten nicht gefeit ist: Wahrscheinlich hat es aus der Geschichte seines Vorbilds zumindest ein wenig gelernt und macht es hoffentlich besser.

## **»Groundless Solidarity«**

Die Geschichte der LGSM macht deutlich, was wir mit diesem Buch zeigen wollen: Dass Kämpfe und Konflikte innerhalb solidarischer Allianzen nicht das Scheitern von Solidarität bedeuten. Ganz im Gegenteil: Nicht selten sind diese Kämpfe erst die Bedingung der Möglichkeit von Solidarität. Denn um Solidarität muss gerungen werden, sie konstituiert sich zumeist konfliktiv. Erst in diesem



Prozess formiert sich auch das solidarische Kollektiv, das sich nicht zwangsläufig aufgrund geteilter Erfahrung (oder gar einer wie auch immer gearteten ›Wesensverbindung‹) herausbildet. Unbedingte Solidarität beruht also auf Differenzen (und nicht auf Gleichheit), sie bedarf der Konflikte (und nicht der Konformität), sie hat mit Gefühlen zu tun (und nicht nur mit rationalen Entscheidungen). Unbedingte Solidarität ist eine ›Kampfsolidarität‹, nicht nur im Sinne einer ›solidarity against‹, die sich nach außen geschlossen gegen Unmenschlichkeit und Ungleichheit richtet, sondern die auch innerhalb der eigenen Reihen für mehr Gerechtigkeit kämpft, wo nötig. Unbedingte Solidarität ist ein reziproker Prozess des Aufbaus neuer Beziehungen, eine solidarische Praxis, die zugleich institutionalisierte Formen annehmen kann (und sollte), um gesellschaftliche Bedingungen zu schaffen, die Solidarität verstetigen.

Den Begriff der unbedingten Solidarität verwenden wir in Anlehnung an die feministische Theoretikerin Diane Elam. In kritischer Abgrenzung zu Richard Rorty hatte Elam in den 1990er-Jahren für eine ›groundless solidarity‹ plädiert: »my hope is that political solidarity can be affirmed without losing sight of the difference within it.«[\[4\]](#)

Sie zielte damit darauf ab, kein vorgegebenes Wir, keine Gemeinschaft zur Voraussetzung von Solidarität zu machen. Auch der Versuch Rortys, so Elam, das Gemeinschafts- oder Identitätsverständnis als Grundlage von Solidarität zu erweitern und auszubauen, entkomme den identitären Schließungen nicht. Zudem sei verstörend

an Rortys Konzept von Solidarität, dass »there is no space left for the possibility of an obligation to the unrepresentable, the incommensurable, the radically Other«[5]. Elam richtet sich auch gegen die Fallstricke feministischer Identitätspolitik und plädiert für ein offenes Konzept, das eben nicht auf (essenzialistisch verstandenen) kollektiven Identitäten beruht. Solidarität ist ›groundless‹, was erstens aber nicht unbegründet, also nicht ohne argumentative Gründe meint, sondern bedingungslos in dem Sinne, dass gemeinsame Erfahrungen und lebensweltliche Grundlagen nicht vorausgesetzt werden müssen bzw. sollten. Und sie setzt auch nicht notwendigerweise geteilte politische Haltungen voraus. Ich kann mit jeder Frau solidarisch gegen ihren sexistischen Chef sein oder gemeinsam mit irgendeinem Arbeiter für gerechtere Löhne kämpfen, auch wenn wir nicht dieselbe Partei wählen. Unbedingte Solidarität beruht also auf Differenzen. Das bedeutet, dass es gerade keinen gemeinsamen Erfahrungshorizont gibt und dass Trennendes überwunden werden kann. Unbedingte Solidarität besteht nicht in der Parteinahme für meinesgleichen, sondern darin, mit Menschen in solidarische Beziehung zu treten, mit denen man *gerade nicht* die Fabrik und das Milieu, die sexuelle Orientierung, das Geschlecht oder die ethnische Zuschreibung teilt. Die solidarische politische Aktion muss stattdessen als »both endless and contingent«[6] aufgefasst werden. Endlos und kontingent – das macht Solidarität zu einer ständig aufs Neue zu erkämpfenden Beziehung zwischen Menschen, die

vor allem praktisch zu verwirklichen ist und deren Institutionalisierungen immer neu zu verhandeln sind. Solidarität ist zweitens unbedingt, insofern sie kein Tauschgeschäft von Rechten und Pflichten oder Kosten und Nutzen ist. Solidarität sollte nicht auf der Bedingung einer zu erwartenden Gegenleistung beruhen, wenngleich sie reziprok zu denken und zu praktizieren ist. Und schließlich sprechen wir in einem dritten, emphatischen Sinne von unbedingter Solidarität: Sie ist unbedingt notwendig, und dieser Dringlichkeit wollen wir mit diesem Buch Ausdruck verleihen.

## **Solidarität als sozialer Zusammenhalt, als Gemeinschaft & als Kampf**

Solidarität gehörte seit der Französischen Revolution neben Freiheit und Gleichheit zur Grundlage des modernen Demokratieverständnisses, der ›Brüderlichkeit‹ wurden allerdings in den letzten anderthalb Jahrhunderten wenig demokratietheoretische Überlegungen gewidmet. Als zentrale demokratische Grundwerte der revolutionären Triade »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit« gelten vor allem Freiheit und Gleichheit. »Die Norm der Brüderlichkeit«, schreibt deshalb Alex Demirovic, »erscheint in der politischen und philosophischen Reflexion oft als ein Anhängsel von Freiheit und Gleichheit. Über das Verständnis dieser beiden Normen wird vielfach gestritten, während die Norm der Brüderlichkeit oder der Solidarität nur wenig Dissens hervorruft und vernachlässigt wird.«[\[7\]](#)

Doch Brüderlichkeit bzw. Solidarität erfüllt auch gegenüber diesen beiden die Funktion eines wichtigen Korrektivs: »Die Brüderlichkeit soll diese Tendenz zur Gleichgültigkeit und Konkurrenz aller gegen alle, die den anderen Normen innewohnt, überwinden. Brüderlichkeit und Solidarität stehen für die moralische Aufforderung an die Einzelnen, bei ihrem freien und gleichen Handeln den Gesichtspunkt des Zusammenhalts nicht aus den Augen zu verlieren.«<sup>[8]</sup> Während also Solidarität im philosophischen und politikwissenschaftlichen Diskurs weitgehend vernachlässigt wurde, gibt es in der Soziologie und den Sozialwissenschaften durchaus elaboriertere Konzepte.

### **Solidarität als Soziabilität**

Zum einen hat sich im Anschluss an den Soziologen Émile Durkheim und an die Entwürfe des Sozialtheoretikers und Politikers Léon Bourgeois auf der einen Seite sowie in Auseinandersetzung mit dem Geografen und Theoretiker des kommunistischen Anarchismus Peter Kropotkin auf der anderen Seite ein sehr weites Verständnis von Solidarität herausgebildet. Solidarität wird hier universalistisch konzipiert und im Wesentlichen als allgemeiner sozialer Zusammenhalt verstanden.

Für Durkheim entsteht Solidarität grundsätzlich aus der und durch die moderne Arbeitsteilung. Menschen sind demnach, weil sie nicht alle alles produzieren können, fundamental aufeinander angewiesen. »Jede der Funktionen«, schreibt Durkheim, »die sie [die Mitglieder der Gesellschaft, J.K./L.S.] ausüben, hängt ständig von anderen ab und bildet mit diesen ein solidarisches

System«[9]. Durkheim grenzt die Solidarität in modernen Gesellschaften explizit ab von der vormodernen Solidarität in Familie, Dorf und Clan. Die vormoderne Solidarität nennt er »mechanische Solidarität«, weil sie quasi automatisch, wie selbstverständlich aus sozialer Nähe entsteht. Die moderne Solidarität ist für Durkheim eine »organische Solidarität«, weil sie aus dem Ineinandergreifen der funktional differenzierten gesellschaftlichen Praxis heraus entsteht.[10] Anders als Marx und Engels, die die Gleichheit – die Lebensweise und Ausbeutung des Proletariats – als Voraussetzung von Solidarität konzipieren, vertraut Durkheim darauf, dass »Solidarität aus Unterschieden der Funktionen, Berufe und Individuen«[11] entsteht. Solidarität basiert demnach auf Fremdheit, auf den durch die moderne Arbeit und Urbanität erzeugten Differenzen zwischen Menschen. Das war in vormodernen Sozialkonstellationen durchaus anders, in denen nach Durkheim – und das sieht auch Kropotkin so – die solidarische Praxis aus der ge- und erlebten sozialen Nähe erwuchs. Durkheim beschreibt diese verschiedenen Solidaritätsformen nicht nur, er bewertet sie auch. Er zieht die differenzbasierte »organische Solidarität« der Moderne der gleichheitsbasierten »mechanischen Solidarität« normativ deutlich vor, eben weil sie sich auch auf Menschen bezieht, mit denen man weder Ansichten noch Lebensweisen teilt.

Neben der Arbeitsteilung sieht Durkheim noch eine weitere Grundlage für das Entstehen und die Verbreitung von Solidarität am Werk. Zwar geht Durkheim davon aus,

dass die Arbeitsteilung zugleich zu rechtlich verbindlichen Regeln führt, die das solidarische System absichern. Er spricht aber darüber hinaus auch von einer sich stets erweiternden, moralischen Entwicklung der Menschheit, die kaum vertragliche Regelungen braucht, sondern sich aus Mitgefühl speist. Darüber hinaus entsteht Solidarität laut Durkheim eben nicht allein als Effekt der funktionalen Arbeitsteilung, sondern ist auch Resultat der Aus- und Weiterbildung von moralischem Empfinden und Verhalten. »Jede Gesellschaft ist eine moralische Gesellschaft«[\[12\]](#), schreibt Durkheim.

Durkheims Konzeption von Solidarität wirft allerdings einige grundsätzliche Fragen auf. Durkheim verwendet erstens wenig bis gar keine Ausführungen darauf, seine These empirisch zu untermauern, beantwortet also die Frage nicht, wie genau eigentlich Solidarität durch Arbeitsteilung entsteht. Dass die Konsumentin Brot und die Bäckerin Mehl und die Müllerin Korn und die Bäuerin Saatgut braucht, zwingt sie alle nicht zu kooperativem Verhalten, es kann auch Konkurrenz begünstigen. Dass Kooperation neben Ausbeutung, Hilfe neben Übervorteilung usw. existieren kann, sieht Durkheim jedoch als bloße Abweichung von der behaupteten Norm. Der »normale Funktionszusammenhang«, urteilen auch die Soziologen Hans-Peter Müller und Michael Schmid, »zwischen Arbeitsteilung und organischer Solidarität [bleibt] letztlich unaufgeklärt«[\[13\]](#). Laut Durkheim führt die Arbeitsteilung zugleich zu rechtlich verbindlichen Regeln, die das solidarische System absichern. Aber auch

auf die Frage, wie dies geschieht, gibt er kaum Antworten. Zweitens fragt sich, wie die Verrechtlichung von Solidarbeziehungen mit der Moralentwicklung zusammenhängt. Es stellt sich die Frage, wozu es überhaupt verbindliche und staatlich verbrieft Regeln braucht, wenn Solidarität als moralische Grundhaltung ohnehin vorausgesetzt wird. Und ist Solidarität, drittens, überhaupt der richtige Begriff für die Phänomene, die Durkheim damit beschrieben haben will? Ist nicht Soziabilität das bessere, weil neutralere und weiter gefasste Wort für die Möglichkeit allgemeiner Kooperation?

Das gilt auch für die Verwendung des Solidaritätsbegriffs bei Bourgeois und Kropotkin.[14]

Auch für Léon Bourgeois geht Solidarität im Wesentlichen auf gegenseitige Abhängigkeit zurück, er spricht wörtlich vom allgemeinen Gesetz »wechselseitiger Abhängigkeit, das heißt der Solidarität«[15]. Bei dieser Solidarität als gegenseitigem Aufeinander-angewiesen-Sein aller spielt auch für Bourgeois die »Teilung der Arbeit«[16] eine nicht unbedeutende Rolle.

Es handelt sich bei diesem Solidaritätsbegriff, ähnlich wie bei dem Durkheims, um das letztlich unentschiedene Lavieren zwischen einer historischen Bestimmung - als Effekt der Arbeitsteilung - und einer gewissermaßen natürlichen, menschlichen Daseinsbedingung, etwa wenn Bourgeois die »Kenntnis der Gesetze der Solidarität der Lebewesen«[17] einklagt. Diese »Gesetze« werden als ahistorische begriffen und die Behauptung ihrer Existenz ist vor allem eine politisch-strategische: Sie dient der

Abgrenzung zur Hobbes'schen Vorstellung eines Kampfes aller gegen alle – was Bourgeois auch ganz explizit macht: Der Theorie vom »Kampf ums Dasein« solle eine ihr widersprechende Lehre von der »Solidarität der Wesen« entgegengesetzt werden.[18] Aus dem Rückgriff auf die (vermeintlichen) Naturtatsachen entsteht für Bourgeois, so Hermann-Josef Große Kracht, die »Pflicht zu einer reflektierten [...] Intervention«[19] in gesellschaftliche Verhältnisse.

Die anti-Hobbes'sche Motivation teilt Bourgeois ebenso mit Peter Kropotkin wie den interventionistischen Anspruch. Auch Kropotkins Schrift *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* (1902) ist vor allem gegen die Tradition von Hobbes und Darwin gerichtet und versucht, ein humanistisches Menschenbild auf die Annahme prinzipieller Kooperation – statt eines Kampfes jede/r gegen jede/n – zu gründen. Solidarität wird vor allem als Kooperation verstanden, als »gegenseitige Hilfe«.[20] Kropotkin beschreibt das, was Durkheim die »mechanische Solidarität« nennt – eine quasi selbstverständliche gegenseitige Verpflichtung in den Dörfern und Gilden des Mittelalters – als erstrebenswertes Ideal und beklagt dessen Zerstörung durch die Entstehung des modernen Nationalstaates.[21] Auch Kropotkins Verständnis von Solidarität ist universalistisch und umfasst konzeptionell alle Menschen. Und wie jenes von Durkheim und Bourgeois ist Kropotkins Solidaritätsverständnis mal ahistorisch konzipiert – er spricht vom Bewusstsein der Solidarität im »Entwicklungsstadium eines Instinkts«[22], das die



Gesellschaft zusammenhalte – und dann wieder historisch gedacht als Produkt des Fortschritts, das sich im Laufe der Menschheitsgeschichte weiterentwickelt. Diese sowohl natürlichen als auch historischen Tendenzen »zu gegenseitiger Hilfe«[\[23\]](#) überleben nach Kropotkin hin und wieder auch die Zerstörungsgewalt des zentralisierten Staates seit dem 19. Jahrhundert. Wie sich diese Hilfe trotz Staatsgewalt weiterentwickeln kann, wie also Solidarität entsteht, beschreibt Kropotkin am Beispiel des Streiks. Er schildert und lobt in Bezug auf die streikenden Arbeiter\*innen die gegenseitige Hilfe und den Beistand, »die fortwährend von ihnen geleistet werden«[\[24\]](#).

Auch wenn die anti-sozialdarwinistische Motivation, die dem Solidaritätsverständnis von Durkheim, Bourgeois und Kropotkin zugrunde liegt, sicherlich wertzuschätzen ist, gibt es doch noch einen gewichtigen Einwand dagegen: Die fortschrittsorientierte und zugleich ahistorische Konzeption von Solidarität kann nicht erklären, wieso solidarische Sozialbeziehungen Konkurrenz und Wettbewerb nicht längst zum Verschwinden gebracht haben. Und sie hat auch grundsätzlich zu alltäglicher Niedertracht sowie zu systematischer und struktureller Gewalt bis hin zum Völkermord wenig bis gar nichts zu sagen. Sie kann Gewaltverhältnisse nur als Anormalität und nicht als strukturelles Merkmal moderner Gesellschaften fassen. Nicht zuletzt die sozialen Kämpfe, die Kropotkin am Beispiel des Streiks hervorhebt, sind ja aktive Formen, gegen Gewaltverhältnisse aufzubegehren.

## **Gemeinschaftssolidarität**

Damit kommen wir zur zweiten Verständnisweise von Solidarität. Das Beispiel des Streiks ist paradox, denn es widerlegt in gewisser Hinsicht, was gezeigt werden sollte: Ist Kropotkins Begriff von Solidarität eigentlich universalistisch konzipiert und zielt auf alle Menschen gleichermaßen, ist die Solidarität beim Streik eine partikularistische. Sie gilt nur bestimmten Leuten und anderen nicht. Insofern leitet das Streikbeispiel auch über zur zweiten Form von Solidarität, von Solidarität als Soziabilität zu Solidarität als Gemeinschaft.[25] Kropotkins Arbeiter – er spricht nur von Männern – sind eine solche Gemeinschaft, er konzipiert sie in Anlehnung an die mittelalterlichen Dorfgemeinschaften. Das zentrale Band ist geteilte Erfahrung und soziale Nähe: »Unter den Bergleuten und Seeleuten«, schreibt Kropotkin, »erzeugen ihre gemeinsamen Beschäftigungen und ihr tägliches enges Zusammenleben ein Gefühl der Solidarität«.[26] Die Arbeiter\*innen sind solidarisch, weil sie sich ähnlich sind und sich aufgrund gemeinsamer Arbeits- und Lebenswelten verbunden fühlen. Die Gemeinschaftssolidarität beruht im Prinzip auf sozialer Nähe. Wo diese Nähe nicht direkt vorhanden ist, wird an ihr gearbeitet: Das ist Aufgabe und Inhalt von Identitätspolitik, die darauf abzielen, Ähnlichkeiten im kollektiven Erleben hervorzuheben und zu einer gleichermaßen empfundenen wie politisch wirksamen Gemeinsamkeit zu machen. Soll kein Ausschluss produziert werden, wie in nationalistischen Konzepten, geht es bei der Herstellung von Solidarität immer darum, wie Richard Rorty es ausdrückte, »daß wir versuchen müssen, in unser

Verständnis von ›wir‹ auch Menschen aufzunehmen, die wir bis jetzt zu den ›sie‹ gezählt haben«[27]. Das gilt für die Inklusion der Leute aus dem nächsten Block, dem nächsten Stadtteil, dem ganzen Land oder, wie bei Rorty, der ganzen Welt. Gegen dieses Konzept der gemeinschaftlich grundierten Solidarität wendet sich nun Diane Elam mit aus unserer Sicht triftigen Argumenten: Diese Vorstellung von sich ausweitender Gemeinschaft ist immer ein (nach dem Muster des US-amerikanischen Liberalismus gestricktes) Inklusionsmodell. Die ›Anderen‹ sollen in ihrer Ähnlichkeit erkannt werden, um in das Wir aufgenommen zu werden. Im Umkehrschluss müssen sie sich ihrerseits also letztlich dem großen Wir angleichen, um Solidarität erfahren zu können. Das meint Elam, wenn sie schreibt, dass für das »radikal Andere« in Rortys Modell kein Platz ist. Damit einhergehend richtet sich die Kritik gegen das Asymmetrische dieses Solidaritätsmodells. Hier wird nicht auf Augenhöhe zwischen Gleichen agiert; dem Versuch, die Anderen in das eigene Wir zu integrieren, haftet unweigerlich etwas Paternalistisches an.

Aber nicht nur der Liberalismus, sondern auch der Marxismus hat in vielen seiner Strömungen die Solidarität innerhalb der Arbeiter\*innenklasse größtenteils als eine unter Gleichen und Ähnlichen konzipiert, die sich gegenseitig unter die Arme greifen und damit eine Unterstützung genießen, die anderen definitiv nicht zuteil wird (und auch nicht zuteil werden soll). Der marxistische Historiker Edward P. Thompson hat diese Gemeinschafts-Solidarität unter Arbeiter\*innen als eine beschrieben, die

immer sowohl eine »solidarity *with*« (den Genoss\*innen) als auch eine »solidarity *against*« (das Kapital) ist.[28]

Während die Abgrenzung vom Kapital hier zunächst wenig problematisch erscheint, wirft die Frage der partikularen Gültigkeit von Solidarität grundlegende Fragen nach den Ein- und Ausschlussmechanismen auf – wir kommen darauf zurück.

Die Gemeinschaftssolidarität ist im Wesentlichen eine identitätspolitische Form der positiven Bezugnahme: Sie braucht die Behauptung des Gleich- oder Ähnlichseins ebenso wie die Abgrenzung zum Außen.

### **Kampfsolidarität**

Während die Gemeinschaftskonzeption insbesondere auch für nationale Identität gilt, existierte in vielen sozialen Bewegungen noch ein anderes Verständnis von Solidarität. Sie basiert nicht auf angenommener und/oder praktisch gelebter Gleich- und Ähnlichkeit, sondern auf Differenz. Kurt Bayertz nennt sie die »*Kampf-Solidarität*«[29]. Diese Art von Solidarität bezieht sich auf »materielle und symbolische Hilfe für jene [...], die für ihre *Rechte* kämpfen«[30]. Sie kann sich zwar auch auf ein Gemeinschaftsgefühl oder auf eine rationale Bindung an Gemeinschaften gründen, sie muss es aber nicht. Bayertz nennt das Beispiel von weißen Europäer\*innen, die während der Apartheid in Südafrika Solidaritätsarbeit für die Schwarzen geleistet haben, die gegen das Regime gekämpft haben. Diese Solidarität basiert gerade nicht auf gleichen Ausbeutungsformen, nicht auf ähnlichen Lebensweisen und sie setzt keine gemeinsame

Zugehörigkeit voraus. Die Kampf-Solidarität gründet sich auf eine Haltung, die mindestens die Rechte anderer für notwendig und legitim hält und ihnen zur Durchsetzung verhelfen will. »Solidarität in der Sphäre des Rechts«, schreibt auch der argentinisch-mexikanische Philosoph Enrique Dussel in diesem Sinne, »ist die Verantwortung für die, die keine Rechte haben (oder für diejenigen, denen sie nicht gewährt wurden)«[31].

Auch die Seenotrettungsaktionen von Sea-Watch könnten noch als Kampf-Solidarität verstanden werden: Es werden zwar keine aktiven Kämpfer\*innen unterstützt, aber doch Menschen, die implizit das Recht auf Migration und zumindest doch das Recht auf Leben einklagen. Aber die kampfsolidarische Haltung kann auch noch mehr umfassen: eine geteilte politische Überzeugung. In den internationalen Solidaritätsbewegungen ab den 1950er- und 1960er-Jahren, die sich in Bezug auf die antikolonialen Kämpfe in Afrika (und zwischen ihnen) entwickelten, in der Solidarität mit der kubanischen Revolution, im globalen feministischen Aufbruch um und nach 1968, in der Solidarität mit den Sandinistas in Nicaragua, in der Solidarität mit dem zapatistischen Aufstand in Mexiko ab 1994 usw. gründete sich die solidarische Haltung auch auf gemeinsame politische Ziele. Damit wurde auch eine Gegenseitigkeit als Anspruch in die Solidarität eingeführt, der durchaus ambivalent ist. Einerseits stiftet die Gemeinsamkeit der Haltung, ähnlich wie bei der Gemeinschaftssolidarität, möglicherweise mehr und stärkeres Engagement und die Verbundenheit im Ziel bildet

die einzige Gemeinsamkeit zwischen Menschen, die sonst eben nichts teilen, also etwa zwischen dem deutschen Philosophiestudenten und der nicaraguanischen Bäuerin oder zwischen der christlichen Frauenrechtsaktivistin und der Sexarbeiterin, die für ihre Rechte kämpft. Andererseits aber führt die eingeforderte gegenseitige Beziehung selbstverständlich auch zu Ansprüchen, die enttäuscht werden können. Oft beklagt wurden die Projektionen, mit denen westeuropäische und nordamerikanische Linke die Bewegungen in aller Welt zuweilen überfrachteten. Anders als beim Kampf gegen die Apartheid ist der Kampf für den Sozialismus mit der Erwartung einer (wenn auch oft nicht eingestandenen) Gegenleistung verknüpft. Der in fast allen emanzipatorischen sozialen Bewegungen implizite Anspruch, die Solidarität nicht nur als Mittel bzw. Instrument zu begreifen, sondern viel emphatischer als ein »Stück gelebter Utopie«[\[32\]](#), erweist sich damit als nicht ganz unproblematisch – so wichtig der Anspruch selbst auch immer war.

## **Große Gefühle: Solidarität & Emotion**

Egal, ob als sozialer Zusammenhalt, Gemeinschaft oder als Kampfsolidarität: Solidarisches Commitment wird entweder als soziale Anpassungsleistung oder als Resultat einer rationalen Entscheidung definiert, der ein Reflexionsprozess vorausgeht. Als Grundlage für den Entschluss, für eine Überzeugung einzustehen und sich mit anderen solidarisch zu zeigen, werden universelle Werte