



Weithaler, Anna and Michaela Bstieler. "Das Paradox der Solidarität: Rezension zu Lea Susemichels und Jens Kastners *Unbedingte Solidarität*." *Genealogy+Critique* 9, no. 1 (2023): 1–14. DOI: <https://doi.org/10.16995/gc.10924>



Open Library of Humanities

## Das Paradox der Solidarität: Rezension zu Lea Susemichels und Jens Kastners *Unbedingte Solidarität*

**Anna Weithaler**, Department of Political Science, University of Vienna, AT, [anna\\_weithaler@univie.ac.at](mailto:anna_weithaler@univie.ac.at)

**Michaela Bstieler**, Department of Philosophy, University of Innsbruck, AT, [michaela.bstieler@uibk.ac.at](mailto:michaela.bstieler@uibk.ac.at)

---

This essay reviews Lea Susemichel and Jens Kastner's co-edited book *Unbedingte Solidarität* (*Unconditional Solidarity*), which was published in 2021. Countering identitarian notions of "community solidarity," the contributions to the volume rethink solidarity based on the concepts of alterity, difference, and inequality. The editors' own conceptual proposal of unconditional solidarity does not, however, determine the relation of the unconditional to the conditions of solidarity. Picking out four articles, we show that, as a result, two readings of the concept of the unconditional are possible, which differ in their respective potential for democratization: the (a) moderate reading attempts to conclusively establish unconditional solidarity; the (b) radical reading understands unconditional solidarity as that which urges us to rework the field of the conditional again and again, without there ever being an end to this process.

---



## 1. Was ist unbedingte Solidarität?

Solidarität ist dieser Tage zu einem politischen Schlagwort geworden, das sowohl von sozialen Bewegungen als auch von Mandatar:innen des gesamten politischen Spektrums in Anschlag gebracht wird. Der allgegenwärtige Einsatz des Solidaritätsbegriffs in der politischen Praxis hat dabei auch den akademischen Diskurs angestoßen, wie eine Reihe von neuen Publikationen im deutschsprachigen Raum erkennen lassen (vgl. Adamczak 2017; Rajal et al. 2020; Kubaczek und Mokre 2021; Celikates 2022; Strobl 2023). Dem von Lea Sussemichel und Jens Kastner 2021 im Unrast-Verlag erschienenen Sammelband *Unbedingte Solidarität* kommt unseres Erachtens eine besondere Bedeutung zu, insofern er zu einer grundlegenden Neuverständigung des Solidaritätsbegriffs anregt, der identitäre Schulterschlüsse unterwandert. Dem Sammelband, der sechzehn Beiträge aus wissenschaftlichen und aktivistischen Kontexten enthält, ist eine instruktive Einleitung der Herausgeber:innen vorangestellt, die eine historische und systematische Rekonstruktion des Solidaritätsbegriffs liefert. Unbedingte Solidarität zeichnet sich dabei für Sussemichel und Kastner wesentlich durch folgende drei Aspekte aus: *Erstens* setzt unbedingte Solidarität "keine[n] gemeinsamen Erfahrungshorizont" (15)<sup>1</sup> und keine "gemeinsame Zugehörigkeit zu einer Gruppe" (7) voraus. Kontrastfolie für ihr Konzept bilden dabei Formen von "Gemeinschaftssolidarität", wie sie etwa Émile Durkheim, Léon Bourgeois und Peter Kropotkin vorgelegt haben. Bei den genannten Autoren ist es die geteilte Erfahrung bzw. soziale Nähe, die als Bindekraft für Solidarität dient, wie etwa am Beispiel von Kropotkins Berg- und Seeleuten deutlich wird, "deren gemeinsame[] Beschäftigungen und [...] tägliches Zusammenleben ein Gefühl von Solidarität" (Kropotkin 1910, 253) entstehen lassen. Gegen dieses Solidaritätsmodell wenden Sussemichel und Kastner ein, dass es der Logik einer "identitätspolitische[n] Form der positiven Bezugnahme" (23) folge, die auf Ähnlichkeit angewiesen ist. Wenn sie dabei mit Diane Elam für eine "groundless solidarity" (Elam 1994, 69) einstehen, die Differenz affirmiert, dann gerade deshalb, um den Fallstricken eines liberalen Inklusionsmodells auszuweichen, das von der Idee geleitet ist, dass die Anderen in ihrer Ähnlichkeit erkannt werden müssen, um in der Solidargemeinschaft Anerkennung zu finden. Die Problematik der Gemeinschaftssolidarität besteht also darin, dass man sich für eine Solidargemeinschaft qualifizieren muss, was sich nur durch eine Angleichung an die Wir-Gruppe bewerkstelligen lässt. Demgegenüber beruht unbedingte Solidarität, so Sussemichel und Kastner, auf "Konflikte[n] (und nicht der Konformität)" (14). *Zweitens* lässt sich unbedingte Solidarität nicht auf eine Politik des Kalküls ein, d.h. sie ist nicht als ein "Tauschgeschäft von Rechten und Pflichten oder Kosten und Nutzen"

---

<sup>1</sup> Alle Seitenangaben ohne Nennung von Autor:innen beziehen sich auf den genannten Sammelband von Lea Sussemichel und Jens Kastner.

(15) zu verstehen, denn damit würden Solidarbeziehungen auf Handelsbeziehungen reduziert. *Drittens* und *letztens* formulieren Susemichel und Kastner, ohne dies weiter zu begründen, ein emphatisches Plädoyer für die Dringlichkeit von Solidarisierung: Mehr Solidarität ist, so der Tenor, "unbedingt notwendig" (15).

Vor diesem Hintergrund verfolgen die Herausgeber:innen mit ihrem Sammelband das Ziel, kritisch in solche theoretischen Debatten zu intervenieren, die Solidarität auf Identität gründen. Demgegenüber stehen sie für eine sogenannte unbedingte Solidarität ein, wobei sie den Begriff des Unbedingten nicht näher bestimmen. Zumal die Herausgeber:innen gleichzeitig auch "Bedingungen der Möglichkeit von Solidarität" (48) ausmachen *möchten*,<sup>2</sup> stellt sich die Frage, wie sich das Verhältnis von Bedingtem und Unbedingtem denken lässt. Im Rahmen dieser Rezension möchten wir zeigen, dass sich ausgehend von dieser Unbestimmtheit zwei Lesarten des Unbedingten unterscheiden lassen. Einer *moderaten* Lesart stellen wir dabei eine *radikale* gegenüber: Unter einer moderaten Lesart verstehen wir den Versuch, Solidarität juristisch-sozialstaatlich herzustellen, kurzum: den Sozialstaat als Bedingung für Solidarisierung anzusehen. Im Gegensatz dazu steht eine radikale Lesart der unbedingten Solidarität im Zeichen eines Dispositivs der Befragung: Die unbedingte Solidarität dient hier als kritischer Stachel, mit dem gelebte Praktiken hinterfragt werden können. Auch wenn die beiden Lesarten, wie wir nachstehend zeigen, aufeinander Bezug nehmen, bergen sie unterschiedliche Demokratisierungspotentiale und fallen nicht notwendigerweise zusammen. Um den beiden im Sammelband auffindbaren Lesarten des Konzepts der unbedingten Solidarität auf die Spur zu kommen, diskutieren wir diese exemplarisch anhand von vier Beiträgen: SILKE VAN DYK gilt uns dabei als Verfechterin einer moderaten Lesart des Konzepts, MONIKA MOKRE sowie BRIGITTE BARGETZ, ALEXANDRA SCHEELE und SILKE SCHNEIDER ordnen wir hingegen einer radikalen Lesart zu. TORSTEN BEWERNITZ, der das Konzept der unbedingten Solidarität zurückweist und ein eigenes vorschlägt, legt unseres Erachtens letztlich auch eine radikale Lesart vor.

## 2. Zwei Lesarten der unbedingten Solidarität

VAN DYK plädiert in ihrem Beitrag "Solidarität revisited: Die soziale Frage, die Wiederentdeckung der Gemeinschaft und der Rechtspopulismus" für eine sozialstaatliche Verrechtlichung von Solidarität, um einer exklusiven Vereinnahmung des Solidaritätskonzepts von (rechts-)populistischen Kräften entgegenzuwirken. Dies mutet erfrischend unzeitgemäß an, nimmt doch die Abwälzung staatlicher Verantwortung auf

---

<sup>2</sup> Genauer schließen sie ihre Einleitung mit der folgenden Passage: "Statt der müßigen moralphilosophischen Gretchenfrage, ob Menschen nun von Natur aus kooperativ sind, ist es [...] viel lohnender, darüber nachzudenken, welche gesellschaftlichen Verhältnisse für gutes Handeln und Leben nötig sind, was also die Bedingungen der Möglichkeit von Solidarität sind. Genau das möchten wir mit diesem Buch tun." (48)

Individuen seit Jahren zu (vgl. van Dyk und Haubner 2021). Van Dyk erläutert am Beispiel Deutschland, dass massive Einsparungen bei öffentlichen Infrastrukturen sowie der demografische Wandel und die Arbeitstätigkeit von Frauen zu "Sorge- und Infrastrukturlücken" (108) führten, die die Zivilgesellschaft durch geringfügig bezahlte oder unbezahlte Arbeit zu füllen versucht – etwa durch "Ehrenämter, Freiwilligenarbeit, zivilgesellschaftliches Engagement, Nachbarschaftsprojekte, Pflegekollektive" (109). Der Staat fördert diese Art der Solidarität nicht nur durch Würdigungen, beispielsweise durch Preise für Freiwilligenarbeit, sondern auch durch finanzielle Unterstützung, etwa von Mehrfamilienhäusern (109). Teil des staatlichen Kalküls ist es – und hier folgt van Dyk der gängigen Kritik am Sozialabbau –, sich zunehmend aus der sozialen Frage zurückzuziehen und die Verantwortung an die Zivilgesellschaft abzugeben. Solidarität ist so gesehen der Platzhalter, mit dem die (staatlich mitverursachte) Krise zu bewältigen sei. Van Dyk kritisiert diese Art der staatlichen Nötigung zur Solidarität, denn soziale Absicherung werde so zur persönlichen Abhängigkeit: "Hier geht es um die Preisgabe einer wesentlichen Errungenschaft im modernen Wohlfahrtsstaat", genauer noch um "die Entkoppelung von sozialer Sicherung und sozialer Beziehung durch die Gewährung sozialer Rechte" (114). Autonomie und eine zuverlässige soziale Absicherung können van Dyk zufolge nur durch einen "anonyme[n] Ausgleichsmechanismus" (115) ermöglicht werden. Dieser entlaste die Einzelnen von überbordenden moralischen Abwägungen, beispielsweise durch die Abgabe von Steuern, und sichere soziale Hilfe auch für diejenigen, "die sich nicht durch Liebenswürdigkeit, Passfähigkeit oder Dankbarkeit qualifiziert haben" (116). Van Dyk befürchtet, dass populistische und rechte Kräfte die Solidarität für sich vereinnahmen könnten, wenn sie nicht an die Gesetzgebung gebunden wird. In Gesellschaften, die im Gegensatz zu Gemeinschaften auch Andere als gleichberechtigt anerkennen, muss nach van Dyk eine emanzipatorische Politik – und damit auch Solidarität – rechtlich abgesichert werden.

Van Dyk beschreibt in ihrem Beitrag also zwei verschiedene Formen von Solidarisierung, welche wir (a) *Solidarität durch Nötigung* und (b) *Solidarität durch Verrechtlichung* nennen möchten: Aufgrund des Unterlassens von Sozialleistungen und des Abwälzens staatlicher Verantwortung auf die Individuen fühlen sich in Deutschland zivilgesellschaftliche Gruppen zur humanitären Hilfe genötigt (a).<sup>3</sup> So wichtig und notwendig diese Art der Solidarität im Einzelnen auch sein mag, argumentiert van Dyk

---

<sup>3</sup> Inwiefern die im Zeichen der Solidarität stehende Arbeit der zivilen Seenotrettung trotz ihrer Notwendigkeit kriminalisiert und insbesondere von der politischen Rechten diskreditiert wird, zeigt das ebenfalls im Sammelband publizierte Interview mit dem Titel "Defend Solidarity", das die Herausgeber:innen mit JELKA KRETZSCHMAR von Sea-Watch und RAMONA LENZ von *medico international* geführt haben (291–300).

dafür, Solidarität in posttraditionellen Gesellschaften zu verrechtlichen (b).<sup>4</sup> Denn nur eine sozialstaatliche Verstärkung von Solidarität könne eine breite Sozialabsicherung garantieren und gesellschaftlichen Ausschlüssen vorbeugen. Erst wenn soziale Gleichheit institutionell abgesichert ist, liegen – wie van Dyk mit Verweis auf eine Studie von Richard Wilkinson und Kate Pickett (2012) geltend macht – günstige Bedingungen für eine *freiwillige* gesellschaftliche Solidarisierung vor, die auf Kooperationsbereitschaft und Mitgefühl basiert (116).

Van Dyk kann somit als Verfechterin einer *moderaten* Lesart "unbedingter" Solidarität ins Feld geführt werden. Der Sozialstaat gilt ihr als konkrete, begünstigende Bedingung zur Herstellung von Solidarität für das "strukturell voraussetzungsvoll[e]" Zusammenleben "fürsorglicher Gemeinschaften" (116). Dem Konzept von Sussemichel und Kastner wird dabei Rechnung getragen, insofern weder ein identitär Gemeinsames noch ein Tauschgeschäft vorausgesetzt wird. Auch die Dringlichkeit von sozialstaatlicher Solidarisierung wird angesichts der Gefahr einseitiger rechtspopulistischer Vereinnahmung betont. Mit Verweis auf eine *radikale* Lesart des Konzepts könnte man demgegenüber einwenden, dass auch der Sozialstaat auf einem einheitsstiftenden Gemeinsamen basiert, und dieser als Tauschgeschäft zwischen Rechten und Pflichten, in dessen Genuss nur Staatsbürger:innen kommen, verstanden werden kann.

In Rückgriff auf Hannah Arendts Diskussion um Menschenrechte macht auch Monika Mokre in ihrem Beitrag "Solidarität als Übersetzung" auf die Ausschlussmechanismen des Nationalstaats aufmerksam. Mokres Beitrag lässt sich auf die These zuspitzen, dass Solidarität das Produkt von Translationsprozessen ist. Was damit gemeint ist, erläutert sie am Beispiel von zwei zentralen Solidaritätskonzepten der europäischen Moderne: (a) der nationalstaatlichen Solidarität im Wortlaut des Böckenförde-Diktums und (b) der sozialistischen Solidarität im Sinne des Klassenkampfes. Dabei wird, wie Mokre ausführt, Solidarität unterschiedlich auf den Weg gebracht: Im ersten Fall wird die Verpflichtung zu Solidarität auf ein nationalistisches Einheitsverständnis, das vom Leitbild "gemeinsamer Wurzeln und einer gemeinsamen Kultur" (194) getragen wird und sich von anderen Nationen abgrenzt, zurückgeführt (a). Im zweiten Fall ist die bindende Basis die gemeinsame Klasse bzw. der Klassenkampf, der transnational und gegen die Bourgeoisie geführt wird (b). Von diesen konkurrierenden Solidaritätsverständnissen grenzt Mokre ihr an Ernesto Laclau und Chantal Mouffe angelehntes Verständnis von Solidarität ab: Demnach bedarf Demokratie als politisches Projekt "einer (temporär) abgeschlossenen Gemeinschaft [...], deren Mitglieder

---

<sup>4</sup> CARA RÖHNER spricht sich in ihrem Beitrag "Jenseits des Marktindividualismus" auch für die Verrechtlichung von Solidarität aus, jedoch mit Fokus auf gemeinwirtschaftliche Eigentums- und Wirtschaftsformen (237–252). Gerade in der gegenwärtigen Wohnungskrise erkennt sie das "besondere Solidaritätspotenzial der Vergesellschaftung" (251).

einander Gleichfreiheit zugestehen" (196).<sup>5</sup> Zwar lassen sich auch hier Ausschlüsse nicht vermeiden, doch sind diese im Gegensatz zu den beiden erstgenannten Solidaritätskonzeptionen nicht an eine "völkische oder nationale Identität" (197) gebunden, sondern können mit Bezug zu demokratischen Werten kontinuierlich infrage gestellt werden. Zum einen wird so erkennbar, dass Solidarisierung der Demokratie nicht vorgelagert ist, sondern aus demokratischem Handeln erwächst. Zum anderen zeigt sich damit auch, dass Solidarisierung ein unabschließbarer Prozess ist, den es immer wieder neu zu entwerfen, zu korrigieren und vom "Anteil der Anteillosen" (Rancière 2002, 28), wie Mokre in Anlehnung an Jacques Rancière zu verstehen gibt, infrage zu stellen gilt. An diese Überlegungen schließt Mokre nun eine zweite These an, die darin besteht, dass die auf nationalen oder Klasseninteressen beruhenden Solidaritätsdiskurse für die Bekämpfung globaler Ungleichheit unbrauchbar seien, was nicht zuletzt am Umgang mit in Europa ankommenden *refugees* erkennbar werde (200). Hier dominiere ein an die christliche Nächstenliebe angelehntes Solidaritätsverständnis, das die Erfahrungen von Leid und Gewalt lediglich "paternalistisch kompensiert" (201), anstatt sie systemisch und epistemisch zu dekonstruieren.

Eine Alternative zu den problematisierten Verständnisrahmen von Solidarität gewinnt Mokre nun an Laclaus und Mouffes "leeren Signifikanten" (Laclau und Mouffe 2001), mit dem eine auf Momenten der Revolte setzende Solidarität mobilisiert werden kann (201).<sup>6</sup> Wie eine solche "Solidarität des gemeinsamen Widerstands" (202) nun zu verwirklichen wäre, diskutiert Mokre abschließend am Beispiel des leerstehenden Hotels City Plaza in Athen, das im April 2016 besetzt und als "solidarisches Projekt" (203) bis zum Sommer 2019 bestehen blieb. Dabei handelte es sich um ein höchst "voraussetzungsreiches Projekt" (204), insofern die Politik des alltäglichen Lebens, die die Aktivist:innen gemeinsam mit über 2500 Geflüchteten aus 13 Ländern über rund drei Jahre hinweg realisierten, auf internationale Vernetzungsarbeit einerseits und auf eine kontinuierliche Reflexionsarbeit über die gelebte Praxis und den politischen Kontext angewiesen waren, um bestehen zu können. Um eine solidarische Praxis in diesem Maßstab lebbar zu machen, gehört, wie Mokre gegen Ende ihres Beitrags selbst einräumen muss, auch die Fähigkeit, zu erkennen, "an welchem Punkt das Projekt nicht mehr länger lebensfähig" ist, um ferner eine "sorgfältige Abwicklung unter Wahrung

---

<sup>5</sup> Das Konzept der "Gleichfreiheit" (*égalité*) übernimmt Mokre vom französischen Philosophen Étienne Balibar, ohne dies näher auszuführen (Balibar 2009).

<sup>6</sup> Wenn sie in diesem Zusammenhang auf Albert Camus zu sprechen kommt, dann gerade deshalb, um aufzuzeigen, dass die Möglichkeit der Revolte gegen die bestehende Ordnung nicht lediglich Rancières Anteillosen vorbehalten ist, sondern letztlich allen offen steht – auch den Privilegierten der Ordnung, die sich an der Anteillosigkeit Anderer *stören* (202). Mokre bringt also mit Camus zur Geltung, "dass Revolte nicht allein und notwendigerweise im Unterdrückten ausbricht, sondern dass sie beim bloßen Anblick der Unterdrückung eines andern ausbrechen kann" (Camus 1997, 24).

der Würde und Lebensbedingungen der Geflüchteten" (206) zu bewerkstelligen. Neben der erforderlichen Vernetzungs- und Reflexionsarbeit setzt Solidarität auf der Ebene der Durchführung also eine Praxis der kontinuierlichen Selbstinfragestellung voraus, die einer radikaldemokratisch verfassten Solidaritätsarbeit strukturell eingeschrieben bleiben muss. Ein solches auf Selbstorganisation fußendes Solidaritätsverständnis ist demnach *unbedingt*, insofern es sich immer wieder von neuen Bedingungen schaffen muss, unter denen die politische Arbeit fortgesetzt werden kann.<sup>7</sup>

Unter dem Vorzeichen der veranschlagten zwei Lesarten zeichnet sich ab, dass Mokre eine *radikale* Lesart des von Susemichel und Kastner in Aussicht gestellten Konzepts vorlegt: Zwar stellt sie am Beginn ihres Beitrags den Begriff des Unbedingten im Titel des Sammelbandes infrage – "Solidarität hat Bedingungen – und schafft zugleich Handlungsbedingungen" (195) –, sie macht im weiteren Verlauf aber mit Laclau und Mouffe kenntlich, dass es diese Bedingungen immer wieder neu einzurichten gilt. Mokre führt uns mit ihrem konkreten Beispiel also die Kernschwierigkeit der radikalen Lesart der unbedingten Solidarität vor Augen: Der Anspruch auf unbedingte Solidarität wird immer wieder von den Rahmensetzungen der konkreten politischen und juristischen Wirklichkeit eingeholt und kann somit nie letztgültig erreicht werden. Dennoch bildet dieser Anspruch den Maßstab, an dem sich die konkrete politische Praxis zu orientieren hat, um dem Ideal unbedingter Solidarität annäherungsweise gerecht zu werden.

Auch BARGETZ, SCHEELE UND SCHNEIDER vertreten in ihrem Beitrag "Solidarität in Differenz oder: mit Feminismen lernen" unseres Erachtens eine radikale Lesart des Konzepts der unbedingten Solidarität. Dabei kommen sie vor dem Hintergrund des derzeit zu beobachtenden politischen Rechtsrucks und einer von Privatisierung und Deregulierung gekennzeichneten gesellschaftlichen Wirklichkeit auf die Notwendigkeit solidarischer und transnationaler feministischer Kämpfe zu sprechen, die sich gegen Formen "exkludierender Solidarität" (128) rechter Bewegungen in Stellung bringen müssten. Um vergeschlechtlichte Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu überwinden, bedarf es innerhalb der Bewegung – so die These der Autorinnen – neben einem gemeinsamen solidarischen Engagement auch die Anerkennung und Aushandlung von (zugeschriebener) Differenz. Dass "[f]eministische Solidarität [...] umkämpft" (131) ist, zeigen sie an rezenten Protestpraxen wie *Black Lives Matter*, *Say Her Name* oder auch *Ni Una Menos* und *MeToo* auf, die auf bestimmte Formen der Unsichtbarmachung von intersektionalen Ungleichheiten oder, wie im Fall der *MeToo*-Debatte, der Ausblendung von histo-

---

<sup>7</sup> So hält Mokre fest: "Wenn Solidarität eine Beziehung auf Augenhöhe bedeutet, dann ist ihr erster Schritt, diese Augenhöhe zu schaffen. In diesem Sinne hat Solidarität keine äußeren Bedingungen, sondern schafft sich ihre Bedingungen selbst." (206)

rischen Vorläufern zurückzuführen ist.<sup>8</sup> Gerungen wird im Kontext dieser Kämpfe also um nicht weniger als um das "Wir" selbst, genauer noch um ein "handlungsfähiges kollektives Subjekt" (136), das sich in der gemeinsamen Kritik an Unterdrückungsverhältnissen formt.<sup>9</sup> Dabei sprechen die Autorinnen von Solidarität als "sisterhood" und verstehen dies nicht als weiblich gewendete Alternative zum Vorläuferbegriff der Brüderlichkeit, sondern mit bell hooks als "kontextbezogene Intervention" (137). Eine Intervention, welche die ungerechten Ausschlüsse des maskulinen Gegenbegriffs nicht wiederholt, sondern sich entschieden gegen patriarchale und sexistische Strukturen stellt und die Pluralität und Differenz innerhalb der Kämpfe anerkennt.

Anhand der Reflexion feministischer *Kämpfe* entwickeln die Autorinnen ihr Solidaritätsverständnis "als Verbundenheit *in* Differenz" (138)<sup>10</sup>, das dem Konzept der unbedingten Solidarität nahesteht und sich durch folgende drei Aspekte auszeichnet: Zunächst speist sich Solidarität aus einem (a) "Ringem um das Gemeinsame" (138), d.h. aus dem gemeinsamen Kampf gegen vergeschlechtlichte Macht- und Herrschaftsverhältnisse, der gerade nicht auf einer gleichen Identität, Zugehörigkeit oder einer geteilten Unterdrückungserfahrung, sondern auf Differenz und Pluralität beruht. Infolgedessen können "Möglichkeitsräume für Koalitionen [...] über Grenzen hinweg" (138) entstehen, an denen sich wiederum breitere und wirkmächtigere Solidarisierungen gewinnen lassen. Weiters ist Solidarität als (b) "Sorge und Verantwortung für geteilte Beziehungen durch das Einlassen auf eine gegenseitige Verletzbarkeit" (139) zu verstehen. Die Autorinnen machen in Rekurs auf Judith Butlers Unterscheidung zwischen *precariousness* und *precarity* auf die Notwendigkeit der Anerkennung wechselseitiger Abhängigkeit aufmerksam, kraft derer ein individualistisches Verantwortungsverständnis allererst durch ein, wie Butler selbst schreibt, "Ethos der Solidarität" (Butler 2016, 33) abgelöst wird. Entscheidend hierbei ist es, die Gefährdungslagen als konstituiert und konstitutiv anzuerkennen, will heißen: sie sowohl als konstruierte, durch Machtverhältnisse geprägte, als auch als sinn-, und wirklichkeitsstiftende Faktoren begreifen und zurückweisen zu lernen. Schließlich ist Solidarität nicht nur

---

<sup>8</sup> So machen die Autorinnen darauf aufmerksam, dass der Hashtag #MeToo erst 2017 durch die weiße Schauspielerinnen Alyssa Milano an Popularität gewinnen konnte, obwohl Tarana Burke bereits 2006 von dem Slogan Gebrauch machte, um sexualisierte Gewalt gegenüber *People of Color* zu thematisieren (130–131).

<sup>9</sup> Damit scheinen Bargetz, Scheele und Schneider der Einsicht Michel Foucaults zu folgen, dass dieses "Wir" das Ergebnis einer problem- und prozessbezogenen Arbeitsleistung ist. Mit anderen Worten muss dieses "Wir" eine (immer vorläufige) Antwort auf eine bestimmte Frage sein, es darf der Frage nicht bereits vorausliegen (Foucault 1994, 114–118). Eine auf diese Weise gebildete Handlungsgemeinschaft würde der Logik der unbedingten Solidarität entsprechen, nicht aber der Gemeinschaftssolidarität, innerhalb derer das "Wir" determiniert ist.

<sup>10</sup> Eine Nähe zu Veronica Gagos *Feminist International: How to Change Everything* (2020), auf die die Autorinnen allerdings nicht verweisen, lässt sich nicht abstreiten.



interessensgeleitet, sondern besitzt auch eine (c) affektive Dimension, die den Autorinnen zufolge weder der Vernunft untergeordnet noch ihr gegenübergestellt werden dürfe (140). Vielmehr geht es darum, spezifische "Beziehungsweisen"<sup>11</sup> (Adamczak 2017) zu entwickeln, die es situativ zu erarbeiten gilt. Dabei müsse solidarisches Handeln den Autorinnen zufolge von verschiedensten Gefühlen angetrieben werden, die von einem Missbehagen mit dem Status quo bis hin zu einem Sich-Sorgen um Andere reichen (140). Auch in Bezug auf diesen letzten Aspekt lässt sich eine deutliche Parallele zu Susemichels und Kastners Konzept ausmachen, insofern auch hier betont wird, dass "unbedingte Solidarität [...] den Gegensatz zwischen Vernunft und Gefühl [suspendiert]" (32). Was Bargetz, Scheele und Schneider hier allerdings unberührt lassen, ist der Umstand, dass Gefühle auch für destruktive und undemokratische Zwecke aktiviert werden können, wie Susemichel und Kastner in ihrer Einleitung nicht zuletzt anhand des Einsatzes von politischer Manipulation oder destruktiven Hasses vor Augen führen (37). Alles in allem gelingt es Bargetz, Scheele und Schneider, entlang konkreter historischer Kämpfe aufzuweisen, dass von *der* feministischen Solidarität im Singular nicht die Rede sein kann. Der Kampf um die Überwindung von vergeschlechtlichten Machtverhältnissen lässt sich letztlich nur im Plural führen. Dabei ist es der unbedingte Anspruch der Gleichheit, den die Autorinnen als utopischen Horizont vor Augen haben, wenn sie über die Bedingungen und Organisationsprinzipien der feministischen Kämpfe nachdenken. Dies entspricht einer radikalen Lesart des Konzepts der unbedingten Solidarität.

Zuletzt wenden wir uns dem Beitrag "Solidarität und Gewerkschaftlichkeit: Erfahrungen und Schlussfolgerungen aus der Geschichte der Arbeiter\*innenbewegung" von BEWERNITZ ZU, der im Sammelband eine Sonderstellung einnimmt. Das hat seinen Grund darin, dass Bewernitz Susemichels und Kastners Konzept der unbedingten Solidarität explizit zurückweist. Dieses beruhe, so seine Diagnose, auf "gemeinsamen politischen und kulturellen Affinitäten" (230), womit der Gefahr von Ausschlüssen Tür und Tor geöffnet werde. Das Material seiner Überlegungen bildet dabei die Geschichte der Arbeiterbewegung, anhand derer ihm zufolge plausibilisiert werden kann, dass Solidaritätspraktiken aus dem gemeinsamen Erfahrungshorizont der Arbeiter:innen erwachsen sind. Angesichts der globalisierten Welt sucht er nach einem zeitgenössischen Pendant zu dieser auf gemeinsamen Erfahrungen beruhenden Form der Solidarität, die er in der Form einer "internationale[n] Solidarität" (232) zu erkennen glaubt. Konkret spricht sich Bewernitz dabei für ein "gewerkschaftliches (d.h. auf gemeinsamen Erfah-

---

<sup>11</sup> Auch BINI ADAMCZAK (81–87) steuert einige schlaglichtartige Überlegungen zur Solidarität als "machbare Erfahrung" zum Sammelband bei, die ihr zufolge "ein Verlangen danach [ist], alle Verhältnisse umzustürzen, die ein solidarisches Leben für alle verunmöglichen" (87).

rungen und Interessen beruhendes) Modell von Solidarität" (230) aus,<sup>12</sup> das sich nicht auf eine bestimmte Gruppe beziehen lässt und global angelegt ist. Auch wenn Bewernitz sich selbst von Susemichels und Kastners Konzept der unbedingten Solidarität distanziert, möchten wir zeigen, dass er mit seinem Beitrag letztlich eine radikale Lesart dessen vorlegt.

Zu Beginn des Beitrags zeigt Bewernitz schlüssig auf, dass in der Arbeiterbewegung Solidarität nicht zufällig, sondern aus einem "organisierten Erfahrungsaustausch über die kollektiven Interessen" (230) entstand. Proletarische Solidarität erwuchs als kollektivistische Gegenbewegung zu vorliegenden Machtverhältnissen, basierend auf der Erfahrung, dass Veränderung nur kollektiv herbeigeführt werden kann. Ausgeschlossen vom Bürger:innentum organisierte sich die Arbeiterklasse in eigenen Wohnvierteln, mit eigenen Bildungseinrichtungen und Presse- sowie Vereinswesen (226). Auch Gewerkschaften waren "ursprünglich nichts weiter als gegenseitige Unterstützungskassen für Streik- und Krankheitsfälle" (224–225). Beginnend im 20. Jahrhundert, aber spätestens mit Ende des Keynesianismus und dem Beginn des Neoliberalismus in den 1970er Jahren ist die proletarische Solidarität nach Bewernitz einer "entsolidarisierende[n] Erfahrungswelt" (228) gewichen. Bewernitz fragt nun, wie in unserer globalisierten Welt Solidarität entstehen kann, bestehe doch eine wesentliche Herausforderung darin, dass die Erfahrungen der Arbeiterklasse des Globalen Nordens und Südens heute keine Gemeinsamkeiten mehr aufweisen. Bewernitz kommt dabei zum folgenden Schluss: In einer globalisierten Welt ist Solidarität nur als internationale denkbar, was wiederum "die Erkenntnis (oder gar das Bewusstsein) gegenseitiger Abhängigkeit, der gemeinsamen Verwundbarkeit und Prekarität einerseits und der globalen Zusammenhänge andererseits" (232) erfordere.<sup>13</sup> Als Beispiele für globale Erfahrungen ruft er hier neben der Covid-19-Pandemie auch die Auswüchse des neoliberalen Kapitalismus wie Lohnabhängigkeit oder hohe Mietwohnpreise ins Bewusstsein (234), um Solidarität "jenseits von Altruismus und Egoismus und damit in der Tradition der Werte der Arbeiter\*innenbewegung – [als] eine kollektive 'Sorge um uns'" (235) zu konzipieren.

---

<sup>12</sup> Bewernitz unterscheidet zwischen einem "parteilichen oder parteiischen (d.h. auf gemeinsamen politischen oder kulturellen Affinitäten beruhendes)" (230) und ein "gewerkschaftliches (d.h. auf gemeinsamen Erfahrungen und Interessen beruhendes) Modell von Solidarität" (230). Die Unterscheidung kann irritieren, ist doch auch zweifelsohne parteiisch und die Trennlinie zwischen gemeinsamen Affinitäten und Interessen keineswegs eindeutig. Bewernitz scheint mit der Unterscheidung vordergründig auf die verschiedenen Entstehungskontexte der Solidaritätsmodelle verweisen zu wollen.

<sup>13</sup> Das Aufkommen neuer Munizipalisten, wie beispielsweise *Sanctuary Cities* oder Recht-auf-Stadt-Initiativen, wird dabei ignoriert (vgl. etwa Sörensen 2019).

Bewernitz' Nachweis, dass sich Solidarität in der Arbeiterbewegung aus der gemeinsamen Unterdrückungserfahrung speiste, ist überzeugend; die Suche nach einer analogen *globalen* Erfahrung in der Gegenwart, welche zu einer internationalen Solidarität führen könnte, hingegen weniger. Dass sich die Covid-19-Pandemie – um ein Beispiel von Bewernitz aufzugreifen – als Nährboden für eine solche internationale Solidarität erweisen könne, ist nicht zuletzt aufgrund der unterschiedlich verteilten Betroffenheit durch das Virus fraglich. Müsste Bewernitz' "gewerkschaftliche Solidarität" nicht viel eher eine exklusive Solidarisierung jener nahelegen, die ähnliche Gefährdungslagen teilen? Gleichzeitig muss dann aber infrage gestellt werden, ob "die Gefahr der Exklusion größer wird, wenn man Solidarität von Affinität abhängig macht, anstatt sie auf kollektive Erfahrungen zu gründen" (223). Wird ein einheitliches Bild von einer gemeinsamen Erfahrung gezeichnet, so wie es Bewernitz' Beitrag nahelegt, droht die Gefahr, dass unterschiedliche Gefährdungslagen übersehen werden und ein machtvergessenes und realitätsfernes Konzept hervorgebracht wird.

Bezieht man Solidarität, wie Bewernitz beabsichtigt, auf einen internationalen Maßstab, sind wir gleichzeitig vor die Frage gestellt, worin der behauptete Unterschied zu Susemichels und Kastners Konzept der unbedingten Solidarität besteht. Deckt sich Bewernitz' internationale Solidarität nicht mit dem ersten Aspekt des Konzepts der Herausgeber:innen, wonach der Ausgangspunkt der Solidarität keine partikulare Zugehörigkeit wäre? Eine internationale Solidarität kann sich schließlich schwerlich auf eine Gemeinschaft beziehen, sondern muss über Differenzen hinweg gedacht werden. Misst man also Bewernitz' globale Reichweite an der negativen Formulierung Susemichels und Kastners, scheinen beide letztlich zusammenzufallen. Auch dem zweiten Aspekt der unbedingten Solidarität, der Ablehnung von Tauschgeschäften, entspricht Bewernitz' Modell. Er verweist auf die geteilte Verletzbarkeit aller Menschen und auf die daraus entstehenden globalen Abhängigkeitsketten (232). Ausgehend vom globalen Maßstab formuliert Bewernitz ein gemeinsames Interesse an der Anerkennung der Verletzbarkeit aller, und damit einen Handlungsappell für mehr Solidarität, womit auch dem dritten Aspekt der unbedingten Solidarität Genüge getan würde. Insofern aber eine Gesellschaftsordnung, die *alle* Erfahrungen ernst nimmt, unausweichlich zu Konflikten führt und eine Ordnung stets gesetzt werden muss, kann Bewernitz' internationale Solidarität – ganz im Sinne einer radikalen Lesart des Unbedingten – als kritischer Stachel ins Feld geführt werden, mit dem die gesetzte Ordnung immer wieder hinterfragt werden kann.

### 3. Das Paradox der unbedingten Solidarität

Gewiss gelingt es Susemichel und Kastner im Rahmen ihrer Auseinandersetzung mit Solidarbeziehungen und Solidarhandeln, die Bedeutung von Alterität, Differenz und Ungleichheit herauszustellen und gegen identitäre Konzepte von Solidarität in Stellung zu bringen. Ein wichtiger Punkt, den sie in ihrer Diskussion um unbedingte Solidarität allerdings unbeleuchtet lassen, betrifft die Frage nach dem Verhältnis von Bedingtem und Unbedingtem. Damit begünstigen sie zwei verschiedene Lesarten ihres vorgelegten Konzepts. Wie wir gezeigt haben, lässt sich van Dyks Beitrag in eine *moderate* Lesart des Unbedingten einordnen, da sie den Sozialstaat als äußere Bedingung für Solidarisierungsprozesse heranzieht. Die *radikale* Lesart sieht demgegenüber den unbedingten Anspruch in der Schaffung neuer, demokratisierender Bedingungen, welche sich je nach Zusammenhang und historischem Kontext unterscheiden, wie Bargetz, Scheele und Schneider anhand ihrer Analyse feministischer Kämpfe verdeutlichen. Somit liegt gerade in der radikal gelesenen unbedingten Solidarität – also im Paradox, dass stets Bedingungen geschaffen werden müssen, um sich dem Anspruch einer unbedingter Solidarität anzunähern – demokratisierendes Potential.

Erkennbar wird so, dass diese beide Lesarten nicht unverbunden nebeneinander stehen, sondern sich sowohl gegenseitig ein- als auch ausschließen. Dabei war es Jacques Derrida, der mit seinen Überlegungen zur Gastlichkeit prominent auf diese Paradoxie hingewiesen hat. In *Von der Gastfreundschaft* (2001) unterscheidet er dabei zwischen zwei Gesetzen: Das absolute, unbedingte Gesetz der Gastfreundschaft, das Derrida auch einmal treffend als "gesetzloses Gesetz" (Derrida 2001, 61) bezeichnet hat, wird den Gesetzen der Gastfreundschaft gegenübergestellt. Die Paradoxie besteht nun darin, dass die Gesetze der Gastfreundschaft einerseits nur deshalb als solche gelten können, weil sie von der unbedingten Gastfreundschaft "geleitet, inspiriert, verlangt, ja eingefordert" (Derrida 2001, 62) werden. Andererseits erfordert eine absolute Gastfreundschaft, "das unbedingte Gesetz der Gastfreundschaft *die* Gesetze" (Derrida 2001, 62). Sie ist an die Endlichkeit und damit an die Notwendigkeit der Selektion und Grenzziehung gebunden. So folgert Derrida, dass *das* Gesetz der Gastfreundschaft mit *den* Gesetzen der Gastfreundschaft kollidiert – ein Widerspruch, der sich nicht auflösen lässt und dem Topos der Gastlichkeit damit notwendig eingeschrieben bleibt.

Betrachtet man Susemichels und Kastners Sammelband unter diesem Vorzeichen, muss man zugestehen, dass auch das Konzept der unbedingten Solidarität von dieser Paradoxie durchdrungen ist. Somit könnte letztlich auch van Dyks Vorschlag radikalisiert werden, insofern man nicht *den* Sozialstaat als Bedingung der unbedingten Solidarität setzt, sondern einräumt, dass es eines ständigen Ringens um die Demokratisierung des Sozialstaats bedarf und dieser damit selbst zugunsten anderer Insti-

tutionen und Allianzen infrage gestellt werden kann. Letztlich kann die Präzisierung des Begriffs des Unbedingten so zu einem besseren Verständnis des ansonsten relativ blassen dritten Aspekts des Konzepts von Sussemichel und Kastner führen: Die Dringlichkeit lässt sich so als unbedingter Anspruch verstehen, die konkreten politischen Setzungen immer wieder vor dem Hintergrund des Unbedingten kritisch zu befragen und entsprechend zu verändern. Denn: "Wir brauchen unbedingt mehr solidarische Beziehungen im Kampf für eine gerechte Gesellschaft." (7)<sup>14</sup>

---

---

<sup>14</sup> Für hilfreiche Hinweise und kritische Rückfragen danken wir Maurice Erb, Matthias Flatscher und Sergej Seitz.

## Literatur

- Adamczak, Bini. 2017. *Beziehungswise Revolution: 1917, 1968 und kommende*. Berlin: Suhrkamp.
- Balibar, Étienne. 2009. "Die Proposition Égaliberté ('Gleichfreiheit')". *Trivium. Deutsch-Französische Zeitschrift für Geistes- und Sozialwissenschaften* 3: 102–130. DOI: <https://doi.org/10.4000/trivium.3337>
- Butler, Judith. 2016. *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Berlin: Suhrkamp.
- Camus, Albert. 1997. *Der Mensch in der Revolte*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Celikates, Robin. 2022. "Remaking the Demos 'from Below'? Critical Theory, Migrant Struggles, and Epistemic Resistance." In *Crisis Under Critique*, hg. v. Didier Fassin u. Axel Honneth, 97–119. New York: Columbia University Press. DOI: <https://doi.org/10.7312/fass20432-007>
- Derrida, Jacques. 2001. *Von der Gastfreundschaft*. Wien: Passagen.
- Elam, Diane. 1994. *Feminism and Deconstruction*. London/New York: Routledge.
- Foucault, Michel. 1994. "Polemics, Politics, and Problematizations." In *Ethics: Subjectivity and Truth*, hg. v. Paul Rabinow, 381–90. New York: The New Press.
- Gago, Verónica. 2020. *Feminist International. How to change everything*. London/New York: Verso.
- Kropotkin, Peter. 1910. *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*. Leipzig: Theodor Thomas.
- Kubaczek, Niki u. Monika Mokre, Hg. 2021. *Die Stadt als Stätte der Solidarität*. Wien: transversal texts.
- Laclau, Ernesto u. Chantal Mouffe. 2001. *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques. 2002. *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Rajal, Elke u.a., Hg. 2020. *Making Democracy. Aushandlungen von Freiheit, Gleichheit und Solidarität im Alltag*. Bielefeld: transcript. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783839450161>
- Sörensen, Paul. 2019. "Widerstand findet Stadt. Präfigurative Praxis als transnationale Politik 'rebellischer Städte'". *Zeitschrift für Politische Theorie* 10, Nr. 1: 29–48. DOI: <https://doi.org/10.3224/zpth.v10i1.03>
- Strobl, Natascha. 2023. *Solidarität*. Wien: Kremayr & Scheriau.
- Susemichel, Lea u. Jens Kastner, Hg. 2021. *Unbedingte Solidarität*. Münster: Unrast.
- Van Dyk, Silke u. Tina Haubner, Hg. 2021. *Community-Kapitalismus*. Hamburg: Hamburger Edition.

