
Solidaritäten transformieren

Transforming Solidarities (Hg.)

**Praktiken und Infrastrukturen
in der Migrationsgesellschaft**

Redaktion

Asita Behzadi, Bernd Kasperek, Ulrike Kluge,
Sowmya Maheswaran, Veronika Zablotsky

Forschungsgruppe

Moritz Ahlert, Moritz Altenried, Konstantin
Atanassow, Asita Behzadi, Mathias Berek,
Manuela Bojadžijev, Robin Celikates, Anujah
Fernando, Stefan Gosepath, Sabine_ Hark,
Judith Holz, Rahel Jaeggi, Wolfgang Kaschuba,
Bernd Kasperek, Ulrike Kluge, Sowmya
Maheswaran, Hanna Meißner, Philipp
Misselwitz, Christian Schmidt, Stefanie Schüler-
Springorum, Antonia Sieler, Anna Steigemann,
Marie Wachinger, Ronja Wagner, Antonia
Welch Guerra, Veronika Zablotsky

Freie Universität Berlin, Humboldt-Universität
zu Berlin, Technische Universität Berlin,
Charité – Universitätsmedizin Berlin

<https://transformingsolidarities.net>

Gefördert durch

Berlin University Alliance (BUA)

Diese Publikation wurde aus dem Open-Access-
Publikationsfonds der Technischen Universität
Berlin unterstützt. Ferner wurde sie durch das
Berliner Institut für empirische Migrations-
forschung (BIM) an der Humboldt-Universität
zu Berlin gefördert.

Lizenz

Diese Publikation ist veröffentlicht unter der
Lizenz Creative Commons Namensnennung 4.0
International (CC BY 4.0).

Nähere Informationen:

[https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/
deed.de](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de)

Ausgenommen von dieser Lizenz sind alle
Photographien und Graphiken.

adocs
Produktion und Verlag gGmbH
Annenstraße 16
D-20359 Hamburg
www.adocs.de

1. Auflage 2025
Alle Rechte vorbehalten
© adocs Verlag 2025

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.

Produktsicherheit

adocs
Produktion und Verlag gGmbH
Oliver Gemballa
Annenstraße 16
D-20359 Hamburg
info@adocs.de

ISBN (Buch)	978-3-943253-86-3
ISBN (PDF)	978-3-943253-93-1
DOI	10.53198/9783943253931

Gestaltung und Satz

Ondine Pannet & Lisa Petersen, Bureau Est

Lektorat

Johanna Schindler

Bildbearbeitung

Monika Keiler

Bildrechte

Monika Keiler (Umschlag, S. 16–24, 47–54,
193–200 ohne S. 198), Dorothea Tuch/
HAU Hebbel am Ufer (S. 198), Talbot Rice
Gallery, The University of Edinburgh (S. 325),
Anastasia Kuznetsova (S. 61, 64, 66)

Druck

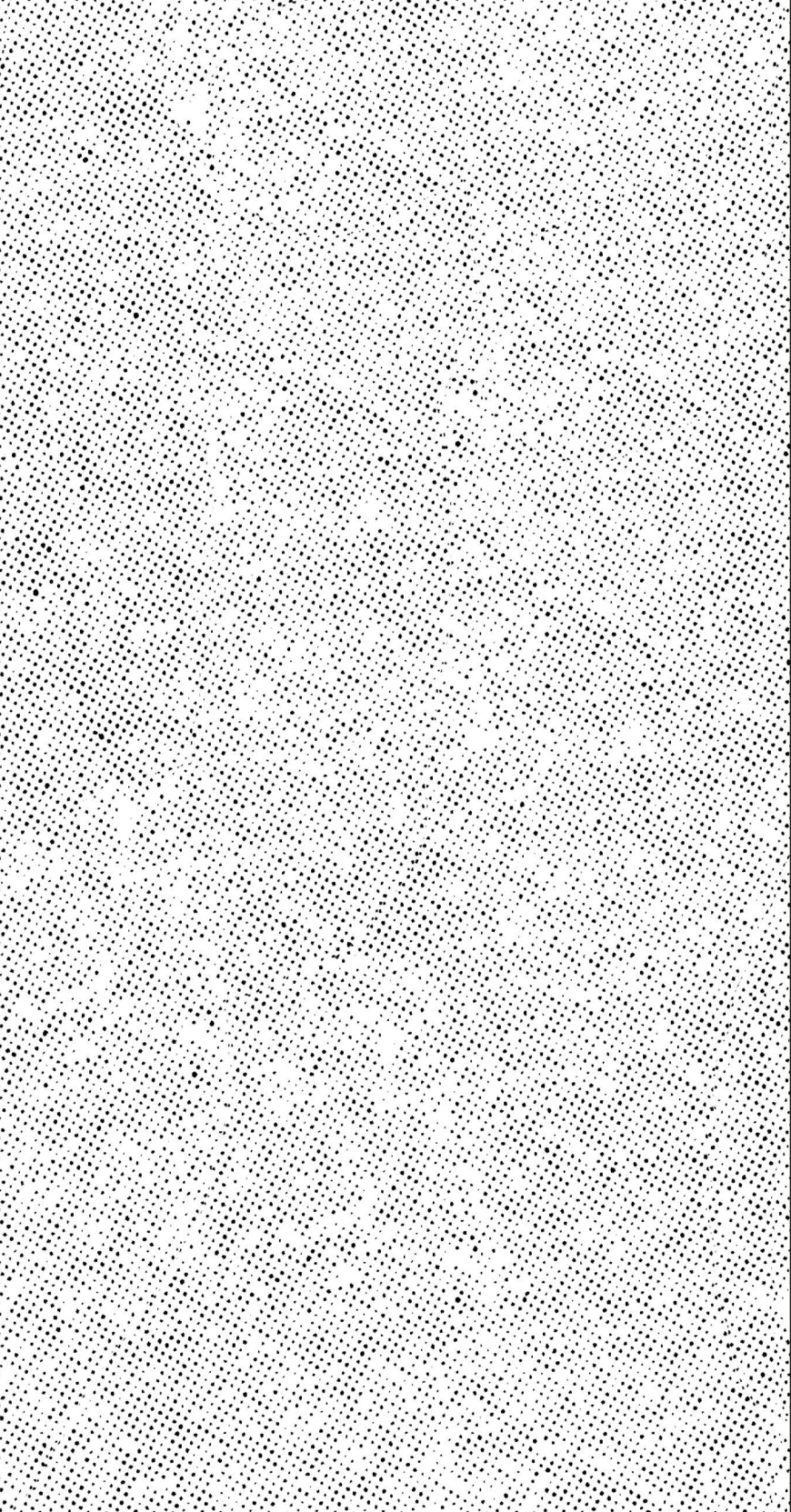
Druckerei Friedrich Pöge e.K., Leipzig

Schriften

Montserrat
Packer (MA-MA Type)
Timezone (HAL Typefaces)

Papier

Circle Offset Premium white 90 g/qm
Grenita 250 g/qm



Solidaritäten trans- formieren

Praktiken und
Infrastrukturen in
der Migrations-
gesellschaft

Transforming Solidarities (Hg.)

7 Einleitung

Forschungsgruppe
Transforming Solidarities

Teil 1

Wege in die Solidarität

29 **Thesen zur Solidarität**
Moritz Ahlert, Konstantin Atanassow,
Asita Behzadi, Anujah Fernando,
Judith Holz, Bernd Kasperek,
Ulrike Kluge, Ronja Wagner, Antonia
Welch Guerra, Veronika Zablotsky

32 **Jenseits von »gesellschaftlichem
Zusammenhalt«: Solidarität
in der Migrationsgesellschaft**
Manuela Bojadžijev, Robin Celikates

41 **In Verteidigung der
Migrationsgesellschaft**
Forschungsgruppe
Transforming Solidarities

Teil 2

Zwischen Praktiken und Infrastrukturen

58 **Räume der Solidarität:
Transformative Praktiken und
provisorische Infrastrukturen für
ein post-pandemisches Berlin**
Moritz Ahlert, Anna Steigemann

69 **Der Kiosk of Solidarity als
interventionistische urbane Praxis**
Moritz Ahlert

77 **Hinter den Kulissen: Kuratorische
Reflexion über solidarische Praktiken
im transdisziplinären Austausch
von Kultur und Wissenschaft**
Anujah Fernando

85 **»Und was, wenn die AfD kommt?«
Kollektive Räume erstreiten
auf Basis der Bilgisarayprinzipien**
Andrea Steinke, İlker Eğilmez,
Janno Himpel, David Permantier (Aktive
Mitglieder des Bilgisaraynetzwerks)

89 **Die Solidarität der Arbeit
im 21. Jahrhundert**
Moritz Altenried, Bernd Kasperek,
Hanna Meißner

101 **Streik! Beobachtungen einer
antagonistischen Praxis**
Asita Behzadi, Bernd Kasperek,
Antonia Welch Guerra

110 **Wider die Vereinzelung: Perspekti-
ven auf Solidarisierung zwischen
prekärer Arbeit, Streik und Studium**
Konstantin Atanassow, Judith Holz,
Antonia Sieler, Ronja Wagner, Antonia
Welch Guerra

118

**Spannungsfelder solidarischer
Praktiken und Infrastrukturen im
Feld der Gesundheitsversorgung:
Reflexionen mit dem Gesundheits-
kollektiv Neukölln (GeKo) und
TransVer – Ressourcen-Netzwerk
zur interkulturellen Öffnung**

Ulrike Kluge, Simone Penka,
Kirsten Schubert, Antonia Sieler,
Ronja Wagner, Asita Behzadi

139

**»Hätte der Mensch einen
Aufenthalt ...«: Eine Befragung
von Gewissheiten über
Gesundheit und Krankheit**

Asita Behzadi, Ulrike Kluge,
Ronja Wagner

149

**Praktiken des Willkommens und
Infrastrukturen der Aufnahme:
Informalität, Formalisierung und
Solidarität im Kontext der Flucht
aus der Ukraine**

Judith Holz

159

**The Feminist International in
Practice: Perspectives from the
International Women* Space**

Jennifer Kamau, Céline Barry

164

Dilemmata der Solidarität

Llanquiray Painemal, Susanne Schultz

172

**Skaliert Solidarität?
Überlegungen zur Demokratisierung
post-nationaler Räume**

Bernd Kasperek

183

**Globale Solidarität: Wie wir die
imperiale Lebensweise überwinden
und die sozial-ökologische
Transformation umsetzen**

Alexander Behr

Teil 3

Solidarität in der Migrations- gesellschaft

204

**Zur »Arbeit an der Solidarität«:
Ein philosophischer Dialog**

Rahel Jaeggi, Stefan Gosepath
und Robin Celikates im Gespräch
mit Veronika Zablotzky

219

**Mit Differenz leben:
Demokratie und Solidarität**

Sabine_Hark

228

**Anspruchsvolle Solidarität:
Infrastrukturen, Entsolidarisierung
und Vergesellschaftung**

Christian Schmidt

238

Pseudo-Solidarität

Robin Celikates

246

**Durkheim Revisited:
Jenseits der organischen Solidarität**

Konstantin Atanassow

254

Anti-Antirassismus

Manuela Bojadžijev

266

**Warum immer wieder der erbitterte
Kampf um Asyl in Deutschland?**

Patrice G. Poutrus

273

**Zum Verhältnis von Antisemitismus,
Rassismus und Solidarität**

Stefanie Schüler-Springorum im Gespräch
mit Sowmya Maheswaran

282

**Solidarität statt Ignoranz:
Perspektiven politischer Bildung**

Paul Mecheril

-
- 290** **Reparative Democracy**
Wendy Brown
-
- 299** **Against All Odds:
Solidarity and Social Transformation**
Stephan Lessenich
-
- 304** **Staat, Macht, Gegenarchive:
Abolitionismus als Theorie und
Praxis des sozialen Wandels**
Veronika Zablotsky
-
- 313** **Solidarity, Social Positions,
and Identity**
Catherine Lu
-
- 319** **Artistic Practice as Solidary
Political Care**
Mihaela Mihai
-
- 327** **Ein globaler Horizont der Solidarität:
Bewegung/en jenseits des
Nationalen**
Sowmya Maheswaran
-
- 336** **Between Circulation and
Reproduction: Rethinking Solidarity
in an Age of Pandemic and War**
Sandro Mezzadra, Brett Neilson
-
- 345** **Eisberge und Erkenntnismomente:
Forschungsethische Überlegungen
zu *Transforming Solidarities***
Moritz Ahlert, Konstantin Atanassow,
Asita Behzadi, Anujah Fernando,
Judith Holz, Bernd Kasperek,
Ulrike Kluge, Sowmya Maheswaran,
Antonia Sieler, Anna Steigemann,
Ronja Wagner, Antonia Welch Guerra,
Veronika Zablotsky
-
- 362** **Autor*innenverzeichnis**

Einleitung

Forschungsgruppe
Transforming Solidarities

Viel ist bereits über Solidarität geschrieben worden und noch viel mehr über den sozialen Zusammenhalt. Nicht ohne Grund, denn unsere Gegenwart ist geprägt von Umbrüchen und Krisen. Pandemie und Krieg fordern unsere Gesellschaften heraus. Klimawandel und Digitalisierung greifen in fundamentaler Weise in die Modi unseres Zusammenlebens ein. Die Realität der globalen Mobilität und die Faktizität der Migrationsgesellschaften verlangen von uns, Demokratie und Zugehörigkeit im 21. Jahrhundert neu zu denken und zu praktizieren. Die globale Welle der Entsolidarisierung fordert uns alle auf, die Beziehungen zueinander neu zu gestalten.

Eine gängige Antwort auf diesen Befund ist der Ruf nach einer Stärkung des gesellschaftlichen Zusammenhalts. Doch dieses Konzept, so unbestimmt es auch ist, lässt keinen Zweifel an seiner Stoßrichtung: Es versteht Gesellschaft als national, geschlossen und exklusiv. Damit ist es nicht geeignet, eine nachhaltige, egalitäre und partizipative gesellschaftliche Zukunft zu entwerfen. Eine solche ist heute jedoch, angesichts globaler Fragestellungen, dringend notwendig.

Die Herausgeber*innen dieses Bands sind Mitglieder des Forschungsprojekts *Transforming Solidarities. Praktiken und Infrastrukturen in der Migrationsgesellschaft*, einem Verbund der drei Berliner Universitäten: Humboldt-Universität zu Berlin, Technische Universität, Freie Universität, sowie der Charité – Universitätsmedizin. Zwischen 2021 und 2024 haben wir, finanziert von der Berlin University Alliance, untersucht, inwiefern Solidarität Antworten auf die Polykrisen und vielfältigen globalen Herausforderungen liefern kann. Wir sprechen von Solidarität in der Migrationsgesellschaft, weil wir Migration und andere Formen der Diversität nicht als Gefährdung des sozialen Zusammenhalts begreifen, sondern als soziale Realität. Solidarität ist für uns kein abstraktes Prinzip. Konkret haben wir Solidarität in Berlin als »Labor« der Migrationsgesellschaft in den Feldern

Arbeit, Gesundheit und Wohnen empirisch untersucht: Was sind die Bedingungen von Solidarität und was steht ihr entgegen?

Durch die Kombination eines historisch fundierten theoretischen Ansatzes mit der empirischen Untersuchung von Beziehungen, Praktiken und Kämpfen der Solidarität hat unser Forschungsprojekt neue Formen der inter- und transdisziplinären Wissensproduktion entwickelt, um Praxispartner*innen einbeziehen zu können. Dieser Ansatz erlaubt es uns, die Entstehung und den Wandel des Sozialen als reziprok, gleichberechtigt gestaltet und auf die Ermöglichung von Solidarität ausgerichtet zu erklären. In unseren Untersuchungen konnten wir ein Verständnis für das Wesen der Solidarität entwickeln, für die Bedingungen, unter denen Solidarität praktisch entsteht, und für die Art und Weise, in der bestehende Infrastrukturen Solidarität vor dem Hintergrund zunehmender Prekarisierung, Unsicherheit und Entsolidarisierung ermöglichen oder ausschließen.

Unsere Ausgangshypothese, dass Solidarität eine dialektisch strukturierte, dynamische soziale Kraft ist, hat sich somit als theoretisch tragfähig und empirisch ergiebig erwiesen. Das heißt: Solidarität unterliegt Transformationsprozessen, da sie von sich verändernden (sozio-ökonomischen, rechtlichen, technologischen, kulturellen) Bedingungen und Infrastrukturen abhängig ist. Gleichzeitig ist Solidarität selbst eine transformative Kraft, die Veränderungen in Praktiken, Infrastrukturen und Institutionen initiiert.

Unser Forschungsprojekt hat im Verlauf erfolgreich Brücken über mehrere Disziplinen hinweg geschlagen, indem wir verschiedene Forschungszentren aus allen Partnerinstitutionen des Bündnisses einbezogen haben. Über die Universitäten hinaus haben wir mit zahlreichen zivilgesellschaftlichen Partner*innen zusammengearbeitet. So konnten wir Wissen, das in nicht-akademischen Einrichtungen wie NGOs, sozialen und politischen Bewegungen, Expert*innengremien, Think Tanks und der öffentlichen Verwaltung produziert wurde, mit interdisziplinärer sowie empirisch und theoretisch fundierter Forschung verbinden. Wir halten beides für gleichermaßen entscheidend für das Verständnis der Entstehung des Sozialen und der notwendigen Umgestaltung der sozialen Infrastrukturen in Richtung Solidarität. Wir sind der festen Überzeugung, dass diese Formen des kollaborativ erzeugten transformativen Wissens für die Gesellschaft von größter Bedeutung sind.

Im engen Austausch zwischen Aktivist*innen, Initiativen, Studierenden und Forschenden und auf Grundlage von vielen Gesprächen, informell und formalisiert in Interviews, ethnografischer Feldforschung und partizipativen Explorationen in der Zivilgesellschaft haben wir Thesen zu solidarischen Beziehungen formuliert. Ebenso wie unsere Erforschungen sind auch die Thesen in ihrem Zusammenspiel zu verstehen und fügen sich erst gemeinsam zu einem Bild. Unsere Frage war und ist, was solidarische Zusammenschlüsse ermöglicht und was ihnen im Weg steht. Wie ist ihre Reichweite, welches Anregungspotenzial besteht und wie können diese in der Breite skaliert werden? In der Ausstellung *Spaces of Solidarity* (5.10.2023–21.1.2024) haben wir viele unserer kollaborativ entwickelten Erkenntnisse am Deutschen Architektur Zentrum Berlin (DAZ) zur Diskussion gestellt. Es ging um unsere Thesen zu den Gelingensbedingungen von Solidarität, um Denk- und Handlungsimpulse sowie die Verdeutlichung von prekären Strukturen, um die Fallstricke von Professionalisierung und die Schattenseiten von ehrenamtlichem Engagement. Wie umgehen mit den Logiken der Projektförderung und der daraus resultierenden Konkurrenz? Der Austausch mit unseren Projektpartner*innen zeigte uns den Balanceakt zwischen Vereinnahmung, Zusammenarbeit und Veränderung auf.

Neben unseren Forschungen und vielfältigen Diskursformaten wie unserer Lecture Series, einer Konferenz (9.–11.10.2023) und der Ausstellung haben wir weitere innovative Modi der transdisziplinären Wissensproduktion und -kommunikation erarbeitet. Darunter fällt zum Beispiel der *Kiosk of Solidarity*, der von Praxispartner*innen im Sommer 2023 an verschiedenen Orten in Berlin bespielt wurde, oder unsere Kooperation mit dem Theater HAU Hebbel am Ufer, wo wir im November 2023 im Anschluss an die von uns verfasste Berliner Erklärung in Verteidigung der Migrationsgesellschaft einen Abend mit einer Vielzahl von kritischen Stimmen aus der gesamten Breite der Zivilgesellschaft veranstaltet haben. Eine weitere solche Kooperation mit dem Künstler*innenhaus Mousonturm in Frankfurt/Main fand im Januar 2024 statt. Im März 2024 kehrten wir an das HAU Hebbel am Ufer zurück und kuratierten für das Festival Claiming Common Spaces IV drei Diskursveranstaltungen zur Wende in Ostdeutschland, zur Zukunft Europas sowie in Zusammenarbeit mit dem Künstler*innenkollektiv parallelgesellschaft einen

erneuten Abend in Verteidigung der Migrationsgesellschaft, diesmal im globalen Maßstab.

Inhalte und Struktur des Buches

Der Band versammelt vielfältige praktische und theoretische Perspektiven auf Solidarität als möglichen Ausgangspunkt für das Erproben und Nachdenken über politische Organisationsformen, die selbstbestimmte Mobilität und ein gutes Leben für alle. Im Austausch mit solidarischen Initiativen und Netzwerken werden in 35 Kapiteln nicht nur die Möglichkeiten einer neuen Wissenschafts-, sondern auch einer neuen Gesellschaftspraxis ausgelotet. Prägnant bis konfrontativ bringen die Autor*innen – meist auf Deutsch, in wenigen Kapiteln auf Englisch – die drängenden Fragen auf den Punkt, die sich in Bezug auf Gesundheit, Wohnraum und Arbeitsverhältnisse konkret stellen. Sie reflektieren aber auch, wie sich diese gemeinsam denken lassen. Ebenso wie die Herausforderungen sind auch die Beiträge auf verschiedenen Ebenen miteinander verschränkt. Daher haben wir sie in drei Teilen zusammengestellt, die uns inhaltlich sinnvoll erschienen, ohne übergreifende Bezüge auszuschließen.

Der erste Teil – Wege in die Solidarität – ist der Arbeitsweise und den Erkenntnissen der Forschungsgruppe *Transforming Solidarities* gewidmet, um uns eingangs als Herausgeber*innen-Kollektiv zu situieren. Der zweite Teil – Zwischen Praktiken und Infrastrukturen – wendet sich den konkreten Aushandlungen und räumlichen Übersetzungen von Solidarität als transformativer Kraft zu und geht von Berlin als Reallabor der Migrationsgesellschaft aus. Der dritte Teil – Solidarität in der Migrationsgesellschaft – interveniert in die theoretische Debatte um den Begriff der Solidarität und bietet Präzisierungen an, die von der Migrationsgesellschaft ausgehen und dabei ihre globalen Dimensionen nicht ausblenden.

Eröffnet wird der erste Teil – Wege in die Solidarität – von unseren sieben »Thesen zur Solidarität« als ein Angebot von *Transforming Solidarities* an Theorie und Praxis, wie häufig auftretende Spannungsverhältnisse innerhalb von solidarischen Initiativen und Projekten verhandelt und gefasst werden können. Im Beitrag »Jenseits des ›sozialen Zusammenhalts‹: Solidarität in der Migrationsgesellschaft« legen Robin Celikates und Manuela

Bojadžijev als Sprecher*innen von *Transforming Solidarities* dar, weshalb das Anliegen einer demokratischen Öffnung nicht mit dem Diskurs der sozialen Kohäsion in Einklang zu bringen ist. Zum Zeitpunkt einer erneuten migrationspolitischen Verschärfung haben wir die Grenzen des universitären Wissenschaftsbetriebs ausgelotet und uns »In Verteidigung der Migrationsgesellschaft« mit der »Berliner Erklärung« in den gesellschaftlichen Diskurs eingemischt. Dieses Kapitel gibt Einblicke in die intervenierenden Aspekte von *Transforming Solidarities* und dokumentiert unseren Einsatz zur Stärkung von solidarischer Gegenrede. Anklang fand dies bei über 3.000 Unterzeichnenden der »Berliner Erklärung« und an Theatern deutschlandweit, die unserem Aufruf für breite Bündnisse in Verteidigung der Migrationsgesellschaft eine öffentliche Bühne gaben.

Der zweite Teil des Bandes – Zwischen Praktiken und Infrastrukturen – beginnt mit einer Reflexion des Wohnens als gesellschaftlichem Reproduktionsbereich: Moritz Ahlert und Anna Steigemann fragen im Kapitel »Räume der Solidarität: Transformative Praktiken und provisorische Infrastrukturen für ein post-pandemisches Berlin«, wie Wohnen als Ausgangspunkt für die Politisierung von kollektiven Solidarbeziehungen dienen kann. Es folgen drei Beiträge zu praktischen räumlichen Interventionen. Moritz Ahlert berichtet in »Der Kiosk of Solidarity als interventionistische urbane Praxis« von einem Praxisexperiment, dessen Ortswechsel im Berliner Stadtraum seit Sommer 2023 zur Sichtbarmachung und Vernetzung von solidarischen Projekten beitrug. Anujah Fernando beschreibt in ihrem Beitrag »Hinter den Kulissen: kuratorische Reflexion über solidarische Praktiken im transdisziplinären Austausch von Kultur und Wissenschaft«, wie die Vermittlungsarbeit gelingen kann, sofern gemeinsam dafür Sorge getragen wird. Andrea Steinke, İlker Eğilmez, Janno Himpel und David Permantier gewähren im Kapitel »»Und was ist, wenn die AfD kommt?« Kollektive Räume erstreiten auf Basis der Bilgisarayprinzipien« Einblicke in die Arbeit des autonomen Netzwerks *Bilgisaray* in Berlin Kreuzberg.

Eine Reflexion des gesellschaftlichen Reproduktionsbereichs der Arbeit wird durch den richtungsgebenden Beitrag »Die Solidarität der Arbeit im 21. Jahrhundert« von Moritz Altenried, Bernd Kasperek und Hanna Meißner eingeleitet. Asita Behzadi, Bernd Kasperek und Antonia Welch Guerra vertiefen in »Streik!« Über-

legungen zur widerständigen Praxis der Krankenhausbewegung und der prekären Arbeit für Lieferdienste. Konstantin Atanassow, Judith Holz, Antonia Sieler, Ronja Wagner und Antonia Welch Guerra entwickeln in ihrem Beitrag »Wider die Vereinzelung – Perspektiven auf Solidarisierung zwischen prekärer Arbeit, Streik und Studium« eine studentische Perspektive auf Solidarität im Wissenschaftsbetrieb.

Ulrike Kluge, Simone Penka, Kirsten Schubert, Antonia Sieler, Ronja Wagner und Asita Behzadi eröffnen mit ihrem Beitrag den Forschungsbereich zu Gesundheit und Solidarität: »Spannungsfelder solidarischer Praktiken und Infrastrukturen im Feld der Gesundheitsversorgung. Reflexionen mit dem Gesundheitskollektiv Neukölln (GeKo) und TransVer – Ressourcen-Netzwerk zur interkulturellen Öffnung« beschreibt die kleinteiligen Praktiken, konzeptionelle Zugänge sowie Transformationspotenziale und -hindernisse solidarischer Initiativen. Die Frage nach Vulnerabilität im Kontext von Flucht und Migration vertiefen Asita Behzadi, Ulrike Kluge und Ronja Wagner im nachfolgenden Kapitel »Hätte der Mensch einen Aufenthalt...: Eine Befragung von Gewissheiten über Gesundheit und Krankheit«, in dem sie schädigende Aspekte des Asylsystems aus klinischer Perspektive beleuchten.

Der Beitrag von Judith Holz knüpft an konkrete Praktiken der Solidarität in Berlin an und untersucht im Kapitel »Praktiken des Willkommens und Infrastrukturen der Aufnahme: Informalität, Formalisierung und Solidarität im Kontext der Flucht aus der Ukraine« die Rolle selbstorganisierter Initiativen der Solidarität zur Organisation der Ankunft von Fliehenden aus der Ukraine am Berliner Hauptbahnhof seit Februar 2022. Auch Céline Barry und Jennifer Kamau widmen sich solidarischen Praktiken, indem sie das Thema Streik in »The Feminist International in Practice: Perspectives from the International Women* Space« um Schwarze feministische und internationalistische Perspektiven erweitern. Susanne Schultz und Llanquiray Painemal benennen im Kapitel »Dilemmata der Solidarität« einige Fallstricke von Solidarität im Kontext von ungleichen Machtverhältnissen und reflektieren, wie aktivistische Gruppen damit umgehen können.

Zwei Beiträge mit globaler Perspektive formen den Abschluss dieses Teils. Bernd Kasperek fragt in »Skaliert Solidarität?«, welchen Beitrag Solidaritäten zu einer Demokratisierung der globalen Migrationsgesellschaft leisten können. Programmatischer wird Alexander Behr,

der in dem Beitrag »Globale Solidarität: Wie wir die imperiale Lebensweise überwinden und die sozial-ökologische Transformation umsetzen« die politische Verantwortung für ein gerechteres Zusammenleben in einen globalen Zusammenhang stellt.

Zum Auftakt des dritten Teils – Solidarität in der Migrationsgesellschaft – diskutieren Rahel Jaeggi, Stefan Gosepath und Robin Celikates im Kapitel »Zur Arbeit an der Solidarität: Ein philosophischer Dialog« die Bruchlinien von philosophischen Denktraditionen zur Solidarität. Sabine Hark entwirft im Kapitel »Mit Differenz leben: Demokratie und Solidarität« eine Programmatik für die demokratische Öffnung jenseits vermeintlicher Gemeinsamkeiten.

Es folgen Beiträge zu Entwicklungen, die der Solidarität entgegenstehen. Christian Schmidt wendet sich dem Begriff der Entsolidarisierung zu und rückt im Kapitel »Anspruchsvolle Solidarität: Infrastrukturen, Entsolidarisierung und Vergesellschaftung« die Frage der Vergesellschaftung von Infrastrukturen in den Blick. Robin Celikates ordnet im Kapitel »Pseudo-Solidarität« ein, weshalb Solidarität ohne emanzipatorische Stoßrichtung als verfehlt gelten muss. Konstantin Atanassow unternimmt in »Durkheim Revisited: Jenseits der organischen Solidarität« eine kritische Revision des traditionellen sozialtheoretischen Solidaritätsbegriffs.

Welche spezifischen Fragen stellen sich, wenn wir Solidarität in der Migrationsgesellschaft untersuchen? Manuela Bojadžijev erinnert in ihrem Beitrag »Anti-Antirassismus« an die gleichzeitig differenzierende als auch kollektivierende Kraft von Rassismus. Die zunehmende Verengung auf nationale Gesellschaften und Identitäten lasse sich durch solidarische Praktiken wieder öffnen. Patrice G. Poutrus fragt: »Warum immer wieder der erbiterte Kampf um Asyl in Deutschland?« und verweist angesichts von zunehmend restriktiven Asylrechtsreformen auf die Notwendigkeit, für ein Recht auf Rechte für alle einzustehen. Im Gespräch mit Sowmya Maheswaran reflektiert Stefanie Schüler-Springorum im Kapitel »Zum Verhältnis von Antisemitismus, Rassismus und Solidarität«, wie sich die Kritik an menschenverachtenden Ideologien und Diskursen sowie der Widerstand dagegen solidarisch aufeinander beziehen lassen. Paul Mecheril beleuchtet in »Solidarität statt Ignoranz: Perspektiven politischer Bildung«, wie pädagogisch mit migrationsgesellschaftlichen Zugehörigkeitsordnungen gebrochen werden kann.

Die folgenden Texte erkunden Solidarität als transformative Kraft. Wendy Brown bietet im Kapitel »Reparative Democracy« eine prozessorientierte Vision von Reparationen als Modus der Wiedergutmachung, der unabschließbar auf eine vollumfängliche Demokratisierung hinwirkt. Stephan Lessenich legt in »Against All Odds: Solidarity and Social Transformation« die zentrale Bedeutung der Interdependenz für einen inklusiven Solidaritätsbegriff dar, der Vorstellungen von sozialer Kohäsion entgegensteht. »Staat, Macht, Gegenarchive: Abolitionismus als Theorie und Praxis des sozialen Wandels« von Veronika Zablotsky situiert Praktiken und Infrastrukturen der Solidarität im Spannungsfeld von Reform und gesamtgesellschaftlicher Transformation. Catherine Lu formuliert in »Solidarity, Social Positions, and Identity«, weshalb das Verlernen von Privilegien als Voraussetzung für solidarisches Handeln zu werten ist. Mihaela Mihai reflektiert Solidarität in »Artistic Practice as Solidary Political Care« als Form von politischer Sorge anhand der künstlerischen Praxis von Angelica Mesiti.

Die letzten Beiträge weiten den Blick erneut auf den Planeten und fragen, wie aus einer Perspektive globaler Verstrickungen – etwa durch Pandemien oder kriegsähnliche Auseinandersetzungen – Solidarität überhaupt noch gedacht werden kann, oder eigentlich neu zu denken wäre. »Ein globaler Horizont der Solidarität: Bewegung/en jenseits des Nationalen« von Sowmya Maheswaran hebt die transnationalen Bezüge von solidarischen Bewegungen hervor, welche die Nationalstaatlichkeit hinter sich lassen. Abschließend warnen Brett Neilson und Sandro Mezzadra im Kapitel »Between Circulation and Reproduction: Rethinking Solidarity in an Age of Pandemic and War«, dass der internationalen Solidarität nicht nur Staatsgrenzen, sondern auch Finanzsystem, Logistik und digitale Infrastrukturen entgegenstehen.

Zum Abschluss des Buchs zeichnet das kollektiv verfasste Kapitel »Eisberge und Erkenntnismomente: Forschungsethische Überlegungen zu *Transforming Solidarities*« nach, welche methodischen Wege wir gegangen sind, um zu den eingangs vorgestellten Thesen zu gelangen und welche forschungsethischen Überlegungen dabei eine Rolle gespielt haben. Diese kritische Selbstreflexion ist auch als Anregung gedacht, die trotz vermeintlicher Sachzwänge immer noch vorhandenen Handlungsspielräume für eine emanzipatorische Wissenschaft weiter auszuweiten.

Die in diesem Band versammelten Beiträge zeigen, dass Solidarität eine Perspektive für die Bewältigung der Herausforderungen bietet, vor denen Gesellschaften stehen. Sie zeigen ferner auf, wie die Falle des vorherrschenden Verständnisses von sozialem Zusammenhalt, das Homogenität voraussetzt, vermieden werden kann. Es zeigt sich: Solidarität ist eine Kraft, die Praktiken, Infrastrukturen und Institutionen verändert. Als soziale Praxis des Füreinander-Einstehens auf der Grundlage symmetrischer, wechselseitiger und kooperativer Beziehungen sowie als Reaktion auf gemeinsame Herausforderungen muss sich die Solidarität in Infrastrukturen materialisieren, die allen Mitgliedern der Gesellschaft zuverlässig den Zugang zu lebenswichtigen Rechten, Gütern und Dienstleistungen sichern. Davon erzählen die Beiträge in diesem Band.

Danksagung

Viele der Autor*innen haben das Projekt *Transforming Solidarities* von Beginn an begleitet. Sie sind zu Freund*innen geworden und haben diesen Band auch inhaltlich entscheidend mitgeprägt. Trotz unserer Bemühungen, einen möglichst vielstimmigen Dialog zum Thema Solidarität abzubilden, erheben wir keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Gespräche und Diskussionen mit Praxispartner*innen, Studierenden, selbstorganisierten Initiativen und Aktivist*innen haben viele unserer Denkbewegungen und damit die Beiträge in diesem Band erst möglich gemacht. Manche Wegbegleiter*innen tauchen namentlich nicht als Autor*innen auf, aber ihre Überlegungen haben unsere Diskussionen angeregt und sind implizit in einzelne Beiträge eingeflossen. Dazu gehört unbedingt Zeynep Gambetti, deren Arbeiten zur Vulnerabilität unser Nachdenken über die Ambivalenzen von Sorgebeziehungen und Schutzansprüchen angeregt hat. Seda Gürses gab uns mit dem Hinweis, dass digitale Infrastrukturen nicht im öffentlichen Interesse operieren, sondern deren Privatisierung zur Einschränkung der demokratischen Selbstbestimmung beiträgt, wichtige Impulse für unser Querschnittsthema Digitalität. Ebenfalls viel gelernt haben wir von der Berliner Sektion des Tech Workers Collective und Daniel Rodríguez, auch wenn unser Austausch dazu, wie solidarische Beziehungsweisen immer wieder hergestellt werden müssen, nicht explizit in diesem Band abgebildet werden konnte. Die

Beiträge von Marie Wachinger zur Begriffsarbeit an der Solidarität und der Rolle Europas waren ein wichtiger Bezugsrahmen in der ersten Projektphase. Manche Personen, die mit uns im Austausch waren und sind, wollten nicht genannt werden, anderen ist die akademische Schreibarbeit fern oder passt nicht in ihre Arbeits- und Lebenswelten. Ihnen allen gilt unser großer Dank für ihre Unterstützung und Bereitschaft, sich mit uns auf diesen Weg der Aushandlung und Befragung solidarischer Infrastrukturen und Praktiken zu begeben.

Einen besonderen Dank möchten wir Bureau Est aussprechen, deren gestalterische Arbeit nicht nur dieses Buch, sondern das gesamte Projekt sichtbar gemacht hat, ebenso Monika Keiler, deren Fotografien die Textebenen unserer Arbeit um eine visuelle Dimension erweitert haben. Dem Adocs Verlag danken wir für die kollegiale wie sorgsame Begleitung des Entstehungsprozesses und Abschlusses. Johanna Schindler hat durch ein aufmerksames und konstruktives Lektorat vielen Beiträgen zu inhaltlicher Klarheit verholfen. Es sind die vielen Autor*innen, die in Einzelbeiträgen, in Dia- und Dialogen oder als Autor*innenkollektive diesen Band zu einem Wissensschatz machen. Herzlichen Dank!

Berlin, Dezember 2024
Die Herausgeber*innen





Floating University, Berlin, 2023



Haus der Statistik, Berlin, 2023



Haus der Statistik, Berlin, 2023



Haus der Statistik, Berlin, 2023



Dragoner Areal, Berlin, 2023



Floating University, Berlin, 2023



Kindl-Treppe, Berlin, 2023

Solidarität ist eine transformative Kraft und verändert sich ständig. Durch Solidarität ändern sich soziale Infrastrukturen. Sie ist kein abstraktes Prinzip. Sie wird in alltäglichen Praktiken gelebt, in konkreten Räumen ermöglicht und politisch erkämpft.

Teil 1

die Wege in
Solidarität

Thesen zur Solidarität

Moritz Ahlert, Konstantin Atanassow,
Asita Behzadi, Anujah Fernando,
Judith Holz, Bernd Kasperek, Ulrike Kluge,
Ronja Wagner, Antonia Welch Guerra,
Veronika Zablotsky

Im engen Austausch zwischen Aktivist*innen, Initiativen, Studierenden und Forschenden haben wir im Projektverlauf von *Transforming Solidarities* sieben Thesen zur Solidarität formuliert. Die Thesen sind nur in ihrem Zusammenspiel zu verstehen und sind unsere Antwort auf die Frage, was Solidarität hervorbringt, ermöglicht oder im Wege steht. Ebenso richten sie den Blick darauf, wie Solidarität die Gesellschaft verändert.

1

Bestehende Infrastrukturen der Vorsorge können oder sollen die stets neuen Bedarfe einer sich wandelnden Welt und unseres Zusammenlebens nicht immer adressieren. Praktiken der Solidarität antworten auf diese Problematik und zielen darauf ab, entstehende Leerstellen zu füllen. Dies geschieht oft auf informelle, flexible und unbürokratische Weise. Praktiken der Solidarität können daher schnell auf sich ändernde Situationen reagieren. Durch dieses gemeinsame Handeln entstehen neue Beziehungen, woraus ein neues Gemeinsames hervorgehen kann.

2

Informelle Praktiken der Solidarität können die Lücken in den Infrastrukturen der Vorsorge nicht auf Dauer füllen. Oft folgt der Wunsch, die spontanen Praktiken zu formalisieren, zu professionalisieren, zu institutionalisieren oder sogar zu infrastrukturieren. Diese Transformation von Praktiken hin zu stetigen Arrangements ist herausfordernd. In diesem Prozess können Konflikte auftreten, die das neue Gemeinsame in Frage stellen. Im Besonderen die Umwandlung der Praktiken in bezahlte Tätigkeiten wirft Verteilungsfragen auf und kann Machtasymmetrien fördern.

3

Ein zentraler Faktor für das Gelingen, Scheitern und Verstetigen solidarischer Praktiken ist die Verfügbarkeit von Ressourcen sowie deren transparente Verteilung. Die strukturelle Knappheit von Ressourcen bedingt die Dynamiken innerhalb, aber auch zwischen verschiedenen solidarischen Initiativen. Die Bildung und Vernetzung von solidarischen Bündnissen können daraus entstehenden wechselseitigen Konkurrenzen entgegenwirken.

4

Eine unabhängige Finanzierung und damit eigenständige Infrastruktur zu etablieren, ist eine weitere Strategie solidarischer Praktiken. Die Unabhängigkeit von Fördergeber*innen und Projektlogiken ermöglicht einerseits Gestaltungsautonomie, andererseits bleibt diese Praxis und damit auch die geschaffene Infrastruktur, zum Beispiel solidarische Räume, weiterhin prekär. Dieser autonome Ansatz steht in einem strukturellen Widerspruch zur fortschreitenden Kommerzialisierung des Lebens.

5

Solidarische Praktiken sind häufig durch die Erfahrung und Anerkennung der Verletzlichkeit von Menschen motiviert. Denn Verletzlichkeit verweist auf gesellschaftliche Ungerechtigkeiten und Ausschlüsse. Die Zuschreibung einer besonderen Verletzlichkeit kann jedoch dazu führen, dass eine Widerständigkeit, die Menschen auch in ihrer Verletzlichkeit besitzen, ausgeblendet und eine Praxis der Fürsorge herausgebildet wird, die bevormundend wirkt und Handlungsfähigkeit abspricht. Ein solcher Ansatz verhindert emanzipatorische Prozesse.

6

Solidarität ist notwendigerweise ein Aushandlungsprozess zwischen gesellschaftlichen Verhältnissen und individuellem Handeln und Verhalten. Erst in der Aushandlung rückt die häufig vorgenommene Trennung von Person, Gesellschaft und Umwelt als untrennbare Beziehung ins Bewusstsein. So gedacht ermöglicht Solidarität, gesellschaftliche Ungerechtigkeiten und Ausschlüsse zu verändern und fordert uns gleichzeitig dazu auf, uns mit anderen Menschen in neuer Weise in Beziehung zu setzen.

7

Solidarität adressiert strukturelle Ausschlüsse in der Gesellschaft. Sie verweist damit auf die Grenzen der Demokratie in ihrer gegenwärtigen Gestaltung und zielt darauf ab, über diese Grenzen hinauszugehen. Solidarität ist damit immer auch ein Prozess und eine Forderung der Demokratisierung. Sie stellt eine Pendelbewegung dar zwischen der Befragung von Infrastrukturen auf die Ausschlüsse und Machtverhältnisse, die sie hervorbringen, ihrer Korrektur durch neue solidarische Praktiken sowie deren Verstetigung in neuen Infrastrukturen der Solidarität.

Jenseits von »gesellschaftlichem Zusammenhalt«

Solidarität in der Migrations- gesellschaft

Manuela Bojadžijev,
Robin Celikates

Krisen sind erkenntnisstiftend. Sie offenbaren zugleich einen meist strukturellen Mangel an Solidarität innerhalb und zwischen Gesellschaften *und* die Möglichkeit der transformierenden Aktivierung von Solidarität aus der Gesellschaft sowie über ihre bestehenden Grenzziehungen. So wird nicht nur auf diesen Mangel reagiert, sondern auch das Potenzial eröffnet, die strukturellen Ursachen des Mangels zu adressieren. Angesichts der Klimakrise mit ihren sozialen, ökonomischen und politischen Dimensionen, angesichts von Kriegen, militarierten Konflikten und genozidaler Gewalt, angesichts von Pandemien und wachsender sozioökonomischer Ungleichheit, angesichts der damit einhergehenden Fluchtbewegungen und des sich im Zuge all dieser Entwicklungen verschärfenden Rückbaus öffentlicher Infrastruktur liegt die Diagnose nahe, dass sich soziale Konflikte zuspitzen, Verlustängste manifestieren und Polarisierungen zunehmen, die den gesellschaftlichen Zusammenhalt untergraben. Wie diese Konflikte sich

jedoch artikulieren, in welcher Weise die Missstände thematisiert werden, welche Zuspitzungen mit wem und gegen wen vorgenommen, welche spezifischen Ausdruckweisen entwickelt und welche Parteilichkeiten hervorgerufen werden, die sich dann uneinig gegenüberstehen – all dies ist auch mit der Frage verbunden, wie die damit einhergehenden Herausforderungen gedacht werden. Am Anfang von *Transforming Solidarities* stand die geteilte Vermutung, dass wir uns – theoretisch, aber eben vor allem politisch und sozial – auf einen Irrweg begeben, wenn wir von der eher konventionellen Diagnose ausgehen, es handele sich bei all diesen krisenhaften Transformationen um Herausforderungen, die den gesellschaftlichen Zusammenhalt infrage stellen und auf die entsprechend mit den Zusammenhang wiederherstellenden Integrationsmaßnahmen zu reagieren ist.

Stattdessen haben wir dem Kompositum »gesellschaftlicher Zusammenhalt« eine andere Richtung gegeben, indem wir die Gesellschaft als das, was sie ist: als eine Migrationsgesellschaft benannt und die Frage des Zusammenhalts als Frage der Solidarität reformuliert haben. Mit dieser Verschiebung sind relevante konzeptionelle Perspektivierungen verbunden, die im Folgenden erläutert werden.

Unser Konzept der Migrationsgesellschaft vgl. Mecheril 2004 und »Solidarität statt Ignoranz« in diesem Band begreift Migration als konstitutiv für Gesellschaften. Dies erlaubt es uns erstens, die bestehende Heterogenität der Gesellschaft nicht als Ausnahme und Gesellschaft nicht als nach außen abgeschlossen zu betrachten. Damit kommen wir nicht nur der sozialen und historischen Realität näher. Die Perspektive der Migrationsgesellschaft erlaubt es uns zweitens auch, ein breiteres Spektrum historischer und gegenwärtiger menschlicher Bewegungen und Beziehungen einzubeziehen, wenn es um Fragen von Solidarität und Demokratie geht. Drittens können wir damit Phänomene erfassen, die gesamtgesellschaftlich relevant und prägend sind. Damit sind die globalen Bedingungen gemeint, die nicht nur die menschliche Mobilität umfassen, sondern auch unser alltägliches Leben prägen, das ohne transnationale digitale, finanzialisierte, logistische, extraktivistische Produktions- und Reproduktionsbedingungen nicht mehr möglich ist. In kultureller und sozialer Hinsicht bedeutet dies viertens, vielfältige Zugehörigkeiten und die Aushandlung von Ansprüchen auf Zugehörigkeit, rassistischen Grenzziehungen und kosmopolitischen Visionen für alle gesellschaftlichen

Strukturen denkbar zu machen (weitere konzeptionelle Überlegungen hierzu finden sich im dritten Teil dieses Buches – *Solidarität in der Migrationsgesellschaft*).

Die Perspektive der Migrationsgesellschaft ist nicht nur für das Forschungsdesign von *Transforming Solidarities*, sondern auch für das Verständnis gegenwärtiger Gesellschaften folgenreich. Denn entgegen der mit dieser Perspektive gesetzten Prämissen müssen wir konstatieren, dass wir gegenwärtig in einer Gesellschaft leben, die Migration zur Ausnahme erklärt und damit nicht nur einen permanenten gesellschaftlichen »Streit um Migration« provoziert, sondern auch ihre Infrastrukturen der menschlichen Mobilität und der Daseinsvorsorge entsprechend so ausrichtet, dass ein signifikanter Teil der Bevölkerung dauerhaft unter migrations-, asyl- und ausländerpolitische Dispositionen gestellt wird, deren exkludierende und marginalisierende Effekte sich wellenartig in allen Lebensbereichen manifestieren. Dabei geht es nicht nur um die äußeren Grenzen, die im Rahmen der Covid-19-Pandemie erstmals wieder als nationale und nicht mehr als europäisch-regionale praktisch wurden, sondern auch um die inneren Grenzen einer sich politisch als Nationalstaat organisierenden Gesellschaft. Das heißt, es geht um Grenzen, die die Gesellschaftsmitglieder und Bürger*innen nach innen strukturell ungleich behandeln. In den drei zentralen Feldern der sozialen Reproduktion, auf die sich unsere Untersuchungen fokussiert haben, manifestieren sich diese strukturellen Ungleichheiten beim Zugang zu Wohnraum, Gesundheitsversorgung und Arbeit und prägen damit den gesamten Lebensalltag nicht nur für jene, die wir Migrant*innen oder Geflüchtete nennen.

Die systemische Relevanz von Migration wurde während der Covid-19-Pandemie besonders deutlich, durch den damals weniger verstellten Blick auf die systemrelevanten Berufe, in denen im Gesundheitswesen, in der Nahrungsmittelproduktion, in der Wohnungswirtschaft, im Kurier- und Lieferservice, aber auch im Bereich der häuslichen und ökonomischen Reproduktion durch Pflege- und Reinigungsarbeiten ein hoher Anteil von Migrant*innen tätig ist. Sie haben wesentlich dazu beigetragen, die soziale Reproduktion in der Pandemiesituation zu gewährleisten (eine Dokumentation unserer entsprechenden Explorationen findet sich in den Beiträgen des zweiten Teils dieses Bandes – *Zwischen Praktiken und Infrastrukturen*).

Anfang 2022 kam die russische Invasion der Ukraine für viele überraschend – ebenso wie ihre unmittelbar spürbaren Auswirkungen, die sich mit den hier kurz skizzierten Erfahrungen der Pandemie verbanden. Sofort war klar, dass der Krieg kein lokales Phänomen bleiben würde. Insbesondere in Berlin. Hier trafen kurz nach Kriegsbeginn immer mehr Flüchtende am Hauptbahnhof ein vgl. »Praktiken des Willkommens ...« in diesem Band, so dass durch den andauernden Krieg inzwischen über eine Million Ukrainer*innen in Deutschland leben. Mit dem Krieg verstärkten sich auch die während der Pandemie aufgekommenen Diskussionen um Reshoring und Nearshoring, das heißt um die Rückverlagerung von Produktions- und Fördertätigkeiten in die europäischen Industriestaaten beziehungsweise deren Verlagerung in nahe gelegene Länder mit billigeren Arbeitskräften, aber gut ausgebauten Transport- und Kommunikationswegen, sowie – das oft geopolitisch induzierte – Friend-Shoring, bei dem Lieferketten durch wertebasierte Kooperationen robuster gemacht werden sollen.

All diese Konfliktlinien hängen mit kulturellen Deutungen, Ausarbeitungen und Kondensierungen zusammen, mit Versuchen, die damit verbundenen Verunsicherungen aufzufangen und umzuleiten, häufig im Sinne eines wieder erstarkenden Nationalismus und entsprechender Überlegenheits- und Reinheitsfantasien, die ihre eigene Widersprüchlichkeit und Brüchigkeit jedoch genausowenig verdecken können wie die Widersprüche, von denen sie ablenken sollen. Genau diese Dynamik ist es, die uns mit zunehmender Dringlichkeit vor die Frage der Solidarität stellt.

Solidarität »von oben« und Solidarität »von unten«

Zu dieser Dynamik gehören zentral jene autoritären Tendenzen und nationalistischen und anti-migrantischen politischen Projekte der Gegenwart, die demokratische Institutionen und Rechte untergraben, homogenisierende Vorstellungen von Nation und Bürger*innenschaft befördern, den Wunsch nach einer Wiederherstellung traditioneller Geschlechterordnungen und Familienrollen nähren, Opposition und Dissens diskreditieren und kriminalisieren, kritische Öffentlichkeiten und die bereits prekäre Autonomie wissenschaftlicher Institu-

tionen weiter einschränken, die ökologische Zerstörung befördern und nationale Interessen mit aggressiven und militärischen Mitteln verfolgen, auch wenn dies auf Kosten bisher offiziell nicht infrage gestellter humanitärer sowie grund- und menschenrechtlicher Verpflichtungen geschieht. Diese Politik der Spaltung »von oben« vertieft die Krise der Solidarität und lässt das Ausmaß der Entsolidarisierung als immer bedrohlicher erscheinen. Ein gewisses Ohnmachtsgefühl ist angesichts dieser Lage mehr als verständlich.

Gegen die genannten Tendenzen lassen sich nach wie vor aber ebenso vielfältige Praktiken und Infrastrukturen der Solidarität »von unten« beobachten, die nicht nur in Reaktion auf soziale Krisen und die sie verschärfenden Politiken der Entsolidarisierung entstehen, sondern diese schon lange überdauern und die mit vorherrschenden Vorstellungen des sozialen Zusammenhalts und den mit ihnen einhergehenden bewussten und unbewussten differentiellen Ein- und Ausschließungen brechen – als Ausdruck ebenso wie in Verteidigung der gelebten Pluralität in der Migrationsgesellschaft, die sich nicht in Modi von Integration und Marginalität denken lässt. Denn aus der Perspektive von Integration und Marginalität und eines auf Homogenität beruhenden sozialen Zusammenhalts erscheinen Migration und die unumstößliche Heterogenität der Gesellschaft als Problem oder Gefahr – und im besten Fall als Herausforderung.

Mit unserem Projekt wollen wir den Fragen nachgehen, wie diese gerade auch in Berlin beobachtbaren Praktiken und Infrastrukturen, die sozialen Bedingungen für die Entstehung von Solidarität transformieren und auch neu verhandeln, und was gesamtgesellschaftlich ebenso wie transnational mögliche Formen und Praktiken des solidarischen Zusammenlebens sind und sein können.

Transforming Solidarities hat Solidarität daher immer in zweifacher Hinsicht in den Blick genommen: Solidarität unterliegt Prozessen der Transformation, da sie abhängig von sich ändernden Ausgangsbedingungen, materiellen Voraussetzungen und Infrastrukturen – etwa sozioökonomischer, rechtlicher, technologischer, kultureller Art – ist. Zugleich ist Solidarität selbst eine Praktiken, Infrastrukturen und Institutionen transformierende Kraft. Eine Kraft allerdings, die ebenfalls in Infrastrukturen und Institutionen überführt werden muss, soll sie mehr als eine räumlich und zeitlich begrenzte (Pseudo-)Lösung für politisch zum Teil durch

bewusste Verknappung produzierte strukturelle Solidaritätslücken sein. Im schlimmsten Fall kaschieren die privaten und sozialen Initiativen »von unten« strukturelle Versorgungslücken, die sich dadurch verstetigen oder sogar verschlimmern.

Solidarität kann trotz dieser Angewiesenheit auf ihre infrastrukturelle und institutionelle Einbettung nicht einfach »von oben« verordnet werden, sondern wird »von unten« gelebt und gestaltet. Sie ist kein abstraktes Prinzip, sondern ein in alltäglichen Praktiken gelebtes, durch soziale Infrastrukturen ermöglichtes und verstetigtes sowie in politischen Kämpfen erstrittenes und transformiertes Verhältnis – eine Weise, sich zueinander in Beziehung zu setzen, die sich der Einsicht verdankt, dass wir vor Herausforderungen stehen, denen wir letztlich nur solidarisch begegnen können.

Solidarität heißt daher vor allem, angesichts gemeinsamer Herausforderungen und im Bewusstsein wechselseitiger Abhängigkeiten, die den regionalen und nationalen Kontext offensichtlich übersteigen, füreinander einzustehen, anderen in Not nicht nur punktuell zu helfen, sondern sich gemeinsam mit ihnen für eine nachhaltige, egalitäre und partizipative gesellschaftliche Zukunft einzusetzen. Damit wird Solidarität zum kritischen Stachel im Fleisch der gesellschaftlichen Verhältnisse, in denen die Verweigerung von Solidarität in Formen eingeübter Indifferenz normalisiert und zum Teil sogar eingefordert und erzwungen wird. Dass Praktiken der Solidarität trotz der Beharrungskräfte der bestehenden Verhältnisse etablierte gesellschaftliche Ab- und Ausgrenzungen infrage stellen und das soziale »Wir« pluralisieren und neuverhandeln können, verdanken sie auch den Spannungsverhältnissen, in die sie eingebettet und von denen sie durchzogen sind. Solidarität ist wesentlich und irreduzibel sowohl als soziales Phänomen gegeben, d. h. in Form bestimmter sozialer Praktiken und Relationen gelebt – als auch gemacht, d. h. in politischen Projekten und Bewegungen erkämpft; als Begriff deskriptiv und normativ: sie bezeichnet ein soziales Verhältnis und misst es zugleich an einem normativen Maßstab, der nicht einfach mit den existierenden Verhältnissen zusammenfällt; und in ihrer normativen Logik partikular und universalistisch, also in partikularen sozialen Beziehungen verankert und doch nicht denkbar ohne universalisierende Dynamik. Solidarität lässt sich nur aus diesen Spannungsverhältnissen und den mit ihnen einhergehenden sozialen Konflikten und

politischen Auseinandersetzungen heraus verstehen und praktizieren.

In der Berliner Stadtgesellschaft zeigt sich diese Doppelgestalt von Solidarität auch empirisch: Einerseits existieren hier vielfältige Praktiken und Initiativen in den Bereichen Arbeit, Gesundheit und Wohnen, von relativ gut etablierten Strukturen wie dem *Gesundheitskollektiv Neukölln* zu den urbanen und transnational geprägten, neuartigen Organisationsweisen von Kurierfahrer*innen in der Plattform-Ökonomie und Startup-Wirtschaft, von der Initiative für gerechtere Stadtentwicklung *Stadt von unten* zu psycho-sozialen Versorgungsstrukturen für Geflüchtete, welche nach 2015 vermehrt entstanden sind und deren Unverzichtbarkeit sich angesichts der Flucht aus der Ukraine erneut gezeigt hat. Andererseits stehen diesen Praktiken aber auch strukturelle Hindernisse sowie politische Entscheidungen und Prioritäten entgegen, die Solidarität unwahrscheinlich machen, blockieren, verzerren oder gar kriminalisieren. Dazu zählen insbesondere auf migrantisierte Bevölkerungen abzielende politische und polizeiliche Repression und Versicherheitlichung. Dazu gehört zudem die Prekarisierung von Arbeit durch die Plattform-Ökonomie ebenso wie durch die Politiken der Ökonomisierung und Verknappung im Gesundheitsbereich, wie auch die anhaltende Tendenz der Verteuerung des Lebens in der Stadt – in allen Facetten vom Wohnen bis zum kulturellen Leben, das durch eskalierende Sparpolitiken Ende 2024 ausgedünnt und wohl auch politisch neu ausgerichtet werden sollte.

Dies verschärft bekannte Marginalisierungen und manifestiert sich beispielsweise im Stadtbild durch das Sichtbarerwerden von Armut im Verhältnis zu Gesundheit, aber auch im Verhältnis zur Obdachlosigkeit, besonders prägnant. Ebenso hat sich gezeigt, dass historisch gewachsene, zu Infrastrukturen geronnene Solidaritäten in einer Weiterentwicklung der im 21. Jahrhundert notwendigen Solidaritätspraktiken aktualisiert werden müssen. Etwa im Hinblick auf Digitalität, Migration und Globalisierung erweisen sich die andauernden Transformationen der Solidarität in vielen Hinsichten noch als inadäquate Antworten auf die bestehenden Herausforderungen. Besonders klar zeigt sich diese Doppelgestalt, wenn man den sozialen Konflikten und politischen Auseinandersetzungen um Solidarität in der Stadt folgt, vor allem in den zentralen Feldern sozialer Reproduktion: Arbeit, Gesundheit und Wohnen. Solidarität als gelebte Praxis muss in diesen wesentlichen Dimensionen

des Zusammenlebens daher in verstetigten Infrastrukturen Gestalt annehmen, die allen Mitgliedern der Gesellschaft zuverlässig den Zugang zu lebenswichtigen Rechten, Gütern und Dienstleistungen sichern. Gerade Krisen verdeutlichen auf zum Teil drastische Weise, dass bestimmte Infrastrukturen des öffentlichen Lebens überlebenswichtig sind für die Gesellschaft, und sie gerade dann unter den Mitgliedern besonders ungleich verteilt werden, wenn sie kaputtgespart oder dem Markt überlassen werden.

Transforming Solidarities: Explorationen

Die Verbindung der Perspektive der Migrationsgesellschaft mit der Frage der Solidarität öffnet den Blick auf neue Zuschnitte, neue Problematiken. Wie kann Solidarität in der Praxis umgesetzt werden, um den Herausforderungen einer transnational verflochtenen Welt gerecht zu werden? Welche Rolle spielen soziale Bewegungen und zivilgesellschaftliche Akteur*innen bei der Entwicklung und Umsetzung solidarischer Praktiken, insbesondere unter Bedingungen, unter denen fundamentale Rechte nur eingeschränkt oder jedenfalls nicht für alle gleichermaßen gelten? Wie kann das Verhältnis zwischen Solidarität und Daseinsvorsorge neu gedacht werden, um die Autonomie solidarischer Praktiken zu bewahren und gleichzeitig die Regulierung transnationaler Prozesse zu gewährleisten? Inwiefern kann Solidarität einen Beitrag zur Überwindung von Rassismus und anderen Formen der Unterdrückung leisten, die sich zum Teil offen, zum Teil aber auch auf verdeckte und schwerer skandalisierbare Weise manifestieren?

Unsere explorativen Forschungen zu Praktiken und Infrastrukturen in Berlin haben gezeigt, dass die Kämpfe um Arbeit, Wohnen und Gesundheit besonders heftig sind und eine dynamisierende Wirkung haben, die es allerdings erst noch politisch aufzugreifen und zu verstärken gilt. Wir haben auch gesehen, dass sich diese Kämpfe nicht nur um Fragen des Zugangs zu bestehenden Infrastrukturen drehen. Sie zielen zunehmend darauf ab, neu zu verhandeln, wie wir auf solidarische Weise arbeiten, wohnen und gesund bleiben, das heißt: zusammenleben wollen. Genau hierin liegt ihr politisches Potenzial als Beitrag zur Demokratisierung einer Gesellschaft, die sich weiter zu entdemokratisieren droht.

Die entsprechenden Auseinandersetzungen betreffen auch die Vorstellungen von Gesellschaft selbst: Auch hier geht es nicht allein darum, wer dazu gehört, sondern auch darum, wie wir die sozialen Trennungen und Bruchlinien und die sie ausnutzenden destruktiven Kräfte verstehen. Solche Vorstellungen tragen dazu bei, kritisch denkbar zu machen, wie wir das gemeinsame Leben im Rahmen einer solidarischen Reproduktion der Gesellschaft gestalten können, wenn wir diesen Kräften etwas entgegensetzen. Ein expliziter Fokus auf die strukturellen Zusammenhänge, auch in der politischen Praxis, ist zudem geboten, um zu verhindern, dass unterschiedliche Projekte und Bewegungen – nicht nur in den Feldern Arbeit, Gesundheit und Wohnen – politisch gegeneinander ausgespielt werden oder Solidarität letztlich zusammenschrumpft auf Kämpfe um materielle und symbolische Vorteile für die eigene Gruppe unter Bedingungen der allgemeinen Verknappung.

Transforming Solidarities hat sich daher der Herausforderung gestellt, wie die Frage des gesellschaftlichen Zusammenhalts unter den Bedingungen global vernetzter Krisen anders zu formulieren und neu zu beantworten ist – am Anfang unserer Antwort steht die Einsicht, dass dies nur im Modus der Solidarität gelingen kann.

Literatur

Mecheril, Paul. 2004.
*Einführung in die Migrations-
pädagogik*. Weinheim: Beltz.

In Verteidigung der Migrations- gesellschaft

Forschungsgruppe
Transforming Solidarities

Migrationsgesellschaft – dieser Begriff findet sich im Untertitel des Projekts *Transforming Solidarities* und war von Beginn an die zentrale Perspektive unseres Projekts. Wir haben uns damit aber keineswegs als Projekt der Migrationsforschung positioniert. Vielmehr ging es uns darum, zum Ausdruck zu bringen, dass Gesellschaft heute gar nicht mehr anders als von Migration geprägt – also als Migrationsgesellschaft – gedacht werden kann. Dies gilt insbesondere für eine Stadtgesellschaft wie Berlin, und auch in unseren Explorationen in den Bereichen Arbeit, Wohnen und Gesundheit wurde dies immer wieder deutlich.

Migration war schon immer gesellschaftlich umkämpft. Der Streit um Migration – um eine Formulierung Manuela Bojadžijevs aufzugreifen – scheint eine Konstante der liberalen Demokratien in Europa zu sein. Es ist eine Taktik von Rechts, diesen Streit immer wieder eskalieren zu lassen, manchmal bis hin zu einer Verfassungskrise. So hat der Historiker Patrice G. Poutrus vgl. »Warum immer wieder ...« in diesem Band die politischen Auseinandersetzungen der frühen 1990er-Jahre beschrieben, als es unter dem Druck von Rechts – diskursiv wie auch physisch auf der Straße – zum so genannten Asylkompromiss, also einer gravierenden Einschränkung des bundesdeutschen Asylrechts kam.

Der Streit um Migration wurde auch im Jahr 2023 erneut eskaliert. Ging es im Frühjahr 2023 noch darum, wie die Kommunen, die für die Unterbringung und Unterstützung der Geflüchteten zuständig waren, finanziell entlastet werden könnten, näherte sich im Frühsommer die Reform des Gemeinsamen Europäischen Asylsystems unerwarteterweise ihrem gesetzgeberischen Abschluss. Die Reform sah unter anderem vor, schutzsuchende Personen an den Grenzen Europas zu internieren und einem Schnellverfahren zu unterziehen. Die Diskussion, ob diese Maßnahmen legitim und angemessen seien, entwickelte sich dann jedoch schnell zu einem allgemeinen Angriff auf das Grundrecht auf Asyl und – wie wir meinen – auf die Migrationsgesellschaft als Ganzes. Ein trauriger Höhepunkt war erreicht, als Bundeskanzler Olaf Scholz vom Cover des Spiegels verkündete, »[w]ir müssen endlich im großen Stil abschieben«¹.

Frappierend war aus Perspektive unseres Projekts, welches sich ja gar nicht mit Migrationspolitik auseinandersetzen wollte, wie wenig Widerspruch es gegen die unisono geforderten Verschärfungen gab. Kam es 2018, als der damalige Innenminister Horst Seehofer die Migration zur »Mutter aller Probleme« erklärte und eine harte Grenzpolitik durchsetzen wollte, noch zu breitem Widerspruch, so fand dies 2023 kaum statt. Die Migrationsgesellschaft schien im Augenblick des verschärften Angriffes auf sie: sprachlos.

Gleichzeitig waren wir gerade als Wissenschaftler*innen, die auch zur deutschen und europäischen Geschichte der Einwanderung geforscht haben, entsetzt. Die vielen drastischen Vorschläge, wie die Migration begrenzt, gesteuert und gestoppt werden könnte, waren nicht neu. Bezahlkarten, Obergrenzen, Drittstaatenmodelle, all diese Vorschläge sind bekannt und konnten noch nie die mit ihnen verknüpften Versprechen erfüllen. Sie sind jedoch eine Gefahr für die Migrationsgesellschaft – nicht nur für Migrant*innen, sondern für alle Mitglieder der Gesellschaft. Die Fahrlässigkeit, mit der Grundrechte und Rechtsstaatlichkeit zur Seite gewischt werden, um diese Konzepte überhaupt umsetzen zu können, ließ uns um die weitere demokratische Entwicklung der Gesellschaft fürchten. Der neue Streit um Migration verweist auf die Rückkehr eines autoritären Geistes in Deutschland und Europa.

Wir haben daher im Oktober 2023, auf dem Abschlusspanel unserer Konferenz *Solidarität in der Migrationsgesellschaft* die *Berliner Erklärung in Verteidigung der Migrationsgesellschaft* initiiert. Sie wurde in den Wochen danach von über 3.000 Personen und Organisationen unterzeichnet.²

Mit der Berliner Erklärung wollten wir der allgemeinen Sprachlosigkeit ein Ende setzen. Wir wollten sehr klar das Offensichtliche zum Ausdruck bringen: Migration ist nicht das Problem. Migration hat eine Geschichte, eine Gegenwart und eine Zukunft. Sie ist Fakt und macht unsere Gesellschaft aus – jenseits des nationalen Zusammenhalts.

Wie groß und weit verbreitet das Bedürfnis war, den Angriff auf die Migrationsgesellschaft nicht unerwidert zu lassen, zeigte sich auch in den drei Abendveranstaltungen – *Abende in Verteidigung der Migrationsgesellschaft* –, die wir zweimal im HAU Hebbel am Ufer in Berlin und einmal am Mousonturm in Frankfurt am Main kuratierten.³ Wir baten Freund*innen, Künstler*innen, Wissenschaftler*innen, Gewerkschafter*innen, Aktivist*innen und viele mehr, im Geiste der Erklärung zu uns zu sprechen. Aus ihren Beiträgen ergab sich ein polyphones Panorama, welches die Vielschichtigkeit und Heterogenität dessen abbildet, was mit dem Begriff der Migrationsgesellschaft nur unzureichend gefasst werden kann. Vielmehr unterstrich die Vielstimmigkeit unsere Ausgangsthese: Wer von Migration spricht, spricht von Gesellschaft. Und wer die Migration angreift, stellt die Gesellschaft als Ganzes infrage.

Berliner Erklärung – In Verteidigung der Migrationsgesellschaft

11. Oktober 2023

Mit zunehmender Fassungslosigkeit verfolgen wir die anhaltende Infragestellung des Rechts auf Asyl in den letzten Wochen und Monaten. Die pauschale Diffamierung von Schutzsuchenden hat die Grenze zur Menschenverachtung überschritten. Nun gilt es, in Verteidigung der Migrationsgesellschaft aufzustehen und zu widersprechen.

² — <https://transformingsolidarities.net/de/news/berliner-erklarung-in-verteidigung-der-migrationsgesellschaft/>

³ — Alle Aufzeichnungen abrufbar unter <https://transformingsolidarities.net/>

Die Forderungen nach der massenhaften Internierung von Schutzsuchenden an den europäischen Außengrenzen, nach der Wiedereinführung von Grenzkontrollen in Europa, einer Arbeitspflicht für Asylsuchende, der Einführung von Sachleistungen für Geflüchtete und nach verschärften Abschiebungen wiederholen nicht nur die migrationspolitischen Fehler der Vergangenheit. Sie sind in erster Linie ein Angriff auf die Einwanderungsgesellschaften in Europa. Ein Angriff auf die Weise, in der wir längst zusammenleben und in der wir auch weiter zusammenleben wollen.

Bei diesem Angriff geht es nicht um vorgeblich notwendige Maßnahmen zur Begrenzung der Fluchtmigration nach Europa. Dies ist mit den vorgeschlagenen Verschärfungen nicht zu erreichen. Es geht auch nur vorgeblich darum, die Kommunen zu entlasten. Tatsächlich werden Mittel für Bildung, Soziales, Kultur, Gesundheit, Armutsbekämpfung und die Rechte von Frauen gekürzt. Die permanente und immer perfidere, weil faktenfreie Skandalisierung der Migration drängt dagegen fortwährend Menschen aus unserer gemeinsamen Welt heraus. Eine Skandalisierung, die auch die Geschichte der Migration verleugnet und die Menschen, die hier längst ihr Zuhause gefunden haben, unsichtbar macht.

Geschürt wird so der Wunsch, die Welt nicht mit anderen teilen zu müssen, und die Bereitschaft, dies auch mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln durchzusetzen. Geschürt werden Diskurse und Praktiken der Spaltung, die unterscheiden zwischen »Menschen wie uns« und anderen, deren Recht auf Leben und Zugehörigkeit missachtet werden kann. Geschürt wird die Illusion, Demokratie könne die Menschenrechte für einige aussetzen und trotzdem funktionieren.

Aus diesem Grund sagen wir klar und deutlich: Migration ist nicht das Problem. Das Problem ist nicht, dass wir in einer Einwanderungsgesellschaft leben. Migration hat eine Geschichte, eine Gegenwart und eine Zukunft. Welche Familie in Deutschland, in Europa ist ohne Migrationsgeschichte? Menschen wandern. Sie machen sich auf und entziehen sich Verhältnissen, die sie ermüden, die ihre Kräfte und ihre Fantasie erschöpfen, die töten. Menschen setzen sich in Bewegung, in der Hoffnung, etwas Besseres zu finden als das, was sie zurücklassen müssen.

Das Problem ist die Skandalisierung der Migration. Das Problem ist, dass der aggressive und einseitige Diskurs über die vermeintliche Überforderung der Gesell-

schaft durch Migration von den strukturellen Bedingungen und historischen Entwicklungen ablenken soll, die die gegenwärtige Polykrise bedingen. Das Problem ist, dass Migration instrumentalisiert wird, um die Gesellschaft zu spalten. Dies forciert die derzeit erlebbare Zuspitzung gesellschaftlicher Debatten und die Überlagerung von Solidarität durch Hass.

Die Folgen der Euro-Krise sind im europäischen Gefüge noch immer spürbar, die Wunden der Covid-19-Pandemie sind noch lange nicht verheilt und die Auswirkungen des russischen Krieges gegen die Ukraine bleiben präsent. Neue Kriege, neue Angriffe und neue Konflikte kommen täglich hinzu. Die Polykrise belebt Militarisierung und die zunehmend krieglerische Bewältigung von Konflikten, mit fatalen geopolitischen Konsequenzen. Menschen werden vertrieben, entrechtet und ausgebeutet. Das europäische Projekt steht auf der Kippe, weil Europa sich als unfähig erweist, Visionen des globalen Zusammenlebens für das 21. Jahrhundert zu entwickeln. Weder für die Mobilität der Menschen noch im Hinblick auf die Zerstörung des Klimas, die längst in unser aller Alltag erfahrbar ist. Schon heute lässt sich erahnen, welche Verwerfungen dies weltweit erst noch auslösen wird.

Die Rückkehr zum nationalen Wohlfahrtsstaat, der sich nach außen abschottet und nach innen für die Seinen sorgt, ist keine Antwort auf die Herausforderungen unserer Zeit. Schon in historischer Perspektive gilt: Einfache Lösungen haben noch nie funktioniert. Im Gegenteil: Sie waren immer von multiplen Ausschlüssen, Hierarchisierungen und Gewalt durchzogen. Zugleich aber gab es immer ein unausgesprochenes, aber beständiges Begehren, den Wohlstand durch eingehegte Migration zu sichern und zu vermehren.

Dies gilt heute umso mehr. Der Angriff auf die Migrationsgesellschaft geht einher mit intensiven Bemühungen um eine neue, selektive Anwerbepolitik. Sie folgt dem logistischen Traum einer gezielten und staatlich kontrollierten globalen Anwerbung von Fachkräften, während Schutzsuchenden gleichzeitig verwehrt wird, eine Ausbildung zu absolvieren und Arbeit aufzunehmen.

Doch der nationale Wohlfahrtsstaat ist heute mehr denn je ein Phantasma. Die einst mächtigen, im Namen der Solidarität aufgebauten Infrastrukturen der Daseinsvorsorge und des Gemeinwohls sind in weiten Teilen längst privatisiert oder nach marktwirtschaftlichen

Logiken reorganisiert worden. Soziale Infrastrukturen in den Kommunen sind in 30 Jahren Austeritätspolitik verfallen, sind verscherbelt oder gezielt abgebaut worden. Das gilt gleichermaßen für Schulen wie für Freibäder, für Jugendhilfeeinrichtungen wie für Bibliotheken, für Pflegeeinrichtungen wie für die Bahn.

Dabei sind explodierende Mieten, das Unvermögen, bezahlbare und klimaneutrale Mobilitätslösungen anzubieten und der Verfall der öffentlichen Infrastruktur nur die offensichtlichen Anzeichen einer tiefgreifenden gesellschaftlichen Krise. Die Ideologien von Nation, Identität und Sicherheit reagieren auf das Aufkommen sozialer Bewegungen, die Träger neuer Perspektiven sind: Feminismus, Antirassismus, Klima-Aktivismus und Aufstände gegen Ausbeutung, die Organisation der Indigenen, Migration und Exil. Es ist daher an der Zeit, die bereits im Entstehen begriffenen neuen und wiederentdeckten Praktiken der Solidarität weiter zu beleben und in Infrastrukturen des Zusammenlebens zu überführen.

Migration und Einwanderungsgesellschaft sind nicht verantwortlich für die prekäre Lage des Gemeinwohls in Deutschland und Europa. Migration und Einwanderungsgesellschaft verweisen aber erneut und verschärft darauf, dass die großen Herausforderungen dieses Jahrhunderts globale Herausforderungen sind. Sie müssen daher auch global angegangen werden. Migration und Einwanderungsgesellschaft fordern uns heraus, Demokratie, Gesellschaft und Gemeinwohl neu zu denken. Denn die Achtung der Rechte der Migration ist die Achtung der Rechte aller.

Dies ist die Herausforderung, vor der wir heute stehen: Die Migrationsgesellschaft verteidigen und unsere geteilte Welt neu erfinden.





Kiosk of Solidarity mit dem KUMI*13,
Kurmärkische Straße 13, Berlin, Juni 2023



Kiosk of Solidarity mit
TransVer-Ressourcen-Netzwerk für interkulturelle Öffnung,
Leopoldplatz, Berlin, Juli 2023



Kiosk of Solidarity,
Interessensgemeinschaft Habersaathstraße 40-48, Berlin, Juli 2023



Kiosk of Solidarity,
Interessensgemeinschaft Habersaathstraße 40-48, Berlin, Juli 2023



Kiosk of Solidarity mit
TransVer-Ressourcen-Netzwerk für interkulturelle Öffnung,
Leopoldplatz, Berlin, Juli 2023



Kiosk of Solidarity / Kick Off auf dem Dragoner Areal,
Berlin, Juni 2023



Kiosk of Solidarity mit Deutsche Wohnen & Co Enteignen,
Molkenmarkt, Berlin, August 2023

Solidarische Praktiken reagieren auf konkrete Herausforderungen und Probleme durch gemeinsames Handeln. Sie sind nicht selbstverständlich und stellen Gemeinsames her. Solidarische Infrastrukturen sind flexibel und sichern gleichzeitig die Voraussetzungen für solidarisches Handeln und eine solidarische Gesellschaft.

Teil 2

Zwischen Praktiken
und Infrastrukturen

Räume der Solidarität

Transformative
Praktiken
und provisorische
Infrastrukturen
für ein
post-pandemisches
Berlin

Moritz Ahlert,
Anna Steigemann

Das Feld Wohnen als Bereich kollektiver Solidarbeziehungen ist ein zentraler Ausgangspunkt für Politisierung und die Aushandlung von Teilhabe, Versorgung und Zugehörigkeit. Die vor allem in Berlin schon vor der Pandemie bestehende große Wohnungskrise wurde durch die Covid-19-Pandemie noch einmal verschärft, insbesondere für sozial benachteiligte, von Marginalisierung und Diskriminierung betroffene, ältere und behinderte Menschen. Obwohl theoretisch jede Person von einer Covid-19-Infektion betroffen sein kann, sind die Möglichkeiten, sich davor zu schützen oder die existenziellen Folgen abzumildern, innerhalb der Gesellschaft sehr ungleich verteilt: so belasteten die Pandemie-Maßnahmen überproportional finanziell schwächer gestellte Personen in beengten und unsicheren Wohnverhältnissen, sodass eine große Zahl von Mieter*innen

58

Dieser Beitrag ist eine gekürzte Fassung eines Textes, der im Rahmen des Sonderförderprogramms »Die Krise als Chance?« von der Hans Sauer Stiftung entstanden ist.

sich mit existenziellen Herausforderungen konfrontiert sah, während die Profite von Immobilienbesitzer*innen weiter stiegen. Die Covid-19-Pandemie unterstrich so nicht nur die zentrale Bedeutung des Wohnraums. Diese Krise verdeutlichte zudem – sowohl in Bezug auf die akuten Maßnahmen als auch hinsichtlich der sozioökonomischen Auswirkungen –, dass sie vor allem eine Verteilungsfrage ist, die die bestehenden sozialen Ungleichheiten weiter zuspitzt.

In diesem Zusammenhang lohnt sich ein Blick auf die Bedeutung von Wohnen als soziale und räumliche Praxis sowie von Wohnraum im städtischen Kontext. Allgemein gesprochen, setzt Wohnen die Rahmenbedingungen für das urbane soziale Leben und die räumliche wie auch soziale Organisation von Stadt. Wir definieren Wohnen als mehr als nur das Leben in »privaten« Räumen. Wohnen bezieht sich unserem Verständnis nach auf den gesamten städtischen Raum. Dazu zählt insbesondere der »öffentliche« Raum, genauso gehören dazu aber auch alle städtischen technischen, ökologischen und sozialen Versorgungsinfrastrukturen sowie die Raumproduktion und die Aneignung des städtischen Raums (u. a. auch als Wohnumfeld). Wohnen wird somit als soziale und explizit räumliche Praxis verstanden, aber immer auch als Infrastruktur und Ressource. Die Auseinandersetzungen über konkrete materielle und räumliche Gegebenheiten bringen dabei situativ immer neue Formen der Organisation und Gruppenbildung sowie Allianzen hervor. Da Städte des 21. Jahrhunderts und so auch Berlin stark durch digitale Vernetzung, Finanzkapitalismus und Migration geprägt sind, wirkt sich dies auch dort auf die Raum- und Akteur*innenkonstellationen rund um Wohnen aus: Die Frage ist, wer wohnt wo, wie und warum? Wie, wofür und mit wem wird der (wie gestaltete und wie große) Wohnraum genutzt?

Im Zentrum dieses Beitrags stehen Analysen zu den Bedingungen von Solidarität im Feld Wohnen in Berlin. Ein besonderer Fokus liegt auf während der Pandemie entstandenen solidarischen Bewältigungsmechanismen, wie etwa neue oder sich verändernde Community Spaces sowie Initiativen zur Unterstützung von marginalisierten und vulnerablen sozialen Gruppen. Anhand von drei qualitativen Fallbeispielen arbeiten wir im Folgenden die räumlichen und gesellschaftlichen Bedingungen der Ermöglichung von Solidarität heraus. Im Detail betrachten wir Praktiken und Infrastrukturkonfigurationen, mit denen beziehungsweise durch die Solidarität

59

ausgehandelt wird, sowie die dynamischen Akteur*innennetzwerke und multiskalaren Verflechtungen zwischen den verschiedenen Raum- und Praxisebenen. Geforscht wurde vor allem durch sozialwissenschaftliche und räumliche Analysen, wie etwa Kartierungen, die Studierende im Rahmen zweier Seminare gemeinsam erarbeitet haben¹ und qualitative Interviews mit lokalen Initiativen und Personen aus der Praxis. Durch intervenierenden Action Research und mit dem Forschungsteam wurden zudem Thesen dazu entwickelt, wo und wie in Berlin eine gerechte(re) Raumpraxis entsteht und auch zukünftig entstehen kann. Zudem wird aufgezeigt, dass Solidarität in krisenhaften Zeiten vor allem heißt, im Bewusstsein wechselseitiger multiskalärer Abhängigkeiten, die den lokalen, regionalen und nationalen Kontext übersteigen, füreinander einzustehen und Menschen in Not nicht nur punktuell zu helfen, sondern sich gemeinsam mit diesen für eine nachhaltige solidarischere Zukunft einzusetzen.

Nachbarschaftsinitiative Habersaathstraße

Die Covid-19-Pandemie war für fast alle Menschen eine große Herausforderung. Vor allem zu Beginn der Krise sah es für obdachlose Menschen in Deutschland besonders schlimm aus: Zum Schutz älterer Wohnungsloser und ihrer Unterstützer*innen reduzierten viele städtische Einrichtungen ihre Angebote oder schlossen komplett, und verschärften so die sowie schon prekäre Versorgung der Betroffenen. Um auf die sich verschlechternde und existenzbedrohliche Lage wohnungsloser Menschen hinzuweisen und um während der beiden pandemischen Winter 2020/2021 und 2021/2022 Obdach zu finden, besetzten wohnungslose Menschen gemeinsam mit Aktivist*innen der Initiative Leerstand Hab-ich-saath ein größtenteils leerstehendes Gebäude in Berlin-Mitte. Im März 2022 zogen geflüchtete Menschen aus der Ukraine in die restlichen freien Wohnungen ein. Bis heute sind diese Bewohner*innen zusammen mit den ehemals wohnungslosen Bewohner*innen immerhin geduldet, nicht zuletzt auch aufgrund der medialen Auf-

¹ — Seminar WS 2021/2022 — Dr. Moritz Ahlert, Dr. Anna Steigemann — Habitat Unit, Institut für Architektur, TU Berlin, Spaces of Solidarity: Transformative Practices and Makeshift Infrastructures for [a Post-Pandemic] Berlin; Design Studio WiSe 2022/2023 — Dr. Moritz Ahlert, Habitat Unit, Institut für Architektur, TU Berlin, Spaces of Solidarity: Practices and Infrastructures for a solidary Berlin



merksamkeit und der solidarischen Unterstützung aus Stadtgesellschaft und Politik.

Die Habersaathstraße 40–48 wurde 1984 als Wohnheim mit 120 Wohnungen für Mitarbeiter*innen der Charité gebaut. Aufgrund der verschiedenfarbigen Eingänge, die das frühere Schwesternheim der Charité bis zur letzten Sanierung hatte, trug es einst den Namen »Papageienplatte«. Die Habersaathstraße stellt ein Musterbeispiel neoliberaler Wohnungspolitik in Berlin dar: 2006 wurde die Immobilie vom Senat an einen privaten Investor verkauft und von diesem 2017 an die aktuelle Eigentümer*innengesellschaft weiterverkauft. Im Sommer 2018 beantragte diese den Abriss des sanierten Gebäudes, um Platz für einen Luxusneubau zu schaffen. Seitdem bleiben Instandsetzungsmaßnahmen aus und es wird systematisch »entmietet«.

Seit 2017 engagiert sich die Nachbarschaftsinitiative Habersaathstraße (IG HAB) für Milieuschutz, soziale Vielfalt und dauerhaft bezahlbare Mieten, gegen Leerstand, Gentrifizierung und die Finanzialisierung von Wohnraum. Sie setzt sich für einen Abrissstopp des Hauses ein, für dauerhafte Mietverträge aller Bewohner*innen und für eine Rekommunalisierung des Hauses. Dabei bildet die Initiative strategische Allianzen innerhalb der Mieter*innenbewegung in Berlin und platziert gezielt Themen auf der politischen Agenda, um entsprechende Entscheidungsträger*innen zu erreichen. Zudem

wehrt sich die Nachbarschaftsinitiative Habersaathstraße IG HAB gemeinsam mit der Initiative Leerstand Hab-ich-saath gegen konstruierte Konkurrenzen innerhalb des Hauses, wenn etwa die Interessen von Geflüchteten und Wohnungslosen durch politische Akteur*innen gegeneinander ausgespielt werden sollen. Stadtweit bildeten und bilden die beiden Initiativen solidarische Allianzen, um sich selbst zu stärken und um kleinere Initiativen dabei zu unterstützen, politische Aufmerksamkeit zu generieren. So unterstrich eine*r der Vertreter*innen der Nachbarschaftsinitiative in einem Interview: »Solidarität ist unsere stärkste Waffe.«

Die Habersaathstraße kann als positives Beispiel eines Berliner Projekts gelten, das es geschafft hat, sich während der Covid-19-Pandemie solidarisch zu organisieren – ganz im Gegensatz zur sonstigen unter den Pandemie-Maßnahmen stark leidenden Selbstorganisation der Mieter*innenbewegung. Viele andere Mieter*innenversammlungen in Berlin, etwa gegen geplante Luxusmodernisierungen, konnten gar nicht oder nur online stattfinden.

Insbesondere während der ersten Phasen der Covid-19-Pandemie lautete die offizielle Losung für solidarisches Verhalten, zu Hause zu bleiben und damit Risikogruppen zu schützen. Doch im Lauf der Krise zeigte sich, dass Solidarität oft selektiv ist und nicht für alle gleichermaßen gilt. Bestimmte soziale Gruppen wurden bei diesen Aufrufen zu allgemeiner Solidarität ausgeschlossen und ignoriert. Das Beispiel der unterschiedlichen Bewohner*innen der Habersaathstraße zeigt, dass solidarische Räume in Krisensituationen stets neu ausgehandelt und erkämpft und alle gesellschaftlichen Gruppen mitbedacht werden müssen – vor allem vulnerable und marginalisierte Gruppen müssen ins Zentrum der Bestrebungen und Aufmerksamkeit gestellt werden.

Anhand dieses Beispiels zeigt sich insbesondere die dynamische Konflikthaftigkeit und Differenz innerhalb solidarischer Praktiken und Infrastrukturen: An solidarischen Orten lassen sich Konflikte um unterschiedliche Interessen und den Zugang zu Orten beobachten, die verhandelt werden müssen und eben nicht aufgelöst werden können. Im Gegenteil, sie sind zentraler Bestandteil beim Aufbau von Infrastrukturen und Praktiken, die wiederum Aushandlungen um Interessenkonflikte und Ungleichheiten ermöglichen.

Die Kumi*13 ist ein solidarisches Wohnprojekt in der Kurmärkischen Straße 13 in Berlin-Schöneberg. 2019 haben die Bewohner*innen das denkmalgeschützte Gründerzeithaus aus dem Jahr 1875 gemeinsam gekauft und sich als selbstverwaltetes Mietshaus organisiert. Auf dem Grundstück des Eckhauses befindet sich noch eine große Werkstatt mit Tiefgarage, die zu einem Ort der nachbarschaftlichen Selbstorganisation und der Kulturproduktion entwickelt werden soll. Das Leben im Haus ist teils in Wohngemeinschaften, teils in Einzelwohnungen organisiert. Aufgrund der derzeit stattfindenden Bauarbeiten sind noch nicht alle Wohnungen bezogen. In Zukunft sollen zwei Wohnungen für geflüchtete Menschen zur Verfügung stehen.

Das Haus konnte von der Gruppe nur erworben werden, weil die Vorbesitzerin auf den erzielbaren Höchstpreis verzichtete und ein niedrigeres Angebot von vier Millionen Euro akzeptierte. Die Kumi*13 ist Teil des solidarischen Verbundes des Mietshäuser Syndikats. Die Bewohner*innen machen nun alles selbst: sie verwalten das Haus, entscheiden über die Höhe der Miete, notwendige Sanierungen und die Auswahl neuer Mieter*innen. So können Rassismus und Exklusion auf dem Wohnungsmarkt bekämpft, sowie stabiler und bezahlbarer Wohnraum insbesondere für marginalisierte Gruppen geschaffen und gesichert werden. Das Mietshäuser Syndikat hat dabei nur in Grundsatzfragen ein Vetorecht, wie etwa bei Fragen rund um den Häuser- oder Wohnungsverkauf. So wird verhindert, dass die Syndikatshäuser jemals wieder auf den Markt gelangen.

Während die zunehmende Spekulation mit Immobilien und die explodierenden Bodenpreise alternative Wohnprojekte mit günstigen Mieten nahezu unmöglich machen, ist die Kumi*13 eines der wenigen von seinen Mieter*innen gemeinschaftlich geführten Hausprojekte, die in den letzten Jahren in der Berliner Innenstadt entstehen konnten. Während die Kumi*13 als jüngstes Mietshäuser Syndikat-Projekt in Berlin das Ziel hat, ihr Haus und ihr Grundstück dauerhaft dem Immobilienmarkt und damit der Spekulation zu entziehen, geht es auch darum, neue Formen des solidarischen Zusammenwohnens innerhalb des Hauses sowie auf Nachbarschafts- und städtischer Ebene zu ermöglichen, mit einem Fokus auf gelebte Vielfalt. Selbstverwaltete Wohnprojekte wie die Kumi*13 können eine solidarische Ant-

wort auf die durch die Pandemie noch verstärkte Wohnungskrise sein.

Die Pandemie stellte jedoch auch die »Kuminist*innen« vor große und neue Herausforderungen. Die Bauarbeiten im Haus mussten pausiert werden, da die Bauarbeiter*innen während des ersten Lockdowns in ihre Heimatländer zurückgingen. Alle internen Sitzungen mussten als Videokonferenzen stattfinden, daher auch neue Organisations- und Gruppenbildungsformate ausprobiert werden, die teils auch nach der Pandemie bei behalten wurden oder die Treffen vor Ort komplimentieren. Die Verzögerungen und Vereinzelung durch Corona stellten das Projekt vor große Herausforderungen, die digital initiierten und gepflegten Beziehungen erwiesen sich aber als sehr hilfreich für den Auf- und Weiterbau des Projekts nach Ende der Pandemie.



Allmende-Kontor

Während der Pandemie-Maßnahmen verlagerten insbesondere sozio-ökonomisch schlechter gestellte Berliner*innen, die sich auf engem Raum in kleinen Wohnungen mit den Mitbewohnenden arrangieren mussten, viele häusliche Tätigkeiten in den öffentlichen Raum. Sie nutzten beispielsweise Parks, um Bekannte und Familienmitglieder zu treffen, dort zu essen, Hausaufgaben zu machen, Sport zu betreiben, Bücher zu lesen, neue Bekanntschaften zu schließen, und einfach, um nicht allein zu sein. So auch auf dem Tempelhofer Feld.

Nach Einstellung des Flugbetriebes im Jahr 2008 wurde das Gelände des ehemaligen Flughafens Berlin-Tempelhof für die Öffentlichkeit ab 2010 als Freiraum zugänglich gemacht. Von Anfang an forderten Aktivist*innen, das Tempelhofer Feld vollständig als grüne und unbebaute Fläche zu erhalten. In einem ersten Schritt wurde der Gemeinschaftsgarten Allmende-Kontor 2011 für eine sogenannte Pioniernutzung auf der Neuköllner Seite des Tempelhofer Feldes gegründet. Das Konzept der Allmende beschreibt ein sich im Besitz der Allgemeinheit befindendes Stück nutzbares Land, das von allen ohne finanzielle Zwänge genutzt werden kann. Auf einer Fläche von 5.000 m² entstanden die ersten zehn Hochbeete, die von etwa 20 Personen, dem Gründer*innenkreis, betreut wurden. Seitdem wächst der Garten und seine Gemeinschaft stetig und hat heute mehr als 250 Hochbeete und über 500 Mitgärtner*innen, die selbstorganisiert arbeiten und sich auf unterschiedliche Arten einbringen. Nach dem Volksentscheid 2014, der eine Bebauung des Geländes einschließlich der Fläche des Kontors bisher erfolgreich verhinderte, gründete sich der Verein Gemeinschaftsgarten Allmende-Kontor e.V. Der Verein ist Teil verschiedener urbaner gärtnerischer und stadtökologischer Netzwerke in Berlin und Vorbild für viele andere Gemeinschaftsgärten weltweit.

Der Allmende-Kontor grenzt zudem an zwei weitere Gartenprojekte, den Schillerkiez-Garten und den Rübezahl-Garten, die zusammen eine Fläche von etwa 10.000 m² umfassen. Der Garten ist inzwischen von großer Bedeutung für (Weiter)Bildung zum Thema Natur und Umwelt, dient aber genauso zur Erholung vieler Nutzer*innengruppen, wie etwa Kindergartengruppen, Anwohner*innen oder Besucher*innen des Tempelhofer Felds. Am Beispiel des Allmende-Kontors zeigt sich die



Bedeutung des öffentlichen Raums in der Pandemie: er wurde zum zentralen Treff- und Austauschpunkt für viele Menschen, zum Koch-, Sport- und Spielort, zum ausgelagerten Wohnzimmer.

Der Allmende-Kontor als nicht-kommerzieller, offen designter und selbstorganisierter solidarischer Raum bot so vielen Menschen eine Möglichkeit der Isolation, aber auch häuslichen Konflikten zu entkommen und niedrigschwellig neue (potenziell solidarische) Kontakte zu knüpfen. Das Allmende-Konzept und die vielfältigen Nutzungsmöglichkeiten unterstreichen die infrastrukturelle Bedeutung des Gartens für ganz Berlin, insbesondere aber für Neukölln und Kreuzberg. Die Übernutzung des Allmende-Kontors führte teils zu Konflikten, deren Aushandlung aber als Teil einer nachhaltigen gemeinsamen Raumproduktion gesehen werden kann. So wurden manche Pflanzen abgerissen, durch spielende Kinder niedergetrampelt beziehungsweise durch die massive Nutzung des Gartens in Mitleidenschaft gezogen, Gärtner*innen und Besucher*innen, die Ruhe suchten, störten sich an den Jugendlichen, die den Allmende-Kontor zum Treffen mit ihren Freund*innen nutzen, Musik hörten und feierten, es blieb Müll zurück, etc. Dieses Beispiel zeigt, dass in einer von Diversität und Migration geprägten Stadt immer neue Aneignungen und Nutzungsformen, Akteur*innenkonstellationen und Formen der Zusammenarbeit entstehen.

Die von uns betrachteten physisch-materiellen Orte stehen exemplarisch für weitere Räume in Berlin, an und in denen solidarische Praktiken und Beziehungen

entstehen – durch Begegnungen, Austausch, Vernetzung und politische Organisierung. Allerdings haben viele Pandemie-Maßnahmen, die vor allem auf Abstand und die Reduzierung von Sozialkontakten abzielten, genau diese teils geplanten, teils spontan-informellen Begegnungen und die dadurch potenziell entstehenden solidarischen Praktiken stark erschwert sowie die grundsätzliche Vernetzung und Zusammenarbeit verhindert. Auch die von uns untersuchten, bestehenden Initiativen versuchten deshalb, alternative Begegnungs- und Austauschformate zu entwickeln, im digitalen Raum sowie außerhalb der eigentlichen Einrichtungen an öffentlichen Plätzen. Dadurch wurden teils neue solidarische Räume produziert, jedoch nur unter immensem zusätzlichem Kraftaufwand und den Einsatz zusätzlicher Ressourcen. Viele Räume, die wir während der Pandemie analysiert haben, zeigen zudem auf, dass die räumlichen und sozialen Bedürfnisse sowie die soziale Lage von marginalisierten gesellschaftlichen Gruppen bei den Pandemie-Maßnahmen nicht mitbedacht wurden. Die Übernutzung des Gemeinschaftsgartens Allmende-Kontor auf dem Tempelhofer Feld während der Pandemie zeigt hierbei insbesondere, wie wichtig inklusive, niedrigschwellige und konsumfreie öffentliche Räume sind, vor allem in Krisenzeiten.

Fazit

Die Pandemie hat das Bewusstsein für wechselseitige soziale und räumliche, politische und ökonomische Abhängigkeiten innerhalb der Gesellschaft geschärft. Unsere Untersuchungen zeigen, dass Solidarität innerhalb dieser Verflechtungen eine transformative Kraft darstellt, die gesellschaftliche Aushandlungs- und Demokratieräume, aber auch bestehende formale und informelle Versorgungsinfrastrukturen verändern kann.

Eines wurde in allen drei Erkundungen deutlich: Solidarität braucht Räume, um erfahrbar zu werden. Wie die Fallbeispiele Habersaathstraße, Kumi*13 und Allmende-Kontor gezeigt haben, sind Räume der Solidarität nicht nur Ermöglichungsräume, Anstoßräume und Vernetzungszentren für die involvierten Personen und ihre Zielgruppen. Sie bergen auch für andere, oft weniger organisierte und integrierte Personen und soziale Gruppen Vorteile: Sie bringen unterschiedliche Menschen mal mehr, mal weniger geplant zusammen, sie bündeln

und verbreiten Ideen und erleichtern die Entwicklung von Praktiken über den jeweiligen lokalen Raum der Solidarität hinaus. Aus sozialen Praktiken ›von unten‹ entstehen dadurch offene, kollektive und nicht-kommerzielle Räume, in denen ein solidarisches Miteinander Wirklichkeit wird. Ihre infrastrukturelle Versorgungsleistung wirkt sich damit auf das weitere soziale Leben in Berlin aus, denn Räume wie Habersaathstraße, Kumi*13 und Allmende-Kontor schaffen mitunter zusätzliche Versorgungssysteme für ganze Nachbarschaften und tragen so zu alternativen urbanen Infrastrukturen für die Stadt bei. Solche Räume helfen folglich auch, Vereinzelung zu überwinden und neue Beziehungsweisen zu erproben.

Schlussendlich können solche Räume durch ihre kontinuierliche Arbeit auch Austausch und Diskussionen sowie stadtweite Debatten anregen, die wiederum Sichtbarkeit und Bewusstsein für drängende soziale und politische Themen schaffen, wie zum Beispiel die rassistische Diskriminierung auf dem Wohnungsmarkt.

Beteiligte Studierende:

Adam Legg, Dourna Khamsalou
(Habersaathstraße), Xiao Che, Rysava
Karolina, Debska Weronika (Kumi*13),
Elif Civici, Florens Kriegeskorte
(Allmende Kontor)

Illustrationen: © Anastasia Kuznetsova

Der Kiosk of Solidarity als interven- tionistische urbane Praxis

Moritz Ahlert

Es ist Mitte Juni 2023, die Mittagssonne heizt die sowie schon hitzige Sonnenallee in Berlin-Neukölln auf. Im letzten Abschnitt der Straße nahe des Hermannplatzes herrscht das typische hektische Nebeneinander: Fußgänger*innen drängeln, Autos hupen, der Bus der Linie M41 steht im Stau, Radfahrer*innen versuchen, sich in diesem Durcheinander zu behaupten. Englische Wortfetzen mischen sich mit arabischen, türkischen und deutschen. Gerüche vom syrischen Schawarmagrill verschränken sich mit denen der benachbarten Shishabar. Alles wie gewohnt.

Nur an der Ecke Hobrechtstraße, an der inzwischen verwahrlosten Esso-Tankstelle, die mit Bauzäunen abgesperrt ist und bei der sich alle schon länger fragen, was aus diesem Ort einmal werden wird, ist an diesem Tag etwas anders. Um einen Kiosk aus glänzendem Metall, der mit bunten Plakaten und Informationszetteln behangen ist, tummeln sich viele neugierige Menschen. *Limonade gegen Sorgen* ist in mehreren Sprachen an den Kiosk plakatiert. Ein knallgelbes Plakat mit einer Zitrone verspricht schnelle Erfrischung an diesem heißen Tag. Viele interessierte Passant*innen zücken schon ihre Portemonnaies. Doch bezahlen müssen sie die selbst-

gepresste Zitronenlimonade nicht, stattdessen sind sie gefragt, ihre aktuellen Sorgen mit einem Edding auf Pappbecher zu schreiben und diese nach dem Genuss des kostenlosen Getränks dazulassen.

Es ist die erste Station des *Kiosk of Solidarity*, einem Spin-Off des Projekts *Transforming Solidarities*. Ziel des Kiosks war, transdisziplinär zu untersuchen, wie Solidarität in Berlin praktisch wird und welche Hürden ihr entgegenstehen. Dazu nutzten zehn Berliner Initiativen und Projekte, die in den umkämpften gesellschaftlichen Feldern Arbeit, Gesundheit und Wohnen aktiv sind, den Kiosk an unterschiedlichen Orten Berlins zwischen Juni und September 2023 jeweils für einige Tage.¹ In vielfältigen selbstentwickelten Formaten trugen die Initiativen mit dem Kiosk ihre solidarische Praxis temporär in den öffentlichen Stadtraum und brachten so Nachbar*innen, Mitstreitende und andere Interessierte zusammen. Als niederschwellige Alltagstypologie markierte der Kiosk so auch eine Form der aktivistischen Stadtproduktion: In Kollaboration mit den ausgewählten Initiativen wurden mit dem Kiosk neue (solidarische) Orte der Begegnung, der Vernetzung, des Community Organizing, der Wissensproduktion, des Protests, der Aneignung, der Öffentlichkeitsarbeit sowie der Beteiligung im öffentlichen Raum geschaffen.

An der Sonnenallee wurde der Kiosk vom Gesundheitskollektiv Neukölln (GeKo) bespielt vgl. »Spannungsfelder solidarischer Praktiken ...« in diesem Band. Das GeKo eröffnete 2020 ein Gesundheitszentrum im Neuköllner Rollbergkiez und macht zusätzlich aufsuchende Arbeit, um möglichst viele Menschen mit ihrem Angebot zu erreichen. So dienten auch die am Kiosk vom GeKo durchgeführten *Limonadendialoge* dazu, mit der diversen Nachbarschaft ins direkte Gespräch zu kommen und auf die in Neukölln praktizierte, solidarisch gedachte Gesundheitsversorgung aufmerksam zu machen. Darüber hinaus geht es dem GeKo darum, die Sorgen der Menschen in Neukölln noch besser zu verstehen. Auch hierfür bot der Kiosk den räumlich-interventionistischen Rahmen.

Neben der Sonnenallee stand der Kiosk über den Sommer vor dem Berliner Hauptbahnhof, am Leopold-

platz im Wedding, in der Floating University, auf dem Dragonerareal, am Mehringplatz und an drei Orten in Berlin-Mitte. Als letzte Station für 2023 wanderte der Kiosk in die Ausstellung *Spaces of Solidarity* im Deutschen Architektur Zentrum (DAZ), bestückt mit einer Auswahl an Plakaten, die im Verlauf des Sommers an den jeweiligen Stationen verwendet worden waren. In Kombination mit den anderen Ausstellungsinhalten des Forschungsprojekts im DAZ, machte der durch die Stadt gewanderte und sich über die verschiedenen Nutzungen stetig transformierte Kiosk der Solidarität lebendige kollektive und interventionistische solidarische Praktiken in Berlin sichtbar. Künstlerisch dokumentiert wurden die Stationen durch die Fotos von Monika Keiler.

Entworfen und gebaut wurde der Kiosk vom Netzwerk Constructlab, bei dem ausgewiesene Expert*innen für partizipative Projekte im öffentlichen Raum mitwirken. Ein Kiosk-Team, bestehend aus Mitgliedern des Forschungsprojekts *Transforming Solidarities*, Constructlab und Studierenden der Technischen Universität Berlin aus den Fachdisziplinen Architektur, Urban Design und Gender Studies, bildete über den Sommer 2023 eine solidarische Support Structure, die sich um die Produktion des Kiosks kümmerte. Dies beinhaltete seine Gestaltung und Finanzierung, die Beantragung von Sondergenehmigungen zur Nutzung im öffentlichen Raum, Logistik- und Lagerungsfragen, die Gesamtorganisation, Vernetzungs- und Öffentlichkeitsarbeit, sowie die professionelle Fotodokumentation der einzelnen Kiosk-Stops.

(Weiter-)Entwicklung des Kiosk-Formats

Die Vorläufer-Version des Kiosks war der für die Ausstellung *Living the City* im Flughafen Tempelhof (2020) entwickelte *Messy Kiosk*. Die Kuratorin der Ausstellung, Tatjana Schneider, schrieb zur Idee:

»Constructlab entwickelte eine kleine, aber komplexe Struktur: den *Messy Kiosk*. Er kombiniert – oder kollidiert – unterschiedliche Interessen [...] Der Kiosk ist ein Informationssystem und ein Ruhepunkt. Er ist nie nur das eine oder das andere. Er ist immer vieles und alles zugleich. Er ist sicher nicht einfach zu navigieren oder zu verstehen. Aber er ist chaotisch und bunt.« Schneider 2020

¹ — #0 »Kick-Off«, Dragonerareal, 01.06.2023; #1 Gesundheitskollektiv Neukölln, Sonnenallee 21.-23.06.2023; #2 Kumi*13 — Mietshäuser Syndikatsprojekt, Schöneberg 24.—25.06.2023; #3 Gesundheitskollektiv Neukölln, Rollbergsiedlung, 26.—28.06.2023; #4 TransVer, Leopoldplatz, Wedding, 05.07.2023; #5 TransVer, Charité Campus, Mitte, 07.07.2023; #6 Habersaathstraße, Mitte, 15.—20.07.2023; #7 Klasse Klima, Universität der Künste, 21.07.—23.07.2023; #8 RuT Wohnen, Kino International/Alexanderplatz, 24.07.—30.07.2023; #9 Berlin Arrival Support, Washingtonplatz, 19.08.—23.08.2023; #10 Deutsche Wohnen & Co Entgegen, Molkenmarkt, 25.08.—27.08.2023; #11 Revolutionärer Anwohner*innen Rat x Guerilla Architects, Mehringplatz, 31.08.2023.

Der *Kiosk of Solidarity* greift die Komplexität des ersten Kiosks auf und entwickelt diese Prinzipien weiter. Während der *Messy Kiosk* aufgrund seiner Größe und seines Gewichts noch relativ umständlich zu transportieren und deshalb wenig mobil war, wurde der *Kiosk of Solidarity* agiler, leichter und mobiler gestaltet. Er besteht aus einer robusten, abschließbaren, aber nicht zu schweren Metallkonstruktion und Paneelen zum Aufkleben von Plakaten, die für jede Station neu gestaltet werden. Ein grafisches Template für die Plakate hat das Grafikdesignbüro Bureau Est entworfen. Ein wichtiges weiteres Element waren 30 stapelbare Holzhocker, die von den Studierenden zusammen mit Constructlab gebaut wurden und immer mit dem Kiosk reisten. Der Bau des Kiosks wurde durch den Berliner Projektfonds Urbane Praxis aus Mitteln der Berliner Senatsverwaltung für Kultur und Europa (aktuell Senatsverwaltung für Kultur und gesellschaftlichen Zusammenhalt) finanziert, der künstlerische und kulturelle Projekte im öffentlich zugänglichen Raum mit dem zum Kiosk passenden Ziel unterstützt, eine solidarischere Stadtgesellschaft zu fördern.

So wurde der Kiosk zu einem »partiischen Design«^{Fezer 2018}, das sich einmischt, denn der Kiosk verortet sich direkt in Konflikten, den dort verhandelten Themen und bei den Akteur*innen dieser Auseinandersetzungen und ihren Haltungen. Der Kiosk war und ist auch eine »Infrastruktur der Pluralität«^{Manfredi 2022}, genauso wie eine urbane Intervention, als »[...] ein zeitgemäßes Handlungsmodell im urbanen Raum mit dem heterogenen Charakter das *Dazwischen-gehen*«, welches »das Bilden von Allianzen unterschiedlicher Akteur*innen, erfordert und so ganz neue Formen des urbanen Zusammenlebens erprobt«^{Ahlert et al. 2014, 14–16}.

Der Kiosk reiht sich einerseits in eine Vielzahl von interventionistischen Projekten ein, gerade mobile Beteiligungsformate gibt es viele, insbesondere in Berlin. Taktischer und temporärer Urbanismus^{Stevens und Dovey 2023} hat in Berlin eine große Tradition, seit 2020 gibt es in Berlin einen Verein der Urbanen Praxis, der Lobbyarbeit für interventionistische Praktiken macht. Der *Kiosk of Solidarity* unterscheidet sich aber von vergleichbaren interventionistischen Projekten durch die große Mobilität im Stadtraum, durch das Andocken an ein komplexes akademisches Forschungsprojekt, sowie durch die große Zahl für Berlin relevanter Praxispartner*innen – insbesondere solche, die häufig nicht von

selbst auf die Idee kommen würden, den öffentlichen Raum für ihre Anliegen zu nutzen und dies mit dem Kiosk auf selbstbestimmte Art und Weise tun konnten.

Der Kiosk als transdisziplinärer Ansatz und solidarische Praxis

Selbsterklärtes Ziel von *Transforming Solidarities* war es, einen kritischen Dialog sowohl zwischen verschiedenen Disziplinen als auch zwischen marginalisierten Wissensformen und -traditionen zu ermöglichen und so die Wissensproduktion selbst zunehmend zu demokratisieren. Aus wissenschaftlicher Perspektive ist der *Kiosk of Solidarity* ein Reallabor, um solidarische Praktiken und Wissenschaft miteinander in Beziehung zu setzen und gemeinsam solidarische Praktiken sichtbar zu machen und weiterzuentwickeln. Zusammen mit den oben genannten Initiativen wurden mit dem Kiosk in Berlin explorativ kollaborative Orte des Wissensaustauschs und Labore für urbanes Praxiswissen geschaffen. Der Kiosk war in diesem Sinne ein Tool des Wissenstransfers: theoretische Fragen aus dem Projekt wurden zusammen mit Praxispartner*innen in den öffentlichen Raum gebracht. Ebenso gingen die Perspektiven der Praxispartner*innen in die Begriffsarbeit und Forschungsfragen des Projekts ein. Zudem entstand in der Begegnung der beteiligten Studierenden und Lehrenden mit solidarischen Projekten und Initiativen ein transdisziplinärer Austausch- und Diskussionsraum. Hier fanden Theorie-Praxis-Pendelbewegungen statt, durchaus mit Widersprüchen und Kontroversen.

Solidarität spielt sich in Beziehungen ab, deswegen ist eine Kommunikation auf Augenhöhe wichtig. Die Arbeit am Kiosk wurde durch eine machtkritische Reflexion insbesondere in Bezug auf das Verhältnis zwischen Wissenschaft und Aktivismus begleitet. Der Prozess des Kiosks wurde für alle beteiligten Akteur*innen möglichst offen und transparent gestaltet. Verschiedene vorbereitende Treffen mit den beteiligten Praxispartner*innen fanden im Frühjahr und Frühsommer 2023 im Vorfeld der eigentlichen Interventionen im Stadtraum statt. Diese hatten vor allem das Ziel, eine fortlaufende Vernetzung zwischen allen Beteiligten zu ermöglichen, aber auch Transparenz und Vertrauen zu schaffen.

Eine zentrale Frage, die die transdisziplinäre Arbeit am Kiosk begleitet hat, war, wie die Zusammenarbeit zwischen Wissenschaftler*innen und Aktivist*innen solidarisch gestaltet werden kann. Der Kiosk hat als Teil des Forschungsprojekts wie bereits erwähnt versucht, tradierte Muster der Wissensproduktion aufzubrechen. Wichtige Bestandteile waren dabei das Teilen von Ressourcen wie Geld, Raum, Öffentlichkeit oder Kompetenz, ohne über deren konkrete Verwendung zu entscheiden. Darüber hinaus war das Ziel des Kiosks, immer Win+Win-Situationen für die Praxispartner*innen zu gestalten, die Ideen dieser möglichst unbürokratisch zu realisieren und ihnen möglichst viel Arbeit abzunehmen.

An allen Stationen hat der Kiosk versucht, über die Präsenz im öffentlichen Raum hinaus zusätzliche Sichtbarkeit für die Anliegen der Initiativen zu schaffen. Neben klassischer Pressearbeit und der Dokumentation in der Ausstellung im DAZ diente dazu auch der Aufbau eines Instagram-Profiles mit zwischenzeitlich 6.500 Follower*innen. In diesem Sinne wurde die Aktivierung des Kiosks, also unter anderem auch der Druck der Poster aus dem Forschungsprojekt *Transforming Solidarities* finanziert.

Bei der Planung aller Stationen wurden zusammen mit den beteiligten Praxispartner*innen mögliche strukturelle Ausschlüsse reflektiert. Welche Stimmen werden im Prozess privilegiert, welche werden marginalisiert oder ausgeblendet? Wie können physische oder symbolische Barrieren möglichst abgebaut werden? Ziel war es, die Stationen des Kiosks möglichst inklusiv und niedrigschwellig zu gestalten. An einigen Stationen gab es Verdolmetschungen, ermöglicht durch die beteiligten Initiativen, an anderen Stationen die Einbindung von weiteren Vereinen als Multiplikator*innen, um die Kommunikation in die Nachbarschaften zu verstärken und auf vorhandenen Netzwerken aufzubauen. Weiter wurden bei jeder Kiosk-Station zusätzliche Formate entwickelt, die eine barrierearme Begegnung zwischen Menschen mit unterschiedlichen Hintergründen, Bildungschancen und Milieuzugehörigkeiten in vielen Nachbarschaften ermöglichten. Deshalb wurden die am Kiosk befestigten Plakate mehrsprachig und mit vielen Bildelementen gestaltet. Zusätzlich gab es an vielen Stationen Snacks, Getränke, Musik und Ausstellungen, die den Kiosk zum inklusiven Ort für Nachbarschaftsgespräche und offenen Wissensaustausch gemacht haben.

Hin zu einem solidarischen Designansatz

Eines wurde bei den Explorationen mit dem Kiosk als solidarischem transdisziplinärem Forschungs- und Designprojekt deutlich: Solidarität braucht Räume, um erfahrbar zu werden. Zudem hat der Kiosk gezeigt, dass Solidarität kein abstraktes Prinzip ist, sondern sich ständig selbst transformiert, da sie in alltäglichen Praktiken gelebt, in konkreten Räumen ermöglicht und politisch erkämpft wird.

Die hier in diesem Text beschriebene praktische Erfahrung rund um den *Kiosk of Solidarity* werfen neue Fragen auf, die es in der weiteren Umsetzung insbesondere aus einer (Urban) Design-Perspektive zu reflektieren gilt: Wie können Design und Architektur die Entstehung neuer Formen der Solidarität ermöglichen beziehungsweise verstärken? Und andersherum: Wie verändert Solidarität Design und Architektur? Der Kiosk hat in seiner ersten Phase diesbezüglich schon viele Hinweise gegeben, doch gilt es, diese Fragen in Zukunft weiter explorativ zu erforschen.

Die Arbeit des Kiosks hat überregional für Aufmerksamkeit gesorgt und wurde mit dem Spiegel Social Design Award 2023 (Jurypreis) sowie mit dem Design Vision Award 2023 des Sächsischen Staatspreis für Design ausgezeichnet. Auch die Resonanz der bisher beteiligten Praxispartner*innen war sehr positiv. Nach dieser ersten erfolgreichen Prototyp-Phase ist die Vision, den Kiosk als langfristige gemeinwohlorientierte und solidarische Infrastruktur für zivilgesellschaftliche Initiativen in Berlin zu etablieren. Das gesammelte Erfahrungswissen soll weiteren Praxispartner*innen zur Verfügung gestellt werden. Dafür wurden unabhängig vom Forschungsprojekt *Transforming Solidarities* erfolgreich neue Finanzierungen beantragt, so dass 2024 weitere Stationen umgesetzt werden konnten.

Ahlert, Moritz, Friedrich von Borries und Jens-Uwe Fischer. Hgg. 2014. *Urbane Interventionen Istanbul, Learning from Gezi?* Berlin: Merve Verlag.

Fezer, Jesko. 2018. »Parteiisches Design.« In *Was ist Public Interest Design? Beiträge zur Gestaltung öffentlicher Interessen*, hrsg. von Christoph Rodatz und Pierre Smolarski, S. 215–225. Bielefeld: Transcript.

Manfredi, Lorenza. 2022. *Disruptions. Spreerraum Ost, Berlin 1990–2020*. Doktorarbeit, School of Urbanism, IUAV Venice and Habitat Unit, Technische Universität Berlin. <https://air.iuav.it/handle/11578/319226>.

Schneider, Tatjana. 2020. »Messy Kiosk.« Constructlab. Letzter Zugriff: 29.5.2024. <https://constructlab.net/projects/messy-kiosk/>.

Stevens, Quentin und Kim Dovey. 2023. »Temporary and Tactical Urbanism: (Re) Assembling Urban Space.« New York: Routledge.

Hinter den Kulissen

Kuratorische Reflexion über solidarische Praktiken im transdisziplinären Austausch von Kultur und Wissenschaft

Anujah Fernando

»Solidarität ist anstrengend. Sie fordert uns auf, miteinander zu streiten, und sie erzeugt permanent Situationen der Überforderung, der Verunsicherung, der Zumutung. Wir verstehen Solidarität nicht als Antwort auf die Herausforderungen unserer Zeit, weil sie ein leichtes Unterfangen ist. Vielmehr verstehen wir sie als das notwendige Unterfangen, um das Soziale neu zu erfinden und eine Politik zu begründen, die dem Wohle aller verpflichtet ist.«¹

Mit diesen Worten eröffnete das Projekt *Transforming Solidarities* das Diskursprogramm *Haus der Solidarität*, das im Frühjahr 2024 am HAU Hebbel am Ufer in Berlin stattfand. Das Programm stand am Ende einer Reihe von öffentlichen Interventionen, die das Forschungsprojekt an verschiedenen Kulturorganisationen durchführte. Als freie Kuratorin war ich während der letzten Projektphase zum Forschungszusammenhang *Transforming Solidarities* dazugestoßen, in der die Ergebnisse in Form

¹ — Auszug aus der Eröffnungsrede von Transforming Solidarities für das Diskursprogramm *Haus der Solidarität* am HAU Hebbel am Ufer, 14.–16.3.2024, gehalten von Bernd Kasperek und Anujah Fernando.

eines mobilen Kiosks, einer Ausstellung vgl. »Der Kiosk of Solidarity ...« und »Eisberge und Erkenntnismomente« in diesem Band und einer Konferenz präsentiert werden sollten. Während diese Vorhaben langfristig geplant und innerhalb des Forschungszyklus terminiert waren, erforderten tagespolitische Ereignisse andere Modi des Öffentlich-Werdens von einem Forschungskollektiv, das sich der Solidarität in der Migrationsgesellschaft verschrieben hatte. In Reaktion auf den Rechtsruck bei den Landtagswahlen vom Herbst 2023, die Flucht- und Asylrechtsverschärfungen, die weltweite Militarisierung und die eskalierende Gewalt im Nahen Osten organisierte das Konsortium innerhalb kürzester Zeit Veranstaltungen im Kulturraum und brachte zahlreiche Perspektiven zusammen, die gemeinsam *In Verteidigung der Migrationsgesellschaft* auf der Bühne standen. Diese Interventionen an Theatern fanden auch vor dem Hintergrund sich verengender Diskursräume speziell im Kulturbereich statt² und konfrontierten den Verbund einmal mehr mit der Frage, welcher solidarischer Haltungen es in der transdisziplinären und spartenübergreifenden Zusammenarbeit bedarf. Dieser Essay reflektiert kuratorische Konstellationen von Wissenschaft, Kultur und Gesellschaft, die sich in verschiedenen Momenten des Öffentlich-Werdens von *Transforming Solidarities* gezeigt haben und wirft im Besonderen einen Blick auf die solidarischen Praktiken entlang der Zusammenarbeit.

Als kuratorisches Arbeiten verstehe ich das Vermitteln und Ins-Verhältnis-Setzen von verschiedenen Akteur*innen – seien es wissenschaftliche oder künstlerische Aussagen, Autor*innen mit Publikum, sowie deren Verhältnisse zu Erzählungen der Migrationsgesellschaft. Der kuratorische Prozess bezieht sich dabei nicht nur auf das fertige Kulturprodukt (Kiosk, Ausstellung, Konferenz, Theaterabend etc.), sondern denkt den Arbeitsprozess vor und nach der Veröffentlichung mit von Bismarck 2021. Damit treten die Beziehungsgeflechte mit den beteiligten Wissenschaftler*innen, zivilgesellschaftlichen Initiativen, Grafiker*innen und Ausstellungsbauer*innen, Caterern, der Fotografin sowie den Mitarbeiter*innen von Kulturinstitutionen, der Kommunikationsabteilung, der Administration in den Blick, ebenso deren

2 — Im deutschen Kulturbereich hatte sich spätestens mit dem BDS (Boykott, Desinvestitionen und Sanktionen)-Beschluss des Bundestags im Mai 2019, der Ausladung Achille Mbembes als Redner der Ruhrfestspiele 2020, der Initiative GG 5.3. Weltoffenheit und dem Antisemitismus-Skandal auf der documenta 15 ein angespanntes Diskursklima rund um das Thema Antisemitismus im Kulturbereich und künstlerische Freiheit entwickelt, das sich im Januar 2024 mit der Beschließung und raschen Wiederabschaffung der sogenannten Antisemitismus-Klausel nochmals zuspitzte.

je eigenen Bedürfnisse, Absichten und Erwartungen an ein gelungenes Kulturformat. Diese relationalen Verhältnisse gilt es auch im Bewusstsein über die unterschiedlichen Ressourcen und Zugänge zu den Feldern miteinander in den Dialog zu bringen. Mit diesem machtsensiblen Blick auf kuratorische Prozesse lassen sich für die Zusammenarbeit mit dem Forschungskollektiv folgende Fragen zuspitzen: Welche Herausforderungen birgt das kuratorische Arbeiten mit einem transdisziplinären Forschungsprojekt? Wie lässt sich das transformativ Solidarische in kulturellen, zivilgesellschaftlichen und wissenschaftlichen Kollaborationen übersetzen? Und welche Resonanzen entfalten sich entlang dieser Begegnungen?

Von einer Konferenz ins Theater: Intervention aus der wissenschaftlichen Community in breitere Öffentlichkeiten

Dass Räume der Begegnung zentral sind und wie darin spontan solidarische Praktiken auf Missstände des Gegenwärtigen reagieren können, war zwar eine wichtige These des Forschungsprojekts; dass die von ihm ausgerichtete, öffentliche Konferenz *Solidarität in der Migrationsgesellschaft* auch zu solch einem Raum werden würde, war indes nicht abzusehen. Sie war als wissenschaftliches Format geplant worden, um ein internationales Fachpublikum mit den Berliner Initiativen und Forschenden zu Thesen von *Transforming Solidarities* ins Gespräch zu bringen. Über drei Tage hinweg sollten zu den Feldern Wohnen, Gesundheit und Arbeit Beobachtungen und Analysen von Zusammenhängen zwischen solidarischen Praktiken im Lokalen, gesamtgesellschaftlichen Dynamiken sowie globalen Verflechtungen von menschlicher Mobilität miteinander geteilt, und Modi der Übersetzung zwischen Theorie und Praxis des sozialen Wandels diskutiert werden. Nun fiel der Konferenzbeginn am 9. Oktober 2023 in einen zeitlichen Zusammenhang mit den gewaltvollen Überfällen der Hamas auf israelische Bürger*innen, mehrheitlich Juden und Jüdinnen, zwei Tage zuvor. Der Konferenzbeginn fiel zugleich auch auf den Tag nach den Landtagswahlen in Bayern und Hessen: Rechte und konservative Parteien hatten lähmende Mehrheiten erhalten. Ereignisse, die

sich einreihen in die Polykrise, in der die zunehmende kriegsrische Bewältigung von Konflikten genauso normalisiert wurde wie die verstärkte Infragestellung und der Abbau des Asylrechts. Ereignisse, die die vorab geplanten Themen der Konferenz durchkreuzten.

Was folgte hieraus für ein Forschungskollektiv, das sich der Erforschung von *Solidarität in der Migrationsgesellschaft* verpflichtete? Während die Beiträge der Keynotes und Panels sich mehrheitlich entlang der verabredeten Konferenzthemen bewegten und das tagespolitische Außen in Kommentaren und Fragen durch Panelist*innen und das Publikum in die Konferenz einsickerte, waren die Gespräche während der Kaffeepausen und Abendessen geprägt von den jüngsten Entwicklungen. Hinter den Kulissen tauschten sich Konferenzteilnehmer*innen entsetzt über die gewaltsamen Übergriffe der Hamas, den sich abzeichnenden Krieg in Israel/Palästina, aber auch über die deutsche Überforderung aus, öffentlich über den Krieg in Nahost zu sprechen. Auch der fehlende öffentliche Aufschrei angesichts der Ergebnisse der Landtagswahlen und der Implikationen für eine Migrationsgesellschaft wurde abseits der Bühne vielfach thematisiert. Aus diesen Gesprächen hinter den Kulissen drückte sich bei den Beteiligten des Konsortiums die Dringlichkeit aus, in die Öffentlichkeit zu intervenieren und Perspektiven zur Stärkung der Migrationsgesellschaft zu artikulieren. So entstand während der Konferenztage die *Berliner Erklärung – In Verteidigung der Migrationsgesellschaft* vgl. »In Verteidigung der Migrationsgesellschaft« in diesem Band, die im Abschlusspanel der Öffentlichkeit übergeben und bis zum 11. März 2024 bereits von 3.096 Unterstützer*innen unterzeichnet wurde. Als Aufruf an die Zivilgesellschaft gerichtet, fordert die Erklärung dazu auf, gemeinsam aufzustehen und zu widersprechen. Das Forschungskollektiv verließ damit den zuvor geplanten Projektzyklus und den akademischen Rahmen im engeren Sinne. Jenseits von klassischer Wissenschaftsvermittlung und -kommunikation richtete es mit seiner Forschungsperspektive der Solidarität in der Migrationsgesellschaft den Appell an die Zivilgesellschaft und wurde aus kuratorischer Sicht damit als Akteurin von transformativer Solidarität sichtbar.

Die auf die *Berliner Erklärung* folgende Resonanz wurde sodann zum Katalysator für öffentliche Interventionen an Theaterhäusern.³ Auf Einladung mehrerer Theaterhäuser in Deutschland organisierte der For-

schungszusammenhang *Transforming Solidarities* drei Abende im Geiste der Erklärung. Das dramaturgische Setup war denkbar simpel und jeweils gleich: der Forschungsverbund lud 18 Stimmen aus Wissenschaft (u. a. Geschichtswissenschaft, Soziologie, Rassismusforschung), Kunst und Kultur (Musik, Film, Lyrik) sowie Zivilgesellschaft (u. a. NGOs, Gewerkschaft, Aktivismus) aus seinen Netzwerken ein. Die inhaltliche Ausrichtung war den Beitragenden freigestellt – die Einladung beinhaltete nur ein Briefing über das dramaturgische Setup und die Bitte, als Unterstützer*innen der *Berliner Erklärung* zu sprechen. In kurzen Statements brachten die Gäste ihr jeweiliges Plädoyer, ihre Beschreibung der Gegenwart, ihre Forderung an das Zukünftige, ihren Appell an die Gesellschaft, ihre Beobachtung des Vergangenen auf die Bühne. In Form von Videostatements, Reden, musikalischen und lyrischen Beiträgen entstand eine Vielstimmigkeit und Multiperspektivität auf der Bühne, die stellenweise zueinander im Widerspruch stand. Im Laufe der Abende saßen so 18 Personen im Sinne der vielfältigen Migrationsgesellschaft in einem transdisziplinären Nebeneinander und richteten ihre Statements ans Publikum. Zum Abschluss standen sie gemeinsam mit dem Publikum auf – in Verteidigung der Migrationsgesellschaft.

Die Publikumsreaktionen auf die drei Abende fielen unterschiedlich aus. Um dies zu kontextualisieren lohnt es, sich den jeweiligen diskursiven Rahmen in Bezug auf Migrationsgesellschaft und in Verbindung mit dem tagespolitischen Geschehen zu vergegenwärtigen. Der erste Abend im November 2023 war noch geprägt von den Siegen der rechten und konservativen Parteien bei den Landtagswahlen, einem Kanzler, der Abschiebungen im großen Stil forderte⁴, sowie dem Schock über den Hamas-Überfall und die Reaktionen darauf in Deutschland. Das plurale und vielfältige Sprechen des ersten Abends *In Verteidigung der Migrationsgesellschaft* in Berlin schien einen heilsamen Raum des Austauschs aufzumachen. Verschiedene Sprechweisen, mal witzig, mal traurig, mal impliziter, mal anklagend, mal offener, fanden Worte für das Gegenwärtige. Dieser Abend schuf auf der Bühne und im Anschluss Raum für

81

³ — Am 11. November 2023 am HAU Hebbel am Ufer in Berlin, am 19. Januar 2024 am Künstler*innenhaus Mousonturm im Frankfurt am Main, sowie im Rahmen des Festivals Claiming Common Spaces des Bündnisses internationaler Produktionshäuser vom 14.–16. März 2024 mit dem Diskursprogramm Haus der Solidarität am HAU Hebbel am Ufer. Alle Abende sind als Videodokumentation auf der Projektwebseite www.transformingsolidarities.net abrufbar.

⁴ — Olaf Scholz in Der Spiegel 43/2023, 20. Oktober 2023.

politisches Netzwerken, emotionalen Austausch und ein gegenseitiges Sich-Vergewissern, angesichts der Überfordernden, wenn nicht gar bedrohlichen Gemengelage gemeinsam darin und füreinander einzustehen.

Der zweite Abend im Januar 2024 in Frankfurt war geprägt von Debatten um sogenannte Rückführungsfantasien deutscher Politiker*innen, der Enthüllung des Recherchekollektivs Correctiv zum Geheimtreffen u. a. von rechten Politiker*innen und Unternehmern zur sogenannten »Remigration« von Migrant*innen und die darauffolgenden zivilgesellschaftlichen Proteste in deutschen Städten, die mehrheitlich ein AfD-Parteiverbot forderten. Die öffentliche Empörung war über raschend groß. Diese Kraft des Aufbegehrens gegen Rechts wirkte in den zweiten Abend hinein. In Form eines Fotos, das den tagesaktuellen Großprotest in Hamburg mit etwa 180.000 Teilnehmenden zeigte, ergänzte sie die Beiträge des Abends. Die Resonanzen auf den Abend bezogen sich daher vermehrt auf die Proteste, wenngleich sich auch ein Zweifeln ob ihrer Reichweite und politischen Konsequenzen kundtat.

Der dritte Abend im März 2024 wiederum in Berlin fand unter dem Eindruck des anhaltenden Abbaus von Asylrechten, aber auch des eskalierenden Krieges in Gaza, sowie dem Diktum deutscher »Staatsräson« hinsichtlich Israels und den Folgen für Sprechakte in Kulturräumen statt. Wie auch an den Abenden zuvor, waren die Beiträge vielschichtig und heterogen,⁵ doch adressierten sie stärker die globale Dimension von Solidarität in ihrer jeweiligen Praxis. Einige Publikumsreaktionen, die zum Ende des Abends an die Organisator*innen zurückgemeldet wurden, drückten Überraschung über die ausgesprochene Vielstimmigkeit aus: Neben Beiträgen, die sich auf Konflikte in Sudan, Syrien und der Ukraine bezogen, stellten einzelne Beitragende explizit Bezüge zu den kriegerischen Auseinandersetzungen in Gaza her und thematisierten die pauschalisierende Kriminalisierung pro-palästinensischer Proteste in Deutschland als Gefahr für einen demokratischen Austausch. Kuratorisch gesprochen geben die überraschten Publikumsreaktionen Aufschluss darüber, wie sich in den vorhergegangenen Monaten eine überforderte Sprachlosigkeit in Kulturräumen zum Thema Gaza normalisiert hatte.

⁵ — Dieser Abend wurde durch den Forschungskonsortium mit dem Künstler*innenkollektiv parallelgesellschaft kollaborativ entwickelt. So ergab sich ein stärker künstlerischer Zugriff durch mehr Spoken Word- und Lyrik-Beiträge, aber auch durch eine leichte Anpassung in der Dramaturgie.

Hinter den Kulissen: transdisziplinäre Lernerfahrungen

Alle Abende entstanden kurzfristig und unter äußerst kurzen Planungs- und Umsetzungszeiträumen. Voraussetzung für diese ad hoc organisierten öffentlichen Interventionen von *Transforming Solidarities* an Theatern waren vorausgegangene Kooperationen und der darin entstandene Vertrauensvorschuss zwischen einzelnen Wissenschaftler*innen des Forschungsverbunds und den Leitungen der Spielstätten. Zudem ging die kuratorische Tätigkeit mit einem hohen Maß transdisziplinärer Übersetzungsarbeit zwischen Forschungskonsortium sowie Theater einher: während innerhalb des Forschungskollektivs auf kurzem Wege Absprachen über die einzuladenden Beiträge erfolgten, wurde parallel mit den Spielstätten die Öffentlichkeitsarbeit angeschoben, mit den Produktionsleitungen das Bühnenarrangement besprochen, Videobeiträge eingeholt und Anreisen geplant. Diese transdisziplinäre und spartenübergreifende Vermittlungsarbeit fand zudem vor dem Hintergrund des steigenden politischen Drucks auf Kulturinstitutionen statt,⁶ keine »unausgewogenen« Aussagen im Kontext des Gaza-Krieges auf der Bühne stehen zu lassen. Diese politische Anrufung stand indes vollkommen konträr zum konzeptuellen Vorhaben für das Bühnenformat *In Verteidigung der Migrationsgesellschaft*, das auf der niedrigschwelligen Einladung an Beitragende aufbaute, im Sinne der *Berliner Erklärung* zu sprechen, und somit vorab keine Kontrolle über die geäußerten Inhalte hatte oder ausüben wollte. Denn mit der Einladung an Beitragende verband sich seitens des Forschungskonsortiums auch das ausgesprochene Vertrauen. Wie also die top-down-Verantwortungsdelegation seitens der Politik an die Leitungen von Theaterhäusern durchbrechen? Wie die diskursive Atmosphäre des Misstrauens aufbrechen? Eine Strategie lag in der Praxis des Forschungsverbunds: während des gesamten Forschungsprozesses zeigte sich der hohe Wert des stetigen transdisziplinären Austauschs über die feldspezifischen

⁶ — Die kurzfristige Einführung der sogenannten »Antidiskriminierungsklausel« durch den Berliner Kultursenator (CDU) hatte zum Jahreswechsel 2023/2024 für massive Verunsicherung auf Seiten der freien Szene und der Kulturinstitutionen in Berlin geführt. Mit der Klausel sollte insbesondere Antisemitismus im Kulturbereich begegnet werden. Aufgrund rechtlicher Bedenken wurde die Einführung der Klausel zurückgenommen. In die Zeit dieser Debatten fielen auch weitere Ereignisse bei Kulturveranstaltungen, wie etwa bei der Abschlussgala der 74. Berlinale, während denen auf der Bühne Solidaritätsbekundungen mit der palästinensischen Zivilbevölkerung geäußert wurden, die politisch und medial breite Debatten über Antisemitismus im Kulturbereich auslösten.

Bedürfnisse, äußeren Rahmenbedingungen und verfügbaren Ressourcen. Zahlreiche Gespräche zwischen Künstler*innen, Forschenden und Mitarbeiter*innen der Kulturinstitutionen legten Bedenken, Ängste und Motivationen für die Veranstaltung offen; darin übersetzte sich auch ein Verständnis für die gemeinsam getragene Verantwortung für das Gelingen, freie Sprechsituationen auf der Bühne zu ermöglichen.

Diese kuratorischen Konstellationen zwischen Kultur, Zivilgesellschaft und wertebasierter⁷ Wissenschaft besitzen ein Synergie-Potenzial, um in extrem angespannten, krisenhaften Zeiten gesellschaftlich relevante Räume weiterhin für Begegnung und Vernetzung offenzuhalten und um ins gemeinsame Handeln zu gelangen. Denn trotz der knappen Umsetzungszeiten, der rapiden politischen Entwicklungen im Kontext der Migrationsfragen und der kollaborativen Zusammentreffen, entstanden sowohl auf Seiten der Beitragenden und Organisator*innen als auch auf Seiten des Publikums an allen drei Veranstaltungen rege Diskussionsbedarfe und -räume, die auch in den Wochen danach noch nachhallten und stattfanden. Auch wenn solche Kollaborationen disziplinär bedingte Übersetzungshürden mit sich bringen, daher nicht immer konfliktfrei verlaufen und stellenweise eine Zumutung sind, liegt der Mehrwert für alle Beteiligten auch darin, sich gemeinsam aus Ohnmacht oder Stagnation herauszubewegen. Entlang solch transdisziplinärer Kollaborationen entfalten sich solidarische Räume, die Potenziale aufzeigen, für das Soziale und Kulturelle einzustehen.

Literatur

von Bismarck, Beatrice. 2021.
Das Kuratorische. Leipzig:
Spector Books.

⁷ — Formulierung angelehnt an Hella von Unger aus dem Workshop *Lessons Learned: Transdisziplinäre Forschungspraxis* am 14.02.2024 im Rahmen des Forschungsprojekts *Transforming Solidarities*.

»Und was, wenn die AfD kommt?«

Kollektive
Räume erstreiten
auf Basis
der Bilgisaray-
prinzipien

Andrea Steinke,
İlker Eğilmez, Janno Himpel,
David Permantier
(Aktive Mitglieder
des Bilgisaraynetzwerks)

Bilgisaray ist sowohl Konzept als auch Ort. Es bedeutet auf Türkisch »Palast des Wissens«. 2016 entstand das erste Bilgisaray am heutigen Rio-Reiser-Platz in Berlin-Kreuzberg mit dem Ziel, offene Räume der Solidarität zu schaffen. Inzwischen gibt es diesen Raum nicht mehr, dafür aber sieben neue, davon sechs in Kreuzberg und einen in Neukölln. Sie sind selbstverwaltet und finanzieren sich über Spenden. Das erlaubt es, die verschiedenen Bilgis nicht-kommerziell zu nutzen und selbstbestimmt agieren zu können. Diese Entkopplung von Nutzung und Finanzierung ist gewollt, um unabhängig zu bleiben: von öffentlichen Geldern, daraus resultierenden Projektlogiken und institutioneller Vereinnahmung. So nutzen unterschiedlichste Zusammenhänge – von nachbarschaftlichen Initiativen bis hin zu politischen Gruppen – die Räume für Begegnung, Beratung, Organisation, kulturelle und politische Veranstaltungen oder auch einfach für gemeinsames Essen. Geteilte Themen sind Feminismus, Recht auf Stadt, Flucht und Migration,

Teilhabe und Inklusion, sowie die Unterstützung von Obdachlosen.

Was die Bilgisarayläden von anderen Orten, Stadtteilläden, autonomen Zentren und Kiezzräumen sonst unterscheidet? Das beginnt in der Organisation der Bilgis: Es gibt kein Plenum, kein Gremium, das entscheidet, ob eine Person oder ein Zweck der Nutzung würdig ist. Wer einen Raum nachfragt, bekommt einen Raum, wenn der Kalender es hergibt, egal ob für eine Veranstaltung, zum kollektiven Stricken oder zum individuellen Däumchen-Drehen. Keine*r muss sich dafür rechtfertigen, den Raum zu brauchen oder nutzen zu wollen. Einzig: es darf nichts verkauft werden, mit und über die Räume kein Profit gemacht werden. Gewinnbestrebungen und Konkurrenz würden die Art von Ausschlüssen schaffen, die wir versuchen, durch unsere Prinzipien zu minimieren. Übrigens ein Manko in der selbstverwalteten Gemeinwohlstruktur: es fehlen Orte zum solidarischen Wirtschaften, Räume, die es Menschen ermöglichen, ihren Lebensunterhalt zu bestreiten und so ein Leben in Würde und Solidarität zu führen.

Die Entscheidung, die Raumvergabe nach diesen Prinzipien zu gestalten, basiert auf Ausschluss Erfahrungen. Immer die gleichen bekommen Zugang zu Räumen und immer die gleichen bekommen ihn nicht, weil die Hürde der Selbstdarstellung allein schon zu hoch ist. Das heißt, Gruppen, Personen, Projekte, die sich nicht in erwarteter und erlernter Weise darstellen können, oder aber neben Lohnarbeit und Care-Arbeit keine Zeit haben, abends an Plenumssitzungen teilzunehmen, werden ausgeschlossen. So reproduzieren sich Szenen, so reproduzieren sich Orte, werden zu Blasen, abgeschlossenen Räumen, verwaltet vom Ermessensspielraum Einzelner – meist derer, die sich am besten durchzusetzen wissen. Selbst linke Strukturen berufen sich auf Hausordnungen, wenn mal ein*e Nutzer*in missfällt. Trotz der propagierten emanzipatorischen Ansätze werden diese Orte damit zu restriktiven Strukturen.

Ein weiterer Grund für unsere Art der Raumvergabe ist, dass Raummieten in den letzten Jahren teurer geworden sind und kleinere Gruppen, aber auch größere Initiativen oder Vereine, sich diese nicht leisten können. Auch hierüber erfolgt möglicherweise ein Ausschluss bereits marginalisierter Personen oder Gruppen, dem wir entgegenwirken wollen.

Ein weiteres Kernprinzip des Bilgisaray: Probleme werden dann angegangen, wenn sie auftauchen. Auch

diese Erkenntnis beruht auf vielfältigen Erfahrungen in politischen Gruppen und Initiativen, die uns gezeigt haben, dass die präventive Festlegung von Regeln und Raumnutzungsbedingungen oder eine Ideologieprüfung zu einer Engführung des Denkens und einem Verlust von Begegnungen, von Autonomie führen. Wenn wir uns vorher von allen Schreckensszenarien leiten lassen, die unser Kopf beim Gedanken daran katastrophisiert, dass einfach jede*r Zugang oder einen Schlüssel bekommt, dann kommen wir mit unserem Vertrauensansatz nicht weit. Dem Vertrauen, dass unser Gegenüber gut ist und dass auch wir gut sind. Es macht in der Begegnung mit Menschen einen Riesenunterschied, wenn man ihnen signalisiert, dass sie sich und ihr Bedürfnis, den Raum zu nutzen, nicht rechtfertigen müssen, sondern dass ihnen von vornherein Vertrauen – nicht Misstrauen – entgegengebracht wird. Warum auch misstrauen, es ist ja ihr Raum – das ist unser Credo. Nur so werden Nutzer*innen den Raum auch tatsächlich zu ihrem Raum machen, ihn sich aneignen, für ihn Sorge tragen.

Darüber, wie die Umsetzung dieser Prinzipien in der Praxis aussieht, gibt es selbstverständlich kontroverse Diskussionen. Man kann die Uhr danach stellen, bis eine Person fragt: »Und was ist, wenn jemand von der Alternative für Deutschland (AfD) in den Raum will?« Aber: so oft dieser Teufel auch schon an die Wand gemalt wurde, vorbeigekommen ist er in fast zehn Jahren Bilgisaray dann nie. Und selbst wenn: Solange es keine Parteiveranstaltung ist – diese sind bei uns ausgeschlossen –, wird auch diese Person einen Platz im Kalender bekommen, wie alle anderen auch. Es bleibt bei unserem Prinzip: Jede*r bekommt Zugang oder einen Schlüssel. Was danach passiert, ist eine andere Geschichte. Jede Person, inklusive der Person, die den Termin zähneknirschend eingetragen hat, steht es frei, sich vor dem Raum anzuketten, sich stundenlang zu streiten, mit jedweder Widerstandsform darauf zu reagieren.

Dieses Prinzip zu wahren, ist den Aufwand wert – also sich zu streiten, widerständig zu sein und die Strukturen, die es braucht, um beides zu tun, zu pflegen. Die Vorteile überwiegen gegenüber dem, was wir verlieren, wenn wir zu bewerten beginnen, wessen Nutzung, welche Person würdig ist, selbstverwaltete Räume in Anspruch zu nehmen. Denn dann kommen wieder die Fragen: Wer entscheidet das? Wie wird das entschieden?

Wir verstehen das Bilgisaraynetzwerk als Teil einer selbstverwalteten Daseinsfürsorge, wie ein Park, zu dem

alle Zugang haben. Natürlich wird das AfD-Beispiel als scheinbar einfaches Bild herangezogen, um nachzuweisen, wieso diese maximale Offenheit bei der Raumvergabe ins Verderben führt. Der Teufel steckt hier aber im Detail. Prinzipien können nicht willkürlich ausgelegt werden, denn so reproduzieren sich Machtstrukturen und Ausschlüsse.

Die Komfortzone von gewohnten Wegen und Abkürzungen zu verlassen, das Unbequeme aushalten und zu der Arbeit bereit sein, die es braucht, um diese Räume und ihre Selbstverwaltungsprinzipien möglich zu machen, das ist des Pudels Kern: Auseinandersetzung, Offenheit, Dissens.

Das Ziel, kollektive Räume zu erstreiten, richtet sich nicht nur an das Außen, an die Immobilienhaie, an die tragen landeseigenen Verwaltungsgesellschaften, denen man Raum abringen muss. Es geht auch um unser Binnenverhältnis, um die Fähigkeit, auch miteinander streiten zu können, um diese Räume zu erhalten. Wir, die wir aktiv im Bilgisaraynetzwerk sind, haben in den letzten Jahrzehnten in Berlin und anderswo so viele Orte verloren. Nicht, weil der Kapitalismus sie uns unter den Stühlen weggezogen hat, sondern weil wir nicht fähig und bereit waren, uns gut zu streiten. Wir haben Auseinandersetzung und Dissens als nervige Begleiterscheinung und nicht als notwendige und produktive Voraussetzung begriffen. Wir alle haben einen Anspruch auf diese Räume und gleichzeitig hat keine*r einen absoluten Anspruch.

Machen wir uns an die Arbeit, Genoss*innen, und erstreiten wir erneut – im doppelten Sinne – kollektive Räume!

Die Solidarität der Arbeit im 21. Jahrhundert

Moritz Altenried, Bernd Kasperek,
Hanna Meißner

Die Gegenwart zeichnet sich durch komplex miteinander verbundene Krisen und Transformationsprozesse aus. Diese betreffen in verschiedenen Weisen auch die Welt der Arbeit. Dabei treffen jüngere Dynamiken wie Pandemie und neue Kriege auf anhaltende Veränderungsprozesse wie den langen Abschied vom Fordismus, und technologische Veränderungen auf andauernde Grundfragen kapitalistischer Vergesellschaftung wie die Problematik der sozialen Reproduktion.

Die krisenhaften Veränderungen der Welt der Arbeit stellen auch die Frage der Solidarität aufs Neue: Klimakatastrophe, Migration oder Digitalisierung stellen nicht nur die Gewerkschaften vor Herausforderungen, sondern werfen grundsätzlich die Frage auf, wie die Solidarität der Arbeit heute gedacht werden muss, wie sie aussehen und praktiziert werden kann. Im Folgenden unternehmen wir eine Rundreise durch verschiedene Arbeitskonflikte, um eine Vermessung dieser Herausforderungen und Fragen zu versuchen. Diese Konflikte und neuen oder alten Formen der Solidarität stehen für sich genommen sowie zusammen für einige zentrale Fragen der Solidarität der Arbeit in der Gegenwart.

Szene 1: **»Mehr von uns ist besser für alle.«** **Streik in den Krankenhäusern**

Es ist der 9. Juli 2021. Im zweiten Jahr der Covid-19-Pandemie haben sich Delegierte aus Berliner Krankenhäusern von Charité und Vivantes sowie deren Tochterunternehmen im Fußballstadion Alte Försterei versammelt. Nacheinander greifen viele von ihnen zum Mikrofon, um aus ihrem Arbeitsalltag zu berichten. Forderungen werden in zwei Richtungen erhoben: zum einen für einen Tarifvertrag in den landeseigenen Krankenhäusern und zum anderen dafür, dass alle Beschäftigten der Tochtergesellschaften nach dem Tarifvertrag für den öffentlichen Dienst (TVöD) entlohnt werden.

Obwohl die enorme gesellschaftliche Bedeutung der Arbeit in Krankenhäusern mit dem Ausbruch der Pandemie 2020 öffentlich gewürdigt und beklatscht wurde, sind bislang keine ernsthaften politischen Anstrengungen unternommen worden, um die von Überlastung und Zeitnot bestimmten Arbeitsbedingungen zu verbessern. Vielen Beschäftigten ist klar, dass sie solidarisch Druck aufbauen müssen, um diese Missstände anzugehen Habekost et al. 2022. Sie können dabei auf Erfahrungen vorhergehender Arbeitskämpfe an Krankenhäusern zurückgreifen, in denen der Personalmangel in den Mittelpunkt des Konfliktes gestellt wurde vgl. »Streik!« in diesem Band. Die zentrale Forderung dieser Streiks nach mehr Personal in den Krankenhäusern stellt ein Novum dar und verschiebt den gewohnten Fokus: Anstelle von Lohnfragen werden die Arbeitsbedingungen, die im Krankenhaus immer gleichzeitig auch die Bedingungen der Sorge um andere sind, ins Zentrum gerückt.

Die in der Alten Försterei artikulierte solidarische Streikbereitschaft fußt auf Voraussetzungen, die in der Geschichte vorhergehender Streiks und damit verbundener Lern- und Organisationsprozesse zu suchen sind. Bei Streiks in Krankenhäusern – aber auch in Kitas, Schulen oder dem öffentlichen Nah- und Fernverkehr – sind gerade auch diejenigen stark betroffen, die auf die Versorgung durch diese Einrichtungen und Dienstleistungen angewiesen sind. Eine wichtige Erkenntnis ist, dass es neben formalen Verfahren, wie etwa Notdienstvereinbarungen oder Notbetreuung sowie einer rechtzeitigen Ankündigung von Streikmaßnahmen daher wichtig ist, auch die Solidarität der Bevölkerung zu organisieren. Mit dem Slogan »Mehr von uns ist besser

für alle« verweisen die Beschäftigten der Krankenhäuser darauf, dass ihre Arbeitskämpfe mit allen eventuellen zeitweiligen Unannehmlichkeiten zugleich Kämpfe für bessere Gesundheitsversorgung und damit für das Wohl aller sind. Denn: Nicht der Streik, sondern der herrschende Normalbetrieb auf den Stationen gefährdet das Wohl der Patient*innen.

Über die gegenstandsbezogene Solidarisierung mit der Bevölkerung hinaus können Krankenhausbeschäftigte auch Bündnisse mit anderen gesellschaftlichen Gruppen und Bewegungen herstellen. So waren bei der Versammlung in der Alten Försterei beispielsweise Vertreter*innen der Kampagne Deutsche Wohnen & Co Entzigen dabei. Ein solcher Schulterschluss unterstreicht die Bedeutung der Arbeitskämpfe über die Situation der Beschäftigten hinaus: Es geht um die Qualität der Infrastrukturen, die die soziale Reproduktion sicherstellen. Diese Qualität hängt nicht zuletzt auch mit der Frage zusammen, wie das Profitmotiv zurückgedrängt werden kann. In der Perspektive der Vergesellschaftung von Infrastrukturen sozialer Reproduktion verbindet sich »Keine Profite mit unserer Miete« mit »Gesundheit statt Profite«. In beiden Kämpfen zeigt sich, dass mit Solidarisierung Erfolge errungen werden können – in denen zugleich aber die politischen Widerstände dagegen groß sind, auch bereits Gewonnenes, etwa Volksentscheide oder Entlastungstarifverträge, tatsächlich umzusetzen Kunkel 2022.

Szene 2: **Tech work. Arbeit im Zentrum** **des digitalen Kapitalismus**

Im Juli 2022 lud die Essenslieferplattform Lieferando ihre Beschäftigten zu einer Poolparty in den exklusiven Club Haubentaucher in Berlin-Friedrichshain. Für Essen und Trinken war gesorgt, ebenso für »hochkarätige DJs«. Dresscode: »It's all about the pool!« Eingeladen waren allerdings nur die Mitarbeitenden aus den Büros. Explizit ausgeladen waren die *riders*, also die Lieferant*innen, die mit dem Logo der Plattform auf den Jacken und Rucksäcken das Essen ausliefern. Die Bedingungen ihrer Arbeit unterscheiden sich drastisch von denen der eingeladenen Angestellten aus dem Lieferando Hauptquartier in der Schlesischen Straße auf der anderen Seite der Spree, nicht nur mit Bezug auf After Work

Partys. Aus diesem Grund gab es am Tag der Party Proteste vor der Location. Mit einem aufblasbaren Planschbecken und Reden wurden die Aufteilung in oftmals hochbezahlte *tech workers* und prekäre Lieferant*innen sowie deren Arbeitsbedingungen öffentlich kritisiert. Ebenfalls zu den Protesten mobilisierte die Tech Workers Coalition (TWC), die es nicht nur in Berlin gibt. Sie rekrutiert ihre Aktivist*innen eher unter jenen Angestellten, die zu solchen Partys eingeladen sind. Doch die Kritik an der in der Party und ihrer Einladungspolitik versinnbildlichten Arbeitsteilung gehört zum Wesenskern der Tech Workers Coalition.

Die Figur der *tech workers* ist relativ neu und verbindet sich mit dem Aufstieg der großen Tech-Unternehmen wie Google, Facebook oder Apple. Diese Unternehmen prägen heute Ökonomie, Arbeit und Alltag und gehören zu den einflussreichsten Unternehmen des Gegenwartskapitalismus. Solche Tech-Unternehmen basieren auf einem Arbeitsmodell, in dessen Zentrum die *tech workers* stehen. Bei ihnen handelt es sich vor allem um Programmier*innen, Softwaredesigner*innen und verwandte Tätigkeiten ^{Dorschel 2022}. *Tech work* steht für vergleichsweise hohe Vergütung, gute Arbeitsbedingungen und Kulturen der New Economy. Um *tech work* herum ziehen sich allerdings wie in konzentrischen Kreisen weitere, oft weniger sichtbare Formen der Arbeit, die unverzichtbar für den Erfolg der Unternehmen sind. Dazu zählen zum Beispiel über Plattformen ausgelagerte Softwarearbeit oder die Sicherheitskräfte, Küche und Facilitymanagement, die die Arbeitsplätze der *tech workers* am Laufen halten, oder auch die sehr materielle Produktion digitaler Geräte und Infrastrukturen.

Wie lässt sich Solidarität in dieser vielfach fragmentierten Arbeitswelt denken und organisieren? Eine Antwort auf diese Frage gibt die *Tech Workers Coalition* (TWC), die sich in den 2010er Jahren zuerst in Kalifornien zu organisieren begann. Neben den eigenen Arbeitsbedingungen und Fragen von Sexismus und Rassismus in ihren Unternehmen waren für die TWC von Anfang an die Arbeitsbedingungen und Arbeitskämpfe etwa von Küchen- oder Sicherheitspersonal ein zentrales Anliegen. Dazu wurden von der TWC auch immer wieder politische Fragen in Bezug auf die von ihnen produzierten Produkte gestellt und die Rolle von Big Tech in Bezug auf Klima, Krieg oder Rechtsruck thematisiert ^{Tarnoff 2020}. Die Tech Workers Coalition steht für eine Repolitisierung der Arbeit und eine neue Form ihrer Organisation

in einem paradigmatischen New Economy-Umfeld, in dem Gewerkschaften und politische Fragen bis dahin kaum eine Rolle spielten. Sie stehen für eine Form des Aktivismus, der bei den eigenen Arbeitsbedingungen beginnt, aber weit über diese hinausreicht und in einer vielfach fragmentierten und hierarchisierten Welt der Arbeit nach Koalitionen und Allianzen sucht. Solche Allianzen zeigen sich in Berlin nicht zuletzt vor der oben erwähnten Lieferando-Party oder in den Konflikten um die Plattform Gorillas, in denen die TWC Berlin ebenfalls eine wichtige Rolle spielte ^{Niebler 2023}.

Szene 3: #wirfahrenzusammen. Arbeit und die ökologische Frage

Am 3. März 2023 gehen erneut weltweit Menschen für das Klima auf Straßen und Plätze. In Deutschland mischen sich unter die Fahnen und Transparente von Fridays for Future (FFF) und anderen Umwelt- und Klimaschutzorganisationen in vielen Städten auch Fahnen von Gewerkschaften. Konkreter Anlass für diesen Schulterschluss ist ein zeitgleich durchgeführter Warnstreik im öffentlichen Nahverkehr (ÖPNV). Bündnisse und Zusammenarbeit zwischen FFF und Gewerkschafter*innen können zu diesem Zeitpunkt bereits auf erste Erfahrungen zurückblicken. Im Frühjahr 2020 wurde die Allianz #wirfahrenzusammen gegründet, in der sich Aktive bei FFF und Gewerkschafter*innen zusammenschlossen, um die notwendige Verbindung von Arbeitskämpfen und ökologischen Kämpfen öffentlich sichtbar zu machen ^{Lucht und Liebig 2023}.

Auf Seiten der Klimabewegung hatten Erfahrungen der Jahre zuvor, in denen riesige Mobilisierungen letztlich wenig handfeste politische Erfolge zeitigten, zur Einsicht geführt, dass Appelle an den Staat oder gar an Konzerne keine gangbare Strategie sind. Die auf Klimastreiks verbreitete Forderung nach »System Change, not Climate Change« [Systemwandel statt Klimawandel] bringt die Radikalität notwendiger gesellschaftlicher Transformationen auf den Punkt. Dies verband sich nun mit der Erkenntnis, dass ein umfassender Umbau und die Demokratisierung von Infrastrukturen und Produktionsprozessen auf machtvollen Interessen treffen, die genau dies zu verhindern suchen. Daher also der Versuch

einer solidarischen Verbindung mit gut organisierten Beschäftigten, um angesichts dieser Beharrungskräfte eine angemessene Gegenwehr zu mobilisieren Autor*innen-kollektiv Climate.Labour.Turn 2021.

Dass sich Allianzen von Klimabewegung und Gewerkschaften vor allem im öffentlichen Verkehrssektor bilden, liegt insofern auf der Hand, als dieser Bereich im Hinblick auf die notwendige drastische Reduktion der CO₂-Emissionen, aber auch des Rohstoff- und Platzverbrauchs eine Schlüsselrolle einnimmt. Zugleich gibt es an anderen Stellen Hürden einer solchen Solidarisierung, die als Dilemma bezeichnet werden können Räthzel und Uzzel 2011: zwischen dem unmittelbaren Interesse der Beschäftigten am Erhalt ihres Arbeitsplatzes und dem Interesse an ökologisch notwendigen Transformationen. Während sich also im Bereich des öffentlichen Nahverkehrs eine überzeugende Konvergenz zwischen Interessen der Beschäftigten und der Klimabewegung erschaffen lässt, ist das in anderen Sektoren deutlich schwieriger.

Die Widersprüche und Fragen einer Solidarität der Arbeit im Anthropozän werden auf diese Weise zur zentralen Problematik. Erfahrungen zeigen aber auch, dass diese Hürde nicht unüberwindbar ist und Beschäftigte oft durchaus in der Lage sind, die Problematik ihrer aktuellen Beschäftigung als Widerspruch zu ihrem Interesse an einer lebhaften Zukunft zu erkennen und Perspektiven für andere, ökologisch sinnvollere Produktionsprozesse zu entwickeln. Die großen Herausforderungen solidarischer Allianzen von Klimabewegungen und Gewerkschaften liegen darin, Strategien zu finden, die über Tarifkonflikte an einzelnen Standorten und Konzernen hinausgehen. Und vor allem bedarf es einer Demokratisierung der Entscheidungen darüber, was für wen unter welchen Bedingungen und unter Einsatz welcher Ressourcen hergestellt werden soll Röttger 2010.

Szene 4: Gorillas. Mobile Arbeit, mobiles Kapital

Frühsommer 2021, mitten in der Pandemie. An der vielbefahrenen Greifswalder Straße im Berliner Stadtteil Prenzlauer Berg wird ein Warenlager des Startups und Lieferdienstes Gorillas blockiert. *Riders*, also jene Arbeiter*innen, die die bestellten Waren per Fahrrad ausliefern, haben ihre Räder auf die Sattel gestellt und damit

den Eingang zum Warenlager blockiert. Es ist nicht die erste solche Blockade, dementsprechend sind schnell Unterstützer*innen vor Ort. Eine Kundgebung wird organisiert und die Auslieferung aus dem Lager ist unterbrochen.

»Lebensmittel geliefert in 10 Minuten« versprochen die Plakate des Lieferdienstes, der sich, massiv mit Risikokapital ausgestattet, daran versuchte, das Einkaufsverhalten in Berlin und anderen Metropolen zu revolutionieren. »We organize in under 10 minutes« [Wir organisieren uns in weniger als 10 Minuten] lautete ein Slogan der Streikenden als Antwort darauf. Die Auseinandersetzungen zwischen der Plattform und ihrer größtenteils migrantischen Belegschaft sorgten über Berlin hinaus für Schlagzeilen, nicht zuletzt aufgrund der guten Slogans und Medienkommunikation der *riders* und ihren oft spontanen Blockaden und wilden Streiks, die den gewohnten Rahmen des Arbeitskampfes in Deutschland verließen vgl. »Streik!« in diesem Band.

Auch wenn diese Streiks für mehr Aufmerksamkeit sorgten als in anderen Arbeitskonflikten, ist die dahinterliegende Konstellation inzwischen bekannt: Digitale Plattformen wie Gorillas, Uber, Lieferando oder Helping entwickeln einen neuen Typus digital organisierter und dabei flexibilisierter und prekärer Arbeit. In Städten wie Berlin treffen diese Innovationen digitaler Arbeit auf immer mobilere und heterogenere Belegschaften. Plattformen wie Gorillas rekrutieren in Berlin und vielen anderen Städten eine fast vollständig migrantische Belegschaft und das ist kein Zufall. Mehrsprachige Apps, einfache Bewerbungsprozesse und wenig formale Anforderungen machen digitale Plattformen attraktiv für migrantische Arbeitskräfte. Aus Perspektive von Gorillas, Uber und Co. wiederum sind es die Charakteristika der Plattformarbeit, die den Zugriff auf diese Arbeitskräfte effizient möglich machen: Digitale Technologien ermöglichen die Aufnahme von Arbeit beinahe ohne Training, Vorkenntnisse oder sprachliche Voraussetzungen und erlauben gleichzeitig die granulare und kostengünstige Kontrolle der im Raum verteilten Arbeitenden.

Die jüngere Geschichte der Plattformökonomie ist trotz alledem geprägt von Arbeitskämpfen. Die Auseinandersetzungen beim Lieferdienst Gorillas zeigen einige dieser Elemente exemplarisch. Mit Risikokapital ausgestattete Plattformen, die experimentell und disruptiv vorgehen, treffen auf überwiegend migrantische Beleg-

schaften, denen unter schwierigen Bedingungen immer wieder spektakuläre Mobilisierungen gelingen ^{Orth 2022}. Im Kontext von digitaler Vereinzelung und räumlicher Zerstreuung spielen digitale Medien eine zentrale Rolle in diesen Protesten und wenn neue Formen der Organisation entstehen. Letztere sind oft spontan und radikal, aber ebenso oft temporär und instabil. In den Auseinandersetzungen spiegelt sich die Flexibilisierung und Mobilisierung der Arbeit und es zeigt sich, wie eng diese mit Reproduktionsverhältnissen verbunden sind. Um ein Beispiel zu nennen: Ein Mietvertrag mit Anmeldung ist zentrales Ziel vieler Plattformarbeiter*innen in Berlin, Voraussetzung dafür ist allerdings zumeist ein regulärer Arbeitsvertrag – und oft auch umgekehrt. In diesen Auseinandersetzungen bilden sich neue Allianzen und Konstellationen, die für etablierte Gewerkschaften Herausforderung und Chance zugleich sind.

Szene 5: Automatisierung. Die Arbeit vor ihrem Ende?

Am 9. Oktober 2023 stimmen über 99% der Mitglieder der Writers Guild of America (WGA) einer Tarifeinigung mit dem Verbund der Arbeitgeber zu. Damit endet eine fünfmonatige Auseinandersetzung und mit 148 Tagen einer der längsten Streiks der Drehbuchautor*innen in der Geschichte der Industrie. Der Streik verzögerte zahlreiche Film- und Serienproduktionen, TV-Sender und Streaming-Portale mussten auf altes Material zurückgreifen, die Emmy-Awards wurden verschoben. Die Forderungen der Drehbuchautor*innen waren verschiedene: Es ging um die Tantieme für die Verwertung ihrer Texte in boomenden Streaming-Portalen wie Netflix, Mindestzahlungen und Absicherungen in der oftmals prekären und schwer planbaren Arbeitswelt der Film- und Fernsehproduktion. Ein weiteres zentrales Thema: künstliche Intelligenz. Angesichts ChatGPT und ähnlichen Programmen befürchteten die Drehbuchautor*innen, dass sie in Zukunft nur noch der Software zuarbeiten oder durch solche Software ganz ersetzt werden würden (die wiederum auf Basis ihrer bisherigen Arbeit trainiert wird).

»No AI« [Keine KI] oder »AI is no Art« [KI ist keine Kunst] stand deswegen häufig auf Schildern an den Streikposten vor den Studios. Die im Oktober 2023 ak-

zeptierte Einigung mit den Studios legt weitreichende Regeln zur Verwendung von Software wie ChatGPT fest, die verhindern sollen, dass die Arbeit der Screenwriter*innen mithilfe von KI in einer Weise von den Studios genutzt wird, die ihre Löhne drückt und ihr intellektuelles Eigentum aneignet. Die Regeln erlauben dabei den Einsatz solcher Tools, allerdings unter der Kontrolle der Autor*innen. »Der Autor*innen-Streik war der erste Arbeitskampf zwischen Menschen und KI«, schreibt etwa die *LA Times*. Diese Runde, so die einhellige Meinung, ging an die Menschen. Klar ist aber auch, dass diese Auseinandersetzung weitergehen wird und nicht nur für die Drehbuchautor*innen eine zentrale Konfliktlinie und Herausforderung für die Solidarität der Arbeit werden wird.

Prognosen vom Ende der Arbeit haben seit der Veröffentlichung der Software von OpenAI und vieler ähnlicher Programme erneut Konjunktur. Nicht nur in Bezug auf Drehbücher, sondern auch in vielen weiteren Bereichen – Akademie, Rechtsprechung, Buchhaltung, Marketing – werden weitreichende Jobverluste prognostiziert. Doch die Automatisierung menschlicher Tätigkeiten geht in der Realität weitaus stockender und langsamer voran als angenommen. Tatsächlich finden sich in der Geschichte des Kapitalismus solche Automatisierungsdiskurse und Hypes geradezu zyklisch ^{Benanav 2021}. Jeder dieser Zyklen ist verbunden mit realen Technologieschüben, die jeweils auch mit Jobverlusten verbunden waren. Das Ende der Arbeit bedeuteten sie jedoch nie. Oft sogar das Gegenteil: Nachdem sich der durch die Innovationsschübe aufgewirbelte Staub gelegt hat, sind nicht selten mehr Menschen in Lohnarbeitsverhältnissen als zuvor. Arbeit, die an einer Stelle automatisiert wird, hat die hartnäckige Tendenz, an anderer Stelle wieder aufzutauchen. Allerdings ist sie dann oft nicht wiederzuerkennen und tiefgreifend transformiert: In ihrer sozialen und technologischen Komposition, ihrer räumlichen Organisation und temporalen Verteilung oder ihrer Mobilität und Vergeschlechtlichung ^{Altenried 2022}.

Arbeiter*innen und Gewerkschaften stehen vor komplexen Herausforderungen. Auseinandersetzung mit Automatisierung kann den Kampf gegen Jobstreichungen bedeuten, gegen Verlagerung und Outsourcing oder einfach gegen Verdichtung und Abwertung der Arbeit. Dass Technologien wie ChatGPT oder smarte Roboter, die die Arbeit einfacher, die Arbeitszeit kürzer und die produzierten Güter zahlreicher machen können, von

Arbeiter*innen zumeist (zurecht) als Bedrohung ihrer Arbeit und ihrer sozialen Reproduktion gesehen wird, verweist auf die große Leerstelle des Diskurses zum Ende der Arbeit. Auf die Frage nämlich, von wem und zu welchem Zweck Automatisierungstechnologien entwickelt und eingesetzt werden. Software wie ChatGPT lädt geradezu dazu ein, die Solidarität der Arbeit neu zu denken: Trainiert auf Basis des von Milliarden von Menschen produzierten Wissens stellt sich die Frage, warum nur wenige von dieser Software profitieren sollten, sehr deutlich.

Schluss

Die Arbeitswelt der Gegenwart ist zutiefst fragmentiert und auch das stellt die Frage der Solidarität immer wieder neu. Die Fabrik hat ihre Rolle als zentraler Ort der Arbeit und Solidarität verloren, die ihr im Fordismus praktisch und theoretisch zugesprochen wurde. Fragmentierung kann hier auch als Ungleichzeitigkeit verstanden werden: Die Fabrik verliert ihre Symbolkraft zu dem Zeitpunkt, als global gesehen die größten industriellen Fabriken entstehen, denken wir etwa an Foxconn und China. Prekarisierung und Flexibilisierung weiten sich und erhalten ein digitales Gesicht. Gleichzeitig verweisen etwa die Plattformökonomie und ihre digitale Renaissance von Stücklöhnen und Tagelöhner*innentum auf eine lange Geschichte prekärer Arbeit, die in wesentlichen Bestandteilen auch die Geschichte migrantischer und feminisierter Arbeit ist. Prekarität war und ist global gesehen die Norm. Gleichzeitig drehen sich viele Streiks und Konflikte um die Verteidigung fordistischer Errungenschaften. Neue Berufsbilder und Fähigkeiten wie *tech work* rücken ins Zentrum, andere in die Peripherie. Digitale Technologien und Automatisierung verschieben die gesellschaftliche und internationale Arbeitsteilung.

Diese Vielgestaltigkeit und Fragmentierung der Arbeit ist heute eine der Ausgangsbedingungen für die Solidarität der Arbeit. Sie verweist auf die Notwendigkeit von neuen Allianzen. Sie verweist auch auf Herausforderungen für die organisierte Solidarität der Arbeit, die Gewerkschaften. Über multiple Unterschiede, von Mobilität zur Subjektivität, von der Vertragsform zur Branche, braucht es vielfach neue Formen der Ansprache, Organisation und Auseinandersetzung.

Ein letzter Aspekt, der sich auf verschiedene Weise in allen unseren Beispielen zeigt, ist der Folgende: Arbeit ist mehr denn je auf ihre Umwelten angewiesen. Und das ist nicht nur ökologisch gemeint, sondern auch gesellschaftlich oder technologisch. In den meisten der angesprochenen Konflikte geht es nicht nur um die klassischen Kernthemen des Arbeitskampfes, Lohn und Zeit, sondern um mehr: um die Fragen der sozialen und ökologischen Reproduktion, der Sorge um andere und den Planeten, um Fragen der ungleichen Arbeitsteilung und, im Angesicht von Digitalisierung und Automatisierung, der Verteilung der erwirtschafteten Werte auf nicht nur betrieblicher, sondern gesellschaftlicher und globaler Ebene. Dementsprechend ist die Lösung der Konflikte immer weniger in Betrieb und Arbeitsverhältnis selbst denkbar, sondern nur gesellschaftlich und zunehmend global. Dabei treten soziale Infrastrukturen und Eigentumsverhältnisse und die Maximen, nach denen Arbeit und Produktion organisiert sind, immer weiter ins Zentrum. So erscheint etwa die Frage der Vergesellschaftung in unterschiedlichen Facetten als ein Horizont vieler Konflikte und der notwendige Bruch mit dem Imperativ des Profits und des Wachstums wirft Fragen der demokratischen Planung auf.

Literatur

- Autor*innenkollektiv Climate. Labour.Turn. 2021. »*Mein Pronomen ist Busfahrerin*«. Die gemeinsame Kampagne von FFF und ver.di zur Tarifrunde im öffentlichen Nahverkehr 2020. Berlin: Rosa Luxemburg Stiftung.
- Altenried, Moritz. 2022. *The Digital Factory. The Human Labor of Automation*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Benanav, Aaron. 2021. *Automatisierung und die Zukunft der Arbeit*. Berlin: Suhrkamp.
- Dorschel, Robert. 2022. »A New Middle-Class Fraction With a Distinct Subjectivity: Tech Workers and the Transformation of the Entrepreneurial Self.« *The Sociological Review* 70(6): 1302-1320.
- Habekost, Silvia, Dana Lützkendorf, Sabine Plischek-Jandke und Marie-Luise Sklenar. 2022. Hgg. *Gebraucht, beklatscht – aber bestimmt nicht weiter so! Geschichte wird gemacht: Die Berliner Krankenhausbewegung*. Hamburg: VSA Verlag.
- Kunkel, Kalle. 2022. »Mit Leidenschaft und Ausdauer. Über einige Parallelen von Deutsche Wohnen & Co enteignen und den Entlastungskämpfen in den Berliner Krankenhäusern.« *Analyse und Kritik*, 15. März. Letzter Zugriff: 8.7.2024. <https://www.akweb.de/bewegung/deutsche-wohnen-enteignen-berliner-krankenhausbewegung-parallelen/>.
- Lucht, Kim und Steffen Liebig. 2023. »Fahren wir zusammen? Die öko-soziale Allianz von ver.di und Fridays for Future im ÖPNV.« *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 53(210): 15-33.
- Niebler, Valentin. 2023. »Coalitional Power in the Digital Economy: Alliances of Gig and Tech Workers.« In *Trajectories of platform capitalism and platform work* (Special Issue), hrsg. von der Friedrich-Ebert Stiftung, S. 9-15.
- Orth, Barbara. 2022. »Riders united will never be divided? Platformization of urban life.« In *Platformization of Urban Life: Towards a Technocapitalist Transformation of European Cities*, hrsg. von Anke Strüver und Sybille Bauriedl, S. 185-204. Bielefeld: transcript.
- Räthzel, Nora und David Uzzel. 2011. »Trade Unions and Climate Change: The Jobs Versus Environment Dilemma.« *Global Environmental Change* 21(4): 1215-1223.
- Röttger, Bernd. 2010. »KONVERSION!?!« *Zeitschrift Luxemburg* 5(3). Letzter Zugriff: 8.7.2024. <https://zeitschrift-luxemburg.de/artikel/konversion/>.
- Tarnoff, Ben. 2020. »The Making of the Tech Worker Movement.« *Logic(s)*, 4. Mai. Letzter Zugriff: 8.7.2024. <https://logicmag.io/the-making-of-the-tech-worker-movement/full-text/>.

Streik!

Beobachtungen einer antagonistischen Praxis

Asita Behzadi, Bernd Kasperek,
Antonia Welch Guerra

Wer im Winter 2023/24 auf Deutschland blickte, mag sich verwundert die Augen gerieben haben: Weitreichende Streiks großer Beschäftigungsgruppen, die teilweise gleichzeitig stattfanden und das öffentliche Leben immer wieder massiv einschränkten. Der Nah- und Fernverkehr kam zum Stillstand, Kitas und andere soziale Einrichtungen blieben geschlossen, Lehrkräfte an Schulen und Hochschulen legten die Arbeit nieder, Pfleger*innen und Ärzt*innen an Unikliniken streikten ebenso wie Beschäftigte im Strafvollzug und Justizwesen. So etwas war eigentlich nicht bekannt aus Deutschland, wo eher der Ausgleich in Tarifkommissionen als die Tarifauseinandersetzung auf der Straße und vor den Betrieben gesucht wird. Doch in Folge der Pandemie, des Krieges Russlands gegen die Ukraine, sowie der deswegen steigenden Energiepreise und Inflation war die Forderung nach substanziellen Lohnerhöhungen weit verbreitet und wurde von den Gewerkschaften aufgegriffen. Die Streiktage waren durch rege Teilnahme von Seiten der Arbeitnehmer*innen gekennzeichnet, dementsprechend schnell kam es zu Tarifabschlüssen zum Teil mit Gehaltssteigerungen.

In Berlin kam es bereits im Jahr 2021 zu außergewöhnlichen Streiks. Sie fielen nicht nur wegen ihrer breiten Beteiligung auf, sondern weil es sich bei ihnen um neue Formen des Streiks handelte. Der Kampf der Berliner Krankenhausbewegung stellte mit seinen Forderungen nach strukturellen und infrastrukturellen Veränderungen der Pflege-Arbeit auch die Frage nach ihrem gesellschaftlichen Stellenwert. Die »wilden Streiks« der Kurierfahrer*innen des Logistik-Startups

Gorillas machten die Bedeutung migrantischer Arbeit in der Berliner Ökonomie erneut sichtbar und beleuchteten gleichzeitig, was Arbeiten im *venture capitalism* bedeutet. Die Auseinandersetzungsform Streik wurde also vermehrt genutzt, um Veränderungen im gesellschaftlichen Zusammenleben einzufordern. Lohnsteigerungen standen im Hintergrund vgl. »Die Solidarität der Arbeit ...« in diesem Band.

Beide Streiks – der Berliner Krankenhausbewegung und des Gorillas Workers Collective – reagierten auf die turbulenten Bedingungen unserer akuten Gegenwart. Die Digitalisierung von Produktionsabläufen, die Globalisierung von Arbeitsverhältnissen und die Auswirkungen des Klimawandels drohen die Lebensbedingungen aller Menschen auf dem Planeten umzugestalten, und leider absehbar zum Schlechten. In diesem Artikel wollen wir anhand der beiden Streiks darüber sprechen, wie diese im Wortsinne globalen Prozesse sich in Berlin in die lokalen Verhältnisse einschreiben. Wenn wir schreiben, dass die Streiks auf diese globalen Entwicklungen reagieren, dann ist dies nicht im direkten Sinne zu verstehen. Die Streiks richteten sich nicht gegen Digitalisierung *per se*. Vielmehr handelte es sich um Streiks in einer Welt der Arbeit, die von den konkreten Formen der Digitalisierung geprägt ist. Die Streiks informieren uns also in der Art und Weise, wie sie sich verändern, auch über die Transformationen dieser Welt.

Berliner Krankenhausbewegung und der Pflegestreik 2021

Die Covid-19-Pandemie hat die Strukturen und Bruchstellen des Gesundheitswesens in Deutschland klar und deutlich ausgeleuchtet und Fragen zum gesamtgesellschaftlichen Umgang mit Gesundheit und Krankheit aufgeworfen. Auf dem Höhepunkt der Pandemie begann am 9. September 2021 ein unbefristeter Pflegestreik an den beiden landeseigenen Berliner Kliniken Charité und Vivantes, sowie den Vivantes-Tochterunternehmen. Schon im Frühjahr 2021 hatten sich Betriebsgruppen der Gewerkschaft ver.di bei Vivantes, der Charité und dem Jüdischen Krankenhaus zur Berliner Krankenhausbewegung zusammengeschlossen, um den gemeinsamen Streik vorzubereiten. Der Streik dauerte an der Charité vier, bei Vivantes sogar sechs Wochen.

»Klatschen war gestern« lautete dann der Aufruf der Berliner Krankenhausbewegung im Sommer 2021 zur Solidarisierung mit den Streikenden. Der Slogan nahm das symbolische Klatschen aus den Anfangswochen der Pandemie auf. Geklatscht wurde damals für im Gesundheitswesen, bei der Feuerwehr und generell in sogenannten kritischen Infrastrukturen Tätige, die dem Aufruf, zu Hause zu bleiben, um eine Ansteckung zu vermeiden, nicht folgen konnten und durften. Klatschen reichte 2021 nicht (mehr) als Anerkennung, da sich die organisatorischen und infrastrukturellen Schwächen des deutschen Gesundheitswesens in der Pandemie weiter zugespitzt hatten. Die Finanzierung der Krankenhäuser über so genannte Fallpauschalen sowie die fortschreitende Kommerzialisierung des Gesundheitswesens ^{Rakowitz 2014} hatten in den Belegschaften zu höheren Arbeitspensen geführt. Die Kündigungen erschöpfter und frustrierter Pfleger verschärfte die Personalknappheit. Pandemie-spezifisch führte die Einführung einer – auch im Rückblick umstrittenen – berufsgruppenbezogenen Impfpflicht zu weiterer Personalfuktuation. Der Personalmangel wirkte sich vor allem für die übrigen Pflegenden negativ aus, denn von ihnen wurde nun erwartet, das Personal-Defizit erneut durch Mehrarbeit zu kompensieren.

Zentrale Forderung des Pflegestreiks 2021 waren daher bessere Arbeitsbedingungen ^{Dück und Garscha 2022}. Diese im Rückblick so naheliegende Forderung ist jedoch selbst erst mühsam entwickelt worden. Aktive der Krankenhausbewegung, die wir interviewen konnten, berichteten eine Geschichte aufeinanderfolgender Streiks: Bei den Pflegestreiks an der Charité in den Jahren 2006 und 2011 ging es vor allem um bessere Bezahlung. Dies drückte sich auch in einem der Slogans aus: »300 Jahre Charité – 300 Euro mehr für die Beschäftigten«. Dies änderte sich mit den Streiks in den Jahren 2015 und 2017. Bei ihnen war nun das Thema der Arbeitsbelastung ins Zentrum der Forderungen gerückt. Hinzu kamen neue Streik-Strategien, um Druck aufzubauen, ohne gleichzeitig die Infrastruktur des Gesundheitswesens lahmzulegen.

Der Imperativ, trotz Arbeitskampf die Patient*innen nicht zu gefährden, stellt für Streiks im Gesundheitsbereich die größte Herausforderung dar. Der starke Pflegeethos kann sich als Hindernis für eine erfolgreiche Mobilisierung erweisen. Adressiert wurde dies 2015 über den »Bettenleerstreik«, also das Sperren von Betten proportional zur Streikbeteiligung, und 2017 über das sogenannte »Konsequenzenmanagement«, bei dem

nicht schaffbare Arbeit nicht gemacht oder zurück an die Ärzt*innen delegiert wurde. Der Streik wurde also spürbar, ohne in Konflikt mit dem Pflegeethos zu geraten Wolf 2013.

Im Sommer 2021 waren es Organizer*innen von ver.di, die die Beschäftigten im »Krankenhausratschlag« im Arbeitskampf anleiteten: sie schulten einen kommunikativen Umgang mit Kolleg*innen, um diese zum Streik zu motivieren, bildeten Multiplikator*innen aus und suchten Stationsteams zur persönlichen Kontaktaufnahme aktiv auf. Mit dieser neuen Streik-Organisationsform im Vorfeld des eigentlichen Streiks gelang es, ganz unterschiedliche Akteur*innen zusammenzubringen vgl. Beitrag »Solidarität der Arbeit im 21. Jahrhundert« in diesem Band. Parallel zu dieser hilfreichen organisatorischen Unterstützung beschreiben Teilnehmende aber auch eine Entfremdung, da die professionellen Organizer*innen nicht aus dem Gesundheitssystem kamen, sondern als Externe und strategisch agierten. Für die Streikdurchführung wird mit der externen Organisationsunterstützung ein Transformationsmoment gewerkschaftlicher Streiks sichtbar. Die transformierte Praxis des Organisierens und Streikens wurde genutzt, um neue Forderungen zu stellen. Neben Lohnerhöhungen wurde vor allem die Verbesserung der Arbeitsbedingungen gefordert, also die Einhaltung von Arbeitszeiten, geregelte Verantwortungsbereiche sowie mehr Personal.

Im Dezember 2021 kam an der Charité ein hauseigener Entlastungstarifvertrag zustande (Tarifvertrag Gesundheitsfachberufe Charité vom 15.12.2021), in dem nun die Mindestbesetzungen von Stationen festgehalten sind. Auch für Vivantes und die Töchtergesellschaften wurde wenig später ein neuer Tarifvertrag für mehr Personal und für bessere Arbeitsbedingungen abgeschlossen. Daraufhin breitete sich der Streik auf weitere Kliniken in anderen Bundesländern aus.

Gorillas Workers Collective Berlin

Lieferdienste sind nicht *per se* eine neue Erfindung. Vor allem das Essen-nach-Hause-liefern-Lassen erfreute sich schon vor der Covid-19-Pandemie großer Beliebtheit. Doch die Lockdowns, das erzwungene Zuhause-Bleiben und das Arbeiten im Home-Office während der drei Jahre der Pandemie schufen ideale Bedingungen für

den Start neuer Lieferunternehmen. Eines der bekanntesten Beispiele: Gorillas, ein Startup, das die Lieferung von Lebensmitteln innerhalb von zehn Minuten versprach. Zu diesem Zweck unterhält es Warenlager mitten in den belieferten Stadtteilen. Dort stellen die so genannten *pickers* die Bestellungen zusammen und die *riders* liefern diese dann per Fahrrad aus.

Frühsommer 2021, mitten in der Pandemie. An der vielbefahrenen Greifswalder Straße im Berliner Stadtteil Prenzlauer Berg wird ein solches Warenlager des Startups blockiert. *Riders* haben ihre Räder auf die Säutel gestellt und damit den Eingang zum Warenlager gesperrt. Es ist nicht die erste Blockade dieser Art, dementsprechend schnell sind Unterstützer*innen vor Ort. Eine Kundgebung wird organisiert, die Auslieferung aus dem Lager ist unterbrochen. Über die nächsten Wochen wird sich dieser Arbeitskampf fortsetzen – mit einer Mischung aus weiteren Blockaden, Demonstrationen, Boykottaufrufen sowie dem Versuch, einen Betriebsrat im Unternehmen zu etablieren. Die Blockade an der Greifswalder Straße markierte auch den Beginn unserer Forschungen zu diesem besonderen Arbeitskampf sowie den Kontakt zum Gorillas Workers Collective (GWC). Im GWC waren jene Beschäftigten von Gorillas organisiert, die den Arbeitskampf 2021 vorantreiben. Von ihnen geht die Blockade aus, sie sind klar erkennbar und damit auch ansprechbar. Und dennoch wird es auch in den nächsten Wochen nie ganz eindeutig werden, um was für eine Form von Organisation es sich bei GWC handelt, und was genau ihre Praxis ist. Ist es eine proto-gewerkschaftliche Organisation? Handelt es sich bei den Blockaden um einen »wilden Streik«? Stehen Aktionsformen wie Blockaden außerhalb der korporatistischen Rechtsordnung Deutschlands, oder sind sie Versuche, Formen des Arbeitskampfes, die noch aus dem Zeitalter der Fabriken stammen, an die Bedingungen der digitalisierten Startup-Ökonomie anzupassen?

Aus unseren Versuchen, die Entwicklung der Auseinandersetzung des GWC mit dem Unternehmen zu rekonstruieren, zeigt sich, dass Forderungen nach besserer Entlohnung nicht im Zentrum standen. Ein Auslöser, der uns oft genannt wurde, war der Schneeregen im Februar 2021, der auf der Straße gefror und so die Auslieferung per Fahrrad zu einem lebensgefährlichen Unterfangen machte. Gefordert wurde, dass das Unternehmen zumindest regenfeste Arbeitskleidung zur Ver-

fügung stellen solle. Der Auslöser für die Blockade an der Greifswalder Straße wiederum war die plötzliche Entlassung einer*s Kolleg*in, sowie die drohende Entlassung weiterer. Sie waren alle mit einem Working Holiday Visum nach Deutschland gekommen, welches abhängige Beschäftigungsverhältnisse auf sechs Monate begrenzt. Wir halten diese Begebenheit für sehr aussagekräftig. Gorillas, ein Unternehmen, das schon neun Monate nach Gründung mit mehr als einer Milliarde Euro bewertet wurde, hatte zu der Zeit eine Priorität: globale Expansion. Keine Priorität hatte: eine funktionierende Personalabteilung aufzubauen. Die Logik des *venture capitalism* ist Wachstum, nicht gute Unternehmensführung. In Kombination mit dem oftmals prekären aufenthaltsrechtlichen Status der Beschäftigten ergab sich eine volatile Beschäftigungssituation, die auch durch das formale Anstellungsverhältnis nicht kompensiert wurde.

Die Praxis des Gorillas Workers Collective war daher durch verschiedenste Anforderungen geprägt. Aufklärung über deutsches Migrations- und Arbeitsrecht war genauso wichtig wie das Organisieren und Durchführen des eigentlichen Arbeitskampfes. Letzterer konnte jedoch auf ein globales Repertoire von Aktionsformen zurückgreifen. Argentinische *rider*, die die Erfahrungen von 20 Jahren Anti-Austeritätsprotesten mitbrachten, trafen auf Personen, die die Gezi-Park-Proteste in Istanbul erlebt hatten, und auf Organizer*innen aus Nord-Amerika, die schon jahrelang neue gewerkschaftliche Strategien gegen die *Big Tech*-Konzerne gesucht und ausprobiert hatten. Die Auseinandersetzungen des Berliner Gorillas Workers Collective kondensieren daher in einem lokalen Setting die Bedingungen unserer Zeit. Die *move fast and break things*-Attitüde des globalen Venture-Kapitals traf auf die Bedingungen einer globalen Pandemie und die Organisation aus einer globalen Migration heraus – mitten in Berlin. Im Gegensatz zu dem Unternehmen, welches global expandierte, weitete sich die Organisation der Beschäftigten jedoch nicht über Berlin hinaus aus. Denkwürdig war für uns zudem, wie isoliert die im GWC organisierten Migrant*innen dennoch in der Berliner Stadtgesellschaft blieben. Die Gewerkschaften wussten lange Zeit wenig mit diesem Arbeitskampf anzufangen. Unterstützung erfuhr das GWC vor allem durch die Tech Workers Coalition, in der aber vor allem ebenso migrantische *tech workers* organisiert waren. Das Geschäft der Liefer-

dienste, welches das Stadtbild durch seine knallbunten *riders* stark mitprägt, war der Stadtgesellschaft kaum eine Diskussion wert.

Transformative Momente

In der Genealogie der Solidarität ist eine der wichtigsten Linien die der gewerkschaftlichen Organisation. Der Streik als stärkster Ausdruck von Gewerkschaft ist eine bedeutende solidarische Praxis. Dies mag auf den ersten Blick paradox erscheinen, denn Streik ist Konflikt und Antagonismus. Streik antwortet jedoch auf eine tiefe Machtasymmetrie, Solidarität stellt sich daher auf einer Seite der Auseinandersetzung her. Solidarität kann und muss manchmal exklusiv sein. Denn Solidarität zeichnet sich durch die Herstellung neuer Beziehungen in der Gesellschaft aus und konstituiert damit auch Gesellschaft permanent neu. Bei der Berliner Krankenhausbewegung zeigt sich dies in einem Zusammengehen zwischen Pflegepersonal als Arbeitenden und den Bewohner*innen der Stadt als Menschen, die auf eine gute Behandlung für sich und ihre Angehörigen angewiesen sind. Im Falle des Gorillas Workers Collective sticht vor allem die Bedingung der Migrationsgesellschaft hervor: Durch das Zusammenwirken der Beteiligten konnte die Prekarisierung und Vereinzelung, die Migration oftmals mit sich bringt, überwunden werden. Dies bedeutete gleichzeitig den Zugriff auf ein globales Repertoire an Kampf- und Kollektivierungsformen.

Das GWC hat sich nicht gegen Gorillas durchsetzen können. Zwar wurden immer wieder kleinere Zugeständnisse erreicht und auch der geforderte Betriebsrat gegründet, der eigentliche Erfolg des Kollektivs lag jedoch vielmehr darin, die Existenz der Geschäftsmodelle der Startup-Logistik in Frage zu stellen. Bei der Blockade an der Greifswalder Straße sagte uns eine Aktive, dass sie diesen Kampf nicht nur für sich selbst führten. Vielmehr: »We want to fix it for everybody«. Dieses »it«, so stellte sich im Laufe des Gesprächs heraus, waren die Arbeitsbedingungen in der Lieferindustrie. Und tatsächlich erwies sich – nicht nur aber auch aufgrund des Streiks – das Geschäftsmodell der Zehn-Minuten-Lieferung als nicht nachhaltig. Gorillas wurde erst von seinem Konkurrenten geschluckt, bevor dieser das Geschäft ganz einstellte. Die Branche konsolidierte sich

auf wenige Schwergewichte, die gleichzeitig unter der globalen Verknappung von Venture-Kapital in Folge der Zinswende litten. Die vom GWC geführten Auseinandersetzungen hatten einen wichtigen Anteil daran, die wahren, gesamtgesellschaftlichen Kosten des Geschäftsmodells zu exponieren.

Der Pflegestreik erwies sich als erfolgreich. Zum einen konnte ein neuer Tarifvertrag durchgesetzt werden, in dessen Zentrum eine Entlastung der Pflegenden stand. Gleichzeitig trug der Streik dazu bei, das gesellschaftliche Bewusstsein um die Zustände in der Pflege zu stärken. Und ähnlich dem »we want to fix it for everybody« bei den Gorillas, ging es auch im Pflegestreik um mehr als einen isolierten Arbeitskampf: es ging um die grundsätzliche Frage, welches Gesundheitssystem gesellschaftlich gewollt ist.

Wie verweisen diese beiden Streiks nun auf die globalen Transformationsprozesse? Die Forderungen der Streiks gingen weit über die Frage der Entlohnung der Arbeit hinaus. Vielmehr stellten sie, auf unterschiedliche Weise, die Bedingungen der Arbeit ins Zentrum. Im Krankenhaussystem waren die schlechten Arbeitsbedingungen Ergebnis der Neoliberalisierung und Profitorientierung des Gesundheitswesens. Auch dessen schleppende Digitalisierung sowie die Schwierigkeit, Pflegepersonal sowohl zu halten als auch zu rekrutieren, trugen zur Verschlechterung der Arbeitsbedingungen bei. Der Gorillas-Streik hingegen verwies in höchst konzentrierter Form auf die globalen Bedingungen von Venture-Kapital und Gig-Economy, der Verfügbarkeit digitaler Infrastrukturen, auf denen der Startup-Boom aufsattelt, und prekäre Aufenthalts- und Arbeitsrechte als Ergebnis regionaler Migrationsregime unter dem Vorzeichen einer globalen Pandemie.

Diese großen Transformationsprozesse schlugen sich nicht nur in den Forderungen nieder. Sie führten auch zu neuen Strategien der Organisation und des Arbeitskampfes – zu neuen Praktiken der Solidarität. Globale Kommunikationsinfrastrukturen wie WhatsApp oder Telegram spielten eine bedeutende Rolle in der konkreten Praxis des Knüpfens von Verbindungen. Das Zusammengehen von Pflegepersonal und Stadtgesellschaft, um gemeinsam für ein besseres Gesundheitswesen zu kämpfen, ist Antwort auf den langen, neoliberalen Umbau von Gesellschaft und Wirtschaft. Dieser Prozess ist mittlerweile selbst an sein vorläufiges Ende geraten, weil sein Zukunftsversprechen für immer weniger Men-

schen hält. In den Auseinandersetzungen beider Streiks wurde damit auch die Frage nach dem zukünftigen gemeinsamen Wirtschaften und Zusammenleben gestellt.

Eine letzte Beobachtung bezüglich beider Streiks ist, dass diese jeweils über das Nationale hinaus verweisen. Klassische gewerkschaftliche Organisation findet im Rahmen des Nationalstaats statt, er ist ihr Bezugspunkt. Dies zeigt sich auch in der schwachen Europäisierung der Gewerkschaften und eines weitestgehenden Nichtvorhandenseins gewerkschaftlicher Organisation im globalen Maßstab. Nun waren sowohl das Gorillas Workers Collective wie auch die Berliner Krankenhausbewegung höchst lokale, Berliner, Organisationsprozesse. Doch bei Gorillas handelte es sich um ein global expandierendes Startup, was erneut auf die Notwendigkeit globaler gewerkschaftlicher Organisation oder zumindest auf die Bedeutung global reisenden Wissens verweist. Und in beiden Fällen spielten neue Organisationsformen, wie etwa das aus den USA stammende Konzept des *Union Organizing*, der Organisation von Gewerkschaften, eine wichtige Rolle. Den eigentlichen Verweis über das Nationale hinaus sehen wir jedoch vor allem in der Tatsache, dass beide Streiks unter der Bedingung von Migrationsgesellschaft stattfanden, und sich diese fundamentale Bedingung auch in die Form und Forderungen der Streiks einschrieb.

Literatur

Dück, Julia und Julia Garsch. 2022. *Aus Sorge kämpfen. Von Krankenhausstreiks, Sicherheit von Patient*innen und guter Geburt*. Luxemburg Beiträge, Nr. 9. Letzter Zugriff: 26.8.2024. https://www.rosalux.de/fileadmin/images/Dossiers/pflege_gesundheit/lux_beitr_9_AusSorgeKaempfen_2te_korr_Aufl_web.pdf.

Rakowitz, Nadja. 2017. *Gesundheit ist eine Ware. Mythen und Probleme des kommerzialisierten Gesundheitswesens*. Luxemburg Argumente, Nr. 6. Letzter Zugriff: 26.8.2024. https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Argumente/lux_argu_Gesundheit_dt.pdf.

Wolf, Luigi. 2013. »Patienten wegstreiken. Arbeitskämpfe an der Charité.« *Luxemburg. Gesellschaftsanalyse und Linke Praxis*. August 2023. <https://zeitschrift-luxemburg.de/artikel/patienten-wegstreiken/>.

Wider die Vereinzelung

Perspektiven auf Solidarisierung zwischen prekärer Arbeit, Streik und Studium

Konstantin Atanassow,
Judith Holz, Antonia Sieler, Ronja Wagner,
Antonia Welch Guerra

Einleitung

Ausgelöst durch stagnierende Löhne bei beständig steigenden Preisen und Mieten sowie der grassierenden Wohnungsnot in Berlin, organisierten sich die studentischen Beschäftigten der Berliner Hochschulen im Herbst 2023 gemeinsam mit anderen Angestellten des Landes zu Streiks und lautstarken Protesten. Die Bezahlung der Studentischen Hilfskräfte (SHK) knapp über dem Mindestlohn reicht kaum für die Existenzsicherung – und das nicht erst seit Inflation, Kriegen und Krisen. Zwei Drittel der Studierenden müssen neben dem Studium arbeiten. Dabei sind zwei Jobs sowie zusätzliche Finanzierung durch BAföG oder Eltern keine Seltenheit.

Arbeit und Arbeitskämpfe sind wesentliche Bereiche sozialer Reproduktion und gesellschaftlicher Krisen; daher sind sie für den Forschungsverbund *Transforming Solidarities* und dessen Untersuchung von Praktiken und Infrastrukturen der Solidarität zentral. Zu oft beforschen Wissenschaftler*innen die Gesellschaft allerdings, ohne sich selbst und ihre Arbeit als Teil sozialer Verflechtungen zu begreifen und aktiv für notwendige

gesellschaftliche Transformationen einzutreten. Demgegenüber steht der Anspruch von *Transforming Solidarities*, »nicht nur zu forschen, sondern auch zu handeln und dadurch soziale Wirklichkeit nicht nur zu verstehen, sondern auch zu verändern« von Unger 2014, 35. Solidarität ist dabei nicht nur Inhalt, sondern auch Methode. Dies bedeutet, in der Arbeit zu Solidarität selbst solidarisch vorzugehen. Diesen Anspruch haben wir uns zu Herzen genommen, weswegen wir in diesem Beitrag die Perspektive wechseln. Wir wenden die Frage nach der Notwendigkeit und den Bedingungen der Ermöglichung von Solidarität auf unser eigenes Arbeitsverhältnis an – als studentische Beschäftigte im Berlin University Alliance (BUA)-Forschungsprojekt *Transforming Solidarities*.

Prozesse der Solidarisierung unter Arbeitnehmer*innen waren schon immer der Schlüssel, um individualisierten Abhängigkeitsverhältnissen in der Lohnarbeit etwas entgegenzusetzen und für die Verbesserung von Arbeitsbedingungen zu kämpfen Kasperek und Meißner 2022. Umso bedeutender wird es, den Blick »nach innen« zu richten und zu überprüfen, welche Praktiken und Infrastrukturen unsere Arbeit als prekär Beschäftigte prägen, wodurch Solidarisierung ermöglicht oder verhindert wird und warum Solidarität auch im Bereich studentischer Werkstätigkeit notwendig und wichtig ist.

Studentische Beschäftigte an deutschen Hochschulen: »Jung, akademisch, prekär«¹

Spätestens seit der Bologna-Reform 1999 ist eine zunehmende Ökonomisierung und Neoliberalisierung der Hochschulen nicht mehr von der Hand zu weisen. Wettbewerbs- und Wirtschaftlichkeitsansprüche führen zu immer mehr Einsparungen und der Auslagerung ganzer Arbeitsbereiche an private Anbieter*innen. An den zunehmend prekarierten Arbeitsverhältnissen leiden letztlich alle Beschäftigten der Hochschulen – von Cafeteria-Angestellten und Gebäudereiniger*innen über den Mittelbau, die Technik und Verwaltung bis hin zu Professor*innen – wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß.

Die größte Tariffücke im öffentlichen Dienst klappt bei den studentischen Mitarbeiter*innen. Sie bilden als

¹ — In Anlehnung an die wegweisende Studie Jung, akademisch, prekär von Hopp et al. (2023).

Statusgruppe allein schon quantitativ eine tragende Säule des deutschen Wissenschaftsbetriebs mit schätzungsweise bis zu 400.000 Beschäftigten an Hochschulen und Forschungseinrichtungen ^{Lenger, Schneickert und Priebe 2012.}² Mit Ausnahme Berlins wird deutschlandweit ohne Tarifvertrag gearbeitet. In der Folge ist das Arbeitsverhältnis strukturell geprägt von fehlender tariflicher Regulierung, keinem oder einem eingeschränkten Mitbestimmungsrecht, sehr kurzen Vertragslaufzeiten von durchschnittlich sechs Monaten und bundesweit einem Gehalt nur knapp über dem Mindestlohniveau. Auch deshalb sehen viele studentische Beschäftigte ihre Stelle lediglich als zeitlich begrenzten Nebenjob, was durch Vereinzelung im Arbeitsalltag nur verstärkt wird. Hinzu kommt eine feldspezifisch gesteigerte Abhängigkeit von den Vorgesetzten, die sich aus der Doppelrolle als Studierende und als abhängig Beschäftigte ergibt. Oftmals sind dieselben Personen sowohl Vorgesetzte als auch benotende Dozierende. Das erhöht persönliche Abhängigkeitsbeziehungen und das Hierarchiegefälle. Schließlich hat dieselbe Person mit Abschluss- und Arbeitszeugnis Einfluss auf gleich zwei qualifizierende Dokumente und damit die Zukunft der studentischen Beschäftigten, neben dem wichtigen Zugang zu Netzwerken im jeweiligen Fachgebiet. Auch fehlen verbindliche Regelungen zur Sichtbarmachung der Arbeit studentischer Hilfskräfte. Sie hängt von individuellen Vereinbarungen und der jeweiligen Etikette in den verschiedenen Fachbereichen ab. All dies muss betont werden, da die Tätigkeit als studentische Mitarbeiter*innen einen nicht zu unterschätzenden Wettbewerbsvorteil im bewusst prekarierten und verknappten Markt des Wissenschaftsbetriebs darstellt. So haben rund zwei Drittel aller Doktorand*innen während ihres Studiums bereits als Hilfskraft an einer Hochschule gearbeitet ^{Hopp et al. 2023, 9,} wobei dies für viele die erste Arbeitserfahrung war ^{Bouali et al. 2019, 24.}

Aufgrund all dieser Faktoren wird dem Beschäftigungsverhältnis studentischer Mitarbeiter*innen eine besonders hohe Machtasymmetrie attestiert, was das Unterlaufen von arbeitsrechtlichen Standards begünstigt. Unter von Konkurrenz und Prekarität geprägten Bedingungen ist es eine besondere Herausforderung, sich untereinander zu organisieren und füreinander

2 — Wir berufen uns hier auf eine Schätzung aus dem Jahr 2012, von der auch bei Hopp et al. (2023) ausgegangen wird. So geben die zuständigen Ministerien und Hochschulen keine verlässlichen Zahlen über die Anstellung studentischer Beschäftigter heraus. Begründet wird das u.a. mit den kurzen Vertragslaufzeiten (ebd., 19ff.).

einzutreten. Es macht solche Formen der Solidarisierung unter den Beschäftigten aber umso notwendiger.

Sonderfall Berlin: TVStud, Streik und Arbeitskampf

Die oben beschriebenen Arbeitsverhältnisse führen seit mehr als 40 Jahren zu Protesten und Streiks. Berlin stellt dabei bundesweit eine Ausnahme dar: es gibt einen studentischen Personalrat und es gelten eine tarifliche Lohnbindung, die Mindeststundenzahl von 40 Monatsstunden sowie eine Regelvertragslaufzeit von mindestens zwei Jahren. Dies sorgt für Planbarkeit und ermöglicht es, innerhalb der Vertragslaufzeit Vereinzelung durch kollegiale Bindungen zu überwinden und sich zu organisieren. Bei andernorts üblichen Kettenbefristungen von lediglich zwei bis sechs Monaten wird das enorm erschwert.

Es ist ein Erfolg der gewerkschaftlichen Selbstorganisation früherer Generationen Berliner Studierender, dass hier andere arbeitsrechtliche Standards vorherrschen. Bereits 1980 wurde der erste Tarifvertrag für studentische Beschäftigte (TVStud) ausgehandelt. 1986 erstreikten die Studierenden Verbesserungen ihrer Arbeitsbedingungen, die im TVStud II festgeschrieben wurden. Im Zuge der Berliner Haushaltsnotlage und der darauffolgenden Kürzungspolitik des Senats geriet dieser Vertrag spätestens 2002 massiv unter Druck. In einem Änderungsvertrag wurden Regelvertragsdauer und Mindeststundenzahl zwar verteidigt, die dynamische Bindung an Lohnerrhöhungen des Tarifvertrags für den öffentlichen Dienst der Länder (TV-L) wurde aber aufgehoben. Bald darauf fiel auch das Weihnachtsgeld dem neuen Spardiktat zum Opfer.

Nach jahrelanger Stagnation und bis zu 30-prozentigem Reallohnverlust konnten mit dem TVStud III erst 2018 eine Erhöhung des Stundenlohns und eine Wiederankoppelung an den TV-L erkämpft werden ^{Erdmann 2018.} Auch diesen Verbesserungen ging ein langwieriger, von der Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft (GEW) und der Vereinten Dienstleistungsgewerkschaft (ver.di) unterstützter, studentischer Arbeitskampf gegen alle landes- und hochschulpolitischen Hindernisse voraus ^{Bouali et al. 2019.}

Im Vergleich zu anderen Bundesländern erweisen sich die Vertragsbedingungen der studentischen Be-

schäftigten in Berlin damit als relativ privilegiert. Angesichts der Verknappung von Mitteln und Geldern kommt es jedoch auch hier immer wieder zu informellen Vereinbarungen, die kürzere Vertragslaufzeiten festlegen. Zudem reicht trotz der erkämpften Lohnerhöhung auch ein Stundenlohn von 13,01 Euro bei maximal 80 Stunden im Monat kaum zum Leben – man muss es sich leisten können, studentische Hilfskraft zu sein. Der antizipierte Nutzen für die eigene akademische Karriere wird daher nicht selten als Teil der Bezahlung verstanden. Diese Dynamik verstärkt die erwähnten feldspezifischen Abhängigkeiten und Machtasymmetrien, die durch den stetig steigenden Konkurrenzdruck im ökonomisierten Hochschulsystem hervorgerufen werden. Dabei zeigt gerade das Beispiel von Berlin, welches Potenzial in der kollektiven Organisation von Beschäftigten liegt.

Transforming Solidarities – Eine Insel der Seligen?

Unser Forschungsprojekt ist mit dem Ziel gestartet, Solidarität nicht unbeteiligt als ein zu beforschendes Objekt zu betrachten, sondern sein inter- und transdisziplinäres Vorgehen selbst solidarisch zu durchdringen. Expliziert wurde dieses Vorhaben in Bezug auf die zivilgesellschaftlichen Kollaborationspartner*innen sowie die gesellschaftliche Bedingtheit akademischer Praxis. Im Folgenden wenden wir die Perspektive der Solidarität konkret auf unser Beschäftigungsverhältnis im Projekt an.

Während der dreijährigen Laufzeit waren wir fünf studentische Mitarbeiter*innen im Projekt, angestellt an den vier beteiligten Berliner Universitäten mit teilweise verschiedenen formellen Vorgesetzten. Dabei äußerte sich der Anspruch der solidarischen Forschungsarbeit in unserem Arbeitsalltag auf unterschiedliche Art und Weise. Wir hatten ab dem Ende des Coronabedingten Homeoffice die Möglichkeit, in gemeinsamen Büros zu arbeiten. Gerade wegen der Anbindung des Projekts an die vier über die Stadt verteilten Universitäten war es allen im Projekt Beteiligten ein großes Anliegen, gemeinsame Arbeitsräume zur Verfügung zu haben. Der Zugang dazu musste gegen administrativen Widerstand erkämpft werden. Dadurch haben wir Modi des informellen Austauschs miteinander über arbeits-

bezogene Fragen entwickelt. Ein weiterer entscheidender Faktor für den Aufbau unserer kollegialen Beziehungen war die inhaltliche Einbindung in die unterschiedlichen Arbeitsbereiche des Projekts, die von den verantwortlichen PostDocs stark gefördert wurde. Wir wurden eingeladen, an allen Teamtreffen, Klausurtagungen und Exkursionen teilzunehmen. Die Beteiligung bezog sich nicht wie üblich nur auf organisatorische Aufgaben, wie zu protokollieren oder das Catering zu koordinieren, sondern auch darauf, uns in inhaltliche Diskussionen über den Forschungsprozess oder die Gestaltung von Veranstaltungen einzubringen. Diese partizipative Einbindung hat dazu geführt, dass wir im gemeinsamen Austausch nicht nur ein Bewusstsein für uns als Statusgruppe, sondern auch ein eigenständiges Verhältnis zu den Themen des Forschungsprojektes entwickelt haben und in gewissem Maße über unsere Aufgaben mitbestimmen konnten. Die so erarbeitete studentische Perspektive äußert sich nicht zuletzt im Verfassen dieses Textes, war aber auch für die Durchführung eines fünftägigen Bildungsurlaubs zum Thema Solidarität für einen gewerkschaftlichen Träger im Sommer 2023 entscheidend.

Aufgrund dieser Bedingungen bei *Transforming Solidarities* konnten wir solidarische Beziehungen aufbauen und standen den Widrigkeiten des studentischen Beschäftigungsverhältnisses nicht vereinzelt gegenüber. Wir haben uns über unsere jeweiligen Aufgaben, Arbeitspensen und die Frage danach ausgetauscht, was angesichts ihrer Entgrenzung eigentlich zur Arbeitszeit zählt. So waren wir in der Lage, unsere Position als Arbeitnehmer*innen zu realisieren und dazu gemeinsam in ein aktives Verhältnis der Kritik zu treten.

Das offensichtlichste Beispiel der solidarischen Praxis, die daraus erwuchs, war unsere gemeinsame Partizipation am Streik der studentischen Beschäftigten im Herbst 2023. Wir haben zusammen einen Umgang damit entwickelt, was es bedeutet, für eine Woche die Arbeit niederzulegen, wie zum Beispiel nicht noch schnell eine E-Mail zu schreiben oder die Technik für eine lang geplante Veranstaltung zu betreuen. Dazu gehört auch, sich darüber zu verständigen, wen wir über die Arbeitsniederlegung informieren und wie wir Kolleg*innen in der Teilnahme am Streik bestärken können. Dabei haben wir die Erfahrung gemacht, dass das Gefühl, Kolleg*innen hängenzulassen, keines ist, dass individuell aufgelöst werden kann, sondern nur solida-

risch zusammen. Die Notwendigkeit der kontinuierlichen solidarischen Organisation auch über Statusgruppen hinweg zeigt sich dabei gerade in Hinblick auf die Ergebnisse der ersten Tarifrunden im Anschluss an den Streik. Während für die Beschäftigten des Landes Berlin zumindest eine wohlverdiente Lohnerhöhung und Inflationsprämie ausgehandelt wurde, gehen die studentischen Beschäftigten bislang leer aus.

Wie notwendig der kollektive Kampf um eine bessere Organisation akademischer Arbeit zum Beispiel in Form eines Hochschulstreiks ist, zeigt sich daran, dass auch unser Arbeitsverhältnis im Projekt – trotz erhöhter Mitbestimmung und Modi gemeinsamen Wirkens – durch strukturelle Prekaritäten des studentischen Beschäftigungsverhältnisses bedingt ist. Sei es der Umstand der doppelten Abhängigkeit, in der die eigenen Vorgesetzten auch die Personen sind, die Prüfungen oder Abschlussarbeiten abnehmen. Seien es die multiplen Aspekte der Entgrenzung der Arbeit, wie aufgrund von Deadlines noch etwas am Wochenende fertigzustellen oder an abendlichen Diskussionsveranstaltungen außerhalb der Arbeitszeit teilzunehmen. Sei es die fehlende Umsetzung der tariflich vorgesehenen Abend- und Wochenendzuschläge. Sei es der dem Wissenschaftsbetrieb eingeschriebene Konkurrenz- und Leistungsdruck, der zu Zweifeln an der eigenen Arbeitsqualität und den eigenen intellektuellen Fähigkeiten führt. Diese Erfahrungen, die sich im gesamten prekarierten Wissenschaftsbetrieb fortzuschreiben, lösen bei vielen Nachwuchswissenschaftler*innen ernsthafte Zweifel an einer akademischen Laufbahn aus, so teilweise auch bei uns.

Fazit

Das Beispiel unserer Arbeit als studentische Mitarbeiter*innen bei *Transforming Solidarities* zeigt, dass sich die Prekarität studentischer Beschäftigung nicht in einem einzelnen Projekt auflösen lässt, sondern es sich um strukturelle Aspekte eines Anstellungsverhältnisses handelt, das durch schlechte Bezahlung, Entgrenzung der Arbeitszeit, Konkurrenz, Hierarchien und doppelte Abhängigkeiten gekennzeichnet ist.

Umso mehr lohnt es sich, für eine Verbesserung der Arbeitsbedingungen zu kämpfen. Dafür braucht es nicht nur solidarische Praktiken, sondern auch Infrastrukturen, die dies ermöglichen. *Transforming Solidarities* als

Forschungsverbund und Projekt, das Wissenschaft als Teil der Gesellschaft begreift, hatte den Anspruch, soziale Verhältnisse nicht nur zu verstehen, sondern aktiv in sie zu intervenieren und dabei selbst solidarisch vorzugehen. Das äußerte sich auch in unserem Arbeitsalltag als studentische Hilfskräfte. Tariflich geregelte, verhältnismäßig lange Vertragslaufzeiten, gemeinsame Räumlichkeiten sowie die intensive inhaltliche Zusammenarbeit im Projekt über Statusgruppen hinweg haben ein außergewöhnliches Maß an Mitbestimmung, sowie das Erarbeiten eines eigenständigen Verhältnisses zu den Themen des Forschungsprojektes ermöglicht. Nicht zuletzt hat der konstante Austausch dazu beigetragen, ein Bewusstsein für unsere Position als studentische Beschäftigte und die damit einhergehenden Herausforderungen und Spannungen zu entwickeln und diesen nicht vereinzelt, sondern auf der Grundlage stabiler kollegialer Beziehungen begegnen zu können. Dies zeigt sich nicht nur am Verfassen dieses Textes, sondern auch an unserer geschlossenen Beteiligung am Berliner Hochschulstreik im Herbst 2023. Bereits bestehende studentische und gewerkschaftliche Strukturen waren dabei wichtige Anknüpfungspunkte für die Organisation im Kampf um eine solidarischere Hochschule. Schließlich sollte die Ermöglichung von Solidarisierung nicht am Wohlwollen der Vorgesetzten hängen, sondern in der Organisation der Arbeit selbst verankert sein.

Literatur

Bouali, Celia, Julia Bringmann, Laura Haßler, Christian Keil, Matthias Neis und Pablo Nuñez von Voigt. Hgg. 2019. »Ohne uns läuft hier nix!« *Der Arbeitskampf der studentischen Beschäftigten in Berlin*. Hamburg: VSA: Verlag.

Erdmann, Tom. 2018. »Studentische Hilfskräfte – Streik mit Strahlkraft. Tom Erdmann im Gespräch mit Anja Nehls«, *Deutschlandfunk*. Letzter Zugriff am 20.5.2024. <https://www.deutschlandfunk.de/studentische-hilfskraefte-streik-mit-strahlkraft100.html>.

Hopp, Marvin, Ann-Kathrin Hoffmann, Aaron Zielke, Lukas Leslie und Martin Seeliger. 2023. *Jung, akademisch, prekär. Studentische Beschäftigte an Hochschulen und Forschungseinrichtungen: eine Ausnahme*

vom dualen System regulierter Arbeitsbeziehungen. Bremen: iaw.

Kasperek, Bernd und Hanna Meißner. 2022. »Arbeits, Transforming Solidarities. Letzter Zugriff am 20.5.2024. <https://transformingsolidarities.net/de/glossar/>.

Lenger, Alexander, Christian Schneickert und Stefan Priebe. 2012. *Studentische MitarbeiterInnen. Zur Situation und Lage von studentischen Hilfskräften und studentischen Beschäftigten an deutschen Hochschulen und Forschungseinrichtungen*. Frankfurt am Main: Gewerkschaft Erziehung und Wissenschaft (GEW).

von Unger, Hella. 2014. *Partizipative Forschung. Einführung in die Forschungspraxis*. Wiesbaden: Springer VS.

Spannungsfelder solidarischer Praktiken und Infrastrukturen im Feld der Gesundheitsversorgung

Reflexionen mit dem Gesundheitskollektiv Neukölln (GeKo) und TransVer – Ressourcen-Netzwerk zur interkulturellen Öffnung

Ulrike Kluge, Simone Penka,
Kirsten Schubert, Antonia Sieler,
Ronja Wagner, Asita Behzadi

Seit vielen Jahren arbeiten wir Autor*innen als Praktiker*innen im Feld der Gesundheit. Zugleich forschen wir zu Ausschlussmechanismen, Diskriminierungen, deren Wirkungen in der Gesundheitsversorgung und ihren Folgen für Gesundheit, mit besonderem Fokus auf Personen mit Migrations- und Fluchtgeschichte. In der explorativen Arbeit im Projekt *Transforming Solidarities* haben wir diese Perspektiven im inter- und transdisziplinären Austausch erweitert und Ermöglichungsräume sowie Transformationspotenziale für eine Gesundheitsversorgung für alle Menschen in der Migrationsgesellschaft untersucht.

In Gruppengesprächen, Einzelinterviews, der gemeinsamen Vorbereitung und Durchführung eines Panels auf der Konferenz *Solidarität in der Migrationsgesellschaft*, im Prozess der inhaltlichen Entwicklung der Mappings für die Ausstellung *Spaces of Solidarity*, in der Konzeption und Nutzung des *Kiosk of Solidarity*¹ – in vielen formellen und informellen Gesprächen also – haben wir gemeinsam und wechselseitig existierende Praxis, Konzepte und Forschung im Feld der Gesundheit und Gesundheitsversorgung befragt und reflektiert. Im Projektverlauf zeigten sich Widerstandsmomente, die wir als Erkenntnismomente markierten, und die Hinweise auf Transformationspotenziale gaben vgl. »Eisberge und Erkenntnismomente« in diesem Band. Als Ergebnis konnten wir drei Spannungsfelder solidarischer Praktiken und Infrastrukturen herausarbeiten: I. das *Zusammendenken von Verhaltens- und Verhältnisprävention*, II. *Konkurrenzen und ihre Wirkmacht* in den aktuell vorherrschenden Logiken und Strukturen und III. die *Wirkung von Professionalisierungsprozessen* solidarischer Initiativen.

Konkret fragten wir in den Reflexionen, die hier nun in Auszügen verschriftlicht werden: Welche Ermöglichungsräume zeichnen die in der Forschung als solidarisch identifizierten Praktiken mit Blick auf eine qualitativ gleichwertige und gerechte Gesundheitsversorgung aus? Welche Prozesse und Logiken erschweren ihre Etablierung als Standards in der Regelversorgung? Verlieren solidarische Praktiken und Infrastrukturen über den Fokus auf ihr Skalierbarkeitspotenzial ihre transformative Kraft? Entlang dieser Fragen geben wir im Folgenden Einblicke in die gemeinsame Forschungs- und Reflexionsarbeit mit zwei Berliner Initiativen: dem Gesundheitskollektiv Neukölln (Geko) und TransVer –

Ressourcen-Netzwerk zur Interkulturellen Öffnung der psychosozialen Versorgung. Mit dieser Auswahl haben wir zwei Schwerpunkte gesetzt: Während sich das Geko einer umfänglichen primären Gesundheitsversorgung verschrieben hat, fokussiert die Arbeit von TransVer auf die psychosozialen Versorgungsstrukturen. Die Arbeit beider Initiativen ist darauf ausgerichtet, ihre Gesundheitskonzeption in bestehende Gesundheitsinfrastrukturen einzuschreiben mit dem Ziel, Versorgungsgerechtigkeit in der Migrationsgesellschaft zu erreichen. Sie adressieren damit Schwachstellen im deutschen Gesundheitswesen und versuchen zugleich, diese abzubauen. Beide Initiativen waren von Beginn an Kooperationspartner*innen von *Transforming Solidarities*.

Das Gesundheitskollektiv Berlin e.V. (Geko)

Ziel: Kiezbezogene niedrigschwellige medizinische und psychosoziale Gesundheitsversorgung sowie -prävention. Gesellschaftliche und gesundheitliche Ungleichheiten werden vor dem Hintergrund eines Zusammendenkens von Verhaltens- und Verhältnisprävention adressiert.

Konzept: Eine multiprofessionelle Gesundheitsversorgung für alle Menschen. Das Geko ist Teil des deutschlandweit organisierten Poliklinik Syndikat. Solidarische Gesundheitszentren
<https://www.poliklinik-syndikat.org>.

Gegründet: 2016, Eröffnung des Hauses des Gesundheitszentrums auf dem Kindl-Areal in Berlin-Neukölln Ende 2021

Finanzierung: Förderung durch die Robert Bosch Stiftung, Senatsverwaltung für Wissenschaft, Gesundheit und Pflege, Deutsche Klassenlotterie Berlin, Kassensitze und weitere

TransVer-Ressourcen-Netzwerk zur interkulturellen Öffnung

Ziel: Öffnung der psychosozialen Regelversorgung für Menschen mit Migrations- und Fluchtgeschichte

Konzept: TransVer fokussiert auf zwei zentrale Handlungsstrategien:
 1. Öffnung durch Beratung von Menschen mit Migrations-/Fluchtgeschichte mit psychischen Problemen und ihren Angehörigen sowie Vermittlung in bedarfsangemessene psychosoziale Versorgungseinrichtungen
 2. Öffnung durch das Angebot von Fortbildungen, Supervision, Fallberatung für psychosozial Tätige

Gegründet: 2017

Finanzierung: 2017–2019 Deutsche Klassenlotterie Berlin, seitdem Förderung durch die Berliner Senatsverwaltung für Wissenschaft, Gesundheit und Pflege

Wie steht es um solidarische Praktiken innerhalb ökonomisierter Versorgungsstrukturen?

Spätestens seit der Covid-19-Pandemie werden die komplexen Spannungsfelder sich zum Teil widersprechender Anforderungen, in denen Gesundheit ermöglicht, eingebüßt und eingewoben ist, wieder verstärkt öffentlich diskutiert ^{Lessenich 2020, Govrin 2021}. Auch wenn in Deutschland das Gesundheitswesen als solidarisch bezeichnet wird, ist seit Jahren eine zunehmende Ökonomisierung, Verknappung und Hierarchisierung zu beobachten, aus der Versorgungsungleichheiten resultieren und sich manifestieren. Beispielsweise in der Zweiklassenmedizin, dem Parallelsystem aus gesetzlicher und privater Krankenversicherung und den sich daraus entwickelnden Strukturen von Privatsprechstunden, Privatstationen, die es nicht nur in Privatkliniken, sondern auch in staatlichen Gesundheitsinstitutionen gibt, zeigen sich die Konstruktionsfehler eines vorgeblich solidarischen Gesundheitssystems. Vielfältige Befunde zeigen zudem potenzierte Versorgungsungleichheiten für marginalisierte Gruppen. Für Menschen mit Migrations- und Fluchtgeschichte werden sie sichtbar in Fehlversorgung und Chronifizierung ^{Kluge et al. 2012, Penka et al. 2015}.

Eine gesundheitsbezogene solidarische Haltung in einer Migrationsgesellschaft wäre folgendermaßen vorstellbar:

»Da die Gesundheit beziehungsweise Krankheit eines Menschen und die daran anknüpfenden Behandlungsbedarfe aber unabhängig von Herkunft und Aufenthaltsstatus allein nach medizinischen Kriterien zu bestimmen sind, ist eine einheitliche Ausgestaltung der Gesundheitsdienstleistungen geboten, ohne zwischen physischem und sozio-kulturellem gesundheitlichen Existenzminimum zu differenzieren.« Janda 2021, 31

Die von Janda benannte »einheitliche Ausgestaltung«^{ebd.} ist eine juristische Begrifflichkeit und meint die Zugangsgerechtigkeit für alle Menschen ohne Differenzierung. In der Praxis und den Infrastrukturen des Gesundheitswesens ist diese Haltung bislang kein Standard. Es gibt Initiativen und Akteur*innen, die sich der Zugangs-

gerechtigkeit widmen und dabei mit diversen ökonomischen, soziopolitischen und infrastrukturellen Herausforderungen konfrontiert sind. Gesundheitsversorgung ist vor diesem Hintergrund immer auch politisch, da sie unter Bezugnahme auf gesellschaftliche (mehr oder wenige ausgehandelte) Normen und damit auf soziale Kontexte stattfindet. Die Gesundheitsversorgung, wie sie im Asylbewerber*innenleistungsgesetz (AsylbLG) festgelegt ist, ist ein konkretes Beispiel für das »Hineinregieren« der Politik in die Gesundheitsversorgung. Hier basiert eine medizinisch-sachliche Begründung für die Anspruchsgewährung beziehungsweise -beschränkung auf Staatszugehörigkeit und aufenthaltsrechtlichen Kategorien vgl. »Hätte der Mensch einen Aufenthalt...« in diesem Band.

Die nachfolgenden Beschreibungen der kleinteiligen Praktiken in Verbindung mit den jeweiligen konzeptionellen Zugängen am Beispiel zweier Initiativen – Geko und TransVer – bieten konkrete Einblicke in Transformationspotenziale und -hindernisse solidarischer Initiativen im Spannungsfeld zwischen Vergesellschaftungszielen und Entsolidarisierungsprozessen.

Spannungsfeld I: Verhaltens- und Verhältnisprävention zusammendenken

In den Gesundheitswissenschaften ist der Zusammenhang von Verhaltens- und Verhältnisprävention schon lange im Blickfeld. Die Verhaltensprävention fokussiert eine individuumszentrierte Perspektive auf Gesundheit, zum Beispiel mit Gesundheitstrainings, Raucherentwöhnungen, Bewegungsprogrammen, aber auch in der individuellen Beratung beziehungsweise Begleitung in den Praxen von Ärzt*innen, Psychotherapeut*innen oder Ergotherapeut*innen. Auf der anderen Seite – im besseren Fall jedoch ergänzend dazu – steht die Verhältnisprävention, die Umgestaltung der Welt hin zu einer gesundheitsfördernden, lebenswerten Welt für alle Lebewesen. Da dies im gegenwärtigen System nicht möglich ist, stellen sich Fragen wie: Warum sollten wir eigentlich Menschen gesund machen, wenn wir sie in krankmachende Verhältnisse zurückschicken Marmot 2015? Also in prekäre Arbeitssituationen und/oder in schlechte Wohnsituationen? Welche Gesundheitskonzeptionen tragen dazu bei, die Auswirkungen von wenig

gesundheitsförderlichen Unterkünften von Menschen mit Flucht- und Migrationsgeschichte zu verstehen? Was machen verschiedene Gesundheitskonzepte sichtbar oder unsichtbar, wenn wir sie auf die Lebenssituation verschiedener marginalisierter Gruppen anwenden?

Diese Fragen und das Zusammenspiel zwischen Individuum und Kontext ist nicht nur für das Geko und TransVer zentral, sondern auch für alle anderen im Projektverlauf explorierten Initiativen.

Aus der Forschung wissen wir, dass zum Beispiel Armut ein Gesundheitsrisiko ist und dass dieses Risiko für die vielfach in sozial benachteiligten Stadtteilen lebenden migrantischen Gruppen potenziert ist Rapp et al. 2015. Wir wissen, dass rassistische Diskriminierung ein Risikofaktor ist, psychisch zu erkranken Lazaridou et al. 2023. Wir wissen, dass ein eingeschränkter Zugang zu Leistungen der gesetzlichen Krankenversicherung zu Chronifizierungen und damit zu einer deutlich höheren Krankheitslast führt Nutsch und Bozorgmehr 2020. Wir wissen, dass ohne ersprachliche Verständigung qualitativ gleichwertige Gesundheitsversorgung für eine immer größer werdende Gruppe Patient*innen nicht zu gewährleisten ist Kluge et al. 2012, Kluge 2020. Wir wissen, dass ein stärker an ökonomischen Kriterien ausgerichtetes Gesundheitswesen strukturelle und individuelle Rassismen begünstigt Schödtwell et al. 2022. Ebenfalls bekannt ist, dass die strukturellen Herausforderungen zum Beispiel eine fehlende Finanzierung, struktureller Rassismus und Diskriminierung Hindernisse für eine solidarische Gesundheitsversorgung sind ebd. Wir wissen, dass diese Befunde für viele im Gesundheitssystem Tätige eine zusätzliche Belastung darstellen. Diese Belastungen beeinträchtigen wiederum die Gesundheit und das Wohlbefinden der Mitarbeiter*innen ebd. Versorgungsstrukturen blenden dennoch zumeist die sozialen und strukturellen Lebensbedingungen aus und werden entsprechend nicht sinnvoll bedarfsangemessen konzipiert Thöle und Kluge 2021, Schödtwell et al. 2022. In der Folge bleibt es bei einer individuellen, meist (psycho-)pathologischen Betrachtung, die mit Fehlbehandlungen einhergeht.

»Die sozialen Determinanten bilden sich ab im Körper. (...) Wir alle kennen das selber gut genug, wenn unsere Lebensbedingungen anstrengend sind oder anstrengend waren, dass man auch körperliche Symptome entwickelt, und selbstverständlich kommen die Menschen damit auch zum Arzt. Wenn der

Zusammenhang nicht gesehen wird, ist es, ich sage mal ganz platt, eine Fehlbehandlung, ein ärztlicher Fehler.«

Mitarbeiter*in, Geko, Interview 2022

Ein wichtiger Bezugsrahmen sich als solidarisch verstehender Gesundheitsinitiativen, die sich im Poliklinik Syndikat (zu dem das Geko gehört) zusammengeschlossen haben, ist der WHO-Bericht »Closing the Gap Generation« aus dem Jahr 2005. Hier wurde (zum wiederholten Male) aufgezeigt, wie massiv die Lebensbedingungen, die politischen Bedingungen, die Wohn- und Arbeitsbedingungen und auch Diskriminierung auf die Gesundheit von Menschen wirken. In der medizinischen Versorgung wird dieser Fakt weiterhin viel zu oft ignoriert. Zahlreiche Studien fundieren die gesellschaftliche Vermitteltheit von körperlicher und psychischer Gesundheit, zum Beispiel im Zusammenhang mit dem sozio-ökonomischen Status Wilkinson und Pickett 2009, Rapp et al. 2015, Kluge et al. 2019. Und auch durch die Explorationen im Projekt *Transforming Solidarities* zeigte sich eindeutig, dass die drei Forschungsfelder Gesundheit, Arbeit und Wohnen nicht zu trennen sind:

»Also, weil da viel psychische Belastung in den Unterkünften für Geflüchtete entsteht und es ist auch dann manchmal echt die Frage, braucht die Person dann wirklich einen Psychiater oder eher eine Wohnung?«

Mitarbeiter*in, TransVer, Gruppengespräch 2022

Neben der (Psycho-)Pathologisierung sozialer und struktureller Problemlagen, ohne sicheren Aufenthalt und fehlende sichere Wohnorte für geflüchtete Menschen, wird das Ziel jedweder medizinischen Behandlung, die Gesundung oder Linderung, erschwert beziehungsweise geradezu verhindert.

»Und, dass natürlich gerade Menschen, die geflohen sind oder migriert sind, da sind vor allen Dingen auch Körper geflohen und migriert. (...) Da denke ich an Menschen, die in Containern leben und es eigentlich keinen wirklich sicheren Ort gibt.«

Mitarbeiter*in, TransVer, Gruppengespräch 2022

TransVer hat einen spezifischen Fokus auf den Abbau von Zugangsbarrieren in psychosoziale Angebotsstrukturen durch den Einsatz von Sprachmittlung in Institutionen und Praxen. Dabei wird deutlich, dass gegenwärtig vor allem nicht-staatliche, solidarische und oftmals informelle Infrastrukturen ausgleichen, was formelle und strukturelle Lücken sind.

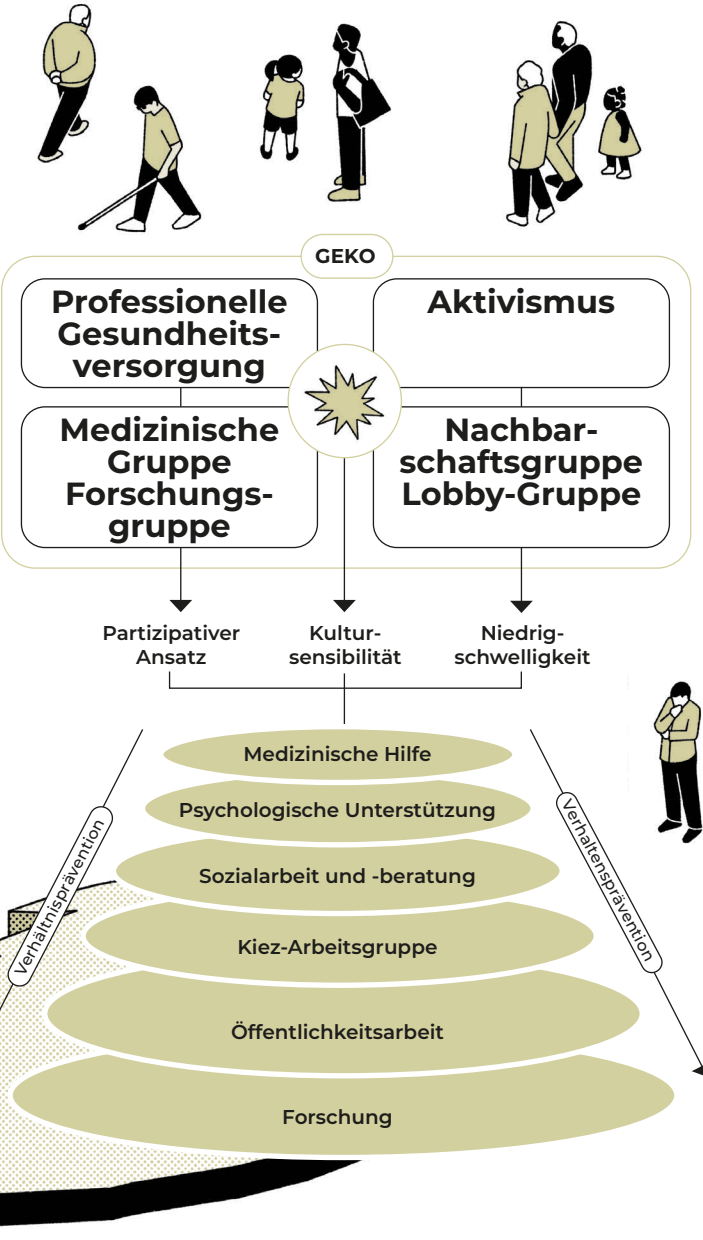
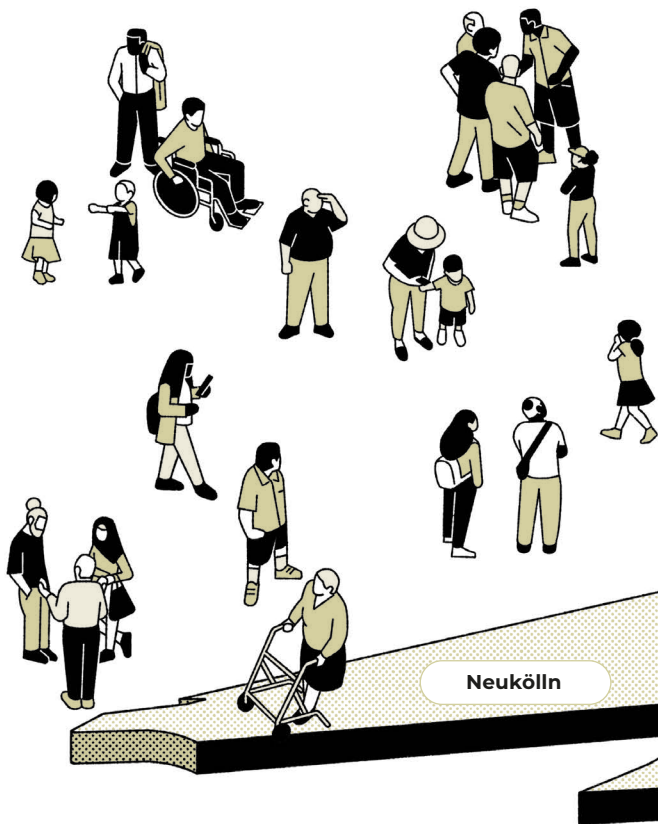
»Solange die strukturellen Rahmenbedingungen nicht geschaffen sind, wie zum Beispiel eine Kostenübernahmeregulierung in Bezug auf Sprachmittlung im Gesundheitswesen, ist man immer auch abhängig von der Solidarität von Aktivist*innen, ehrenamtlichen, privaten Initiativen, die sich verantwortlich fühlen für die Versorgung dieser Bevölkerungsgruppen.«

Mitarbeiter*in, TransVer, Gruppengespräch 2022

Das zugrundeliegende Anliegen ist, dass der Zugang zur Gesundheitsversorgung nicht von individuellen Möglichkeiten und informellem – solidarischem – Engagement abhängen sollte. Erst eine lebensweltliche Orientierung der Gesundheitsversorgung bezieht die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in die Diagnose mit ein. Solidarisch gedachte Gesundheitsversorgung, wie sie im Geko praktiziert wird, stellt daher den Aushandlungsprozess zwischen Verhältnis- und Verhaltensprävention ins Zentrum der Aktivitäten: krankmachende Verhältnisse werden berücksichtigt, ohne die individuelle Gesundheitssituation auszublenden. Dafür werden im Rahmen der medizinischen Behandlung vor Ort Pflege, Sozial- und psychologische Beratung angeboten, um einen gesundheitsförderlichen Ort nicht nur zu behaupten, sondern zu praktizieren. Um nicht an regionalen Bedarfen und Bedürfnissen vorbeizuplanen, hat das Geko vor Aufnahme der Arbeit eine Sozialraum- und Bedarfsanalyse des Rollberg- und Flughafenkieses in Berlin vorgenommen Grube et al. 2017. Nachbarschaftliches Engagement in den bestehenden Netzwerken zu etablieren, ist eine weitere Strategie des Geko, um Verhaltens- und Verhältnisprävention auch in der infrastrukturellen Entwicklung zusammenzudenken. Die Details sind in Abbildung 1 dargestellt, die kollaborativ und transdisziplinär im Projekt entwickelt wurde.

Nachbarschaftliches Engagement

Die Zusammensetzung des GeKo als multiprofessionelles, von Aktivist*innen getragenes Kollektiv, orientiert sich an dem Ziel, Gesundheitsfragen ganzheitlich anzugehen. Alle Angebote zielen darauf ab, einen präventiven Gesundheitsansatz zu etablieren, der sowohl verhaltensbezogene Ansätze als auch den Einfluss der Verhältnisse auf Krankheiten einbezieht.



[Abb. 1] Nachbarschaftliches Engagement.
Quelle: GeKo-Mapping für Ausstellung *Spaces of Solidarity*

Die Grundlagen der Karten und Diagramme zum Gesundheitskollektiv Berlin (GeKo) wurden im Seminar *Spaces of Solidarity* (WS 2021/2022, geleitet von Dr. Moritz Ahlert und Dr. Anna Steigemann an der Habitat Unit – Institut für Architektur – TU Berlin) von den Urban Design-Studierenden Julian Hees und Pascal Müller erstellt. Interviewpartner*innen waren u.a. Kirsten Schubert, Tine Steininger und Clemens Krull vom Gesundheitskollektiv Berlin.

Diese Grundlagen wurden für die Ausstellung *Spaces of Solidarity* von Julian Hees (TU Berlin) und Moritz Ahlert (*Transforming Solidarities*) im Austausch mit Asita Behzadi, Ulrike Kluge, Ronja Wagner und Anna Steigemann (alle *Transforming Solidarities*) weiterentwickelt und in Feedbackloops mit dem GeKo im Juli 2023 finalisiert.

Grafische Aufbereitung: Bureau Est (Mappings und Diagramme) zusammen mit Arthur Bonifay (Illustration)

Obwohl diese Wissensbestände in der Public Health Forschung, der Sozialmedizin und der Gemeindepsychologie seit langer Zeit vorliegen ^{Behzadi et al. 2023}, scheinen die vorherrschenden Gesundheitslogiken die Transformationen hin zu entsprechenden Praktiken und Infrastrukturen vielfach zu erschweren.

Spannungsfeld II: Konkurrenzen und ihre Wirkmacht in den aktuell vorherrschenden Strukturen und Logiken

Da Konflikte und Konkurrenzen – obwohl real existierend – zumeist negativ besetzt sind und als Gegensatz zu einer idealisierten Haltung einer solidarischen und damit konkurrenzfreien Praxis verstanden werden, sind sie selten offen Thema. Zumeist werden Konkurrenzen daher ausgeblendet, in Interaktionen unsichtbar gemacht und nicht adressiert. In unseren Explorationen wurde deutlich, dass die projektförmige Finanzierung, also eine Finanzierung mit definierter und begrenzter Laufzeit, zunächst einer solidarischen Zusammenarbeit und Netzwerkbildung von verschiedenen Initiativen entgegensteht beziehungsweise Konkurrenzen fördert.

»Es geht auch immer um Geld und welche Projekte überleben (...) oder manchmal vielleicht nur um die Fantasie, ob jetzt eigentlich deren Überleben Einfluss auf mein Überleben haben könnte.«

Mitarbeiter*in, TransVer, Gruppengespräch 2022

Das Dilemma scheint darin zu bestehen, dass (hierarchisierende) Finanzierungslogiken solidarischen Logiken widersprechen. Konkret scheint es hier vor allem um den Widerspruch zwischen dem Anspruch der Multiperspektivität und ihrer praktischen, hierarchiefreien Implementierung zu gehen. Es bedarf dieser Multiperspektiven und multiprofessionellen Zugänge, um medizinische Versorgung sozial zu verstehen und zu behandeln. Im Geko resultierte dies zum Beispiel im Anspruch der Umverteilung von Löhnen bei gleichzeitiger Notwendigkeit, in der Bezahlung auch die jeweilige Verantwortung (Solidarität nach innen) abzubilden sowie der Schwierigkeit, diesen Anspruch in Praxis zu bringen. Denn: Tarifverträge, (die vor willkürlichen Lohnände-

rungen schützen und) auf denen öffentliche Förderungen beruhen, erschweren diese Umverteilung. Es bestehen innerhalb der Projekte oft ungleiche Finanzierungsstrukturen, einerseits über prekäre Fördermittel und andererseits über ärztliche/psychotherapeutische Kassensitze mit einer gesicherten Abrechnung über das Krankenkassensystem im deutschen Gesundheitswesen. Gerade der letzte Aspekt trägt zumeist zur Aufrechterhaltung der Asymmetrien gesundheitsbezogener Versorgungslogiken bei, da ärztlichen Mitarbeitenden systemseitig *per se* eine bessere Bezahlung zuteilwird. Deutlich wurde im Rahmen der Explorationen in unserem Projekt, dass eine unzureichende Adressierung dieser Widersprüche der gemeinsamen solidarischen Transformation entgegensteht, zu Verwerfungen und Entsolidarisierung in Teamprozessen aber auch in entscheidenden politischen Kämpfen in und mit der Gesundheitspolitik führen. Das Geko und das Schwesterprojekt in Hamburg, Poliklinik Veddel, haben mittlerweile jahrelange Erfahrung in dem Versuch, diese Asymmetrien auszugleichen. Auch wenn nicht überall ein Einheitslohn bezahlt wird, sind die höher verdienenden Berufsgruppen doch deutlich heruntergestuft worden und verdienen meist gut ein Drittel weniger als in Einrichtungen außerhalb der beiden Zentren. Für dieses »Realitätsdelat« an Lohn- und Renteneinbuße müssen Bereitschaft bestehen und die Vorteile (Abbau von Hierarchien, solidarisches Miteinander auf Augenhöhe) überwiegen.

Auch nach außen, in die Netzwerke, hat die jeweilige Finanzierung eine Wirkung: ist ein Projekt (zunehmend) regelfinanziert ist, schwindet die Zuschreibung einer solidarischen Praxis. Das zeigt sich beim Projekt TransVer, das zur Charité gehört und damit als dauerhaft finanziert, infrastrukturell konsolidiert wahrgenommen wird. TransVer erhält staatliche Mittel, dauerhaft und infrastrukturell konsolidiert ist die Finanzierung damit allerdings nicht. Auch TransVer muss jährlich Fördermittel beantragen, um das Angebot weiter aufrechterhalten zu können. Die Glaubhaftigkeit als solidarische Praxis wird mit der oben formulierten Zuschreibung infrage gestellt. Umso wichtiger sind kontextualisierende, detaillierte Analysen der Praktiken und Infrastrukturen der Initiativen zur Ermöglichung von Transparenz nach innen und nach außen. Und daher ist es perspektivisch wichtig zu verstehen, dass Konflikte und Konkurrenzen in den Mittelpunkt der gemeinsamen Reflexion und Auseinandersetzung geholt werden. Den enormen

Mehraufwand, den diese Prozesse für die Initiativen bedeuten, konnten wir in unseren Explorationen immer wieder beobachten.

Es ist zudem unbedingt anzuerkennen, dass die Ermöglichung von transformativen Initiativen und die Entstehung von solidarischen Praxen und Infrastrukturen nicht notwendigerweise die Folge einer gesundheitspolitischen Einsicht oder einer Anerkennung der Notwendigkeit gleichberechtigter Teilhabe als grundlegende Vision der etablierten Strukturen ist. Vielmehr hängen sie zum Teil von der Tagespolitik, Einzelpersonen, zuweilen von nicht beeinflussbaren und nicht kontrollierbaren Ereignissen ab, die Selbstermächtigung und Selbstwirksamkeit für die Initiativen infrage stellen. Eine notwendige Haltung hierzu scheint zu sein, politische und gesellschaftliche Ereignisse als optionale, fast zufällig auftretende Gelingensbedingungen für Solidarität zu begreifen. Oder anders formuliert: Das im Zuge der Entwicklung transformativer Infrastrukturen erlebte Geworfensein in politische und soziale Realitäten gilt es anzuerkennen und im besten Fall nutzbar zu machen. In gleichem Maße gilt es, sich zu vergegenwärtigen, dass diese neuen Realitäten parallel durch politisches Engagement, Advocacy-Arbeit und solidarische Kämpfe zu erstreiten sind.

»Wenn ich sehe, wie so Strukturen jetzt mit den vielen Projekten zur psychosozialen Versorgung Geflüchteter seit 2016 entstanden sind, dann braucht es eben immer ein bestimmtes historisches Moment, dass jemand sagt, jetzt verstehen wir alle, dass das wichtig ist.«

Mitarbeiter*in, TransVer, Gruppengespräch 2022

Der benannte historische Moment ist die Fluchtbewegung in Folge des Krieges in Syrien nach Deutschland ab 2015. Nachdem eine Vielzahl solidarischer und informeller Hilfen entstanden waren, wurde ab 2016 die staatliche Finanzierung von psychosozialen Projekten ausgebaut. Eine Skalierung im Sinne einer Etablierung der Ziele einer gleichberechtigten Teilhabe in allen staatlichen, formellen Infrastrukturen lässt perspektivisch die Notwendigkeit der eigenen Arbeit als weithin subsidiär sichtbar werden. Die eigene Arbeit derart zu verstehen, stellt dann auch die Frage nach der eigenen Daseinsberechtigung. Eine Mitinitiatorin von TransVer adressiert dies folgendermaßen: »Wenn es uns nicht mehr braucht,

dann gehen wir nach Hause und machen was Anderes. Es gibt genug Arbeit auf dieser Welt.« Interview 2022

Bis wohin kann dieser Umgang mit Konkurrenz gerade von aktivistischen und kritischen Akteur*innen umgesetzt werden, wann beginnen Kompromisse und wann folgt diesen ein Unsichtbarmachen selbiger? Wäre es vorstellbar, diese Prozesse in den Mittelpunkt zu rücken, um das Handeln, die konkreten Ermöglichungsräume, die Grenzen und Momente des Scheiterns anzuerkennen und aus ihnen zu lernen? Hier müssen wir deutlich formulieren, dass es uns nicht um die neoliberale Erzählung von der Flexibilisierung, Produktivität und Fortschritt fördernden Konkurrenz und Verwertbarkeit geht ^{Fritzsche 2019, 13}. Vielmehr ist es genau diese einseitige Betrachtung von Konkurrenz als unhinterfragte Handlungsstrategie, die es in machtkritischen Kreisen schwermacht, diesen Begriff zu nutzen. Selbst wenn das, was vielfach stattfindet und solidarische Praxen und Infrastrukturen erschwert, Konkurrenz-Momente sind, die kaum besprechbar sind. Aber wir müssen darüber sprechen, um zum Beispiel dem von Fritzsche beobachteten, oben beschriebenen Phänomen in solidarisch handelnden Strukturen etwas entgegenzusetzen.

Eine weitere Dimension von Konkurrenzen an der Schnittstelle zur Professionalisierung möchten wir noch skizzieren. Eine zentrale Frage von *Transforming Solidarities* war, welcher Schritte, Zugänge und Strategien es bedarf, um die vorgefundenen solidarischen Praktiken und ihr Ziel der Versorgungsgerechtigkeit für umfassendere Infrastrukturen skalierbar werden zu lassen. Diese Frage beschäftigt auch die beiden Initiativen Geko und TransVer. Gleichwohl zeigen sich in diesem Ziel auch die Fallstricke der Transformationsprozesse solidarisch gedachter Praktiken und Infrastrukturen.

»Aber ich glaube schon, dass es sein kann, dass das so an uns vorbeirast, dass eher so die privaten Krankenhauskonzerne oder andere private Ketten dann irgendwelche primären Versorgungszentren aufmachen können, die vielleicht den Inhalt von dem haben, was wir schon vorgearbeitet haben, die letzten zehn Jahre, ehrenamtlich. Geschichte verändern heißt auch, Hegemonie durchzusetzen und sich auch trauen, groß zu sein, kein Feigenblatt und keine Souffleuse für kapitalistische Deutungshoheit.«

Mitarbeiter*in, Geko, Interview 2022

Gute Ideen für eine Verbesserung der Gesundheitsversorgung werden gesellschaftlich sehr wohl bemerkt und anerkannt, sowohl mit Auszeichnungen und Förderungen (Springer Charity Award 2023 für das Geko; Förderung durch die Lotto-Stiftung Berlin für TransVer und das Geko) als auch mit medialer und gesundheitspolitischer Aufmerksamkeit. Was von der Idee einer solidarischen Gesundheitsinfrastruktur übrig bleibt, wenn Referenzprojekte ohne grundlegende gesundheitspolitische und sozialrechtliche Veränderungen skaliert werden, bleibt abzuwarten. Die Akteur*innen sind skeptisch, die Forschung auch. »Solidarität ist nicht skalierbar«, so Bernd Kasperek vgl. »Skaliert Solidarität?« in diesem Band. Vielmehr müsse solidarische Praxis vervielfacht werden, ohne auf Skalierbarkeit abzielen. Für solidarische Praktiken im Feld der Gesundheitsversorgungen bedeutet das, passend für Orte und Menschen sowie Bedürfnisse jeweils Infrastrukturen zu entwickeln.

Spannungsfeld III: Die Wirkungen von Professionalisierungsprozessen

Ein Großteil nicht-staatlichen Engagements auch in der Gesundheitsversorgung basiert auf informeller Arbeit. In der Zusammenarbeit mit den untersuchten Initiativen ist die informelle Arbeit sehr präsent. Ebenso sichtbar wird bei genauerer Betrachtung, wie sich die Bedeutung, der Umgang und die Wertigkeit informeller Arbeit im Zuge von Professionalisierungsprozessen verändert. Ein dabei gut zu beobachtendes Moment im Geko sind die Erzählungen der Aktivist*innen zu ihrer Plenumsstruktur: Früher hätten sich sehr viele Personen freiwillig im Geko engagiert. Mit zunehmender Professionalisierung entstanden Spannungen, da im Vergleich zu einer möglichen Anstellung die informelle Arbeit an Attraktivität verlor. Ähnliche Entwicklungen wurde für den Professionalisierungsprozess von TransVer beschrieben. Eine Mitarbeiterin berichtet zu den Anfangsmonaten am initialen Ort: »Es brauchte die Praktikant*innen und Mitarbeitenden, die bereit waren, die Räume zu streichen, sich über ihre Arbeitszeiten hinaus für diesen Ort einzubringen.« Mitarbeiter*in, TransVer, Gruppengespräch 2022. Im Gespräch klang auch die nostalgisch anmutende Erinnerung an solidarisches Engagement und Pioniergeist an. In der nunmehr etablierten Infrastruktur würden

die Personen dieses Engagement nicht mehr erwarten können.

Für uns bleibt deswegen zu reflektieren: Welche infrastrukturellen Lücken werden durch informelle Arbeit gefüllt? Inwiefern verliert sich der politische, aktivistische und visionäre Bezug durch die Professionalisierung?

Es gibt eine weitere Dimension der Wirkungen von Professionalisierungsprozessen, die nicht immer zu einer besseren, bedarfsangemesseneren Versorgung führt. Nennen wir es die Anrufung an Professionelle in Gesundheitsberufen als mächtige rettende Instanzen in sozialen Krisen: »Braucht die Person dann wirklich einen Psychiater oder eher eine Wohnung?«, wie die Mitarbeiter*in von TransVer zur kontinuierlichen Nachfrage nach Psychiater*innen und Psychotherapeut*innen rückfragt. Ohne eine vorschnelle Medizinalisierung sozial- oder aufenthaltsrechtlicher Problemlagen – die in der Frage anklingt – würde deutlich, dass es sich allzu oft um Krisen der Beziehungs- und Zugehörigkeitsdimension handelt. Gerade aber nicht nur bei geflüchteten Menschen fehlen vielfach Bezugspersonen, Freund*innen, Familie und soziale Netzwerke vor Ort. Hier könnten ehrenamtliche Unterstützer*innen ebenso wie angestellte Sozialarbeiter*innen Bedarfe und Bedürfnisse zuweilen besser adressieren. Eine *lesson learned* aus der Arbeit von TransVer ist, dass eine intensive Netzwerk- und Zusammenarbeit zwischen allen staatlichen und nicht-staatlichen, professionellen und ehrenamtlichen Akteur*innen, also eine intensive Beziehungsarbeit in diesen Netzwerken, essentiell ist, wie in Abbildung 2 verdeutlicht wird.

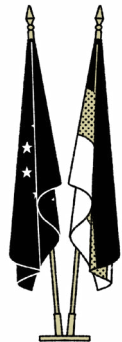
Netzwerk und Zusammenarbeit

Durch die Vernetzung mit anderen Akteur*innen verbessert TransVer den Zugang von Menschen mit Flucht- und Migrationsgeschichte zu Gesundheitsangeboten.



Institutionen

- Betreuungseinrichtungen
- Suchthilfe
- psychiatrische Tagesstätte
- psychiatrische Rettungsstelle
- sonstige psychosoziale Dienstleistungen
- Berliner Krisendienst
- mobile Kontakt- & Beratungsstellen (KBS)
- betreute Wohneinrichtungen
- psychiatrische & psychotherapeutische Spezialambulanzen für Geflüchtete



Senat

TransVer

- Die Beratung von Menschen durch:
- Sprachmittlung über Sprint
 - bezahlte Sprachmittler*innen
 - Sprachkenntnisse im Team

Finanzierung

Fortbildungskurse, Netzwerktreffen

Supervision und Fallberatung

Berufsgruppen

- Übersetzer*innen
- Ärzt*innen
- Student*innen
- Aktivist*innen

[Abb. 2] Netzwerk und Zusammenarbeit.
Quelle: Mapping TransVer für Ausstellung Spaces of Solidarity

Die Grundlagen der Karten und Diagramme zu TransVer wurden im Seminar Spaces of Solidarity (WS 2022/2023, geleitet von Dr. Moritz Ahlert an der Habitat Unit – Institut für Architektur – TU Berlin) von den Architektur- und Urban Design-Studierenden Beatriz Pereira De Costa, Olesia Sakhareva und Teresa Tonndorf erstellt. Interviewpartner*innen waren Ulrike Kluge, Simone Penka und Christian Möbius (alle TransVer).

Diese Grundlagen wurden für die Ausstellung Spaces of Solidarity von Julian Hees (TU Berlin) und Moritz Ahlert (Transforming Solidarities) im Austausch mit Asita Behzadi, Ulrike Kluge und Ronja Wagner (alle Transforming Solidarities) und Simone Peka (TransVer) weiterentwickelt.

Grafische Aufbereitung: Bureau Est (Mappings und Diagramme) zusammen mit Arthur Bonifay (Illustration)

Welchem Solidaritätsbegriff sind wir im Feld Gesundheit weiterhin auf der Spur?

Die eingangs gestellten Reflexionsfragen nach den Ermöglichungsräumen solidarischer Praktiken und Infrastrukturen mit Blick auf eine qualitativ gleichwertige, gerechte Gesundheitsversorgung, nach den Prozessen und Logiken, die ihre Etablierung als Standards in der Regelversorgung erschweren, sowie nach dem möglichen Verlust ihrer transformativen Kraft im Skalierungsprozess haben uns zu den drei skizzierten Spannungsfeldern geführt.

Was nehmen wir aus der Diskussion mit für unsere zukünftige Forschung und Praxis und die Vision einer solidarischen Gesundheitsversorgung?

Gesundheitsförderung und -versorgung können nicht nur auf evidenzbasierten biomedizinischen Zugängen beruhen, sondern bedürfen einer politischen Haltung, die ethische, soziale, philosophische und politische Dimensionen und die daraus resultierenden Spannungsfelder mitdenkt und damit neue Strategien und Zugänge ermöglicht.

Gesundheit und Krankheit sind ein Kontinuum, welches in seinen moralischen und ethischen Betrachtungen und Konsequenzen immer wieder der (solidarischen) Aushandlung bedarf.

Staatliche und nicht-staatliche Versorgungsstrukturen sind nicht *per se* solidarischer oder weniger solidarisch, sondern folgen anderen Logiken, die in ihren Motiven und Wirkungen jeweils genau beleuchtet sein wollen.

Literatur

Behzadi, Asita, Albert Lenz, Olaf Neumann, Ingeborg Schürmann und Mike Seckinger. Hgg. 2023. *Handbuch Gemeindepsychologie. Community Psychology in Deutschland*. Tübingen: DGVF-Verlag.

Fritzsche, Julia. 2019. *Tiefrot und radikal bunt. Für eine neue linke Erzählung*. Nautilus Flugschrift. Hamburg: Edition Nautilus.

Grube, Maike, Patricia Hänel, Valentina Heck, Anna Kühne und Gesundheitskollektiv Berlin, e.V. 2017. »Sozialraum- und Bedarfsanalyse des Rollberg und Flughafenkiezes.« *Geko Berlin*, 29. Juni. <https://geko-berlin.de/assets/img/geko-sozialraum-und-bedarfs-analyse-rollberg-und-flughafen-kiez.pdf>.

Govrin, Jule. 2021. »Ineinander verwoben und durcheinander verwundbar. Körperpolitiken der Sorge und Solidarität in pandemischen Zeiten.« *engagee*, 17. Juli. <https://engageedotblog.wordpress.com/2021/07/17/bound-to-each-other-and-vulnerable-to-each-other-body-politics-of-care-and-solidarity-in-pandemic-times/>.

Janda, Constanze. 2021. »Existenzminimum, Gleichbehandlung und Menschenwürde: Rechtliche Anforderungen an die Gesundheitsversorgung von Asylsuchenden.« In *Flucht und Gesundheit. Facetten eines interdisziplinären Zugangs*, Z'Flucht (Zeitschrift für Flüchtlingsforschung) – Sonderband, hrsg. von Anna Christina Nowak, Alexander Krämer und Kerstin Schmidt, S. 29–50. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

Kluge, Ulrike, Marjia Bogic, Walter Devillé, Tim Greacen, Marie Dauvrin, Sonia Dias, Andrea Gaddini, Natasja Koitzsch Jensen, Elisabeth Ioannidi-Kapolou, Ritva Mertaniemi, Sima Sandhu, Attila Sarvary, Joaquin J Soares, Mindaugas Stankunas, Christa Straßmayr, Marta Welbel, Andreas Heinz und Stefan Priebe. 2012. »Health services and the treatment of immigrants: Data on service use, interpreting services and immigrant staff members in services across Europe.« *European Psychiatry* 27(S2): S56–S62. [https://doi.org/10.1016/S0924-9338\(12\)75709-7](https://doi.org/10.1016/S0924-9338(12)75709-7).

Kluge, Ulrike, Michael A. Rapp, Nassim Mehran, Jinan Jumaa und Marion Christina Aichberger. 2019. »Armut, Migration und psychische Gesundheit.« *Der Nervenarzt* 90: 1103–1108. <https://doi.org/10.1007/s00115-019-00790-2>.

Kluge, Ulrike. 2020. »The Role of the Interpreters in Intercultural Psychotherapy.« In *Intercultural Psychotherapy. For Immigrants, Refugees, Asylum Seekers and Ethnic Minority Patients*, hrsg. von Meryam Schouler-Ocak und Marianne C. Castrup, S. 93–101. Wiesbaden: Springer.

Lazaridou, Felicia Boma, Saskia J. Schubert, Tobias Ringeisen, Jakob Kaminski, Andreas Heinz und Ulrike Kluge. 2023. »Racism and Psychosis: An Umbrella Review and Qualitative Analysis of the Mental Health Consequences of Racism.« *European Archives of Psychiatry and Clinical Neuroscience* 273: 1009–1022. <https://doi.org/10.1007/s00406-022-01468-8>.

Lessenich, Stephan. 2020. »Leben machen oder sterben lassen: Die Politik mit der Vulnerabilität.« *WSI Mitteilungen* 6: 454–461.

Marmot, Michael. 2015. *The Health Gap: The Challenge of an Unequal World*. Bloomsbury.

Nutsch, Niklas und Kayvan Bozorgmehr. 2020. Der Einfluss postmigratorischer Stressoren auf die Prävalenz depressiver Symptome bei Geflüchteten in Deutschland. Analyse anhand der IAB-BAMF-SOEP-Befragung 2016. Bundesgesundheitsblatt 63: 1470–1482. <https://link.springer.com/article/10.1007/s00103-020-03238-0>.

Penka, Simone, Hanna Faißt, Azra Vardar, Theda Borde, Mike Oliver Mösko, Demet Dingoyan, Holger Schulz, Uwe Koch, Ulrike Kluge und Andreas Heinz. 2015. »Der Stand der interkulturellen Öffnung in der psychosozialen Versorgung – Ergebnisse einer Studie in einem innerstädtischen Berliner Bezirk.« *Psychotherapie Psychosomatik medizinische Psychologie* 65(9/10): 353–362. <https://doi.org/10.1055/s-0035-1549961>.

Rapp, Michael A., Ulrike Kluge, Simone Penka, Azra Vadar, Marion C. Aichberger, Adrian P. Mundt, Meryam Schouler-Ocak, Mike Mösko, Jeffrey Butler und Andreas Meyer-Lindenberg. 2015. »When Local Poverty Is More Important Than Your Income: Mental Health in Minorities in Inner Cities.« *World Psychiatry* 14(2): 249–250. <https://doi.org/10.1002/wps.20221>.

Schödwel, Steffen, Mihaela Savin, Anke Lau, Ingar Abels, Dana Abdel Fatah, Simone Penka und Ulrike Kluge. 2022. »Strukturelle Diskriminierung und Rassismus in der Krankenhausversorgung: die Rolle ökonomischer Rahmenbedingungen in der interkulturellen Öffnung.« *Bundesgesundheitsblatt* 65: 1307–1315. <https://doi.org/10.1007/s00103-022-03615-x>.

Thöle, Anna-Maria und Ulrike Kluge. 2021. »Psychotherapeutisches Arbeiten mit Geflüchteten? – Eine Navigationshilfe für die Praxis.« In *Flucht und Gesundheit. Facetten eines interdisziplinären Zugangs*, Z'Flucht (Zeitschrift für Flüchtlingsforschung) – Sonderband, hrsg. von Anna Christina Nowak, Alexander Krämer und Kerstin Schmidt, S. 7–27. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

World Health Organization. 2008. »Closing the Gap in a Generation. Health Equity Through Action on the Social Determinants of Health.« WHO Publikationen, 27. August. <https://www.who.int/publications/i/item/WHO-IER-CSDH-08.1>.

Wilkinson, Richard G. und Kate E. Pickett. 2009. »Income Inequality and Social Dysfunction.« *Annual Review of Sociology* 35: 493–511. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-070308-115926>.

»Hätte der Mensch einen Aufenthalt ...«

Eine Befragung von
Gewissheiten
über Gesundheit und
Krankheit

Asita Behzadi, Ulrike Kluge,
Ronja Wagner

Einleitung

Spätestens seit der *Präambel der Verfassung der Weltgesundheitsorganisation* (WHO) von 1948 ist anerkannt, dass Gesundheit mehr ist als die bloße Abwesenheit von Krankheit. Die WHO benennt Gesundheit als Menschenrecht und nimmt damit eine politische, juristische und ethische Rahmung von Gesundheit vor, die weit über das praktische medizinische Handeln hinausreicht. Unter dieser Prämisse ist es unabdingbar, Lebensbedingungen in die Überlegungen zu Gesundheit und Krankheit einzubeziehen.

In geistes- und sozialwissenschaftlichen Diskursen ist es üblich, das Verhältnis von Gesundheit, Gesundheitsversorgung, sozialen Lebensbedingungen, Recht und Politik auszuloten. Dieses Ineinandergreifen wird in der Medizin und Psychologie seltener reflektiert und häufig zugunsten einer basierend auf einem Klassifikationssystem individuell beschriebenen Krankheit ausgeblendet. In diesen Disziplinen werden für die Entste-

hung von Krankheiten verschiedene Risiken formuliert, unter anderem genetische Dispositionen, Infektionen, Lebensstil (z. B. Ernährung, Rauchen, Medikamentenmissbrauch, Drogenabusus), Umweltfaktoren (z. B. Luftverschmutzung) und externe Stressoren (z. B. Unfälle, Traumata, Arbeitsbelastung). Erkrankungsrisiken und spezifische Anfälligkeiten werden medizinisch unter dem Begriff der Vulnerabilität gefasst, der Verletzlichkeit von Menschen. Durch die Erfolge sozialer Bewegungen und ihrer Einforderung des Schutzes marginalisierter Gruppen wird seit einigen Jahren außerhalb der Medizin ein Vulnerabilitätsdiskurs prominent geführt. Das hat Auswirkungen auf die Praktiken solidarischer Projekte und Initiativen: Sie argumentieren für notwendige besondere Unterstützungsbedarfe marginalisierter Gruppen und konstruieren jedoch (aufs Neue) kranke Individuen oder Gruppen.

Im Projekt *Transforming Solidarities* nahmen wir den Zusammenhang von Armut und Gesundheit sowie die Lebensrealität obdachloser, illegalisierter, geflüchteter und weiterer marginalisierter Menschen in Deutschland in den Blick. Vor diesem Hintergrund wurde eine Befragung der vermeintlichen Gewissheiten über Gesundheit und Krankheit dringlich. Denn viel zu schnell und oft ausschließlich wird auf individuelle Krankheit fokussiert, wo strukturelle Problemlagen vorherrschen vgl. »Spannungsfelder solidarischer Praktiken ...« in diesem Band. Der Titel des Beitrags »Hätte der Mensch einen Aufenthalt ...« verweist bereits auf unsere Ausgangsfrage: Wie würden sich gesundheitliche Unterstützungsbedürfnisse verändern, wenn sozialrechtliche Ungleichheiten, zum Beispiel der Aufenthaltsstatus, aufgehoben wären? In drei Schritten werden wir die Spannungsfelder, die aus dieser Frage entstehen, im Kontext der gesundheitlichen Versorgung von Menschen mit Flucht- und Migrationsgeschichte diskutieren. Entlang des komplexen Konzepts der Vulnerabilität werden wir den oben dargestellten Medizinalisierungsprozess im Zusammenspiel mit Solidarisierungsprozessen ausleuchten. Da wir Autorinnen eine klinisch-psychologische Perspektive teilen, reflektieren wir in diesem Beitrag sowohl klinische Praxis als auch wissenschaftliche Ergebnisse.

Universelle, situative und strukturelle Vulnerabilität

Für die Befragung von Gewissheiten über Gesundheit und Krankheit ist die Verletzlichkeit, die Vulnerabilität eines Menschen, ein zunehmend genutzter Parameter. Spätestens seit der Covid-19-Pandemie 2020 ist der (in dieser Situation medizinisch determinierte Begriff) in den politischen und öffentlichen Sprachgebrauch in Deutschland eingegangen. Während der Pandemie wurden Risikopatient*innen als vulnerable, und damit besonders schutzbedürftige, Gruppen gefasst, wobei sich die Risikomerkmale mit der Zeit verschoben haben. Waren es zunächst alte, vorerkrankte und immungeschwächte Menschen, wurden es später Kinder und Jugendliche. Seltener oder gar nicht thematisiert wurde zum Beispiel die Situation von obdachlosen Menschen oder Menschen in Geflüchtetenunterkünften. Stefan Lessenich ^{2020, 455} hat diesem Corona-Management schon früh eine soziale Selektivität und Hierarchisierung des Lebenswerten attestiert. Exemplarisch dafür hat er den fehlenden politischen Änderungswillen hinsichtlich der Lebenssituation von Geflüchteten in Lagern und Unterkünften während der Covid-19-Pandemie benannt und darauf aufmerksam gemacht, dass gleichzeitig 200.000 deutsche Tourist*innen im Rahmen des Pandemieschutzes ad hoc eingeflogen wurden ^{ebd., 457}.

Wie wird Verletzlichkeit also konzeptualisiert? Die eigene Verletzlichkeit zeigt sich in der Verletzlichkeit des Anderen, so Emmanuel Lévinas ²⁰⁰². Der Philosoph beschreibt damit eine fundamentale oder universelle Vulnerabilität aller Menschen in Anerkennung der Sterblichkeit. Verletzlichkeit ist damit sowohl ein individueller als auch ein inter-individuell geteilter Zustand. Gleichwohl wird Vulnerabilität in der Medizin, Psychologie und Pädagogik meist im Zusammenhang mit einer (Prä-)Disposition diskutiert, also einer bestimmten (genetischen) Anfälligkeit, die eine pathogenetische Diagnose nach sich zieht. Auch Anfälligkeiten aufgrund äußerer Einflüsse, wie Umwelt-, Arbeits- oder Lebensbedingungen, werden diskutiert ^{Eichinger 2022}.

In den Sozialwissenschaften sind vor allem die äußeren Einflüsse zentral für die Konzeptualisierung von Vulnerabilität. Äußere Einflüsse können situative und strukturelle sein ^{Bourgeois et al. 2017}. Sie lassen sich je sowohl von außen kommend, als auch als subjektive Erfahrung beschreiben. Dabei gibt es nicht immer eine Passung

zwischen beiden Beschreibungen. Eine situative Vulnerabilität entsteht aus einer vorübergehenden oder kontextbezogenen Verletzlichkeit einer Person oder Gruppe für bestimmte Risiken oder Belastungen, zum Beispiel in Kriegen, auf der Flucht, in einer Pandemie. Sie ist zeitlich begrenzt und kann sich je nach Situation und Umgebung verändern. Vor allem aber ist sie ungleich verteilt.

Eine strukturelle Vulnerabilität beschreibt eine Verletzlichkeit, die auf strukturelle oder systemische Ungleichheiten und Barrieren zurückzuführen ist und bestimmte Gruppen oder Gemeinschaften benachteiligt Holmes 2011. Sie wird durch institutionelle Praktiken, politische Entscheidungen, soziale Normen und wirtschaftliche Bedingungen erzeugt. Als Infrastruktur eingebettet beeinflusst sie den Zugang zu Ressourcen, Chancen und Rechten und entscheidet bei fehlendem Zugang zur Gesundheitsversorgung über Leben und Sterben. Strukturelle Vulnerabilität drückte sich während der Covid-19-Pandemie unter anderem in der Schließung von Notunterkünften und Essensausgaben für wohnungslose Menschen aus oder in der fehlenden Versorgung mit Hygieneartikeln und Desinfektionsmitteln von Geflüchtetenunterkünften sowie deren Abriegelung ohne Rechtsgrundlage.

Erst in der Zusammenschau von universeller, situativer und struktureller Vulnerabilität wird ein umfassendes Verständnis von Verletzlichkeit möglich, welches die Dimension von Gesundheit und Krankheit sozial-ökologisch kontextualisiert und den disparaten Lebensrealitäten von Menschen Rechnung trägt. Im Menschenrechtsausschuss der Vereinten Nationen hat sich bereits ein Begriffswandel vollzogen, wenn nicht mehr von »vulnerablen Personen«, sondern von »Personen in vulnerabler Situation« gesprochen wird Caspari 2023, 5. Damit wird Vulnerabilität als von äußeren Bedingungen und Situationen geprägt verstanden. Und doch bleiben es bestimmte Individuen, die in vulnerable Gruppen zusammengefasst werden ebd., 14.

Vulnerabel oder resilient ... oder beides?

Parallel zur Vulnerabilität ist in den letzten Jahren das Konzept der Resilienz, also der (psychischen) Widerstandsfähigkeit, in den öffentlichen Sprachgebrauch eingegangen. Vulnerabilität wird häufig als Gegenpol zur

Resilienz formuliert. Dieser Dichotomisierung widersprechen Arbeiten des Medizinsoziologen Aaron Antonovsky 1997. Mit einem salutogenetischen Ansatz weist er auf die Begrenztheit eines pathogenetischen Denkens und Handelns hin und schlägt vor, das Befinden von Menschen auf einem Gesundheits-Krankheits-Kontinuum mit einer prozessualen Perspektive im gesamten Lebenskontext einzuordnen. Wird die Frage nach dem gesundheitlichen Befinden auf die individuelle Resilienz reduziert – und damit Person und Kontext voneinander getrennt –, ist sie an die neoliberale Denktradition angeschlossen. Denn dann wird Resilienz als individualisierte Bewältigung struktureller Problemlagen verstanden und zu einem kontextfreien Konzept gewandelt Behzadi und Hermann 2023. Aus Antonovskys Arbeiten nehmen wir den Gedanken mit, dass ein Mensch weder nur krank oder gesund und ebenfalls weder nur vulnerabel oder resilient ist. Auch Butler et al. 2016 verweisen auf die Interdependenz von Vulnerabilität und Widerstandsfähigkeit und machen deutlich, dass Vulnerabilität nicht nur ein Zustand des passiven Erduldens ist. Erfolgt die einseitige Zuschreibung von Verletzlichkeit, dann werden Machtdynamiken sichtbar und wirksam. An dem Erleben von und dem Umgang mit geflüchteten Menschen wollen wir nachfolgend zeigen, wie sehr das Wechselspiel von Vulnerabilität und Resilienz in verschiedene individuelle und kollektive Praktiken, nationalstaatliche Gesetzgebung(en) und infrastrukturelle Ausschlüsse eingewoben ist.

Vulnerabilität als pathologisierendes Label und humanitäre Diagnose

Die Frage, wer als vulnerabel gilt oder gelten darf, ist nicht neutral. Vielmehr wird sie von gesellschaftlichen Normen, Werten und Prioritäten geprägt und lässt Rückschlüsse auf die Interessen aktueller Gesellschaftspolitik zu. Bestimmte Bevölkerungsgruppen werden aufgrund von Merkmalen wie Geschlecht, Migrationsgeschichte, Aufenthaltsstatus, sozioökonomischem Status oder Gesundheitszustand als vulnerabel eingestuft oder nehmen eine solche Einstufung als Selbstdefinition vor. Wird eine Verletzlichkeit zugeschrieben, ohne dass dieses Label auf die subjektive Erfahrung oder gesundheitliche Situation passt, wird ein Mensch vulne-

rabilisiert. Mit einer subjektiv erlebten Verletzlichkeit hat dies ebenso wenig zu tun, wie mit der subjektiv beschriebenen Widerstandsfähigkeit. Diese Fremdzuschreibungen laufen allerdings Gefahr, als Legitimierung für politische Entscheidungen herangezogen zu werden oder die Notwendigkeit von Maßnahmen der sozialen Unterstützung oder des Schutzes für identifizierte Gruppen zu betonen. In der Gesundheitsversorgung kann dies zur Folge haben, dass das legitime Recht auf Behandlung zu einem Exklusivrecht für einzelne Gruppen wird und andere ausschließt. Die strategische Zuschreibung einer Verletzlichkeit ist nicht nur in der nationalstaatlichen Politik ^{Lessenich 2020} oder globalen Entwicklungshilfe zu beobachten ^{Merk und Manek 2022}. Auch in solidarischen Bewegungen gibt es das Potenzial, in wohlmeinender Fürsorge emanzipatorische Prozesse zuvor vulnerabilisierter Menschen zu verhindern und zum pathologisierenden Labeling durch Fremdzuschreibung beizutragen.

Ein Beispiel für Vulnerabilisierung findet sich in der Unterstützung geflüchteter Menschen. Die Zuschreibung einer Vulnerabilität erfolgt häufig als »humanitäre Diagnose«¹. Diese Strategie basiert auf dem Wissen um eine fehlende aufenthaltsrechtliche Absicherung sowie auf der Anerkennung der Verletzlichkeit von Geflüchteten aufgrund der Umstände, die sie zur Flucht gezwungen haben, wie Krieg, Verfolgung oder Naturkatastrophen, und der Erfahrungen (auf) der Flucht. Indem sie Geflüchtete als vulnerabel erzählen, argumentieren solidarische Initiativen, dass diese besonderen Schutz und Unterstützung benötigen, um ihr Leben in Sicherheit und Würde wieder aufzubauen. Ziel dieses Vorgehens ist, eine öffentliche Unterstützung für die Gewährung von Bleiberechten und die Mobilisierung humanitärer Hilfe zu erwirken. Allerdings gibt es auch eine kritische Perspektive auf diese Praxis des Labelings von Geflüchteten als vulnerabel: diese trage dazu bei, stereotype Vorstellungen von Geflüchteten als passiv und hilfsbedürftig zu verstärken, anstatt in gleicher Weise ihre Erfahrungen, Fähigkeiten und Widerständigkeiten zu würdigen. Das Bild der gefährdeten, traumatisierten Geflüchteten, die »Opfer« mit traumatisierenden Erfahrungen sind, geht einher mit dem Bild des Eindringens der Gewalterfahrungen in die Aufnahmegesellschaft ^{Abdel-Fatah et al. 2022, 29}.

¹ — Vielen Dank an Ricarda Theobald für die Erinnerung an diesen Terminus im Zusammenhang mit Vulnerabilität, den sie in ihrem Dissertationsprojekt untersucht.

Darüber hinaus kann der verengte Fokus auf die individuelle oder kollektive Verletzlichkeit von Geflüchteten dazu führen, dass strukturelle Ursachen von Flucht und Vertreibung vernachlässigt werden.

Wird zudem ausschließlich die individuelle Traumatisierung (und eine damit einhergehende psychopathologische Diagnose) eines geflüchteten Menschen betont, werden Praktiken und Infrastrukturen unterstützt und finanziert, welche lediglich die psychologische Dimension adressieren, zum Beispiel Psychotherapie. Vernachlässigt werden dann Traumatisierungserfahrungen sowie politische und soziale Konflikte jenseits der Erlebnisse im Krieg oder auf der Flucht. Manchmal sind es nämlich erst (rassistische, diskriminierende oder nicht zu bearbeitende Trauer) Erfahrungen im Aufnahme-/Ankunftsland, die als belastend oder traumatisch erlebt werden. Eine psychopathologische Traumafixierung verhindert dann zuweilen den Blick auf situative und strukturelle Vulnerabilität. Geflüchtete Menschen selbst verweisen oft auf andere Barrieren für ihr Ankommen im Aufnahmeland, darunter vor allem fehlender Wohnraum, ein sicherer Aufenthaltsstatus und eine Arbeitserlaubnis. Diese können nun tatsächlich zu einer individuellen situativen Vulnerabilität führen und zum subjektiven Bedürfnis nach psychologischer Unterstützung.

Ähnlich dem Diskurs um »traumatisiert« ^{Kluge 2016}, wird »vulnerabel« zur neuen humanitären Diagnose. Vor dem Hintergrund der schleichenden Abschaffung des Flüchtlingsschutzes in Deutschland und an den europäischen Außengrenzen ist es nachvollziehbar, warum sich soziale Bewegungen und Institutionen, die in der psychosozialen, psychotherapeutischen und gesundheitlichen Versorgung von Geflüchteten aktiv sind, an der Entwicklung von Kriterienkatalogen für vulnerable Gruppen beteiligen. Das Labeling von Geflüchteten als vulnerabel wird zu einer politischen und sozialen Strategie, um das Asylrecht als Ganzes zu schützen. Doch erst mit der Anerkennung der Erfahrungen und Bedürfnisse von Geflüchteten sowie mit einer kritischen Reflexion von juristischen, politischen und sozialen Rahmenbedingungen wird Vulnerabilität individuell, situativ und strukturell erfasst und die Widerständigkeit als emanzipatorische Kraft einbezogen. Aktuell wird in § 23a Abs. 1 und 2 AufenthG eine Aufenthaltserlaubnis aus humanitären Gründen im Sinne einer Härtefallregelung gewährt, zum Beispiel für eine dringend gebotene ärztliche Behandlung. Diese Asylpolitik hat Conse-

quenzen für staatliche und nicht-staatliche Praktiken und Infrastrukturen sowie Auswirkungen auf die Klassifikation von Gesundheit und Krankheit. Die Praxis einer notwendigen Diagnosestellung, um einen Aufenthaltsstatus zu erhalten beziehungsweise zu behalten, erschwert Gesundheit. Diese drastische Konsequenz zeigt die negativen Folgen des humanitären Vulnerabilisierungsdiskurses. (Sichtbare) Gesundheit darf somit weder im Interesse der Unterstützer*innen noch im Handlungsspielraum der Asylsuchenden sein. Eine Vielzahl von medizinischen und psychotherapeutischen Behandlungen mit dem Ziel der Heilung oder Zustandsverbesserung werden dadurch ad absurdum geführt und frustrieren Adressat*innen ebenso wie Anbieter*innen. Vor diesem Hintergrund ist es notwendig, Bleiberechte nicht (ausschließlich) auf Zuschreibungen von Verletzlichkeit zu basieren, sondern auch eine menschenrechtliche oder solidaritäts-theoretische Fundierung von Bleiberechten zu erarbeiten. Denn nicht nur sind die Menschen verletzlich, sondern auch sind die Situation und die Strukturen (potenziell) verletzend.

Wider die Medizinalisierung sozialer Problemlagen

Zurück zur Ausgangsfrage: Wie würden sich gesundheitliche Unterstützungsbedürfnisse verändern, wenn sozialrechtliche Ungleichheiten, zum Beispiel der prekäre Aufenthaltsstatus, aufgehoben wären? Erst eine (globale) sozialrechtliche Gleichstellung aller Menschen – eine Aufenthaltserlaubnis mit allen Konsequenzen eines Anrechts auf Wohnen, Arbeit und Gesundheitsversorgung – macht es möglich, gesundheitsbezogene individuelle Bedürfnisse adäquat zu adressieren. Dazu gehört unter anderem auch eine gesetzlich gesicherte Finanzierung von Sprachmittlung im Gesundheitswesen, denn ohne verständliche Aufklärung ist eine adäquate Behandlung nicht möglich. Wenn soziale Bewegungen mit der Vulnerabilität gesellschaftlich marginalisierter Gruppen argumentieren, verfangen sie sich sowohl in der Gesund-Krank-Dichotomisierung als auch in einer (psycho-)pathologischen Argumentation von Leid. Denn es sind die geschaffenen Praktiken und Infrastrukturen, die hier verletzende Wirkungen haben, ob durch eine fehlende Finanzierung, Ausgrenzung oder sozialrechtliche und rassistische Diskriminierung.

Mit unserer Argumentation verkennen wir nicht die ungleiche Lebenssituation und individuell verschiedenen Unterstützungsbedürfnisse nach gesundheitlicher Behandlung und Versorgung von Menschen, die – über die universelle Vulnerabilität hinaus – situativ und strukturell verletzbar gemacht beziehungsweise verletzt werden und verletzt worden sind. Im Gegenteil, wir stärken eine differenzierte Betrachtung von (individuellen und kollektiven) Bedürfnissen und (praktischen und infrastrukturellen) Bedarfen sowie eine dafür notwendige Analyse des komplexen individuellen, situativen und strukturellen Vulnerabilität-Resilienz-Konstrukts für den Gesundheit-Krankheit-Diskurs. Erst auf dieser Basis können auch solidarische Initiativen und soziale Bewegungen der Versuchung einer Medizinalisierung sozialer Problemlagen aufgrund politisch verhinderter, verzögerter oder abgeschaffter sozialrechtlicher Absicherung geflüchteter Menschen entgegen.

Abdel-Fatah, Dana, Laura Hertner, Steffen Schödwel und Ulrike Kluge. 2020. »Dynamic Integration? Evidence from post-2015 Refugees in Europe and Jordan. Data integration and triangulation report.« Letzter Zugriff: 19.3.2025 <https://focus-refugees.eu/wp-content/uploads/FOCUS-Triangulation-report.pdf>.

Antonovsky, Aaron. 1997. *Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit*, hrsg. und übers. von Alexa Franke und Nicola Schulte. Tübingen: DGVT-Verlag.

Behzadi, Asita und Anja Hermann. 2023. »Salutogenese oder von der Kunst mit Antonovsky andere Fragen zu stellen.« In *Handbuch Gemeindepsychologie*, hrsg. von Asita Behzadi, Albert Lenz, Olaf Neumann, Ingeborg Schürmann und Mike Seckinger, S. 381-398. Tübingen: DGVT-Verlag.

Bourgois, Philippe, Seth M. Holmes, Kim Sue und James Quesada. 2017. »Structural Vulnerability: Operationalizing the Concept to Address Health Disparities in Clinical Care.« *Acad Med.* 92(3): 299-307. <https://doi.org/10.1097/ACM.0000000000001294>.

Butler, Judith, Zeynep Gambetti und Leticia Sabsay, Hgg. 2016. *Vulnerability in resistance*. Durham: Duke University Press.

Caspari, Catharina. 2023. »Situative Vulnerabilität als Ausdruck der Menschenrechtssprache? Das neue Vulnerabilitätsverständnis des Menschenrechtsausschusses der Vereinten Nationen im Kontext seiner Klima-Entscheidungen.« *MenschenRechtsMagazin* 28(1): 5-15. <https://doi.org/10.25932/publishup-58774>.

Eichinger, Tobias. 2022. »Vulnerabilität und Verantwortung: Zur Individualisierung und Moralisierung von Gesundheit.« In *Moralische Dimensionen der Verletzlichkeit des Menschen: Interdisziplinäre Perspektiven auf einen anthropologischen Grundbegriff und seine Relevanz für die Medizinethik*, hrsg. von Michael Coors, S. 127-142. Berlin, Boston: De Gruyter.

Holmes, Seth M. 2022. »Structural Vulnerability and Hierarchies of Ethnicity and Citizenship on the Farm.« *Med Anthropol.* 30(4): 425-449. <https://doi.org/10.1080/01459740.2011.576728>.

Kluge, Ulrike. 2016. »Behandlung psychisch belasteter und traumatisierter Asylsuchender und Flüchtlinge. Das Spannungsverhältnis zwischen therapeutischem und politischem Alltag.« *Nervenheilkunde* 35: 385-390. <https://doi.org/10.1055/s-0037-1616401>.

Lévinas, Emmanuel. 2020. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Baden-Baden: Verlag Karl Alber.

Lessenich, Stephan. 2020. »Leben machen oder sterben lassen: Die Politik mit der Vulnerabilität.« *WSI Mitteilungen* 6: 454-461. <https://doi.org/10.5771/0342-300X-2020-6-454>.

Merk, Usche und Julia Manek. 2022. »Die (post)koloniale Vermessung der Menschlichkeit. Ein kritischer Blick auf die entmenslichte Produktion von »Verdammten« aus der Perspektive einer Hilfs- und Menschenrechtsorganisation.« *Verhaltens-therapie & psychosoziale Praxis* 54 (3): 453-463.

Praktiken des Willkommens und Infrastrukturen der Aufnahme

Informalität, Formalisierung und Solidarität im Kontext der Flucht aus der Ukraine

Judith Holz

Das Projekt *Transforming Solidarities* stellt unter anderem die Frage danach, wie solidarische Praktiken und Infrastrukturen im Spannungsverhältnis zwischen Informalität und Formalisierung ermöglicht und verhindert werden. Diesem Interesse liegt die Annahme zugrunde, dass es für eine Solidarität, die sowohl langfristig tragfähig als auch transformatorisch ist, beider bedarf: der Formalisierung von Solidarität in Strukturen, um solidarische Verantwortungsübernahme füreinander als Modus des Zusammenlebens zu verankern, sowie der informellen, immer wieder neu entstehenden Praktiken von

Solidarität, um den Exklusionstendenzen von formalisierten Strukturen durch die Offenheit, die der Praxis der Solidarisierung als Option inhärent ist, etwas entgegenzusetzen.

Ein aktuelles Beispiel für ein solches Aufeinandertreffen formalisierter Strukturen – staatlicher Akteur*innen oder institutionalisierter Hilfsorganisationen – und informeller, selbstorganisierter Initiativen der Solidarität ist die Organisation der Ankunft von Fliehenden aus der Ukraine am Berliner Hauptbahnhof seit Februar 2022. Die in diesem Zusammenhang entstandenen Praktiken des Willkommens und Infrastrukturen der Aufnahme haben Laura Valverde¹ und ich gemeinsam im Rahmen von *Transforming Solidarities* zwischen April 2022 und März 2023 untersucht.

Aus einer migrationsgesellschaftlichen Perspektive lag das Interesse der Forschung in der Frage, wie die Ankunft und das Ankommen von Migrierenden entlang einer »universell gedachte[n] Würde oder Integrität der und des Einzelnen«² Broden und Mecheril 2014, 12 gestaltet werden kann, und wie Praktiken und Infrastrukturen konzipiert und im Verhältnis zueinander stehen müssen, um alle Ankommenden zu umfassen – unabhängig davon, aus welchen Gründen Menschen kommen. Das Beispiel des Berliner Hauptbahnhofs haben wir hinsichtlich der Fragestellung untersucht, wie sich dort das Verhältnis von informellen und formalisierten Akteur*innen ausgestaltete und inwiefern dieses förderliche oder hinderliche Auswirkungen auf die solidarischen Praktiken und Infrastrukturen hatte, die die Fliehenden bei der Ankunft oder Weiterreise unterstützen sollten.

Ankunft unter Bedingungen relativer Freizügigkeit

Aufgrund des russischen Angriffskriegs gegen die gesamte Ukraine, der seit dem 24. Februar 2022 andauert, haben Millionen Menschen die Ukraine verlassen, um unter anderem in Deutschland und der Europäischen Union Schutz zu suchen. Es war der Beginn der größten Fluchtbewegung in Europa seit dem Zweiten Weltkrieg Pro Asyl 2024. Aufgrund der geographischen Lage nahm

150

¹ — Laura Valverde war Studentin am Institut für Architektur/Urban Design, TU Berlin; Judith Holz war studentische Mitarbeiterin am Zentrum für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung, ebenfalls TU Berlin.

Berlin dabei in den ersten Wochen nach Kriegsbeginn eine besondere Position ein und fungierte zwischenzeitlich als einer der zentralen Ankunfts- und Durchreiseorte in Europa.²

Diese Mobilität und Ankunft der aus der Ukraine Fliehenden fand rechtlich unter bisher einmaligen Bedingungen statt. Acht Tage nach Kriegsbeginn, am 4. März 2022, aktivierte der Rat der Europäischen Union erstmals die sogenannte Massenzustrom-Richtlinie Rat der Europäischen Union 2022. Drei Tage später wurde diese in Deutschland durch die darauf beruhende nationale Ukraine-Aufenthalts-Übergangsverordnung ergänzt Bundesministerium des Innern und für Heimat 2022. Die Anwendung der Richtlinie und die Verordnung umfassten die folgenden Personengruppen: ukrainische Staatsangehörige und deren Familienangehörige, Staatsangehörige anderer Drittstaaten als der Ukraine oder staatenlose Personen mit einem unbefristeten Aufenthaltstitel in der Ukraine, die nicht sicher und dauerhaft in ihr Herkunftsland zurückkehren können, Staatenlose und Staatsangehörige anderer Drittstaaten als der Ukraine, die in der Ukraine einen internationalen oder nationalen Schutzstatus hatten und deren Familienangehörige Landeshauptstadt München Kreisverwaltungsreferat 2024. Rechtlich bedeuteten die Maßnahmen für die betroffenen Personen, dass diese ohne Visum in die EU einreisen konnten, frei wählen und wechseln konnten, in welchem EU-Land sie Schutz suchen, und erst 90 Tage nach Ankunft zur Registrierung verpflichtet waren. Im Gegensatz zu anderen Schutzsuchenden mussten die Fliehenden kein individuelles Asylverfahren durchlaufen, sondern bekamen per Zugehörigkeit zur festgelegten Personengruppe einen temporären Schutzstatus gewährt. Aus diesem Status folgte direkter Zugang zu Sozialleistungen, Gesundheitsversorgung, Arbeitsmarkt, Sprachkursen und Weiterbildung Pro Asyl 2022. Von den Maßnahmen ausgenommen wurden explizit Drittstaatler*innen mit befristetem Aufenthalt in der Ukraine, was primär internationale Studierende aus Afrika, Asien und dem Nahen Osten betraf Karakayali und Kron 2023, 26. Für diese Gruppe galten lediglich die gleichen Einreisemodalitäten, ein längeres Aufenthaltsrecht ergab sich aber nicht automatisch, sondern wurde im Einzelfall geprüft Pro Asyl 2022.

151

² — Laut dem Land Berlin haben sich zwischen Ende Februar 2022 und Ende Mai 2022 über 250.000 Geflüchtete aus der Ukraine temporär in Berlin aufgehalten. Ca. 50.000 Personen davon haben sich für einen längeren Aufenthalt in Berlin registriert (Deutsche Presseagentur 2022).

Für einen großen Teil der aus der Ukraine Fliehenden wurde demnach mit der Aktivierung der Massenzustrom-Richtlinie eine »pragmatische und solidarische Aufnahme« Wagner und Schwenken 2023, 44 und das Ankommen in der EU unter der Situation entsprechend guten Bedingungen ermöglicht. Im selben Moment schrieb die Anwendung der Richtlinie jedoch Ungleichheiten bezüglich des Zugangs zu Rechten zwischen den Fliehenden entlang von rassistischer Exklusion fest Karakayali und Kron 2023, 26 und produzierte somit eine strukturelle Hierarchisierung innerhalb der Gruppe der Ankommenden.

Auf die Situation der gleichzeitigen Ankunft einer großen Anzahl Geflüchteter reagierte die Berliner Zivilgesellschaft schnell und mit umfassender Solidarität: Freiwillige verteilten an den Bahnhöfen Essen, Getränke, Kleidung und Hygieneartikel, es wurden private Unterkünfte für die Ankommenden angeboten und Menschen brachten Sachspenden zu den Ankunftsorten Onken 2023. Aus diesen spontanen Reaktionen entwickelten sich in kurzer Zeit unterschiedliche selbstorganisierte Initiativen von Freiwilligen. Einige dieser Initiativen legten den Fokus ihrer Arbeit auf die Unterstützung von in der Flucht marginalisierten Gruppen, wie beispielsweise den Drittstaatler*innen mit befristetem Aufenthalt, und kämpften gemeinsam mit diesen für eine Verbesserung deren rechtlicher Situation. Andere Freiwilligen-Initiativen wiederum – diese bildeten den Fokus der hier erörterten Untersuchung – blieben in den Monaten nach Beginn der Fluchtbewegung vor allem am Berliner Hauptbahnhof präsent und unterstützten die Ankommenden in Form von Übersetzung, Zuhören, dem Tragen von Gepäck, Unterkunftsorganisation, Spendenverteilung, dem Beantworten von Fragen und weiteren sich je nach Bedarf wandelnden Praktiken.

Der Aufbau von Versorgungsstrukturen für die Ankommenden von institutioneller Seite dauerte im Vergleich zu diesen spontanen Initiativen maßgeblich länger. Ab der zweiten und dritten Märzwoche 2022 stellte das Land Berlin in Zusammenarbeit mit unterschiedlichen institutionalisierten Hilfsorganisationen Unterkünfte und Infrastrukturen zur Registrierung der Ankommenden zur Verfügung und eröffnete ein von der Berliner Stadtmission betriebenes Zelt auf dem südlichen Vorplatz des Berliner Hauptbahnhofs. In der so genannten »Welcome Hall« wurde Erstversorgung mit Informationen und Verpflegung angeboten. Sie fungierte als temporäre Wartehalle für die Weiterverteilung in andere

Bundesländer oder zur zentralen Registrierungsstelle im ehemaligen Flughafen Tegel Nowakowski 2022.

Diese heterogenen Willkommenspraktiken am Berliner Hauptbahnhof mündeten in eine Ankunftsinfrastruktur für Fliehende aus der Ukraine, die sich, wie eingangs erwähnt, durch die Zusammenarbeit zwischen informellen Initiativen unterschiedlicher Freiwilliger und formalisierten Akteur*innen aus Verwaltung und Hilfsorganisationen auszeichnete.

Informelle und formalisierte Akteure zwischen Kooperation, Konflikt und Ergänzung

Dieses Beispiel für Praktiken und Infrastrukturen der Solidarität im Spannungsfeld zwischen formalisierten und informellen Akteur*innen haben wir unter Anwendung interdisziplinärer Methoden aus Stadtforschung und Soziologie untersucht und in diesem Rahmen ein Mapping erstellt, sowie mit teilnehmender Beobachtung, leitfadengestützten Interviews und für deren Auswertung mit der Methode der qualitativen Inhaltsanalyse gearbeitet. So konnten wir herausarbeiten, dass sich das Verhältnis zwischen formalisierten und informellen Akteur*innen³ am Berliner Hauptbahnhof in seiner Ausgestaltung durch drei zentrale Merkmale charakterisieren lässt: Kooperation, Konflikt und Ergänzung.

In der ersten Phase nach Beginn der Fluchtbewegung entstanden Kooperationen zwischen den unterschiedlichen Akteur*innen am Hauptbahnhof primär aus der Dringlichkeit der Situation heraus. Da die bestehenden Infrastrukturen des Landes Berlin für die Zahl der Ankommenden nicht ausreichten, brauchte es die selbstorganisierten Freiwilligen für die Organisation der Ankunft und des weiteren Aufenthalts. Jenseits dieser anfangs bestehenden Notwendigkeit war die Motivation der Freiwilligen für eine längerfristige Unterstützung der Geflüchteten vor Ort allerdings so groß, dass sie auch über diese ersten Wochen hinaus anwesend und aktiv blieben. Hieraus ergab sich die heterogene Ko-Präsenz der Akteur*innen. Diese ging mit einer

153

³ — Die Forschung bezieht sich auf die selbstorganisierten Initiativen mit Arbeitsschwerpunkt auf den Ankunftsinfrastrukturen am Hauptbahnhof. Dementsprechend ist die hier dargestellte Untersuchung nicht aussagekräftig bezüglich des Verhältnisses zwischen formalisierten Akteur*innen und beispielsweise den Initiativen, die ihren Fokus auf die Situation nicht-ukrainischer Drittstaatler*innen legten.

Vielzahl an Konflikten zwischen dem Land Berlin, den Hilfsorganisationen, die die Welcome Hall betrieben, und den Freiwilligen der selbstorganisierten Initiativen einher. Zwei Beispiele: Die Freiwilligen durften zu Anfang die Welcome Hall nicht betreten, da der Zugang – vorgeblich aus Sicherheitsgründen – streng reglementiert war. Dies führte zu Unverständnis und Unmut bei den Freiwilligen, da es ihre Arbeit behinderte. Auch hinsichtlich der Versorgung der Geflüchteten vor Ort kam es zu Konflikten bezüglich der Dauer und Qualität der Ausgabe von Essen und Hygieneartikeln. Die Freiwilligen plädierten für eine längere Versorgung als vom Berliner Senat vorgesehen, waren aber in der Umsetzung davon auf dessen Zustimmung angewiesen.

An diesen Konflikten zeigte sich, dass es für eine funktionierende Kooperation in der längerfristigen Ko-Präsenz der unterschiedlichen Akteur*innen einer aktiven Auseinandersetzung miteinander bedurfte. Im Rahmen unserer Forschung konnten wir herausarbeiten, dass diese Auseinandersetzung primär aufgrund von Kommunikation, Anerkennung gegenseitiger Kompetenzen, kollegialen Beziehungen und einer ähnlichen Motivation für die hauptamtlichen oder ehrenamtlichen Tätigkeiten gelang. Als Form der Kommunikation wurden regelmäßig stattfindende Treffen aller am Hauptbahnhof beteiligten Akteur*innen etabliert, angestoßen durch den Berliner Senat und die involvierten Hilfsorganisationen. Hier bestand demnach die Bereitschaft, in Kommunikation mit den Freiwilligen zu treten, deren Expertisen anzuerkennen und die dafür notwendige Zeit und Organisationsarbeit aufzuwenden. Als einen entscheidenden Faktor für diese Bereitschaft konnten wir im Rahmen unserer Untersuchung das Bestehen von zeitlich bereits vor der formellen Ko-Präsenz der unterschiedlichen Akteur*innen geknüpften Beziehungen herausarbeiten: einzelne Mitarbeiter*innen der involvierten Hilfsorganisationen waren in den ersten Tagen nach Beginn der Fluchtbewegung privat als Freiwillige am Bahnhof, wodurch Vertrauensbeziehungen zu den in den selbstorganisierten Initiativen aktiven Personen entstanden waren. Darüber hinaus zeigten die Hilfsorganisationen Interesse daran, neue und formelle kollegiale Beziehungen aufzubauen, indem sie bei entsprechender Qualifizierung Personen aus den Freiwilligen-Initiativen beispielsweise für die Welcome Hall einstellten. Diese unterschiedlichen Modi der Kooperation wurden signifikant dadurch vereinfacht, dass die

Akteur*innen sich erstens bezüglich der Zielsetzung der eigenen Tätigkeiten – die Gewährleistung einer möglichst guten Versorgung der Ankommenden – einig waren, und zweitens eine ähnlich hohe Identifikation mit der wahrgenommenen normativen Sinnhaftigkeit dieser Tätigkeiten bestand.

Aufgrund dieses engagierten Ringens um Modi der Kooperation konnte erreicht werden, dass die formalisierten und informellen Akteur*innen bis heute, also mehr als zwei Jahre nach Beginn des Angriffskrieges, am Hauptbahnhof präsent blieben und sich darin auf eine pragmatische und zielgerichtete Weise ergänzen. Die formalisierten Akteur*innen konnten, zeitlich gepuffert durch die Freiwilligen, konstante Infrastrukturen aufbauen. Als es noch notwendig war, wurde eine 24-stündige Besetzung der Welcome Hall gewährleistet und Abläufe etabliert, die die Versorgung einer hohen Anzahl an Ankommenden ermöglichten. Diese tragfähigen Infrastrukturen entstanden auf Grundlage der Ressourcen und Organisationsstrukturen der formalisierten Akteur*innen: definierte Hierarchien, Bezahlung, Verantwortlichkeiten und Haftbarkeiten. Die informellen Akteur*innen hätten eine solche Versorgung über die ersten Wochen hinaus nicht aufrechterhalten können, wie sich an den ab Ende März sinkenden Zahlen der Freiwilligen und an der zum selben Zeitpunkt zunehmenden Zahl von Ausfällen auf Grund von akuter Überarbeitung zeigte. Gleichzeitig waren die informellen Akteur*innen in der Lage, sehr viel schneller zu reagieren, was sich nicht nur zu Anfang der Situation als entscheidend erwies, sondern auch dauerhaft einen relevanten organisatorischen Vorteil darstellte. Aufgrund ihrer in der Informalität angelegten Flexibilität konnten die Freiwilligen ihre Aktivitäten der dynamischen Situation mit ihren konstanten Veränderungen immer wieder anpassen. Als der Bedarf nach Unterstützung am Hauptbahnhof geringer wurde, erweiterten die Initiativen ihre Tätigkeiten und begleiteten Geflüchtete beispielsweise zu Behördengängen oder Ankommende mit besonderen Bedarfen auf ihrem Weg vom Moment der Ankunft an durch die ganze Stadt bis zu einer Unterkunft. Diese spezielle Arbeit, in ihrer zeitlichen und örtlichen Flexibilität und dem Eingehen auf individuelle und sich verändernde Bedarfe, konnten die informellen Akteur*innen leisten, weil sie im Gegensatz zu den formalisierten Akteur*innen nicht durch Verträge an bestimmte Orte und Aufgaben gebunden waren. In der

Abwesenheit von Verträgen zeigte sich allerdings auch ein Nachteil der Informalität von selbstorganisierten Strukturen: das Fehlen formal festgelegter Standards und Mechanismen der Qualitätskontrolle für die durchgeführten Tätigkeiten. Dies kann einerseits ein Risiko für eine sichere und gute Versorgung der Ankommenden darstellen, aber auch für die Aktiven in den Freiwilligen-Initiativen liegt darin, wie sich am Hauptbahnhof beobachten ließ, ein Risiko zur Entgrenzung und Überforderung.

Perspektiven für eine pragmatische Solidarität gegenüber allen Ankommenden

Im Rahmen unserer Untersuchungen des Verhältnisses formalisierter und informeller Akteur*innen am Berliner Hauptbahnhof konnten wir herausarbeiten, dass in einem Ringen um pragmatische Kooperation und das Aushandeln von Konflikten Modi entwickelt wurden, durch die sich der Berliner Senat, die Verwaltung, Hilfsorganisationen und Freiwilligen-Initiativen zielgerichtet in ihren Tätigkeiten ergänzen konnten. Bezüglich der Möglichkeit tragfähiger solidarischer Praktiken und Infrastrukturen der Ankunft und des Ankommens für die Fliehenden hat sich im untersuchten Beispiel gezeigt, dass es dafür beides brauchte: die Formalisierung und ihre Akteur*innen, um Infrastrukturen und Praktiken strukturell zu verankern und sie dadurch dauerhaft, verlässlich und geeignet für den Einbezug einer großen Anzahl an Menschen zu gestalten. Gleichzeitig barg die Formalisierung eine Gefahr der Starre, sowohl hinsichtlich der Bedarfe der Ankommenden als auch hinsichtlich der Personen, die Zugang zu den Praktiken und Infrastrukturen hatten. Dazu brauchte es die unterschiedlichen informellen Akteur*innen, um dieser Starre von Beginn der Ankunft an sowie in den längerfristigen Ankunftsinfrastrukturen etwas entgegenzusetzen. In der ihnen eigenen Spontaneität und Flexibilität konnten sie auf die Dynamik der Situation reagieren und damit sowohl die Praktiken der Solidarität als auch die darin adressierten Personengruppen immer wieder erweitern.

Eine zentrale Möglichkeitsbedingung für diese spezifische Kombination aus unterschiedlichen Infrastrukturen des Ankommens am Berliner Hauptbahnhof

war die Anwendung der Massenzustrom-Richtlinie. Mit ihr wurde der Rechtsrahmen für eine pragmatische Aufnahme der Fliehenden – mit Ausnahme des rassistisch motivierten Ausschlusses bestimmter Gruppen – geschaffen und damit insbesondere die Arbeit der selbstorganisierten Akteur*innen vereinfacht. Diese konnten ohne Angst vor Kriminalisierung in vergleichsweise großem Ausmaß auf die Bedarfe der ankommenden Personen reagieren. Darin liegt ein Unterschied zur regulären europäischen Asylpolitik, die verstärkt die Kriminalisierung von selbstorganisierten Initiativen der Solidarität für Fliehende beispielsweise an den europäischen Außengrenzen zur Folge hat. Im untersuchten Beispiel zeigt sich, wie zivilgesellschaftliche und selbstorganisierte Praktiken und Infrastrukturen der Ankunft aussehen können, wenn diese – mindestens auf rechtlicher Ebene – weniger gegen Mechanismen der rassistischen Exklusion Holz und Kasperek 2024 aufgebaut werden müssen.

Bezüglich der Frage danach, wie formalisierte und informelle Infrastrukturen und Praktiken im Verhältnis zueinander stehen sollten, in denen Mobilität als eine Konstante der menschlichen Realität angenommen wird, lässt sich am Beispiel der Organisation der Ankunft von Geflüchteten aus der Ukraine am Berliner Hauptbahnhof herausarbeiten: Es benötigt einen Rahmen, der Aushandlungen um Modi der Kooperation und Ergänzung zwischen den unterschiedlichen beteiligten Akteur*innen ermöglicht. Hinsichtlich dessen, wie solche solidarischen Infrastrukturen und Praktiken aussehen sollten, geben die aus der Aktivierung der Massenzustrom-Richtlinie folgenden und bisher einmaligen Rahmenbedingungen für die Flucht und das Ankommen aus der Ukraine konkrete Hinweise: die Möglichkeit der Einreise ohne das Risiko von Kriminalisierung, die freie Wahl des Ziellandes entlang bestehender persönlicher Ressourcen wie Familie, Freund*innen oder Sprachkenntnissen und die schnelle soziale Integration der Schutzsuchenden. Diese können als Folie für die notwendige Reform einer europäischen Asyl- und Migrationspolitik im Sinne der Solidarität und des Pragmatismus gegenüber allen Ankommenden festgehalten werden.

Broden, Anne und Paul Mecheril. 2014. *Solidarität in der Migrationsgesellschaft: Befragung einer normativen Grundlage*. Bielefeld: transcript.

Bundesministerium des Innern und für Heimat. 2022. »Verordnung zur vorübergehenden Befreiung vom Erfordernis eines Aufenthaltstitels von anlässlich des Krieges in der Ukraine eingereisten Personen (Ukraine-Aufenthalts-Übergangsverordnung – Ukraine-AufenthÜV)«. Letzter Zugriff: 20.4.2024. <https://www.bundesanzeiger.de/pub/publication/iOtjNkrHCZ76Jw5ReGn/content/iOtjNkrHCZ76Jw5ReGn/BAnz%20AT%2008.03.2022%20VI.pdf?inline>.

Deutsche Presseagentur. 2022. »Über 267.000 Ukraine-Flüchtlinge seit Februar in Berlin angekommen«. Zuletzt aktualisiert: 31.5.2022, letzter Zugriff: 20.4.2024. <https://www.berlin.de/aktuelles/7536243-958090-ueber267000-ukraine-fluechtlinge-seit-fe.html>.

Holz, Judith und Bernd Kasperek. 2024. »If Migration was Boring.« *Against Catastrophe Blog*. Letzter Zugriff: 20.4.2024. <https://againstcatastrophe.net/solidarities-1/boring>.

Karakayali, Juliane und Stefanie Kron. 2023. »Institutional Racism and Refugee-Policies in the Context of the Ukraine War. On the Situation of Third-country Refugees in Berlin.« *movements. Journal for Critical Migration and Border Regime Studies* 7(2): 21–41. Letzter Zugriff: 2.4.2024. <https://movements-journal.org/issues/11-ukraine/03.karakayali.kron--institutional-racism-and-refugee-policies-in-the-context-of-the-ukraine-war.html>.

Landeshauptstadt München Kreisverwaltungsreferat. 2024. »Ukraine – Antworten zu häufigen Fragen (FAQ)«. Zuletzt aktualisiert: März 2024, letzter Zugriff: 20.4.2024. https://stadt.muenchen.de/dam/jcr:0485ba8f-d262-4971-b2de-8ef7356e8f20/FAQ_Ukraine_deutsch.pdf.

Nowakowski, Gerd. 2022. »Es gab die eine oder andere Träne. Was die Berliner Welcome Hall für Ukrainische Geflüchtete erlebte.« *Tagesspiegel*, 17. Oktober 2022, letzter Zugriff: 20.4.2024. <https://www.tagesspiegel.de/berlin/es-gab-die-eine-oder-andere-trane-berliner-welcome-hall-fur-ukrainische-gefluechtete-verschwindet-8725114.html>.

Onken, Henning. 2023. »Nimm dir eine Jacke und mach mit! So lief die Ukraine-Hilfe am Berliner Hauptbahnhof vor einem Jahr.« *Tagesspiegel*, 23. Februar 2023, letzter Zugriff: 20.4.2024. <https://www.tagesspiegel.de/berlin/nimm-dir-eine-jacke-und-mach-mit-so-lief-die-ukraine-hilfe-am-berliner-hauptbahnhof-vor-einem-jahr-9396302.html>.

Pro Asyl. 2022. »Hintergrund: Hinweise für Geflüchtete aus der Ukraine.« 3. März, letzter Zugriff: 20.4.2024. <https://www.proasyl.de/hintergrund/aktuelle-informationen-fuer-gefluechtete-aus-der-ukraine/#Vor>.

Pro Asyl. 2024. »Thema: Krieg in der Ukraine.« Letzter Zugriff: 2.4.2024. <https://www.proasyl.de/thema/krieg-in-der-ukraine/>.

Rat der Europäischen Union. 2022. »Durchführungsbeschluss (EU) 2022/382 des Rates vom 4. März 2022 zur Feststellung des Bestehens eines Massenzustroms von Vertriebenen aus der Ukraine im Sinne des Artikels 5 der Richtlinie 2001/55/EG und zur Einführung eines vorübergehenden Schutzes«. Amtsblatt der Europäischen Union. Letzter Zugriff: 20.5.2024. <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/DE/TXT/PDF/?uri=CELEX:32022D0382>.

Wagner, Teresa und Helen Schwenken. 2023. »Engagement für Ukrainische Geflüchtete. Eine ›Zweiklassen-Solidarität?‹« *movements. Journal for Critical Migration and Border Regime Studies* 7(2): 43–64. Letzter Zugriff: 20.5.2024. <https://movements-journal.org/issues/11-ukraine/04.wagner.schwenken--engagement-fur-ukrainische-gefluechtete.html>.

The Feminist International in Practice

Perspectives
from the International
Women* Space

Jennifer Kamau,
Céline Barry

In 2012, following a tragic incident where a refugee took his own life due to the severe isolation and neglect endured in an accommodation shelter in Würzburg mandated by German authorities, a number of refugees left their designated camps, thereby violating the regulations in place. The refugees assembled to protest against the inhumane conditions of the camp and marched all the way to Berlin, where they occupied the Oranienplatz, commonly known as »O-Platz,« situated in the district of Kreuzberg. Their demands encompassed the abolition of the *Residenzpflicht* law (which imposes mandatory residence in a defined area) and the voucher system, and they asserted their rights to study, to learn the German language, and to work. The refugee strike marked the beginning of a powerful and long-lasting movement for the abolition of the camp and deportation system in Germany. The occupation brought about a significant change in the German asylum system, including the notable reduction of the residency requirement from six to three months, granting the right to apply for work after six months, and the abolition of the voucher system. These accomplishments are now confronted with reversal amidst the surge of anti-migrant right-conservative politics and the ongoing reform project of the Common European Asylum System (CEAS).

Through this movement, O-Platz became the space of convergence and solidarity among illegalized migrants and refugees connected through their experience of the European border regime's necropolitics. During the strike, women, queers, and trans people organized to create an intersectional [International Women* Space] (IW*S) to critique the gendered dimension of the border regime as well as the hetero-patriarchal tendencies within the refugee movement itself. Until today, the group actively spreads information through the IW*S Radio, engages in campaigning, and visits camps in Brandenburg and Berlin to support and organize women, queers, and trans people isolated in detention. In our contribution, we show how the work of Refugee Women's Organizations like International Women* Space and [Women in Exile] connect to the Feminist International ^{Gago 2020} that it is part of a global internationalist movement.

For Gago ²⁰²⁰, the International is feminist because it is feminist struggles that involve the sphere of reproduction. As such, it encompasses domestic, communitarian, and migrant forms of labor that enable life and production. The struggle against capitalism manifests itself through the strike. Through the feminist international strike, we enter new territories: the domestic sphere, the community space, and the popular economy. The strike becomes omnipresent — and this is a crucial point — without homogenizing the interests of its subjects. The Feminist International sparks off in the South, where the oppressive consequences of neoliberal capitalism impact with particular violence. Meanwhile, migrants and people of color in the North extend the struggles into the metropolises of empire. The Feminist International is marked by the connection of situated feminist struggles that are grounded in concrete life. This connection is practiced in assemblies, intersectional solidarity networks, and the mutual reference of slogans — agendas, which Gago calls ›resonance‹. Resonance

International Women* Space (IW*S) is a feminist, anti-racist political group in Berlin with refugee and migrant women* and non-migrant women* as members.
See: <https://iwspace.de/>

Women in Exile is an initiative of refugee women founded in Brandenburg in 2002 to fight for their rights.
See: <https://www.women-in-exile.net/en/uber-uns/>

amplifies the movement. It sets the ground on which groups relate to one another, form networks, coordinate, and plan internationalist interventions. For the purpose of this contribution, we will foreground three different layers of feminist internationalist resonance in IW*S's work and show which networks are thereby generated: Black Lives Matter, anti-colonial Pan-Africanism, and the Ubuntu connection with the oppressed and impoverished.

As a part of Black Lives Matter, IW*S picked up on the issue of anti-Blackness in the IW*S radio episode titled »Black Lives Matter in the Mediterranean too«.¹ It was published in 2020, and the activists framed the killings of African Americans and black migrants attempting to reach Europe as one articulation of Western political history. They argued that the specificity of institutionalized anti-Black violence in the European context is reflected in the fact that on top of the racist police violence within Germany or within EU states, it is at the EU borders that black lives are endangered dramatically. Black Lives Matter mobilized large crowds to take to the streets of Berlin to protest against institutional racism in Germany in June 2020. Some observers think that it was also due to the pandemic that so many people came out to join the demonstrations. It is rare that so many people take to the streets to protest that people are killed in the Mediterranean Sea. And this is a very problematic point, which requires our attention and must be countered. By shifting the focus to the events in the Mediterranean, the IW*S activists of the refugee movement extended Black Lives Matter to the migration complex. That is to say, they decentralize the geopolitical understanding of race and its relation to the right to live. Thus, they stretched the movement in order to better correspond to the current articulation of capitalism which endangers black lives on a global scale within Western nations, at their borders as well as in the Global South where Western borders are being externalized to. Furthermore, by taking up the hashtag, #refugeeslivesmatter, the movement also transcended the boundaries between racialized communities that experience violence through the border regime. Thereby, a transnational and cross-community perspective of resistance against the racializing border regime emerged and continues to grow.

¹ — See <https://iwspace.de/2020/07/iws-radio-02/> (accessed: May 15, 2024).

Beyond the resonance with Black Lives Matter, border feminists established links with anti-colonial and Pan-African movements. In their testimonies, they recurrently address the relationship between African migration and neocolonial extractivism, which also includes ecological destruction. They thus embed their activities within the anti-colonial refugee movement gathering behind the slogan: »We are here because you destroy our lands.« In doing so, they expose the colonial causes of flight and migration across the Global South, as well as the gendered dimension of these processes. In recalling the African dimension of their struggle and highlighting the necessity of a decolonial approach, the border feminist activists intervene into a political sphere that tends to either marginalize anti-colonial interests of Africans against extractive capitalism or dismisses them as limited framework for class struggle.

The third layer of resonance with the Feminist International is the Ubuntu Soup Kitchen: the women of IW*S are cooking food at the collective kitchen Bilgisaray in Kreuzberg once a month and deliver it to people on the street (homeless, precarized people, users). In this process, they invite other political collectives and initiatives like the Black Earth Collective, Jewish Bund, querstadtein e.V., and others to join in and share perspectives of resistance over the cooking pots. The feminist dimension of care is particularly evident in this action, as the kitchen becomes the space of anti-capitalist organizing. Ubuntu is an African anti-colonial principle of humanism. Sharing is considered to be the basis for a universal, inclusive connection between people in the face the divisive, oppressive form of socialization under colonial capitalism. According to this universalist humanist principle and through cooking, the members of IW*S connect with other local and global groups oppressed by capitalism.

In conclusion, the resonance of the refugee women's movement with Black Lives Matter, Pan-African anti-colonialism, and Ubuntu humanism reveals the magnitude of IW*S's scope and indicates the nodes where alliances are generated and practiced: in transnational and intersectional encounters between precarized groups and activists on the streets, on air, in the kitchen. Contrary to the recurring attacks against intersectionality that frame this approach as identitarian and disintegrating, intersectionality turns out to be rather uniting. In expanding the scope of each very concrete struggle

— regarding, for instance, climate change, AI-driven border policing, or hierarchies of citizenship — the omnipresent feminist strike broadens, and gains strength, from node to node.

References

Gago, Verónica. 2020. *Feminist International: How to Change Everything*. New York: Verso.

Dilemmata der Solidarität

Llanquiray Painemal,
Susanne Schultz

Llanquiray Painemal: Jede von uns hat eine Geschichte. Was wir heute sind, wo wir heute stehen, hat mit dieser Geschichte zu tun. Wer muss flüchten und wer kann migrieren, wer nicht? Ich wollte dazu von mir erzählen, dass ich in einem politischen Kontext geboren und aufgewachsen bin. Ich habe nicht entschieden, politisch aktiv zu sein. Ich habe nicht irgendwo an der Uni gedacht, »okay, ich will aktiv sein«, sondern es gab in Chile im Jahr 1973 einen Militärputsch und meine Familie war politisch aktiv. Das heißt, Politik gehört zu meiner Biografie und ich habe das nicht gewählt. Ich trage diesen Rucksack mit mir, seitdem ich ein Kind bin. Susanne und ich haben gemeinsam überlegt, was wir zur Diskussion über das Thema Solidarität beitragen können. Ich will über die Dilemmata sprechen, die es in der Solidaritätsarbeit gibt, in gemischten Gruppen, Basisgruppen und in verschiedenen Kollektiven, in denen ich aktiv bin.

Warum ist Solidarität notwendig und was ist überhaupt Solidarität? Eigentlich haben wir gelernt, dass Solidarität gut und positiv besetzt ist. Aber in diesem Kontext der Migrationsgesellschaft ist sie notwendig, weil es aufgrund des Zuwanderungsgesetzes – früher hieß es »Ausländergesetz« – Ungleichheiten gibt. Es gibt in dieser Gesellschaft Menschen, die volle Bürger*innen sind, und Menschen, die nicht diese Rechte besitzen. Das bringt uns in unterschiedliche Ausgangspositionen. Bürger*innen haben vielleicht mehr Möglichkeiten oder bessere Bedingungen, um solidarisch zu handeln. Und

was sind die Lehren der Solidarität in einer Ungleichheitsgesellschaft und einer asymmetrischen Gesellschaft? Wir reden zu wenig über die Motivation, die es geben kann, um solidarisch zu sein. Es gibt kaum Zeit, in den Kollektiven darüber zu reden, warum ich mich politisch aktiviert habe, warum ich solidarisch bin. »Ich helfe dir, weil ich gegen die Ungleichheit bin, und ich will meine Privilegien mit dir teilen.« Das wäre ein Grund. Der andere Grund: »Ich helfe dir, weil ich die ökonomischen, sozialen und kulturellen Bedingungen habe, um das zu machen.« Ein anderer Grund ist auch: »Ich helfe dir, weil ich ein guter Mensch bin, und ich fühle mich sehr gut, dir zu helfen, dich zu unterstützen.« Das ist nicht *per se* schlecht, aber es gibt auch Fallen der Solidarität. Zum Beispiel könnte ich einer Person helfen, weil ich diese Person sympathisch oder nett finde. Solche Gedanken oder Motivationen kann es geben: »Ich helfe dir, und ich will, dass du mir dankbar bist und dass du mich nicht kritisierst.« »Ich bin solidarisch mit dir, wenn du denkst, wie ich, oder meine Werte teilst.« »Ich bin solidarisch, wenn jemand mir eine traurige Geschichte erzählt.« »Und ich bin solidarisch und ich definiere, was das Beste sein kann für diese Person. Ich will das Leben von dieser Person irgendwo auch ein bisschen gestalten.« Damit sagt man: »Ja, unter diesen Parametern sollst du leben und so ist es besser.« Oder: »Ich bin solidarisch, solange diese Solidarität nicht meinen privaten Raum und meine Privilegien betrifft.« Und da will ich ein paar Beispiele geben.

Wir hatten jahrzehntelang einen Ort, an dem wir uns einmal im Monat mit illegalisierten Frauen getroffen haben. Ein Ort, der für uns als Gruppe sehr wichtig war. Das Haus hat in der Zeit der Pandemie entschieden, diesen Ort nicht mehr zur Verfügung zu stellen, obwohl dort keine Leute gelebt haben. Es gab eine separate Küche, die von verschiedenen Gruppen benutzt wurde. Mit dem Argument, dass wir uns alle schützen müssen, weil die Pandemie für alle gefährlich ist, wurden wir einfach rausgeschmissen. Für mich war die Frage: Existiert die Solidarität nicht in Krisenzeiten? Die Menschen, die Privilegien haben, konnten die Distanz halten. Die konnten sich in ihre Räume zurückziehen, aber die Menschen, die illegalisiert waren, hatten diese Möglichkeit nicht. Das waren aber die Menschen, die am wenigsten krank sein wollen, weil sie keine Möglichkeit haben, zum Arzt zu gehen. Das war ein praktisches Beispiel, wo ich dachte, »okay, Solidarität ist eine leere Hülle, die

nur in bestimmten Momenten funktioniert, aber in Krisenzeiten funktioniert sie nicht.« In der Zeit der Pandemie hat auch eine Frau, die bei uns organisiert ist, ihr Zimmer verloren, weil sie es nicht bezahlen konnte. Und wer hat diese Frau aufgenommen? Eine andere illegalisierte Frau hat sie aufgenommen. Das sind so Beispiele, wo wir darüber nachdenken sollten: Meinen wir es ernst mit Solidarität? Oder ist es nur ein Wort, das gut zu benutzen ist? In den Momenten, wo es darauf ankommt, ist es sehr wichtig, darüber nachzudenken und ehrlich mit sich selbst zu sein. Ja, was heißt Solidarität? Solidarität kann heißen, dass ich weitergebe, was ich selbst nicht brauche. Ein Beispiel dafür ist die Besetzung am Oranienplatz. Es gab viele Geflüchtete, die da gewohnt haben und viele Leute haben ihre Kleider mitgebracht für die Geflüchteten. Dann waren viele Unterstützer*innen sauer, dass die Geflüchteten diese Kleider nicht haben wollten. »Wie kann das sein?« Da hätte man überlegen oder erstmal die Geflüchteten fragen müssen, was für Solidarität sie brauchen. Auch was Solidarität ist unter verschiedenen Bedingungen und welches Ziel sie haben sollte. Was wollen wir damit erreichen?

Ich rede noch ein bisschen über die Problematiken in gemischten Gruppen, wo Migrant*innen, Black, Indigenous, People of Colour [BIPoC] und auch weiße Unterstützer*innen oder Mitkämpfer*innen zusammenkommen. Da gibt es eine Unsichtbarmachung der Solidarität von Personen, die nicht weiß sind. Ein Beispiel habe ich auch. In der Zeit, wo viele Geflüchtete gekommen sind, bin ich zusammen mit einer weißen Mitkämpferin zum LAGeSo [Landesamt für Gesundheit und Soziales] gegangen und ich fand es sehr interessant, dass die Unterstützer*innen, die da waren, mich als jemand wahrgenommen haben, die Hilfe braucht. Die haben mir Schokolade gegeben und mich gar nicht gefragt, wer ich bin. Ich bin aber dahin gegangen, um mit den Menschen solidarisch zu sein. Diese Projektion auf mich, nicht als ein Mensch, der auch solidarisch sein kann, zeigt natürlich ein Bild im Kopf auf: »ein nicht-weißer Mensch kann nicht jemanden unterstützen.« Sie muss ein »Opfer«, eine »arme Geflüchtete« sein – da habe ich gelacht in diesem Moment. Ich habe natürlich die Schokolade genommen ... aber es hat mir zu denken gegeben. Was für Bilder haben wir im Kopf? Und allgemein das Dilemma, dass die individuelle Hilfe oder Unterstützung eigentlich die Arbeit ist, die der Staat machen sollte. Wir sind ständig damit beschäftigt, Menschen individuell zu unterstützen. Aber

es ist eine Aufgabe der Gesellschaft, nicht Aufgabe von uns, die wir diese Arbeit nur aus politischen Gründen machen. Und da müssen wir überlegen, weil das nicht die Aufgabe von NGOs ist, die Menschenrechte für alle Menschen gelten zu lassen.

Zugleich schafft diese Solidarität oder Hilfe auch Abhängigkeitsverhältnisse, über die wir oft nicht reden. Die Einzelfallsolidarität hält uns sehr beschäftigt und wir haben keine Zeit, um irgendwo politisch aktiv sein, um diese Gesellschaft zu verändern, damit wir nicht immer diese individuelle Solidarität tragen müssen. Eigentlich sollten wir uns zusammensetzen und sagen: »Was läuft schief in dieser Gesellschaft? Was wollen wir gemeinsam ändern?« Damit würden wir uns vielleicht überflüssig machen. Die Solidarität ohne Organisation und ohne Kämpfe, um dieser Ungleichheit ein Ende zu setzen, verlängert diese Machtverhältnisse und diesen Status Quo und diese Abhängigkeit. Wir müssen uns fragen: »Mit dem bin ich solidarisch und warum? Warum bin ich mit den einen Kämpfen solidarisch und mit anderen nicht? Was hat das mit meiner politischen Haltung zu tun?« In Europa gibt es häufig diesen versteckten Gedanken: »Ja, ich weiß es besser. Die Geflüchteten sollen, oder die Migrant*innen sollen so und so sein beziehungsweise so und so solidarisch sein ...« Und da gibt es immer Konfliktlinien.

Ein letzter Gedanke, den ich habe, ist, dass es hier Gruppen und Organisationen gibt, die sich auf Kämpfe in anderen Ländern spezialisiert haben, aber sich nicht damit auseinandersetzen, was hier in dieser Gesellschaft schief läuft. Das finde ich interessant und frage mich, warum? Hier gibt es so viel Ungerechtigkeit vor unseren Nasen, aber wir suchen uns Gruppen, die weit weg sind, um uns vielleicht nicht täglich mit diesen Menschen und ihren politischen Ansichten und Gedanken auseinanderzusetzen. Aber eigentlich ist es notwendig, dass wir uns zusammentun, um gegen diese Ungleichheit vor Ort zu kämpfen. Wir müssen uns organisieren gegen die Gesetze, die uns in Bürger*innen mit vollen Rechten, Bürger*innen ohne Rechte und solche mit weniger Rechten teilen. Vielleicht passt es besser, dass wir anstatt Solidarität das Konzept von Reziprozität verwenden. Das kommt von indigenen Bewegungen und bedeutet, dass wir uns gegenseitig helfen beziehungsweise unterstützen und nicht, dass Solidarität eine Einbahnstraße ist. Reziprozität heißt: wir sind alle gegenseitig miteinander solidarisch.

Susanne Schultz: Ich denke auch, bei Solidarität geht es immer um prekäre Prozesse, die sich alltäglich immer wieder neu formieren und beweisen müssen, auch über politische Deklarationen hinaus. Ich möchte auch an diese Dilemmata anknüpfen, über die wir beide, Llanquiray und ich, glaube ich schon seit Jahrzehnten und sicher auch aus unterschiedlichen Perspektiven im Gespräch sind. Das war einmal bei Respect und auch den Netzwerken drum herum, also auch Solidarity City, die Kampagne Legalisierung jetzt! und einige von uns aus Respect sind auch im Netzwerk Reproduktive Gerechtigkeit. Und eigentlich gibt es überall auch dieselben Fragen.

Meines Erachtens sind viele Dilemmata der Solidarität unauflöslich. Es geht nicht darum, sie zu leugnen. Es gilt eher, so etwas wie lebbare Arrangements zu finden, um unsere Kraft in den weiterhin immer dringlicher werdenden Kämpfen gemeinsam nach außen richten zu können. Eines der wichtigen Dilemmata ist sicher jenes zwischen einer vielstimmigen Organisation aus eigener Erfahrung der Ausbeutung und Entrechtung einerseits, und einer gemeinsamen Programmatik andererseits. Zu Respect kamen etliche von uns als *mujeres sin papeles* [Frauen* ohne Papiere] mit Erfahrung der Ausbeutung und Abschiebebedrohungen, und andere von uns, so wie ich, haben sich der Gruppe aus politischer Empörung angeschlossen. Eine politische Programmatik ergibt sich aber nicht automatisch aus den situierten Erfahrungen und auch nicht aus der Empörung, sondern aus langfristigen kollektiven Lernprozessen und Ausprobieren in der Praxis. Da braucht es viel Austausch, gegenseitige Akzeptanz der unterschiedlichen Erfahrungshintergründe und Expertisen, die wir jeweils mitbringen. Und es braucht eine Reflexion darüber, wer als Opfer und wer als Analytiker*in angerufen

Solidarity City ist ein Netzwerk von Organisationen, selbstorganisierten Kollektiven und Einzelpersonen, das Ende 2015 mit dem Ziel gegründet wurde, Berlin in eine solidarische Stadt zu verwandeln, in der alle Menschen unabhängig vom Aufenthaltsstatus Zugang zu städtischen Dienstleistungen bekommen. Mehr Infos: <http://solidarity-city-berlin.org/about-us>

Die Kampagne **Legalisierung Jetzt!** ist in der Zeit der Pandemie entstanden. Sie ist am 12. Oktober 2020 offiziell mit einer Pressekonferenz in Berlin gestartet und ihre wichtigste Forderung war: die bedingungslose, weitgehende und dringende dauerhafte Legalisierung aller Personen in illegalisierten Situationen in Berlin. Mehr Infos: <https://legalisierungjetzt.net>

wird und wie wir das brechen können. Genauso braucht es Einigung darauf, für was und wie wir kämpfen wollen. Das heißt eben auch, dass Vielstimmigkeit nicht alles ist, denn es gibt bindende Grundüberzeugungen gegen patriarchale Gewalt, gegen Rassismus, gegen globale koloniale Ausbeutungsverhältnisse. Ein weiteres Dilemma ist das zwischen Alltagssolidarität und hierarchischen Abhängigkeiten. Du hast auch schon einiges dazu gesagt. Aus meiner Perspektive gibt es keine Alternative dazu, sich im alltäglichen Zusammenarbeiten, auch in Krisensituationen, im Hier und Jetzt füreinander einzusetzen. Alltagssorge füreinander darf aber eben nicht die Hauptaufgabe der Bewegung sein. Es braucht den Zusammenhalt in dem gemeinsamen Kampf nach außen und gegen die institutionellen und strukturellen Bedingungen, die genau diese Sorgeabhängigkeiten erst hervorbringen. Zudem sei auch klargestellt, das hast du ja auch schon erzählt, dass entgegen dem häufigen Fokus auf die privilegierten sogenannten Unterstützer*innen Alltagssolidarität oft sehr unsichtbar zwischen denen geschieht, die nichts oder sehr wenig haben. Auch in unserer Gruppe, wenn eine *compañera* eine andere Wohnungslose in ihrem Zimmer aufnimmt oder wenn eine *compañera* der anderen regelmäßig gekochtes Essen ins Krankenhaus bringt.

Dilemmata der Solidarität entstehen aber auf jeden Fall, wenn Machtungleichheiten ins Spiel kommen. Das gilt auch für karitative oder maternalistische Hilfestrukturen, die eine Gruppe stark prägen können, in der sich Leute in oft extrem prekären Lebenslagen organisieren. Das ist auch, was Llanquiray immer wieder betont und wo wir viel zusammen lernen. Wichtig ist, diese Hilfebeziehung immer wieder zu reflektieren und zu begrenzen und zu schauen, was die hilfeschuchende *compañera*

Die **Respect Initiative** Berlin entstand 1998 und ist eine gemischte Gruppe von Frauen* mit und ohne Aufenthaltsstatus und mit und ohne Migrationserfahrung. Sie setzt sich für die Rechte von illegalisierten Migrant*innen ein, die in Privathaushalten arbeiten. Mehr Infos: <http://www.respectberlin.org>

Das **Netzwerk Reproduktive Gerechtigkeit** gibt es in Berlin seit 2019. Es ist ein Zusammenschluss von feministischen Kollektiven und Einzelpersonen, die aus einer intersektionalen und machtkritischen Perspektive zu Forderungen rund um Abtreibung, Verhütung, Schwangerschaft, Geburt und Mutter-/Elternschaft arbeiten. Mehr Infos: <https://repro-gerechtigkeit.de>

nicht doch auch für sich selbst erkämpfen kann. Politisch ergibt sich aus diesem Dilemma zwischen gegenseitiger Sorge und reproduzierten Abhängigkeiten auch die Frage danach, welche Sorgeabhängigkeiten wir auch kollektiv wieder abbauen können. Allerdings erlaubt uns der institutionelle Rassismus das oft nicht. Es ist zum Beispiel so, dass es derzeit nicht möglich ist, in Berlin einen Schulplatz für ein Kind ohne Papiere zu bekommen, wenn nicht eine deutschsprachige Person, die die Ämter als kompetent anerkennen, dem Schulamt erklärt, dass ein Kind ohne Meldebescheinigung in Berlin ein Schulbesuchsrecht hat. Die Kämpfe von *Solidarity City* der letzten Jahre richteten sich genau darauf, diese Praxis der Rechtsverweigerung zu skandalisieren. Mit sehr, sehr kleinen Erfolgen in einem zähen Kampf, würde ich mal sagen.

Allerdings sind wir dabei auch auf einer kollektiven Ebene auf ein weiteres Dilemma gestoßen, nämlich das zwischen prekären Communities und disziplinierender staatlicher Sozialpolitik. So hat auch das Medibüro Berlin lange angekündigt, seine ebenso solidarische wie prekäre Praxis einer Gesundheitsversorgung für Papierlose und damit auch sich selbst wieder abschaffen zu wollen, eben mit dem Ziel, eine öffentliche, bezahlte und rechtsbasierte Versorgung einzuführen. Das Senatsprojekt für anonyme Gesundheitsversorgung, das wir so erkämpft haben, hat aber eine Institution etabliert, die in vieler Hinsicht bürokratischen und disziplinierenden Logiken folgt. Im Sinne abolitionistischer Perspektiven stellt sich auch hier ein Dilemma der Solidarität, und zwar folgendermaßen: Wie viel sorgende, aber prekäre Communities brauchen wir und wie viel disziplinierenden, aber mit Ressourcen ausgestatteten Sozialstaat?

Um alle diese Dilemmata bearbeiten zu können, ist für mich auf jeden Fall der Begriff der Solidarität in diesem Sinne, also der *reziproken* Solidarität, ein besserer Begriff als der der interdependenten Sorgebeziehungen, wie sie derzeit ja in einer feministischen Debatte oft etwas idealisierend gehypt werden. Wir brauchen über die gegenseitige Sorge im Hier und Jetzt hinaus politische Kämpfe dafür, wie wir die strukturellen Bedingungen der Sorglosigkeit überwinden können. Denn diese sind nicht durch bessere soziale Nahbeziehungen zu kitten. Sorgearbeit ist für uns von Respect ja sowie so das politische Thema, denn wir arbeiten zur Ausbeutung prekär bezahlter und nicht abgesicherter Putzar-

beiter*innen und Babysitter*innen. Wir sind uns einig, dass es sowohl um Anerkennung und Bezahlung wie auch um Umverteilung dieser Arbeit gehen muss. Dafür müssen die Institutionen, die die un- und prekär bezahlte globale Sorgearbeit prägen, abgeschafft beziehungsweise aufgehoben werden.

Solidarität heißt deswegen, über die Alltagssolidarität hinaus politische Kämpfe zu führen gegen das rassistische Grenzregime, für das Recht auf Familienzusammenführung, für globale soziale Rechte und für Papiere für alle. Und diese Kämpfe müssen wir immer zusammen, konfrontativ, auch jenseits der sich stetig verschärfenden Gesetze und an vielen Orten, auf vielen Straßen und Plätzen führen. Trotz aller Dilemmata der Solidarität, in die wir verwickelt sind, für uns als Respect Netzwerk bleibt die Stärke, dass wir jenseits von üblichen Projektlogiken sehr langfristige Beziehungen aufgebaut haben, über die Schranken von Aufenthaltsstatus, Klassenpositionen und Rassismus hinweg. Wir haben so ermöglicht, überhaupt weiter im Kontakt zu bleiben und manchmal auch gegenseitiges Vertrauen aufzubauen. Es bleibt, finde ich, weiter bitter, dass solche dauerhaften Netzwerke, die diese Basis bieten, um die vielen Dilemmata der Solidarität überhaupt produktiv zu bearbeiten, in Deutschland weiter sehr rar sind.

Skaliert Solidarität?

Überlegungen zur Demokratisierung post-nationaler Räume

Bernd Kasperek

Der Begriff des gesellschaftlichen Zusammenhalts ist gleichzeitig Diagnose und Ideologie. Dies hat nicht nur etwa der Soziologe Stephan Lessenich ²⁰²² festgehalten, auch für das Projekt *Transforming Solidarities* war es eine Prämisse, die die Forschungen anleitete. Der Begriff ist Diagnose, da er sich der Frage der Bewältigung einer gesellschaftlichen Krise widmet. Nur im Zusammenspiel mit einer solchen gesellschaftlichen Situation wird er als Diagnosekategorie bemüht. Vielfach erklärt er die Krise, immer jedoch ihre Lösung, defizitär: Es fehle gesellschaftlicher Zusammenhalt.

Zugleich beinhaltet der Begriff eine versteckte, jedoch äußerst wirkmächtige Setzung: jene der Übereinstimmung von Territorium, Bevölkerung und ihrer Regierung. Dass also eine – und nur eine – wohldefinierte Gesellschaft auf einem demarkierten Gebiet existiere und deren Regierung – so die normative Setzung – im besten Falle demokratisch sei, ihre Legitimität also aus der Bevölkerung ziehe. Dies setzt die Demokratie in Bezug zum Nationalstaat: seine Institutionen seien damit auch die Institutionen der Demokratie. Dies ist die nationale Ordnung der Dinge ^{Malkki 1995}, wie sie in den letzten zwei Jahrhunderten global durchgesetzt wurde.

Die Bewegungen der Migration fordern diese Ordnung und damit die Kongruenz des Nationalen heraus. Die Anwesenheit von Personen, die einem anderen Staat zugehörig sind – die anderer Staatsbürger*innenschaft sind – stört das Dreieck aus Bevölkerung, Territorium und Regierung. Diese Störungen sind kurzfristig nicht

auflösbar, da Migration auf Dauer ausgerichtet ist und der Eintritt in die Bürger*innenschaft wenn überhaupt nur verzögert stattfinden kann.

Migrationspolitiken im Nationalstaat sind daher an differentieller Inklusion, wenn nicht sogar an Ausschluss, orientiert. Differentielle Inklusion meint sowohl die Teilung der Migration entlang Kriterien von Nützlichkeit, als auch einen hierarchisierten Einschluss in die Gesellschaft: mit bestimmten Aufenthaltstiteln geht der Ausschluss aus Rechten einher. Daraus resultiert eine demokratische Herausforderung.

Ihr gegenüber steht eine Vision der Demokratie, die den radikalen Einschluss aller bei Gleichheit von Rechten postuliert. Ist eine solche Vision innerhalb der nationalen Ordnung der Dinge durchsetzbar? Kann also die liberale Demokratie in ihrem Rahmen des Nationalstaats global skaliert werden, um diese Vision Wirklichkeit werden zu lassen? Solch eine invertierte Perspektive rückt transnationale soziale und politische Räume in den Blick, wie etwa die Migration sie generiert. Es handelt sich aber auch um Räume, die aus logistischen Lieferketten entstehen, oder technologische Artefakte, wie etwa eine internationale Ölpipeline ^{Barry 2013}. Mich interessiert in diesem Essay die Frage, was es bedeutet, diese Räume zu demokratisieren. Dabei geht es um die Demokratisierung der Migrationsgesellschaft nicht in einem zivilisatorischen Gestus, wie er mit der Durchsetzung der nationalen Ordnung der Dinge einherging, sondern aus den Praktiken und der Infrastrukturierung von Solidarität. In letzter Konsequenz lautet die Frage: Skaliert Solidarität?

Die nationale Ordnung der Dinge

Die Wirkmächtigkeit der nationalen Ordnung der Dinge drückt sich darin aus, dass sie den Eindruck erweckt, sie sei die einzig mögliche Ordnung. Selbstverständlich sei also die Welt in rund 200 Nationalstaaten unterteilt. Mit dem gleichen Selbstverständnis – unhinterfragbar – wird die wohldefinierte Gesellschaft, deren Zusammenhalt es zu sichern gelte, als eine national verfasste Gesellschaft verstanden. Wohldefiniert bedeutet dann nicht nur, dass die Gesellschaft als homogen angenommen wird – und dies in den meisten Fällen in ethnischer Hinsicht. Wohldefiniert ist sie, weil sie innerhalb eines

demarkierten Territoriums besteht und sie Souverän und Subjekt ihrer Regierung ist.

Aus den Arbeiten von Benedict Anderson ¹⁹⁹¹ ist bekannt, dass eine solche national verfasste Gesellschaft eben nicht einfach so existiert. Eine solch große Gemeinschaft wie die Bevölkerung eines Nationalstaats sei für Einzelne gar nicht erfahrbar, beginnt Anderson. Deswegen könne es sich nur um eine vorgestellte Gemeinschaft (engl., *imagined community*) handeln. Um dieser Vorstellung auf die Sprünge zu helfen, bedarf es politischer Technologie. Dies können nationale Ursprungsmythen sein, eine teleologische Erzählung der Geschichte, eine gemeinsame Sprache, auch Insignien wie Flagge, Hymne und Armee, und die Vorstellung eines Volkes oder zumindest einer kohäsiven Bevölkerung. Daraus folgt, dass eine solche nationale Gesellschaft nicht nur vorgestellt ist, sondern auch hergestellt sein muss. Denn neben der nationalen Ordnung der Dinge hat es auch immer alternative Vorstellungen dessen gegeben, was Zusammenleben auch bedeuten könnte. Die Durchsetzung der nationalen Ordnung gegen diese Alternativen ist in der Regel gewaltvoll erfolgt.

Nationale Grenzen, also die Wohldefiniertheit des Territoriums, wurden vielfach durch kriegерische Handlungen oder koloniale Beherrschung gezogen. Personengruppen, die sich plötzlich auf der anderen Seite einer Grenze wiederfanden, wurden so zu ethnischen Minderheiten gemacht, wurden vertrieben, ausgelöscht oder assimiliert. Der alte Slogan der Bewegung für die Rechte mexikanischer Immigrant*innen in den USA – »We didn't cross the border, the border crossed us« – verweist genau auf diesen Umstand, hier: die Sezession Texas' von Mexiko und die darauf folgende Annexion durch die USA im 19. Jahrhundert.

Territoriale Expansion ist eine gewaltvolle Form der Produktion des Nationalen. Auch im Inneren galt es stets, das Nationale herzustellen, etwa durch das Etablieren einer standardisierten Hochsprache, die einherging mit der Unterdrückung von Dialekten und anderen Sprachen. Die Durchsetzung des Nationalen waren oftmals Projekte der Disziplinierung, wie sie Michel Foucault anhand von Institutionen wie Psychiatrie, Schule und Armee beschrieben hat ^{Foucault 1993}.

Diese historische und innere Konstitution sich als national verstehender Gesellschaften erklärt, warum sie nicht umher kommen, Migration regelmäßig als Herausforderung, als Problem darzustellen. Denn Mig-

ration, also im weitesten Sinne grenzüberschreitende Mobilität, die auf Dauer angelegt ist, fordert viele dieser Annahmen heraus und führt zunehmend zu Inkongruenzen. Die Anwesenheit der Migration auf dem nationalen Territorium definiert neu, wer als Bevölkerung verstanden wird. Dies stellt eine demokratische Frage: das Volk, postuliert als ultimativer Souverän, ist nun eben nicht mehr deckungsgleich mit der Bevölkerung. Zudem: unterschiedliche Herkunft und Biografien untergraben nationale Erzählungen und damit die angenommene Homogenität.

Dass Migration also vielfach problematisiert, ja sogar skandalisiert wird, ist nicht neu. Doch diese Fragen werden heute – nicht nur in Deutschland, sondern in ganz Europa – mit neuer Vehemenz verhandelt. Ob es ein Anzeichen für die Rückkehr des Nationalen und der Nationalismen ist ^{Kasperek et al. 2017}, oder ob es sich um ein letztes Gefecht einer Ordnung handelt, die nicht vergehen will ^{Brown 2010}, ist dabei noch nicht entschieden.

Antworten scheint es viele zu geben: Sie reichen von »Remigration« und Abschiebebeschleunigung über Abschottungsfantasien und Integrationsimperativen bis hin zu neuen Politiken der Einbürgerung und Konzeptionen von Staatsbürger*innenschaft. Diese Ansätze lassen sich nun danach ordnen, wie anti-migrantisch oder wie »migrationsfreundlich« sie sind. Doch ich möchte das Augenmerk auf eine andere Unterscheidung lenken: Die Frage, ob die Ansätze in den Raum des Nationalen intervenieren – und damit in der nationalen Ordnung der Dinge verbleiben – oder in den Raum, den die Migration aufspannt.

Inversion

Stellen wir also das bisher skizzierte Verhältnis zwischen Nationalstaat und Migration auf den Kopf. Was passiert, wenn die Frage nicht ist, wie die Migration den Raum des Nationalstaates herausfordert, sondern wie der Nationalstaat den Raum, den die Migration hervorbringt, zu regulieren versucht?

Dass die Praxis und die Bewegungen der Migration komplexe politische und soziale Räume generieren, die sich über die Welt erstrecken, sich gegenseitig überlappen und mit den Räumen der Nationalstaaten kollidieren, ist aus Perspektive der Migrationsforschung unbestritten. Vor allem die Forschungen zu transnationalen

sozialen Räumen, die durch die Migration hergestellt werden, haben nachgewiesen, dass Migration kein einmaliger und zeitlich begrenzter Akt der Bewegung ist; vielmehr bestehen existierende soziale Beziehungen über die Distanz fort und bilden sich neu heraus ^{Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc 1994, Portes 1997}.

Globale Kommunikationstechnologien sowie die Verfügbarkeit von Massentransportmitteln stabilisieren diese ehemals prekären Beziehungen, etablieren neue Muster transnationaler sozialer Zusammenhänge und erzeugen dadurch auch neue politische Vorstellungen. Nationalstaaten wie die Philippinen oder Haiti, deren Geschichte auch eine der Auswanderung ist, inkludieren die Diaspora in ihr System politischer Repräsentation. Rücküberweisungen von im Ausland ansässigen Bürger*innen, sogenannte *remittances*, stellen für viele Staaten mittlerweile einen erheblichen Anteil des nationalen Einkommens dar.

Neben Kommunikations- und Transportinfrastrukturen sind diese Räume von weiteren, hochspezialisierten Migrationsinfrastrukturen durchzogen. Für den Fall Südostasiens ist dokumentiert, wie solch heterogene Infrastrukturen das Rückgrat transnationaler Mobilität darstellen und von den Staaten nicht nur geduldet, sondern sogar gerne in Anspruch genommen werden ^{Xiang und Lindquist 2014}. Sie ermöglichen Migration, und vor allem das Management von Migration, in großem Ausmaß.

Ein anderes Beispiel ist der supranationale Raum der Mobilität, wie ihn die Europäische Union geschaffen hat. Freizügigkeit und Niederlassungsfreiheit für EU-Bürger*innen sind in solchem Maße rechtlich kodifiziert und in der Praxis normalisiert worden, dass es irreführend wäre, von Migration, und nicht bloßer Mobilität zu sprechen. Dementsprechend existieren innerhalb der Europäischen Union kaum Migrationsinfrastrukturen, die als solche explizit zu erkennen wären. Doch auch dieser europäische Raum ist weiterhin vom Nationalen geprägt. Zum einen ergeben sich die Mobilitätsrechte weitestgehend aus dem Status der EU-Bürger*innenschaft. Diese ist wiederum abgeleitet aus einer nationalen Bürger*innenschaft eines Mitgliedsstaates. Zum anderen stehen die ausgeweiteten Mobilitätsrechte in einem negativen Verhältnis zur über die Jahre verschärften Verweigerung eben jener Rechte für Bürger*innen sogenannter Drittstaaten – Staaten, die außerhalb der Europäischen Union liegen.

Diese zunehmend scharfe Unterscheidung zwischen denen, die als zugehörig betrachtet werden und jenen, die es nicht sein sollen, wird in einzigartiger Weise durch die europäische Grenze symbolisiert. Die lange Genese der europäischen Grenze ^{Kasperek 2021} ist einerseits durch ihre zunehmende Obsoleszenz im Inneren geprägt: der Schengener Prozess zielte darauf ab, Binnengrenzen in Europa zum Verschwinden zu bringen. Andererseits führte der Prozess zur Herausbildung einer zunehmend harten, gewaltvollen territorialen Grenze – der Schengener Außengrenze ^{Oltmer 2021}.

Doch es wäre falsch, die Schengener Außengrenze lediglich als Replikation des Prinzips nationaler Grenzen, also der Demarkation eines Territoriums, zu verstehen. Aufgrund der Konstitution der Schengener Grenze als europäischer Innenpolitik – des sogenannten ›Raums der Freiheit, der Sicherheit und des Rechts‹ – zielte sie in besonderer Weise auf die Regulierung der Bewegungen der Migration ab. Die vielen anderen Funktionen der Grenze ^{Balibar 2002} spielten auf Grund historischer Kontingenzen untergeordnete Rollen. Die Absenz einer tatsächlichen Verteidigungs-Union im europäischen Projekt reduzierte die militärische Funktion der europäischen Grenze. Die Funktion der Grenze als Zollgrenze entwickelte sich wiederum aus dem Projekt des Binnenmarktes und folgte logistischen Prämissen.

Der fast schon singuläre Fokus der europäischen Grenze als Regulierungstechnologie der Migration transformierte sie als Institution. Die *border studies* haben diese Entwicklung als Verräumlichung der Grenze beschrieben. Präziser ist es, von einer Anpassung der Grenze an die Bewegungen der Migration zu sprechen. Der so genannte Routen-Ansatz ^{Cases-Cortes, Cobarrubias und Pickles 2015} situierte das Interventionspotenzial der Grenze weniger entlang der territorialen Demarkation, sondern vielmehr entlang der Wege und Pfade der Migration. Die Obsession der europäischen Grenzpolitik mit den Routen der Migration – die Balkanroute, die westatlantische Route, die Route über das zentrale Mittelmeer, um nur wenige zu nennen – unterstreicht diese neue Vorstellung von Grenze.

Eine neue Grenze produziert neue Praktiken und neues Wissen, um sie zu regulieren. Die Schaffung der europäischen Grenzschutzagentur Frontex ist nur ein Beispiel dafür. Die neue Regierungskunst des globalen Einwirkens auf die Bewegungen der Migration motiviert die Inversion des Blickes, um die es mir in diesem Aufsatz geht. Die europäische Grenze ist nicht mehr nur

Demarkation, nicht mehr nur Abgrenzung von Territorium. Sie interveniert auch in den transnationalen sozialen und politischen Raum, der durch die Migration konstituiert wird. Anders ausgedrückt: Die Institution der Grenze ist die Regierung dieses Raumes. Migrations- und Grenzpolitiken sind die Welt-Innenpolitik der globalen Migrationsgesellschaft.

Post-nationale Demokratie

Der Begriff der Migrationsgesellschaft formuliert einen Widerspruch zur Erzählung von Gesellschaften, die sich als national und daher als homogen verstehen. Denn die Geschichte und Faktizität der Migration unterminiert den Anspruch der Homogenität. Sie fordert das Verständnis heraus, dass Migration immer temporär, übergangsweise oder ephemere wäre. Die Realität der Migration hat die sich als national verstehenden Gesellschaften schon längst fundamental verändert. Daher fasst der Begriff der Migrationsgesellschaft eben nicht lediglich jene Mitglieder der Gesellschaft, die Migrationsbiografie oder -geschichte haben. Er zielt nicht darauf ab, eine wie auch immer geartete ›Gesellschaft der Migrant*innen‹ zu fassen. Er verweist darauf, dass angesichts der Faktizität der Migration Gesellschaft grundlegend anders gedacht werden muss.

Diese fundamentale Qualität des Begriffs setzt ihn von anderen Diagnostiken ab. Denn er beschreibt nicht einfach ein bestimmtes Charakteristikum oder eine einsetzende Transformation einer Gesellschaft. So verweist etwa der Begriff der Dienstleistungsgesellschaft auf die Veränderung des wirtschaftlichen Handelns. Dieser Wandel kann sich aber – zumindest theoretisch – vollständig im Inneren der nationalen Gesellschaft vollziehen. Der Begriff der Migrationsgesellschaft ist zwar auch eine Diagnostik national gedachter Gesellschaften – umso mehr, da diese dazu tendieren, Migration zu problematisieren. Er ist jedoch nicht national abgeschlossen. Sein Einsatz ist es, Zugehörigkeit nicht mehr binär, sondern vielfach und heterogen zu denken – Gesellschaft also global und in sozialen und politischen Räumen zu fassen, die quer zur nationalen Ordnung der Dinge liegen. Wenn wir aber unsere Auffassung von Territorium und Bevölkerung verändern, stellt sich ebenso die Frage nach der Regierung. Zugespitzt: nach dem Staat der Migrationsgesellschaft.

Étienne Balibar ²⁰⁰⁴ hat die Grenzen Europas als die Grenzen der Demokratie benannt. Damit verweist er auf die Tatsache, dass Migrationspolitik – also die Politik der Bürger*innenschaft – nicht demokratisch ist. Migrationspolitik ist im besten Fall jene Politik, die den Eintritt in die national verfasste Gesellschaft verhandelt. Sie ist im vor-demokratischen Raum angesiedelt. Ihre Subjekte sind all jene, die qua fehlender Bürger*innenschaft aus der demokratischen Mitbestimmung ausgeschlossen sind. Dies bedingt den despotischen Charakter der Grenze: sie regiert die Bewegungen der Migration, ohne dass diese ein Mitspracherecht in ihrer Regierung besitzen. Die globale Proliferation der Grenzen schafft global anti-demokratische Zonen.

Wie ließe sich der Staat der Migrationsgesellschaft demokratisieren? Wie könnte die Politik der Bürger*innenschaft zu einer Demokratie-Außenpolitik werden, um einen Gedanken Manuela Bojadžijevs aufzugreifen? Wie ließe sich Demokratie global skalieren, ohne dies in imperialer Manier zu tun, wenn dies unter der Perspektive der Skalierbarkeit überhaupt möglich ist?

Skalierung

Anna Tsing ²⁰¹², auch ²⁰¹⁵ diskutiert den Begriff der Skalierbarkeit anhand des paradigmatischen Orts der Ausbeutung im Kolonialismus, der Plantage. Die Skalierbarkeit der Plantage ergab sich aus ihrer Replizierbarkeit. Auf die Vertreibung oder Ermordung der Menschen vor Ort und die Auslöschung von Fauna und Flora folgte die Konstruktion einer Plantage nach einem bestehenden Modell. Sowohl Nutzpflanzen wie auch Arbeitskraft wurden importiert. Die Plantage trat somit in keinerlei Beziehung mit ihrer Umgebung ein. Dies war die Voraussetzung für ihre globale Replizierbarkeit.

Der Horror der kolonialen Plantagenwirtschaft ist bekannt. Anna Tsing ²⁰¹⁵ zeigt, wie diese Eigenschaft der Skalierbarkeit sich in die Moderne – und vor allem in die globale Expansion des Kapitalismus – einschreibt. Fabriken, die von einem Kontinent zum nächsten wandern, die Logistik der Schiffscontainer, globale Finanzstandards: Die Austauschbarkeit der Umgebung bezüglich der Realisierung der Replikation ist nach Tsing sowohl Grund des Erfolgs skalierbarer Unterfangen wie auch Ursache ihrer Gewalt.

Ein Beispiel aus unserer Forschung: Die rasante globale Expansion des Lieferdienstes und Start-Ups Gorillas vgl. »Streik!« und »Die Solidarität der Arbeit ...« in diesem Band steht im Zusammenhang mit seiner Skalierbarkeit. Eine weitere Stadt, ein weiteres Land in das Liefergebiet aufzunehmen, bedeutete für das Start-Up, die schon bestehenden Operationen aus einer anderen Stadt zu replizieren. Bis auf die physische Lieferung der Bestellung waren alle anderen Operationen weitestgehend software-basiert: Eine App für die Kund*innen, eine interne Anwendung für die Personalabteilung, eine Logistik-Software für den Einkauf, etc. Auch wenn die tatsächlichen Gegebenheiten der Welt – unterschiedliche Rechtssysteme, regionale Besonderheiten, kulturelle Erwartungen – keine exakte Replikation der Operationen erlauben: ohne die global verfügbaren digitalen Infrastrukturen als Möglichkeitsbedingung der Replikation wäre das Unternehmen Gorillas niemals so schnell expandiert.

Was sich als radikal nicht-skalierbares Unterfangen herausstellte war die solidarische Organisation des Gorillas Workers Collective. Sie blieb im Wesentlichen auf Berlin beschränkt und expandierte nicht. Der Grund ist meiner Meinung nach, dass das Collective genau das Gegenteil dessen tat, wodurch sich das Unternehmen auszeichnete: das Collective ging tiefgreifende Beziehungen mit der Umgebung, also der Stadtgesellschaft Berlins, ein.

In ihrem Aufsatz über Nicht-Skalierbarkeit schreibt Anna Tsing:

»Because relationships are encounters across difference, they have a quality of indeterminacy. Relationships are transformative, and one is not sure of the outcome. Thus diversity-in-the-making is always part of the mix. Nonscalability theory requires attention to historical contingency, unexpected conjuncture, and the ways that contact across difference can produce new agendas.« Tsing, 2012, 510

Es macht fast den Eindruck, als schreibe sie nicht nur über Nicht-Skalierbarkeit. Beziehungen über Differenzen hinweg, die Offenheit der Entwicklung, das Zusammenwirken unerwarteter Dynamiken und das Entstehen neuer politischer Projekte – all dies charakterisiert auch die Solidaritäten.

Die Ergebnisse der im Projekt *Transforming Solidarities* durchgeführten Forschungen in den Feldern

Arbeit, Gesundheit und Wohnen haben dies immer wieder unterstrichen: Praktiken und Infrastrukturen der Solidarität sind kontingent. Was an anderen Orten funktioniert, muss in Berlin nicht zwangsläufig auch funktionieren.

Ist Solidarität also fundamental nicht-skalierbar? Und bedeutet dies, dass Solidarität also ungeeignet ist, um eine Demokratisierung der globalen Migrationsgesellschaft zu erreichen? Ist die Antwort auf die erste Frage ein Ja, so muss die Antwort auf die Zweite ein entschiedenes Nein sein. Es gibt zwei Möglichkeiten, sich mit dem Globalen in Beziehung zu setzen. Die erste: als *one of many*. Dies wäre Skalierbarkeit. Denkbar ist aber auch: als *part of the whole*. Dies gilt in besonderer Weise für die Migration. Sie ist Teil des Ganzen und gleichzeitig in fast schon paradigmatischer Art und Weise die Praxis, Beziehungen immer wieder über Differenzen hinweg aufzubauen.

Weder Migrationen noch Solidaritäten sind skalierbar. Das macht sie weder besser noch schlechter als skalierbare Projekte. Aber es ist wichtig zu verstehen, was sie leisten können. Sie verweisen, jeweils auf ihre Art, auf die notwendige Arbeit, um in den lokalen Kontingenzen zu bestehen, sich aber auch in Bezug zum Globalen zu setzen. Das Modell der liberalen Demokratie im nationalen Rahmen auf den Globus zu skalieren, kann die Demokratisierung der globalen Migrationsgesellschaft nicht gewährleisten. Sie wäre lediglich die Fortschreibung der nationalen Ordnung der Dinge. Die zu leistende Arbeit liegt vielmehr in den Praktiken der Solidarität begründet. Es gilt sie zu vervielfachen. Und es gilt, sie in einer Art und Weise zu infrastrukturieren, die nicht auf Skalierbarkeit abzielt, sondern die die Fülle der menschlichen Erfahrungen und die Reichhaltigkeit des Lebens auf diesem Planeten bewahren und vermehren kann.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Balibar, Étienne. 2002. »What Is a Border?« In *Politics and the Other Scene*, hrsg. von Étienne Balibar, S. 75–86. London & New York: Verso.

Balibar, Étienne. 2004. *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Princeton: Princeton University Press.

Barry, Andrew. 2013. *Material Politics. Disputes Along the Pipeline*. Malden, MA & Oxford: Wiley Blackwell.

Basch, Linda, Nina Glick Schiller und Cristina Szanton Blanc. 1994. *Nations Unbound: Transnational Projects, Post-colonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. London, New York: Routledge.

Brown, Wendy. 2010. *Walled States, Waning Sovereignty*. 2nd paperback edition. New York; Cambridge, Mass.: Zone Books.

Casas-Cortes, Maribel, Sebastian Cobarrubias und John Pickles. 2015. »Riding Routes and Itinerant Borders: Autonomy of Migration and Border Externalization.« *Antipode* 47(4): 894–914.

Foucault, Michel. 1993. *Überwachen und Strafen: die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kasperek, Bernd. 2021. *Europa als Grenze. Eine Ethnographie der Grenzschutz-Agentur Frontex*. Bielefeld: transcript.

Kasperek, Bernd, Maren Kirchhoff, Johanna Neuhauser und Helge Schwiertz. 2017.

»The Return of the National? Migration, Borders and Nationalism.« *movements. Journal for Critical Migration and Border Regime Studies* 3(2). Letzter Zugriff: 20.3.2025. <https://movements-journal.org/issues/05.turkey/10.kasperek.kirchhoff.neuhauser.schwiertz-return-of-the-national-migration-borders-nationalism.html>

Lessenich, Stephan. 2022. »Dieses obskure Objekt der Begierde. Oder: Wessen Halt ist der Zusammenhalt?« *Soziologische Revue* 45(1): 24–36.

Malkki, Liisa H. 1995. »Refugees and Exile: From »Refugee« Studies' to the National Order of Things.« *Annual Review of Anthropology* 24: 495–523.

Oltmer, Jochen. 2021. *Die Grenzen der EU: Europäische Integration, »Schengen« und die Kontrolle der Migration*. Wiesbaden: Springer VS.

Portes, Alejandro. 1997. *Globalization from Below: The Rise of Transnational Communities*. Princeton: Princeton University.

Tsing, Anna Lowenhaupt. 2012. »On Nonscalability.« *Common Knowledge* 18, (3) (1. August): 505–524.

Tsing, Anna Lowenhaupt. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton: Princeton University Press.

Xiang, Biao und Johan Lindquist. 2014. »Migration Infrastructure.« *International Migration Review* 48 (September): 122–148.

Globale Solidarität

Wie wir die imperiale Lebensweise überwinden und die sozial-ökologische Transformation umsetzen

Alexander Behr

»Wir haben nicht mehr viel Zeit«, sagte Rudi Dutschke 1968 beim Vietnam-Kongress in Berlin. Aus seiner Sicht gab es damals eine unmittelbare revolutionäre Dringlichkeit, auf die reagiert werden müsse. Heute, so scheint es, hat sich die Dringlichkeit, die Gesellschaft zu verändern, potenziert und ein völlig neues Niveau erreicht: Denn es bleibt nicht viel Zeit, um die irreversiblen Schäden einzudämmen, die der global entfesselte Kapitalismus verursacht und die bei einem weiteren »business as usual« zu dramatischen sozial-ökologischen Verwerfungen führen können. Die Umwelt- und Klimakrise droht das Antlitz der Welt dramatisch zu verändern. Ernüchtert müssen wir feststellen, dass die Regierungen kaum gegensteuern, um die Erderhitzung aufzuhalten. Vielmehr sehen wir, dass sie den notwendigen, tiefgreifenden Wandel, den wir sofort brauchen, verhindern oder in die ferne Zukunft verschieben.

Ob im Hinblick auf demokratiepolitische Fragen, Umwelt- und Klimaschutz, Krieg und Frieden, Verteilungsfragen, Geschlechterverhältnisse oder Rassismus: Die Welt ist in einem besorgniserregenden Zustand. Viele Aktivist*innen und Wissenschaftler*innen sprechen von einer »Vielfachkrise« des Planeten. Es ist allerdings nicht aus der Luft gegriffen, dass es ebenso Zeichen der Hoffnung gibt: Rund um den Globus sind Millionen

Menschen aktiv, um die sozial-ökologische Transformation zu gestalten.

Die hiesige »imperiale Lebensweise« schafft indes die strukturellen Rahmenbedingungen, damit Elend und Umweltzerstörung im globalen Norden weitgehend unsichtbar bleiben. Was ist damit gemeint? Der von Ulrich Brand und Markus Wissen²⁰¹⁷ begründete Begriff der imperialen Lebensweise besagt, dass die meisten Menschen im globalen Norden, also in den reichen, westlichen Industrienationen, sowie eine wachsende Anzahl von Menschen in den sogenannten Schwellenländern auf Kosten des größten Teils der Menschheit sowie auf Kosten des Klimas und der Umwelt leben. Immer größere SUVs, immer mehr Flugverkehr, Fleischkonsum, Wegwerfmode – all das und noch viel mehr zählt zu den Erscheinungsformen dieser imperialen Lebensweise, deren sozialen und ökologischen Kosten externalisiert, also in andere Länder ausgelagert werden. Gleichzeitig schrumpfen die verbliebenen Wohlstandinseln im globalen Norden: Es finden massive Angriffe auf soziale Sicherungssysteme statt. Das führt dazu, dass sich in den Bevölkerungen Unmut breitmacht. Die ökonomischen Krisen, die der neoliberale Kapitalismus erzeugt, spülen in weiterer Folge rechte Parteien und Bewegungen an die Oberfläche, die die Gesellschaften spalten und Sündenböcke suchen. Mit Entsetzen sehen wir, dass diejenigen Politiker*innen, die Grundrechte einschränken, Migrant*innen und Geflüchtete an den Rand der Gesellschaft drängen und den globalen Norden gegenüber dem globalen Süden abschotten, dieselben Politiker*innen sind, die die menschengemachte Erderhitzung beharrlich relativieren oder leugnen.

Doch dem Pessimismus des Verstandes sollte, um mit Antonio Gramsci zu sprechen, immer der Optimismus unseres Willens gegenüberstehen: der Optimismus, eine gerechte und für zukünftige Generationen lebenswerte Welt zu schaffen. Optimismus, genauso wie Hoffnung, ist dabei nicht die Überzeugung, dass etwas unter allen Umständen gut ausgeht. Es bedeutet vielmehr, sich die Haltung und letztlich die Gewissheit zu eigen zu machen, dass solidarisches Handeln sinnvoll ist, egal wie die Dinge am Ende ausgehen. Dieser Buchbeitrag bezieht sich wesentlich auf den Begriff der Solidarität – gleichsam als Gegenstück zur imperialen Lebensweise. Wollen wir die Vielfachkrisen unseres Planeten überwinden, ist Solidarität unabkömmlich, denn sie bestimmt die Art und Weise, wie wir uns als handelnde Subjekte

aufeinander beziehen, und schafft damit erst das kollektive Subjekt, das Veränderungen bewirken kann.

Wenn wir über die strukturelle Gewalt sprechen, die unsere Weltordnung kennzeichnet, muss ein spezieller Fokus auf die menschengemachten Klimaveränderungen und die Strategien zu ihrer Eindämmung gelegt werden; denn die Klimakrise ist der Brandbeschleuniger aller anderen gesellschaftlichen Krisen. Dafür möchte ich zunächst kurz auf den Stand der internationalen Klimaforschung eingehen und diejenigen gesellschaftlichen Kräfte benennen, die diesen wissenschaftlichen Kenntnisstand heute noch immer in Zweifel ziehen. Globale Solidarität beinhaltet zweifelsohne auch, die Klimawissenschaften zu verteidigen und Strategien für Klimagerechtigkeit abzuleiten.

Klimawissenschaften und die Front der Klimaleugner*innen

Klimawissenschaftler*innen stehen in der Regel nicht im Verdacht, umstürzlerische Ideen zu vertreten. Doch mittlerweile können die Forscher*innen nicht anders, als die herrschende Politik offen infrage zu stellen. Seit einigen Jahrzehnten offenbart sich, dass empirisch arbeitende Naturwissenschaftler*innen und die von ihnen gelieferten wissenschaftlichen Evidenzen in der Klimafrage die Grundlage dafür bilden, dass soziale Bewegungen entschlossen handeln und die von den Regierungen vorgeschlagenen schlechten Kompromisse bekämpfen.

Doch die Erkenntnisse der Klimaforschung werden bei Weitem nicht von allen politischen Akteur*innen anerkannt. Mehr noch: Die Gegner*innen der Klimagerechtigkeitsbewegungen sind schon länger global organisiert. Für sie ist die Leugnung oder Relativierung der Klimakrise durchaus funktional. Denn dadurch kann die Hegemonie der imperialen Lebensweise stabilisiert werden. Das Spektrum derjenigen, die die Klimakrise leugnen oder relativieren, ist breit. Während Positionen wie die von Donald Trump, der Alternative für Deutschland (AfD) und der Freiheitlichen Partei Österreichs (FPÖ) brandgefährlich sind, sind das weitverbreitete Herunterspielen der Problemlage sowie das Ausbremsen entschlossener Schritte zur Bekämpfung der Klimakrise, welches in vielen Fällen auch das Regierungshandeln kennzeichnet, ebenfalls hoch problematisch.

Denn die Maßnahmen, die Regierungen ergreifen, die die Existenz der Klimakrise im Wesentlichen nicht bestreiten, reichen bei Weitem nicht aus. Das Klima lässt sich nicht auf Kompromisse ein. Wenn bestimmte Kippunkte erreicht werden, können Versäumnisse nicht einfach nachgeholt werden. Die Klimakrise sowie der Biodiversitätsverlust unterscheiden sich insofern radikal von anderen gesellschaftlichen Krisen.

Zudem ist die Klimakrise auf globaler Ebene auf das Engste mit sozialen Ausschlüssen verknüpft. Es muss stets betont werden, dass der Ausstoß von Emissionen extrem ungleich verteilt ist – auch innerhalb der reichen Staaten. Ein relativ geringer Teil der Menschheit hat sich in den letzten 150 Jahren feudale Emissionsprivilegien geschaffen. Diese historische Ungleichheit des Emissionsausstoßes verlangt nach ausgleichender Solidarität in Form von Steuern und globalen Reparationszahlungen. Globale Solidarität ist deshalb notwendig, weil die reichsten zehn Prozent der Menschheit für 52 Prozent, also mehr als die Hälfte des globalen CO₂-Ausstoßes verantwortlich sind. Das reichste Prozent der Menschheit emittiert allein 15 Prozent, während die ärmere Hälfte der Weltbevölkerung nur für sieben Prozent verantwortlich ist. ^{Kontrast 2021} So besteht unsere Aufgabe in den solidarischen Bewegungen auch darin, im öffentlichen Diskurs stets zu verdeutlichen, dass nicht die Flüchtenden, sondern die Umwelt- und Klimakrise selbst die Bedrohung darstellt.

Die Illusion des Wirtschaftswachstums

In der vorherrschenden Klimadebatte hat der starke Fokus auf technische Neuerungen zur Folge, dass wir uns ständig einen Schritt nach vorn und zwei Schritte zurückbewegen. Denn technische Entwicklungen und Neuerungen können zwar die sozialen und ökologischen Verhältnisse, in denen wir leben, punktuell verbessern, in Bezug auf eine umfassende Eindämmung der Umwelt- und Klimakrise werden sie allerdings auf gefährliche Weise überschätzt.

Im September 2020 präsentierten wir im Rahmen des Wissenschaftsnetzwerks *Diskurs* eine bahnbrechende Studie von Wiedenhofer et al. ²⁰²⁰: Wissenschaftler*innen der Universität für Bodenkultur Wien und der Wirtschaftsuniversität Wien hatten gemeinsam mit ei-

nem internationalen Team Forschungsergebnisse zum Zusammenhang zwischen Wirtschaftswachstum und Treibhausgasemissionen zusammengetragen. Die Pressekonferenz wurde online ausgerichtet, das journalistische Interesse war groß. Helmut Haberl von der Universität für Bodenkultur Wien berichtete, dass das internationale Team mehr als 11.000 wissenschaftliche Arbeiten zum Thema gesichtet habe. 835 dieser empirischen Studien wurden im Detail systematisiert, analysiert und bewertet. Was war das Ergebnis dieser umfassenden Studie?

»Für die Erreichung der Klimaziele braucht man gewaltige Entkoppelungen, und zwar in der Größenordnung von fünf bis zehn Prozent pro Jahr, je nachdem, welche Erwartungen an das Wirtschaftswachstum gesetzt werden. Doch die Entkoppelungen, die wir beobachtet haben, sind alle relative Entkoppelungen; und wenn es absolute Entkoppelungen waren, dann konnten wir lediglich beobachten, dass sich Emissionen und Ressourcenverbrauch stabilisiert oder leicht reduziert haben.« ^{Haberl zit. n. Behr 2022}

Ein wesentlicher Grund dafür liegt laut Haberl im sogenannten »Reboundeffekt«: Effizienzsteigerungen werden durch eine gesteigerte Nachfrage aufgeessen. In anderen Worten: Neuere Geräte oder Autos sparen zwar Energie und Sprit ein, werden aber länger und häufiger genutzt. Das Fazit der Wissenschaftler*innen ist ernüchternd: Eine CO₂-Reduktion, die den Pariser Klimazielen entspricht, scheint bei weiterem Wirtschaftswachstum schlicht unmöglich zu sein. Aus dieser Kritik folgt nicht, in eine komplette Technikfeindlichkeit abzurutschen: Es ist absolut zwingend, auch technische Neuerungen einzusetzen, um die Klimakrise einzudämmen – nicht zuletzt, die schnellstmögliche Umstellung auf regenerative Energien. Doch die verfügbaren wissenschaftlichen Erkenntnisse machen deutlich: Mit politischen Maßnahmen, die nur auf technologische Innovationen setzen – wie beispielsweise E-Autos – und die gleichzeitig die imperiale Lebensweise unangetastet lassen, sind die Klimaziele nicht zu erreichen.

Bündnispolitik und solidarische Arbeitsteilung

Was ist nun zu tun? Um der imperialen Produktions- und Lebensweise entgegenzutreten, sollten verschiedene Strategien produktiv zusammenwirken: Basisbewegungen, Zivilgesellschaft und NGOs, Gewerkschaften, Kirchen und fortschrittliche religiöse Communities, Journalist*innen, Kulturschaffende, Aktive an Universitäten und in progressiven Parteien können – bei aller Unterschiedlichkeit in der Wahl der Methoden und Ansätze – Synergien entwickeln und verlässliche Austausch- und Aktionsstrukturen schaffen. Anders gesagt: Wir sollten zu einer solidarischen Arbeitsteilung finden. Dies ist nicht immer bequem und bringt mitunter auch Konflikte mit sich, doch gerade in der produktiven Austragung dieser Konflikte steckt großes Potenzial.

Solidarische Arbeitsteilung kann etwa bedeuten, dass Organisationen im globalen Norden materielle und symbolische Ressourcen denjenigen Aktivist*innen im globalen Süden zur Verfügung stellen, die darauf keinen Zugriff haben – nicht mit der herablassenden Geste des Caritativen, sondern als aktive Rückverteilung. Solidarische Arbeitsteilung beinhaltet auch, dass verschiedene auf Freiheit, Gleichheit und Solidarität ausgerichtete Kämpfe kombiniert und nicht nach ihrer vermeintlichen Wichtigkeit hierarchisiert werden.

Ein Beispiel für solch eine solidarische Arbeitsteilung: Im Frühjahr 2024 versammelten sich Tausende Klimaaktivist*innen in der kleinen Gemeinde Grünheide, südöstlich von Berlin. Ihr Ziel: Den Ausbau des dort angesiedelten Tesla-Werks zu verhindern und eine umfassende Mobilitätswende durchzusetzen. Der Fokus der Aktion war nicht zufällig gewählt: Denn Tesla repräsentiert Konzernmacht mit feudalen Zügen, steht für Turbokapitalismus, für Ausbeutung, Klima- und Naturzerstörung, und – mit Elon Musk an der Spitze – nicht zuletzt für einen erratisch handelnden und stark nach rechts abdriftenden CEO. 12.000 Arbeiter*innen produzieren hier bereits jetzt etwa 250.000 Elektro-SUVs pro Jahr. Für eine halbe Million Elektroautos ist das Werk ausgelegt. Doch wenn es nach Tesla geht, sollen es noch mehr werden – bis zu einer Million pro Jahr. Schon jetzt umfasst das Werk eine Fläche von 300 Hektar, das entspricht einer Fläche von 420 Fußballfeldern. Und für die Erweiterung des Werks soll noch mehr Wald gerodet werden. Große Teile des Geländes befinden sich zudem

in einem Wasserschutzgebiet – und das in einer Region, die schon jetzt unter massivem Wassermangel leidet. Die Einwohner*innen der Gemeinde Grünheide sind in großer Mehrheit gegen die Ausbaupläne von Tesla. 62 Prozent sprachen sich im Februar 2024 in einer Befragung gegen den Verkauf weiterer Waldflächen an den Konzernriesen aus. Am 16. Mai 2024 setzte sich der Gemeinderat allerdings über dieses Votum hinweg und stimmte einem minimal abgemilderten Bebauungsplan zu – die Gemeinderäte und -rätinnen schufen somit die Voraussetzung für den Verkauf des zusätzlichen Geländes an Tesla ^{Arps und Dziedzic 2024}.

Der Widerstand gegen Tesla und gegen die Illusion des grünen Kapitalismus wird im Wesentlichen von der Bürgerinitiative Grünheide, der Initiative Tesla stoppen, sowie von der Gruppe Disrupt und dem Bündnis Tesla den Hahn abdrehen getragen. Neben dem Schutz des Wassers der Region geht es aber beim Kampf gegen Tesla noch um viel mehr. Laut Steffen Schorcht von der Bürgerinitiative Grünheide geht es auch darum, die Widerstände entlang der gesamten Produktionskette miteinander zu verknüpfen ^{ebd.}. Denn für die Produktion von E-Autos braucht es beispielsweise Lithium, gegen dessen Abbau sich Gemeinden in Südserbien und Chile seit Jahren zur Wehr setzen. Aktivist*innen aus den betroffenen Regionen wurden eingeladen, um gemeinsam Strategien gegen Tesla zu schmieden. Bei einer Reihe von weiteren Klimakämpfen wurden in den letzten Jahren ähnliche transnationale solidarische Verknüpfungen gesucht: Beispielsweise anlässlich der Proteste gegen die *European Gas Conference* in Wien, bei denen Aktivist*innen aus afrikanischen Ländern teilnahmen, die sich gegen Gasprojekte in ihren Ländern zur Wehr setzen. Oder bei den Protesten gegen Kohleabbau, bei dem immer wieder die Verknüpfung zu Anti-Kohle-Kämpfen in Kolumbien gesucht wird. Dies ist insofern von großer Bedeutung, da sich seit dem russischen Angriffskrieg auf die Ukraine die Kohleimporte aus Kolumbien nach Deutschland mindestens verdoppelt haben – neben der Klimazerstörung kommt es auch zu nicht tolerierbaren Menschenrechtsverletzungen, beispielsweise gegenüber den indigenen Wayúu im der Region La Guajira im Norden des Landes. Hier haben die sozial-ökologischen Bewegungen bestimmt noch viel zu tun – denn globale solidarische Verknüpfungen und Bezugnahmen sind in der Regel höchst voraussetzungsfull und erfordern beharrliche und geduldige Bündnisarbeit. Immer wieder

nach solidarischen Verknüpfungspunkten zu suchen, kann aber große Chancen bieten, die eigene Bewegung zu stärken Grebenjak 2024.

Neben der Notwendigkeit, transnationale Bündnisse zu knüpfen, steht außer Frage, dass institutionelle Akteur*innen wie fortschrittliche Parteien durch Bewegungen von unten immer in die Richtung einer progressiven Agenda gedrängt werden müssen – sonst gehen sie in der Regel im parlamentarischen Normalbetrieb auf. »Sie dachten, sie seien an der Macht, dabei waren sie nur an der Regierung.« Diese bekannte Redewendung hat deshalb auch heute noch hohe Relevanz. Ohne den Druck von der Straße lassen sich mutige Veränderungen in den meisten Fällen schlicht nicht umsetzen. Es braucht also ein ständiges Wechselspiel zwischen dem Anstoß durch soziale Bewegungen auf der einen Seite, und weiterer Institutionalisierung und Verankerung ihrer Forderungen in sanktionierbare gesellschaftliche Normen auf der anderen Seite.

Dieser Ansatz trifft sich mit den von Erik Olin Wright ²⁰¹⁷ formulierten Strategien der Symbiose, des Freiraumes und des Bruchs: »Symbiotische Strategien« zielen laut Wright auf die Erringung von sozialen und ökologischen Verbesserungen im Kompromiss mit den herrschenden Institutionen und Klassen ab – zum Beispiel in Form von wirksamen Lieferkettengesetzen oder dem Verbot von SUVs; »Freiraumstrategien« setzen auf die Entwicklung von Alternativen, die eine postkapitalistische Gesellschaft im Kleinen vorwegnehmen – zum Beispiel in Form von Besetzungen, Kooperativen, Gemeinschaftsgärten oder -Wohnprojekten; und »Elemente eines Bruchs« mit der herrschenden Logik gehen von außerparlamentarischen Massenmobilisierungen durch soziale Bewegungen aus – zum Beispiel in der Form von Aktionen zivilen Ungehorsams und friedlicher Sabotage durch die Klimabewegungen – sei es gegen Tesla oder anderswo. Wenn sich diese drei Ebenen ergänzen und sich wechselseitig stärken, kann es gelingen, markante Veränderungen zu erkämpfen.

Abschließend sei gesagt, dass vieles dafürspricht, dass sich Gesellschaften im Globalen Norden schneller an die notwendigen Veränderungen gewöhnen, als wir uns das vielleicht heute vorstellen können. »Verzicht« kann außerdem durchaus anders geframt werden: So »verzichtet« man gern auf den Stau auf der Autobahn, auf überhitzte und zugeparkte Städte – sei es mit Teslas oder Verbrennern – oder auf pestizidverseuchte Erd-

beeren im Winter. Man »verzichtet« gern auf Überarbeitung, Stress und Burn-out. Schnell merkt man: Zeitwohlstand durch eine Reduzierung der Lohnarbeitszeit kann zu einem zufriedeneren, ressourcenarmen Leben führen, das das Klima und die Biodiversität schont. Um breite Mehrheiten zu gewinnen, müssen wir die genannten Forderungen an Maßnahmen der radikalen Rückverteilung von gesellschaftlichem Reichtum koppeln. Dafür braucht es wirksame Vermögens- und Erbschaftssteuern sowie Reparationszahlungen und Schuldenerlässe für Länder des sogenannten Globalen Südens. Auf diese Weise können wir einen neuen Freiheitsbegriff etablieren, der auf umfassender Solidarität beruht.

Natürlich wissen wir zum heutigen Zeitpunkt nicht, ob die sozial-ökologischen Bewegungen und ihre Verbündeten in den Institutionen in der Lage sein werden, genügend Menschen zu gewinnen und dem zu erwartenden Gegenwind standzuhalten, der darauf abzielt, den herrschenden Status quo zu verteidigen. Die oben ausgeführten Vorschläge und Forderungen sollen allerdings dabei helfen, vorstellbar zu machen, dass auch diejenigen, die heute tief in der imperialen Lebensweise verankert sind, viel zu gewinnen haben, wenn die sozial-ökologische Transformation gelingt.

Literatur

Arps, Jan Ole und Paul Dziedzic. 2024. »Liebe Arbeiter*innen, liebe Anwohner*innen.« Letzter Zugriff: 1.6.2024. <https://www.akweb.de/bewegung/tesla-protest-in-gruenheide-neue-buendnisse-in-der-klimabewegung-liebe-arbeiterinnen-liebe-anwohnerinnen/>.

Behr, Alexander. 2022. *Globale Solidarität. Wie wir die imperiale Lebensweise überwinden und die sozial-ökologische Transformation umsetzen*. München: oekom.

Brand, Ulrich und Markus Wissen. 2017. *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*. München: oekom.

Greibenjak, Manuel. Hg. 2024. *Kipppunkte. Strategien im Ökosystem der Klimabewegung*. Münster: Unrast Verlag.

Haberl, Helmut zit. n. Behr, Alexander. 2022. »Degrowth. Ohne Wachstum in eine bessere Zukunft?« Radiobeitrag, Ö1, 17. Januar.

Kontrast. 2021. »Klimapolitik muss die extrem Reichen treffen.« *Kontrast*, 5. November. <https://kontrast.at/co2-ausstoss-verursacher/>.

Wiedenhofer, Dominik, Doris Virág, Gerald Kalt et al. 2020. »A systematic review of the evidence on decoupling of GDP, resource use and GHG emissions, part II: synthesizing the insights.« *Environmental Research Letters* 15 065003. <https://doi.org/10.1088/1748-9326/ab842a>.

Wright, Erik O. 2017. *Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus*. Berlin.



Konferenz Solidarität in der Migrationsgesellschaft,
Deutsches Architekturzentrums (DAZ), Berlin, 10./11. Oktober 2023





Konferenz Solidarität in der Migrationsgesellschaft,
Deutsches Architekturzentrum (DAZ), Berlin, 10./11. Oktober 2023



Konferenz Solidarität in der Migrationsgesellschaft,
Deutsches Architekturzentrum (DAZ), Berlin, 10./11. Oktober 2023

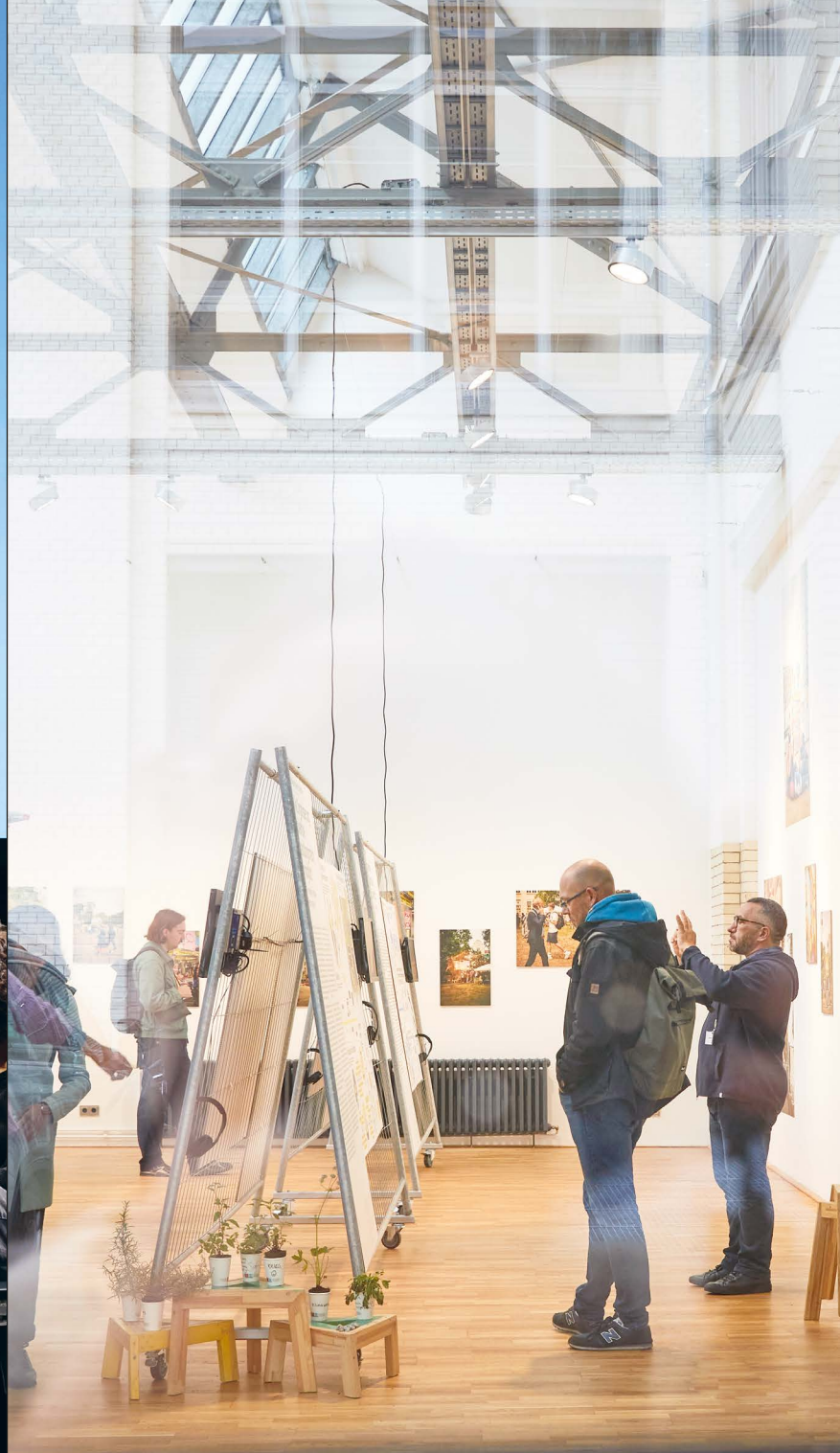
Eine andere Welt

Transforming
Solidarities

Praktiken
und Infrastrukturen
in der Migrationsgesellschaft



Claiming Common Spaces VI: Haus der Solidarität
In Verteidigung der Migrationsgesellschaft: Eine andere Welt. Gelebte
Praktiken der Solidarität, HAU Hebbel am Ufer, Berlin, 16. März 2024



Ausstellung Spaces of Solidarity,
Deutsches Architekturzentrum (DAZ), Berlin, Oktober 2023 bis Januar 2024



Berlin ist ohne Migration und Mobilität undenkbar. Wir leben in einer Migrationsgesellschaft, plural und heterogen. Migration ist kein isoliertes Phänomen und keine Ausnahme, sondern wesentlicher Bestandteil der Auseinandersetzungen und Bedingungen von Solidarität.

Teil 3

Solidarität
in der Migrations-
gesellschaft

Zur »Arbeit an der Solidarität«

Ein philosophischer
Trialog

Rahel Jaeggi, Stefan Gosepath
und Robin Celikates im Gespräch
mit Veronika Zablotsky

Veronika Zablotsky: Ihr drei seid einander in vielerlei Hinsicht verbunden und schon seit vielen Jahren miteinander im Gespräch. Rahel Jaeggi und Robin Celikates leiten gemeinsam das Centre for Social Critique an der Humboldt-Universität zu Berlin. An der Freien Universität Berlin organisieren Robin Celikates und Stefan Gosepath derzeit ein gemeinsames Kolloquium der Praktischen Philosophie. Was sind Gemeinsamkeiten und Unterschiede eurer philosophischen Ansätze und Herangehensweisen, und wie seid ihr zum Thema Solidarität gekommen?

Rahel Jaeggi: Das Thema Solidarität hat sowohl Unterschiede zwischen uns als auch ein großes gemeinsames Interesse gebündelt. Ich selbst mache Sozialphilosophie aus der Perspektive einer Kritischen Theorie. Das sind Ansätze, für die Solidarität in mehrerer Hinsicht im Zentrum steht, nämlich einerseits, weil sich Kritische Theorie immer auch an sozialen Bewegungen orientiert hat und immer wieder mit der Frage zu tun hatte, was eigentlich zu kollektiver und solidarischer Handlungsfähigkeit führt, was deren Grundlagen sind und was diese blockiert. Zum anderen steht aus meiner Sicht Solidarität noch viel genereller für das, was man als das normative und emanzipatorische Ziel dieser

Theorien und dieser Bewegungen bezeichnen könnte: Das, worauf wir hier zielen, ist ja so etwas wie ein solidarisches Zusammenleben oder eine solidarische Gestaltung der gesellschaftlichen Kooperationsverhältnisse. Mein Blick richtet sich also auf die Kooperationsverhältnisse und die Sozialität, die faktisch allem Weiteren schon zugrunde liegt und die entsprechend unterschiedliche Formen kriegen kann – zum Beispiel solidarische und nicht-solidarische. Mein Zugriff auf Solidarität ist also schon methodisch daran orientiert, dass Menschen, wie Marx sagt, »nicht *nur* ein geselliges Tier [sind], sondern ein Tier, das sich *nur* in der *Gesellschaft* vereinzeln kann.«

Das ist eine Differenz zu Stefan, glaube ich, da dieser eher einen methodologisch-individualistischen Ansatz hat, bei dem getrennte Individuen auf bestimmten Grundlagen zum solidarischen Handeln kommen. Das ist ein ganz anderer Zuschnitt.

Ich glaube, dass man sich das, was mit Solidarität verbunden ist – ein gemeinsames Schicksal zu teilen oder die Sache des Anderen zur eigenen Sache zu machen –, nur dann wirklich erklären kann, wenn man nicht von der primären Getrenntheit der Individuen ausgeht.

Der zweite Unterschied zu Stefan ist, dass für mich Solidarität ein normativer Begriff *sui generis*, also ein normativer Begriff aus eigenem Recht ist. Etwas verkürzt gesagt: Während für Stefan die jeweilige solidarische Praxis ein Faktum ist, zu dem erst etwas – eine normative Orientierung – dazukommen muss, damit wir sagen könnten, ob wir diese Praxis als gut oder schlecht bewerten, ist für mich die Rede von Solidarität selbst schon normativ, mit einer normativ positiven Bewertung durchtränkt. In der Philosophie sprechen manche hier von ethisch dichten Begriffen. Wenn man eine Handlung als grausam bezeichnet oder einen Film als Kitsch, dann ist die Nachfrage »Und? Ist diese Handlung/dieser Film denn jetzt gut oder schlecht?« nicht sinnvoll. Ebenso wenig ist sie es meiner Auffassung nach, wenn man eine Praxis (zutreffend) als solidarische Praxis beschreibt. Es gibt dann keine normativ gute oder normativ schlechte Solidarität, sondern dass sie solidarisch ist, ist ihre normative Qualifikation beziehungsweise eine besondere Weise, diese aufzufassen. Tatsächlich – das ist die Konsequenz, auf die wir sicherlich noch zurückkommen – ist es dann aus rein begrifflichen Gründen

schon unzutreffend, von völkischer – also ausschließender und gewalttätiger – Solidarität zu sprechen oder von der Solidarität einer Räuberbande. Das würde ich dann schon weiter differenzieren. Daraus ergibt sich ein weiterer Unterschied zu Stefans Ansatz: Wir beide halten Solidarität für eine grundsätzlich symmetrisch-reziproke Angelegenheit, die man etwa von Haltungen des Mitleids oder auch Praktiken der asymmetrischen Fürsorge unterscheiden muss. Bei Stefan allerdings ist Solidarität grundlegend durch partikulare Bindungen motiviert und eine Pflicht zur Solidarität – im Gegensatz zu universalistischen Pflichten der Gerechtigkeit – auch immer in solchen fundiert. Ich dagegen denke Solidarität selbst als eine Universalismus-fähige Praxis und gehe bei einer solchen Arbeitsteilung – Solidarität als partikulares, Gerechtigkeit als universalisierbares Phänomen – nicht mit. Allerdings würde ich auch generell hier aus dem deontologischen (kantianischen) Pflichtendiskurs austreten, das ist für mein Verständnis nicht die richtige Rahmung.

Die Differenzen zu Robin zu beschreiben, ist vielleicht weniger einfach. Das bewegt sich auf einem Spektrum und ist manchmal nur eine Frage von Graden. Während sich Robin normativ und analytisch stärker an den sozialen Bewegungen selbst, deren Standpunkten und Positionierungen orientiert, interessieren mich die objektiven Widersprüche und Krisentendenzen. Daraus ergibt sich in Bezug auf die Grundlagen der Solidarität und deren Praxis, also auch aktivistische Praxis, eine etwas andere Gewichtung. Wir halten beide Solidarität primär für eine soziale Praxis. Aber ich bin damit etwas mehr an dem orientiert, was ich die passiven Grundlagen der Solidarität im Gegensatz zu ihrer tatsächlichen Aktualisierung nennen könnte, und versuche auch, aus der Frage, wie sich beides zueinander verhält, Kriterien für die Bewertung eines aktivistischen Zusammenhangs als solidarisch zu entwickeln. Ganz generell gesagt spitzt sich das auf die Alternative der Orientierung an sozialen Krisen oder der Orientierung an sozialen Bewegungen zu, wobei das für uns beide eigentlich keine ausschließende Alternative ist: Soziale Krisen werden durch soziale Konflikte und Bewegungen erst zu solchen gemacht; umgekehrt reagieren diese (manchmal) auf tiefsitzende strukturelle Krisen und Widersprüche.

Stefan Gosepath: Wenn ich meine Position charakterisieren sollte, dann vor allem durch zwei Stichwörter. Ich bin einmal in der analytischen Philosophie ausgebildet worden, obwohl ich da wahrscheinlich heute gar nicht mehr als strenger Analytiker angesehen werde. Und das andere ist, ich würde mich selber als einen Liberalen bezeichnen. Das ist heutzutage sehr missverständlich. Ich will das vielleicht in zwei Hinsichten kurz erläutern. Ich bin, was die Themen und Methoden der Philosophie angeht, sehr liberal. Für mich gilt da in gewisser Weise: »Es geht alles, wenn es irgendwie zielführend ist«. Ich bin da methodisch nicht strikt, obwohl ich selbst aus einer strikten Schule komme. Und das andere ist, dass für meine inhaltliche Arbeit zwei Topoi im Vordergrund standen, nämlich Freiheit und Gleichheit. Ich vertrete einen liberalen Egalitarismus beziehungsweise egalitären Liberalismus. Jetzt fehlt noch ein drittes Prinzip, wenn man den Slogan der französischen Revolution vor Augen hat. *Liberté, Égalité, Fraternité*. Die Revolutionäre haben sich schon was dabei gedacht, wenn sie annahmen, es brauche einen dritten Begriff, weil der Zusammenhalt der Individuen mit Freiheit und Gleichheit noch nicht gesichert ist. Das charakterisiert vor allem mein Herangehen an das Thema Solidarität. Rahel hat es schon gesagt: Ich komme methodisch und inhaltlich vom vereinzelt Individuum her, dem gute Gründe gegeben werden müssen, sich auf eine bestimmte Weise mit anderen zusammenschließen. Die Grundprinzipien dieses Zusammenschließens sind meines Erachtens Freiheit und Gleichheit. Aber damit ist der Grund noch nicht so richtig gegeben, warum sie sich überhaupt zusammenschließen sollen. Und da braucht man, glaube ich, das dritte Prinzip, das wir heute – nicht nur wegen der fehlenden »Schwesterlichkeit« – nicht mehr als »Brüderlichkeit« übersetzen würden, sondern als Solidarität.

Die methodischen Unterschiede werden dann klar, wenn man, wie Rahel, von einem irgendwie vergemeinschafteten Individuum ausgeht, dem gar keine Gründe gegeben werden müssen, weil es immer schon in einer Gemeinschaft groß geworden ist. Dann geht es »nur noch« um die Charakterisierung der richtigen Form der Vergemeinschaftung. Der andere methodische Unterschied ist, dass ich Solidarität als eine abhängige Variable sehe. Solidarität ist ein Zusammenschluss des Füreinander-Einstehens. Aber in der Räuberbande gibt es eben auch Solidarität. Das heißt, für mich ist

Solidarität kein moralischer Wert an sich, sondern er hängt von anderen moralischen Werten ab. Und über die können wir natürlich streiten. Bei mir ist das dann Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit. Und deshalb muss die richtige Form der Solidarität immer von diesen moralischen Werten abhängen.

Robin Celikates: Gerade auch aufgrund der Differenzen, die es gibt, bin ich sehr froh, mit euch schon seit vielen Jahren in dieser solidarischen Diskussion verbunden zu sein. Genau das zeigt ja, dass Solidarität gar keine Einheit oder Einheitlichkeit voraussetzt und gerade auch durch Differenzen dynamisch bleibt.

An der Kritischen Theorie, der ich mich auch zugehörig fühle, haben mich immer zwei Aspekte besonders angezogen, nämlich, dass sie in der sozialen Wirklichkeit verankert ist, also durch eine Diagnose der sozialen Verhältnisse der Gegenwart angetrieben wird, und zugleich auf eine Veränderung dieser Verhältnisse abzielt, also eine praktische oder emanzipatorische Stoßrichtung hat. Damit ist sie natürlich nicht nur an die sozialen Krisen gebunden, auf die Rahel schon hingewiesen hat, sondern auch an die sozialen Bewegungen und Kämpfe ihrer Zeit. Zugleich ist auch klar, dass die Bilanz in dieser Hinsicht gemischt ist und es immer mal wieder Tendenzen in der Kritischen Theorie gibt, sich von der Praxis abzuwenden. Viele soziale Bewegungen werden so nicht richtig wahrgenommen oder erst sehr spät als signifikant erkannt – beim Feminismus hat das zum Beispiel ziemlich lange gedauert. Dasselbe gilt auch für antirassistische und migrantische Bewegungen. Und zugleich gibt es im Mainstream der kritischen Theorien ein tendenziell zu enges Framing von Gesellschaft. Darin kommen Fragen von Migration, globaler Ungerechtigkeit oder globaler Solidarität nur am Rande vor. Mich interessieren diese sozialen Bewegungen; sie werfen auch zentrale Fragen für die politische Philosophie auf, etwa danach, was Demokratie heute eigentlich bedeuten kann. Die Frage der Solidarität ist die Verbindung zwischen der Kritischen Theorie mit ihrem emanzipatorischen Anspruch und sozialen Bewegungen, Protest und auch zivilem Ungehorsam. Beide richten sich gegen den strukturellen Mangel an Solidarität in den herrschenden sozialen und politischen Verhältnissen und setzen sich ein für eine andere Solidarisierung »von unten«. Dabei muss es sowohl um eine Solidarisierung über

Grenzen hinweg als auch gegen die Entsolidarisierung »von oben« gehen.

Veronika Zablotsky: Wir erleben nicht erst seit einigen Jahren, dass im Zusammenhang mit den vielfältigen Krisen unserer Gegenwart vermehrt an die Solidarität appelliert wird. Dabei bleibt häufig unklar, was genau damit gemeint ist. Braucht es eine Definition von Solidarität? Und falls ja, was sollte diese umfassen und was nicht? Könntet ihr dann auch bitte kurz sagen, wieso ihr das jeweils so seht?

Stefan Gosepath: Die analytische Philosophie sieht es immer als erste Aufgabe an, die Begriffe klar zu kriegen, aber ich finde es in diesem Fall auch gesellschaftlich wichtig, sich auf einen einheitlichen Begriff von Solidarität zu einigen. In der Philosophie kann man eine Begriffsdefinition nicht einfach so festsetzen, sondern muss dem alltagsweltlichen Sprachgebrauch gerecht werden. Dabei gibt es unterschiedliche Strömungen, die den Solidaritätsbegriff stark mitgeprägt haben: Der französische Solidarismus, die sozialistische Arbeiter*innenbewegung natürlich, die katholische Soziallehre, leider auch der Nationalismus. Mir scheint sich folgende Gemeinsamkeit herauszukristallisieren: Solidarität ist eine besondere Art des gemeinschaftlichen Handelns, nicht nur des Fühlens, zu der eine Verpflichtung besteht, die sich aus dem spezifischen charakteristischen Profil der zwischenmenschlichen Beziehung ergibt. Die Verpflichtung besteht also darin, ein gemeinsames Schicksal zu teilen und diesbezüglich nicht nur egoistisch zu sein, sondern füreinander einzustehen. Häufig wird Solidarität wörtlich mit »Füreinander-Einstehen« übersetzt. Die Gründe, die Ziele und der Umfang dieser Solidarität werden durch eine Gemeinschaft vorgegeben, der man sich zugehörig fühlt. Das kann eine gemeinsame Geschichte, eine Identität sein. Es können aber auch, was mir persönlich lieber wäre, gemeinsame Interessen sein, über die man streiten kann. Aber das Charakteristische ist eben, dass es hier eine zugrundeliegende Gemeinschaftlichkeit gibt, an die wir appellieren, um diese Verpflichtungen zu begründen. Deshalb brauchen wir Solidarität im Gegensatz zu anderen eher universalistischen Pflichten wie Gerechtigkeit oder Hilfeleistung in Not oder Wohltätigkeit. Diese enge Verknüpfung

von einem Gemeinschaftsgefühl schafft eine stärkere motivationale Kraft. Das ist das Besondere an Solidarität. Das heißt, wir können es schaffen, allgemeine Anliegen, ich würde jetzt gerne argumentieren: *gerechtigkeitsbezogene* Anliegen, in solche zu verwandeln, für die wir zusätzliche akteursbezogene Gründe haben, um sie mit anderen auf besondere Weise zu verfolgen. Gerechtigkeitspflichten sind universalistisch, das heißt, sie gelten für alle Leute überall. Dementsprechend haben sie häufig eine schwache motivationale Kraft. Wenn ich mich jedoch zusätzlich beispielsweise armen Menschen im globalen Süden in irgendeiner Weise verbunden fühle, haben diese Gerechtigkeitspflichten eine stärkere motivationale Kraft. Die Gerechtigkeitsgründe sind genauso stark, bewirken aber leider nicht immer das gleiche Handeln. Motivation und Begründung fallen oft auseinander.

Bei solidarischem Handeln muss man eigentlich immer erklären, warum entweder diese Interessensgemeinschaft oder diese Handlung in dieser Gemeinschaft moralisch besonders wertvoll ist. Wenn man sagen kann »Wir verfolgen in dieser Gemeinschaft Ziele der Gerechtigkeit«, dann ist diese Solidarität gerechtfertigt. Wenn es rein partikularistische Ziele wie im Nationalismus sind, verletzen diese Gerechtigkeitsstandards, weil sie andere ausgrenzen. Dann handelt es sich um eine unmoralische Solidaritätspflicht. Diese Charakterisierung ist mir wichtig, weil Solidarität häufig umgangssprachlich als ein Wert an sich gesehen wird. Man muss sich meines Erachtens darüber klar werden, welchen moralischen Zielen die Solidarität eigentlich dient und welchen nicht.

Robin Celikates: Zunächst ist es wichtig, bestimmte Gleichsetzungen oder Begriffsverwirrungen aufzuklären und zurückzuweisen. An erster Stelle die Gleichsetzung von Solidarität mit sozialem Zusammenhalt, sozialer Integration oder sozialer Kohäsion. Unser Ausgangspunkt im *Transforming Solidarities* Projekt war, dass sozialer Zusammenhalt begrifflich und normativ unterbestimmt ist und daher demokratisch oder autoritär und auch unsolidarisch sein kann. Wir brauchen daher einen anderen Begriff von Solidarität, der normativ und politisch eine schärfere Kante hat. Das heißt aber nicht, dass man sich entscheiden muss zwischen einer normativ komplett neutralen Konzeption, in der es Solidarität eben auch unter Neonazis gibt, und

einem moralisch vollkommen bestimmten Begriff, in dem klar ist, dass es Solidarität nur unter moralisch ausgezeichneten oder demokratischen oder linken politischen Akteur*innen gibt. Vielmehr bedeutet es, dass man sich genauer vor Augen führen muss, was Solidarität im Sinne dieses Füreinander-Einstehens im Bewusstsein wechselseitiger Abhängigkeiten und geteilter Herausforderungen eigentlich mit sich bringt. Nämlich, zum Beispiel, eine adäquate Einschätzung dieser geteilten Herausforderungen und auch eine adäquate Bestimmung des Kreises derer, die diese Herausforderungen bewältigen müssen, die aufgerufen sind, darauf eine solidarische Antwort zu finden – eine Antwort, die nicht einfach auf dem Ausschluss von anderen Betroffenen beruhen kann, wenn sie solidarisch sein soll. Das heißt, dass Solidarität weder normativ völlig bestimmt ist noch normativ leer, sondern auch im Sinne der Kämpfe um Solidarisierung und der Bewegungen für Solidarisierung verstanden werden kann. Solidarität ist also nicht eine »von oben« verordnete, sondern eine »von unten« gestaltete, auch in alltäglichen Praktiken gelebte und durch politische Kämpfe erstrittene Art und Weise der inklusiven, demokratischen und auch auf Gerechtigkeit abzielenden Organisation der sozialen Verhältnisse. Und diese Praxis der Solidarisierung ist von Spannungen durchzogen. Das lässt sich vielleicht auch gar nicht auflösen, das teile ich mit Rahel. Die Spannung ergibt sich etwa aus der Verankerung in existierenden sozialen Verhältnissen und der transformativen politischen Praxis der Solidarisierung. Der Ausgangspunkt, dass man vielleicht erstmal mit denen solidarisch ist, die sich in der unmittelbaren Nachbarschaft befinden, ist partikularistisch. Gleichzeitig hat Solidarität aber eine universalisierende Dynamik, die auch nicht einfach abgestellt werden kann, indem man etwa behauptet, »wir sind aber nur solidarisch mit anderen Deutschen« – dann wird es aus meiner Sicht pseudo-solidarisch. Auch die Angewiesenheit auf Infrastrukturen erzeugt Spannungen, da man die Herausforderungen, auf die es eine solidarische Antwort zu finden gilt, nicht allein in der alltäglichen Praxis lösen kann; genauso wie die Notwendigkeit, diese Infrastrukturen auch vor der Versteinerung zu bewahren, um die universalisierende und transformative Dynamik der Solidarität aufrechtzuerhalten, Spannungen erzeugt. Daraus ergibt sich vielleicht keine echte Definition, weil nicht genau ange-

geben werden kann, was die notwendigen und hinreichenden Kriterien für Solidarität sind, aber Solidarität ist auch keine völlig beliebig einsetzbare Worthölse, sondern bezeichnet eine politische Dynamik in Anerkennung geteilter sozialer Verhältnisse und Herausforderungen.

Rahel Jaeggi: Auch ich bin der Meinung, dass wir am Begriff der Solidarität arbeiten müssen, um so etwas wie eine Kernbedeutung, wie umstritten diese dann auch immer bleibt, in die Runde zu werfen. Nicht alles, was sich Solidarität nennt, ist auch Solidarität. Das Verständnis zu verwässern und hier nicht auch begrifflich um Entschiedenheit zu ringen, ist auch politisch nicht sinnvoll. Das sehen wir ja an den vielen ideologischen Anrufungen und Indienstnahmen des Begriffs. Meine Kurz- oder Arbeitsdefinition von Solidarität ist nicht so anders als die von Stefan und Robin. Ich würde sagen, Solidarität ist eine Art des Füreinander-Einstehens, die auf einer gegebenen oder angenommenen gemeinsamen Lage beruht und für die entscheidend ist, dass sie ein symmetrisches und reziprokes Verhältnis ist, auch wenn diese Reziprozität eigentlich nur im Modus einer erweiterten Reziprozität zu verstehen ist. Solidarität ist eine kooperative Relation, die durch eine gemeinsame Sache vermittelt ist. Wobei es dann wiederum wichtig ist, Solidarität von bloßen Koalitionen oder Interessensgemeinschaften zu unterscheiden. Diese beruhen auf wohlverstandenen Eigeninteresse und sind getragen von der Einsicht, dass dieses sich manchmal im Zusammenschluss mit anderen besser erfüllen lässt. Solidarität dagegen ist in mancher Hinsicht quer zu dieser Unterscheidung von Egoismus und Altruismus und damit auch eine verbindlichere und dichtere Beziehung, die sich nicht einfach auflöst, wenn das Ziel erreicht ist und die man auch nicht einfach verlässt, wenn sich herausstellt, dass man die eigenen Ziele auch ohne die anderen realisieren kann. So verstanden, hat man den historisch gewachsenen Kerngehalt von Solidarität auf den Punkt gebracht. Einige Dinge, die Robin angesprochen hat, sind dann schon ausgelagert. Zum Beispiel die Vorstellung, dass Solidarität einfach nur irgendeine Art von Gemeinschaftlichkeit ist oder gar eine gegebene oder wie auch immer emotional getriggerte Gemeinschaftlichkeit. Solidarität ist, so haben wir es häufig formuliert, immer gleichzeitig gegeben und gemacht. Solidarität ist pri-

mär eine Praxis. Und sie muss in diesem Sinne immer erst hergestellt, gemacht werden, sie ist nie einfach nur als Verbundenheit »da« oder als gemeinsame Lage »gegeben«; sie beruht aber gleichzeitig in dem Sinne auf einer gemeinsamen Lage, als wir, wenn wir solidarisch handeln, unsere eigene Lage im Lichte der Lage der anderen besser verstehen. Das klingt jetzt ein bisschen romantisch, aber es bedeutet eigentlich nur, dass wir, indem wir füreinander eintreten oder unsere eigene Lage in der Lage der anderen erkennen, uns auf angemessenere Weise in ein Verhältnis zu den sozialen Beziehungen und Institutionen und Praktiken setzen können, die uns ohnehin prägen. Ich glaube, für die scharfe politische Kontur ist die Frage der Symmetrie ganz entscheidend, auch wenn sie sehr umstritten ist. Folgende Vorstellung, wie sie gerade von sozialen Bewegungen formuliert wird, die sich primär in einer asymmetrischen Lage befinden, ist für mich sehr leitend: »Wir wollen nicht euer Mitleid, wir wollen eure Solidarität.« Dahinter verbirgt sich: »Wir wollen, dass ihr mit uns und nicht einfach nur für uns – oder gar aus einem asymmetrischen Verhältnis heraus – handelt.«

Eine der entscheidenden Fragen für Solidarität ist, wie man aus asymmetrischen Verhältnissen und Situationen, in denen man sich vorfindet, in einem Lern- oder Erfahrungsprozess – also dem Solidarisch-Werden – Symmetrie oder eben die Erkenntnis dessen gewinnt, dass man hier um eine gemeinsame Sache kämpft.

Das führt dann nochmal zu dem Punkt, den ich vorhin angedeutet habe. Ich bin gegen die Arbeitsteilungen, wie Stefan sie vorschlägt. Also dagegen, zu sagen, auf der einen Seite gibt es Partikularismus – bestimmte gemeinschaftliche Beziehungen, aus denen heraus sich eine Pflicht zur Solidarität ergibt, aber letztlich auch nur in Bezug auf diese Gemeinschaften –, auf der anderen Seite gibt es den Universalismus der Gerechtigkeit. Ich glaube, dass es nicht in diesem Sinne eine Pflicht zur Solidarität gibt, sondern dass der ganze Pflichtendiskurs an der Frage der Solidarität seine Grenze zeigt. Aus meiner Sicht lässt sich das, was an Solidarität normativ verbindlich ist, hilfsweise als Pflichten sich selbst gegenüber bezeichnen; aber das ist ein sehr umstrittenes Konzept. Ich würde sagen, sittliche Normen haben viel damit zu tun, dass man in solidarischen Verhältnissen seine eigene Lage besser

versteht, vor allem aber auch besser und anders gestalten kann. Daraus entsteht eine andere Vorstellung von normativer Bindung. Im Erfahrungsprozess des Sich-Solidarisierens wird sich an diesen Spannungen zwischen Universalismus und Partikularismus abgearbeitet. Deshalb haben wir solche Vorstellungen entwickelt wie die, dass während des Prozesses, in dem ich verstehe, wie meine Lage mit der der anderen zusammenhängt, so etwas wie ein *bottom up*-Universalismus entsteht statt eines generellen, von vornherein bestehenden *top down*-Universalismus. Das ist ein Prozess, der, wenn er solidarisch ist, nicht irgendwo stoppen kann. Solidarität kann grundsätzlich nicht exklusiv sein, anders als Loyalität. Die ist ja klarerweise auf eine bestimmte Gruppe beschränkt. Bei Solidarität ist das Entscheidende, dass sie sich nicht prinzipiell beschränken lässt.

Solidarität hat diese Öffnungs- und Symmetrieklauseln, mit denen wir den Solidaritätsbegriff als einen normativen bestimmen können und die Art und Weise, wie solidarische Beziehungen und Praktiken sich entwickeln und gelebt werden, auch immer in Bezug auf diesen Maßstab untersuchen können, wenn wir fragen: »Ist das jetzt noch solidarisch oder nicht?« Daher gibt es in der Räuberbande sowas wie Loyalität, aber keine Solidarität. Wenn man sich das Dreieck Freiheit, Gleichheit, Solidarität anguckt, dann neige ich also dazu zu sagen, die Solidarität ist hier das Fundierende. Also gewissermaßen: keine Freiheit, keine Gleichheit ohne Solidarität.

Veronika Zablotsky: Was folgt aus euren Antworten für die Praxis der Solidarität in Bezug auf eine mögliche Transformation der gesellschaftlichen Verhältnisse?

Robin Celikates: Wir haben uns im *Transforming Solidarities* Projekt genauer angeschaut, wie die Konflikte um zentrale Bereiche der sozialen Reproduktion wie Arbeit, Wohnen und Gesundheit in Berlin ablaufen. Dabei ist sehr deutlich geworden, dass diese Konflikte über die Forderung hinausgehen, einfach nur Zugang zu den existierenden Infrastrukturen oder sozialen Gütern oder Institutionen zu haben. Sie werfen vielmehr die Frage nach einer radikalen Transformation der Art und Weise auf, wie wir Gesellschaft organisieren. Es sind also auch Kämpfe um Transformation.

Das ist sehr wichtig und auch logisch. Wenn man sich die Krisen der Gegenwart vor Augen führt – von der Klimakrise über die Krisendynamik des Kapitalismus bis zu politischen Auseinandersetzungen um Migration und internationale Konflikte –, dann ist doch klar, dass weder ein bloßes »weiter so« mit den Institutionen, die wir schon haben, noch die Strategie der Abgrenzung aufgeht, wie sie mit dem Brexit und Donald Trump, aber auch mit der in der deutschen Politik durchaus populären Vorstellung verbunden ist, wir könnten uns irgendwie aus diesen globalen Herausforderungen herausziehen. Vielen Menschen wird immer klarer, dass wir durch vielfältige Abhängigkeitsverhältnisse über nationale Grenzen hinaus sowieso schon miteinander verbunden sind. Es gibt aber noch keine adäquate politische Form für diese Verbindung, die den genannten Herausforderungen Rechnung trägt und darauf adäquate Antworten findet oder in der Lage ist, über die begrenzten imaginären und auch institutionellen Rahmenbedingungen des Nationalstaats hinauszugehen. Diese Arbeit der Solidarisierung, die dann notwendig ist und vor allem in sozialen Bewegungen geleistet wird, wird noch viel drängender werden. Natürlich gibt es auch starke Gegenwehr – das sieht man bei den vielfältigen Repressionen, denen zum Beispiel die Klimabewegung ausgesetzt ist, oder bei der massiven repressiven Reaktion auf die propalästinensischen Studierendenproteste in den USA und Europa. Egal, wie man inhaltlich zu einzelnen Protesten steht, sollte man sich große Sorgen darüber machen, dass diese Art von Gewalt normalisiert und zur Sicherung einer Ordnung ausgeübt wird, die sich in den verschiedenen Krisen bisher überhaupt nicht bewährt hat. Diese Dynamik wird sich noch zuspitzen – und dabei geht es nicht nur um Solidarität, sondern auch um die Grundlagen der Demokratie, wie auch die Proteste gegen die Alternative für Deutschland (AfD) gezeigt haben. Aber die Gefahr für die Demokratie geht nicht nur von Kräften wie der AfD aus, sondern kommt auch aus der gesellschaftlichen und politischen Mitte, wenn etwa die Regierung autoritäre Mittel einsetzt oder Politiken und Diskurse der AfD wie die Hetze gegen Migration und Flucht bedient. Dagegen hilft nur weitere Arbeit an der Solidarisierung. Um diese politische Arbeit der Solidarisierung wird es in der nächsten Zukunft vor allem gehen.

Rahel Jaeggi: Ja, was folgt aus unseren Antworten? Ich würde sagen, zum einen die Orientierung an und Suche nach Symmetrie und dem gemeinsamen Handeln. Und damit auch das Insistieren auf der Notwendigkeit einer solidarischen Infrastruktur.

Ich glaube, das Zweite ist etwas, was wir in *Transforming Solidarities* zum Teil in den Spannungen, die wir an den verschiedenen solidarischen Organisationen beobachtet haben, gewonnen und erkannt oder gelernt haben: Solidarität ist einerseits eine Praxis und hat deshalb auch dieses »flüssige« Moment, da sie gelebt werden muss; sie wird in der täglichen gemeinsamen solidarischen Praxis des Füreinander-Einstehens überhaupt erst erzeugt. Andererseits sollte man sich vor ihrer Institutionalisierung nicht scheuen, auch wenn darin die Gefahr besteht, dass das lebendige Moment von Solidarität verlorengeht. Denn Institutionalisierung ist auch etwas, das man als Basis für weitere Möglichkeiten von Solidarisierung und Solidarität immer wieder brauchen wird. Der Zustand des Sozialstaats in den USA ist weiterhin eine gute Warnung demgegenüber, was wir teilweise in Europa und in Deutschland noch haben. In den USA gibt es sehr viele Initiativen mit leichtem oder starkem »Charity-Touch«, der auch immer mit etwas Asymmetrischem einhergeht. Daran anschließend ist die dritte Folgerung, dass man Solidarität als Vorgriff auf das Allgemeine verstehen sollte. »Selber machen«, die solidarische Selbstorganisation von unten, sollte auf Dauer nicht die Ausfallbürgschaft dafür sein, wo der Staat nicht hinreicht, sondern Solidarität sollte ein Vorgriff sein auf eine vernünftige demokratische Institutionalisierung einer solchen Daseinsvorsorge oder auch deren Prinzipien. Vorgriff auf das Allgemeine im Sinne dessen, dass es solidarische Praktiken sind, die auf eine solidarische Weise des Zusammenlebens zielen. Eine der Voraussetzungen ist zum Beispiel so etwas wie die Vergesellschaftung wichtiger Momente der Daseinsvorsorge, also dass man überhaupt in die Lage kommt, demokratisch solidarisch über solche Grundbedingungen des gemeinsamen Lebens wie Wohnen, Energie etc. zu entscheiden. Das ist etwas, was man als politisch ausgreifen-des Moment von Solidarität vor Augen haben kann.

Stefan Gosepath: Das Erstaunliche ist, dass wir trotz der unterschiedlichen philosophischen Herangehensweisen einen gewissen Konsens haben, was die Anforderun-

gen an die Praxis angeht. Insbesondere teile ich mit meinen Vorredner*innen, dass man Solidarität schaffen muss, dass das eine Arbeit ist, dass wir uns dafür engagieren müssen. Den Ausdruck »Arbeit an der Solidarität« finde ich ganz berechtigt. Eine wichtige Aufgabe oder sogar zunehmend wichtige Aufgabe ist leider nach wie vor, dass man als erstes gegen falsche Formen der Solidarität politisch kämpfen und zeigen muss, warum es die falschen Formen sind. Ob man das jetzt »falsche Formen« oder »Pseudo-Solidarität« nennt – wir sind uns einig, dass der Nationalismus zum Beispiel keine angemessene Form der Solidarität ist. Das war schon immer, aber jetzt insbesondere, eine unangemessene Antwort auf die Herausforderungen der Gegenwart. Wir stehen vor globalen Krisen und brauchen eine viel umfassendere Form von Vergemeinschaftung. Selbst da, wo uns eine Solidaritätsform angemessen erscheint, muss man sich sofort die Frage nach den Gründen stellen, weshalb wir vielleicht nur in dieser kleinen Gruppe solidarisch sein sollen. Kann oder sollte man diese Gruppe angesichts der Situation, vor der wir stehen, nicht erweitern, also gegebenenfalls auf die globale Ordnung erweitern und an der Stelle für den Universalismus kämpfen? Das heißt, in Ergänzung zum partikularistischen Begriff der Solidarität muss man einen universalistischen schaffen und für universalistische Formen der Solidarität plädieren.

Das nutze ich jetzt nochmal, um auf den Stichpunkt der Reziprozität hinzuweisen, den Rahel völlig zurecht genannt hat, weil er charakteristisch ist für Solidarität. Man muss sehen, dass die Personen, die in einer solidarischen Beziehung zueinander stehen, symmetrisch sind. Das war das Stichwort, was auch Rahel gegeben hat. Als Freie und Gleiche, so würde ich die Symmetrie bestimmen. Aber die Reziprozität kann natürlich nicht heißen: »Du gibst mir ein Stück Kuchen und ich gebe dir sofort ein Stück Kuchen zurück«, sondern: »Ich stehe für dich ein, wenn du in Not bist.« Dann hoffe ich, dass du für mich einsteht, wenn ich irgendwann in Not sein sollte oder alt und krank oder was weiß ich. Ich finde, das deutsche Sozialstaatsprinzip setzt das der Idee nach gut um – so unzulänglich es im Moment auch in der Praxis ist. Da Reziprozität hier bedeutet, dass der Schutz für alle bestehen soll, wenn sie ihn denn brauchen, finde ich das ein sinnvolles Modell. Und damit komme ich zum Stichwort der Infrastrukturen der Solidarität, etwas,

was ich aus unserem *Transforming Solidarities* Projekt gelernt habe. Ich finde, man muss Solidarität über die freiwillige soziale Praxis hinaus – so wichtig sie ist – auch institutionalisieren. Damit gibt man der Solidarität einen Rückhalt. Solidaritätspflichten können sehr harte Pflichten sein. Da wird gegebenenfalls sehr viel von uns verlangt. Wenn wir Solidarität stärken wollen, ist deshalb wichtig, dass wir es denjenigen, die in diesen Solidarbeziehungen stehen, so einfach wie möglich machen. Das heißt, dass wir Infrastrukturen und Institutionen an die Hand geben, die eine faire Verteilung der Lasten ermöglichen und dabei helfen, solidarisch zu sein und damit in einer stabilen symmetrischen und reziproken Relation zu stehen. Letzter Punkt: Jede*r von uns lebt in der einen oder anderen Form von solidarischen Gemeinschaften, sodass Solidarität nicht nur eine abstrakte Forderung bleibt, sondern auch positiv erfahren wird und dadurch zur motivationalen Stärkung beiträgt. Am Anfang der Corona-Krise hat es uns ein Stück weit beglückt, dass die Menschen in Deutschland doch solidarisch miteinander sein können. Das kippte dann leider nach ein paar Monaten. Aber solche Erlebnisse sind ab und zu auch notwendig, um Solidarität zu stärken.

Mit Differenz leben

Demokratie und Solidarität

Sabine_Hark

Während ich diese Zeilen schreibe, demonstrieren Hunderttausende in Deutschland gegen Rechtsextremismus und Faschismus. Anlass waren die zu Beginn des Jahres 2024 bekannt gewordenen völkischen »Remigrations-Pläne«, die bei einem geheim gehaltenen Treffen rechtsextremer Kräfte in Potsdam diskutiert worden waren. So wenig überraschend diese Pläne auch waren, – denn wer wollte, konnte längst wissen, welche Gesellschaft diese Kräfte einrichten wollen – so bestärkend ist es, zu sehen, wie viele sich damals vor die Demokratie stellten und einen ihrer Grundpfeiler, die moralische und politische Gleichheit aller, verteidigten. Sie nährten damit die Hoffnung, dass der Mehltau, der die soziale Energie, die politische Imagination und die Fähigkeit der Menschen zu Empathie und solidarischem Handeln in den vergangenen Jahren nahezu vollständig blockiert zu haben schien, bald der Vergangenheit angehören könnte.

Die Demonstrationen verweisen allerdings zugleich darauf, wie groß die Herausforderung ist, vor der (liberal-)demokratische Gesellschaften gegenwärtig stehen. Schließlich haben wir in den vergangenen Dekaden erfahren, wie grundlegend die neoliberale Revolution die ethische Substanz auch demokratischer Gemeinwesen angegriffen hat. Wir haben genauso die Intensivierung von Politiken autokratischer Abschottung wie die Invokation immer neuer, abstufer Differenzierungen des Menschlichen im Dienst der Regulierung von Zugehörigkeit erlebt.

Der Soziologe Stuart Hall hat diese Herausforderung schon vor dreißig Jahren überaus hellsichtig beschrieben als die Herausforderung, wie mit Differenz

zu leben sei. Dies werde das herausragende »Problem des einundzwanzigsten Jahrhunderts« sein ^{Hall 2018, 106}. Angesichts einer bereits damals global zu beobachtenden Tendenz, Migration und Migrant*innen pauschal zu dämonisieren und einer intensivierten Welle rassistischer Gewalt – auch in der Bundesrepublik –, forderte er daher eindringlich dazu auf, nachhaltige und egalitäre Wege zu finden, mit Unterschieden zu leben.

In der mittlerweile dritten Dekade des 21. Jahrhunderts angekommen, müssen wir – leider – konstatieren, dass nicht nur Halls Prognose Bestand hat. Auch sein Plädoyer, mit Differenz leben zu lernen, ist aktueller denn je. Denn Solidarität, besonders die für demokratische Gesellschaften so wichtige »Solidarität unter Fremden« ^{Brunkhorst 1997}, stellt sich, wie wir alle tagtäglich erleben, nicht umstandslos ein; sie ist nicht, wenn sie nicht praktiziert, rechtlich garantiert und infrastrukturell gestützt wird.

Der Wunsch allein, Differenz eine nicht-hierarchische, demokratische Zukunft geben zu wollen, wird daher nicht ausreichen, um eine neue Welt entstehen zu lassen. Im Gegenteil: Damit Solidarität praktisch werden kann, müssen wir zunächst verstehen, was ihr entgegensteht, sie untergräbt und oft genug zu einer hohlen Phrase verkommen lässt. Vor allem aber sind wir aufgefordert, eine nicht-völkische, nicht-faschistische, nicht an der Unterscheidung zwischen »Menschen wie wir« und »keine Menschen wie wir« ^{Rorty 1996, 145} orientierte Antwort auf die Frage zu finden, »wie mit Differenz leben«.

Wie, anders gesagt, wollen wir Freiheit, Gleichheit, Solidarität im »Maßstab der Welt« ^{Césaire 1959} gestalten? Was sind die Anforderungen an die Formen des Gemeinsamen, wenn es gilt, ein egalitäres gesellschaftliches Zusammenleben auf Augenhöhe entstehen zu lassen – ein Zusammenleben, das wir nur lokal schaffen können, bei dessen Gestaltung wir gleichwohl die Welt im Blick behalten müssen?

Angriff auf die liberale Demokratie

Wenden wir uns zunächst der Frage zu, was dem Wunsch nach einer demokratischen Zukunft praktisch entgegensteht. Ich will hier auf zwei systematisch verschränkte Aspekte eingehen: die neoliberale Umgestaltung liberal-demokratischer Gemeinwesen einerseits, deren auto-

kratische, proto-faschistische Umbildung andererseits. Zunächst zum neoliberalen Angriff auf demokratische Gemeinwesen, der, so meine ich, die Möglichkeit von Solidarität in mindestens vier Hinsichten substantziell konfiguriert:

- Neoliberale Regime zeichnen sich erstens aus durch die Universalisierung von Wettbewerb und die Ausdehnung des Marktprinzips in alle gesellschaftlichen Sphären, die Privatsphäre eingeschlossen.
- Sie sind zweitens gekennzeichnet durch die Hegemonie eines marktradikalen Modus der Vernunft: Vernünftig handelt, wer, den eigenen Vorteil suchend, sein Handeln am Prinzip des Wettbewerbs ausrichtet und eben nicht an altruistischen, kooperativen oder gar solidarischen Prinzipien.
- Neoliberalismus umfasst drittens eine Subjektivierungsweise, denn er ist nicht nur angewiesen auf ein solcherart agierendes Subjekt, er bringt ebenjenes, in wettbewerblichen Logiken kalkulierendes Subjekt auch hervor.
- Neoliberale Regime sind schließlich viertens gekennzeichnet durch eine spezifische Form der Verhaltensführung, die eingebettet ist in eine auf evaluativen Wertungen basierende moralische Ökonomie. Im Rahmen einer solchen Ökonomie werden die Subjekte beständig dazu angehalten, sich selbst und andere zu vergleichen und zu bewerten, andere zu überholen, sie zu überbieten und zu übertreffen; dazu, Rangordnungen zu bilden, Wert zu- und abzusprechen.

Eine dergestalt neoliberalisierte Demokratie, die Mitbestimmung signifikant einhegt und Konkurrenz und Wettbewerb privilegiert, während sie Kooperation und Für-einander-Eintreten systematisch delegitimiert, bildet den Nährboden für das, was Wilhelm Heitmeyer ²⁰¹² »rohe Bürgerlichkeit« nennt. Diese rohe Bürgerlichkeit, so sein Argument, diene in einem von den oberen Klassen geführten Kampf als Transmissionsriemen einer Politik gegen jene, die längst als *l'homme moyen*, also als minder und damit als legitim aus der Gesellschaft auszugrenzender Mensch definiert wurden. Es sei eine Form der Bürgerlichkeit, der das Gefühl für nicht an Effizienz, Nützlichkeit und Verwertbarkeit gekoppelte Formen von

Gerechtigkeit, Solidarität und Fairness abgehe; eine Bürgerlichkeit, die auf Konkurrenz und Eigenverantwortung setzt und jenen die gesellschaftliche Solidarität verweigert, die diesen Anforderungen aus welchen Gründen auch immer nicht gewachsen sind.

Die neoliberalisierte Demokratie ist aber auch der Nährboden, der anti-demokratische politische Kräfte gedeihen lässt, und zwar indem sie durch partiell, aber nicht immer offensichtlich verfassungswidriges Handeln *von oben* – die Beschränkung oder gar Manipulation freier Wahlen, die Nicht-Anerkennung von Wahlergebnissen, die Einschränkung der Meinungs- und Versammlungsfreiheit, die Aussetzung von Rechtsstaatlichkeit, die Beschneidung verfassungsrechtlich geschützter Grundrechte und der Rechte der Parlamente und Gerichte und vieles mehr – sowie durch die aktive Mobilisierung moralisch aufgeladener rassistischer, antisemitischer sowie misogynen oder trans- und homofeindlicher Ressentiments die Demokratie *von unten* angreifen und beständig mürrisch machen.

All dies trägt ganz wesentlich zur Reorganisation des Zusammenhangs von Freiheit, Gleichheit, Solidarität bei; dazu, das soziale Band zu schwächen, die Einbindung der Einzelnen in die Gesellschaft zu lockern, ihre Handlungsmacht zu unterminieren und ihre Würde antastbar zu machen; dazu, gesellschaftliche Solidarität zu pulverisieren.

Differenz demokratisch gestalten

Im Lichte einer solchen Diagnose scheint die uns von Stuart Hall gestellte Aufgabe, mit Differenz auf nicht-hierarchische, egalitäre und solidarische Weise zu leben, fast unlösbar. Was also braucht es für die Reparatur der Demokratie? Ich will darauf in zwei zusammenhängenden Hinsichten eingehen: die Art und Weise unseres In-der-Welt-Seins sowie die Organisation unseres Zusammenlebens, der Zusammenhang also von Tun und Verhältnissen, Praktiken und sozialer Ordnung.¹ Zunächst zu den Formen der Assoziation. Sofern die Diagnose richtig ist, dass die neoliberale Transformation im Verbund mit (wahl-)autokratischen Regimen und xenophoben moralischen Ökonomien solidarische Rela-

tionalität und Praxis untergraben, verlangt das im Umkehrschluss nach einem radikal demokratisch verfassten Gemeinwesen, in dem der Zugang zur Möglichkeit, sich selbst in Gemeinschaft mit anderen zu regieren, weder gebunden ist an Stand, Status und Klasse oder phantasmatische Vorstellungen von Rasse und Geschlecht, noch an den Zeitpunkt des Eintritts in ein Gemeinwesen, sondern an die voraussetzungslose Zugehörigkeit zu einem politisch gestifteten und historisch begründeten Verbund; einem Verbund, dem alle beitreten können und beitreten können müssen.

Was wir, anders gesagt, brauchen, sind Gemeinwesen, in denen demokratische Gemeinschaft nicht (etwa völkisch) voraus- und durchgesetzt, sondern verstanden wird als Ergebnis der deliberativen Verständigung darüber, was uns gemeinsam ist. Es braucht Gemeinwesen, die es den Vielen gestatten, sich gemeinsam zu regieren und gut füreinander zu sorgen. Die ihnen dazu verhelten, soziale und ökonomische Ungleichheiten, die ihre politische und moralische Gleichheit kompromittieren, in Weisen zu adressieren, die zur Vertiefung von Gleichheit führen. Die sie dazu befähigen, imperiale Dominanzkultur, die Organisation von Gesellschaft, Kultur und Zusammenleben in Kategorien der Über- und Unterordnung, nachhaltig und unwiederbringlich zu verlernen. Die sie darin unterstützen, sich wechselseitig auf kohärente, stabile und gerechte Weise zu binden, im Wissen um die tagtägliche Herausforderung, die das bedeutet. Und die es ihnen ermöglichen, über ihre Differenzen und Getrenntheiten hinweg, ihre Geschichte_n miteinander zu verhandeln und die Frage zu bearbeiten, wie unsere »Differenzen ineinander verwoben sind und hierarchisch organisiert wurden«, so der Historiker Satya Mohanty 1989, 66.

Amor mundi. Differenz ein Zuhause geben

Kommen wir damit zur zweiten Hinsicht: wie wir in der Welt sind. Denn genau jene von Mohanty angesprochene Arbeit an unseren politisch induzierten, hierarchisch ineinander verwobenen Differenzen verlangt von allen nicht nur die Bereitschaft, zu antworten, also Ansprechbarkeit an den Tag zu legen, sondern auch, dass wir den anderen zuhören und sie wissen lassen, dass sie mich etwas angehen, ich auf sie angewiesen bin, auch wenn

¹ — Ausführlich hierzu: Hark, Sabine. 2021. *Gemeinschaft der Ungewählten. Umriss eines politischen Ethos der Kohabitation*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Zuhören nicht verordnet werden kann und erst recht nicht Dissens und Konflikt ausschließt. Wir können das eine Praxis der Rechenschaft nennen, eine Praxis, die wir einander schulden: nicht stumme, einseitige, womöglich hierarchisch strukturierte Verpflichtung, sondern nur vorstellbar als kollaborative, reziproke Praxis. Eine Praxis auf Augenhöhe; Ausdruck einer interdependenten Verpflichtung nicht nur gegenüber »dem, was mein ist«, sondern auch gegenüber dem, »was nicht mein ist« Kaye/Kantrowitz 2007, 198.

Hannah Arendt nannte das »politische Freundschaft« und warb wieder und wieder dafür, uns mit der Welt anzufreunden. Von »philanthropia« spricht sie 1959 in der Lessing-Rede, der »Liebe zu den Menschen«, die sich darin erweise, dass wir bereit sind, »die Welt mit ihnen zu teilen« Arendt 1989, 41. *Amor mundi*. Liebe zur Welt – verstanden als das, was zwischen den Menschen ist, was sie verbindet und trennt. Der Ort, wo wir sprechen und gehört werden. Wie an einem Tisch, an dem wir zusammenkommen und der uns doch trennt und Verschiedene sein lässt. An dem sich das, was zwischen uns ist, materialisiert und so zu unserem gemeinsamen Anliegen werden kann.

Zärtliche Bürgerlichkeit

Arendts *amor mundi*, entfaltet im langen Schatten der Shoah, lässt die Vision einer neuen Bürgerlichkeit – Zivilität – im »Maßstab der Welt« erkennbar werden. Es ist eine Bürgerlichkeit, die der manichäischen Gewalt entsagt und der Verführung durch den Individualismus sowie der Fiktion des souveränen, ausschließlich für sich selbst seienden und sich um sich selbst sorgenden Subjekts den Rücken gekehrt hat. Eine Bürgerlichkeit, die sich selbst zurücknehmen kann und andere respektvoll adressiert, und die sich in der Rückwendung auf sich selbst nicht erneut als Maßstab setzt. Die den Bürgersteig mit allen teilt.

In der Nobelpreisrede der polnischen Schriftstellerin Olga Tokarczuk von 2019 finden wir, sechzig Jahre nach Arendts Lessing-Rede, eine Aktualisierung der Arendtschen Liebe zur Welt Tokarczuk 2020. Wo diese von *amor mundi* spricht, bietet jene uns das Bild der*des der Welt zärtlich zugewandten Erzähler*in an. Zärtlichkeit meint hier nicht jene Art von Liebe, die Hannah Arendt als »reine Passion« Arendt 2002, 249 bezeichnete und durch

die der weltliche »Zwischenraum, durch den wir mit anderen verbunden und zugleich von ihnen getrennt sind, gleichsam in Flammen« aufgehen könne Arendt 1981, 237. Das Objekt der Aufmerksamkeit und Sorge ist bei Tokarczuk nicht eine einzelne Andere, der wir uns mit Haut und Haaren zuwenden, es ist die Welt als Ganzes. *Amor mundi*. Und das wiederum meint keine transzendente Entität, sondern den Zusammenhang materieller und immaterieller Bedingungen, unter denen wir miteinander und mit allen nicht-menschlichen und nicht-tierischen Wesen und dem Planeten leben: gesellschaftliche und politische Institutionen und Diskurse, unterschiedliche soziale, kulturelle und ökologische Umwelten, Technologien, gebaute Infrastruktur, Lebensprozesse und vieles mehr.

Es ist die Vision einer der Welt zärtlich, aber nicht romantisch-verklärt zugewandten Bürgerlichkeit; die Welt in all ihrer Unwägbarkeit, Kontingenz und Unvorhersehbarkeit bedenkend und sich um sie sorgend. Ausdruck einer sozialen Grammatik der Verbundenheit und der vielstimmigen Verbindung, im Wissen um die Spaltungen in der Welt und bereit, von diesen Zeugnis abzulegen. Eine Grammatik des Aufeinanderbezogen-seins, der politischen Empfindsamkeit und Zartheit, orientiert an der unbedingten moralischen Gleichheit aller und ausgerichtet an deren Wohlergehen.

Ein Licht anzünden

»In der Geschichte«, ließ Hannah Arendt ihre deutschen Zuhörer*innen 1959 wissen, seien die Zeiten nicht selten, »in denen der Raum des Öffentlichen sich verdunkelt und der Bestand der Welt so fragwürdig wird, daß die Menschen von der Politik nicht mehr verlangen, als daß sie auf ihre Lebensinteressen und Privatfreiheit die gehörige Rücksicht nehme«. Mit einigem Recht könnten solche Zeiten »finstere Zeiten« genannt werden Arendt 1989, 26. Für Arendt ist solche Finsternis die Dystopie. Sinnbild einer Welt, in der die Menschen verlassen sind und einander verlassen haben, sie den Erscheinungsraum zwischen sich zerstört haben und einander nicht mehr antworten. Wo sie näher an jene heranrücken, die sie als vertraut empfinden, und von den anderen nicht wissen wollen. Umschreibung für eine Welt ohne Sorge und Gespräch. Eine Welt bevölkert von gleichermaßen sorg- und sorgelosen Gemeinschaften, deren Verständ-

nis von dem, was ihnen gemeinsam ist, geprägt ist von Desinteresse und solipsistischer Selbstbespiegelung, von der Verweigerung von Dialog und alarmistischer Kommunikation, von Ignoranz und Respektlosigkeit und dem Leugnen der Existenz von Herrschaft und Gewalt. Bestimmt auch von Rivalität, Misstrauen und Missgunst, von Hass und Zertrennung, von Gier und kläglichen Bindungen. All das, in Verbindung mit Egoismus, Fantasielosigkeit und einem nicht enden wollenen Wettstreit, ergänzt Olga Tokarczuk, hat die Welt zu einem Objekt gemacht, das in Stücke geschnitten, benutzt und zerstört werden kann Tokarczuk 2020, 61.

Vielleicht taugt nichts mehr dazu, die Kraft der in Tokarczuks Stockholmer Rede aufscheinenden Vision einer der Welt und den Menschen zärtlich zugewandten und zugeneigten Haltung deutlich werden zu lassen als jenes Bild der »finsternen Zeiten« aus Hannah Arendts Hamburger Rede. Eine Kraft, die in erster Linie daraus resultiert, dass Tokarczuk uns hier einmal mehr daran erinnert, was es für die Reparatur der Welt und ein Leben mit Differenz braucht: solidarische Sorge. Und daraus folgt vor allem: So umstellt und herausgefordert Sorge als gesellschaftliche Praxis und Beziehung auch ist, eingeschnürt in atemlos machende, verdinglichte und verdinglichende Herrschaftszustände, so miserabel die Bedingungen für Sorge auch sind – und sie sind es – und so sehr die ethische Substanz auch demokratischer Gesellschaften zermürbt wurde, an der Neuerfindung von Sorge als solidarischer, weltumspannender politischer Praxis führt kein Weg vorbei. Demonstrationen können hier ein Anfang sein. Weil die Demonstrierenden mehr verlangen, als dass auf ihre Privatfreiheit Rücksicht genommen wird, weil sie es wagen, ein Licht anzuzünden, wie Arendt sagt, so flackernd dieses auch sein mag.

Literatur

Arendt, Hannah. 1981. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.

Arendt, Hannah. 1989. *Menschen in finsternen Zeiten*, aus dem Englischen von Meino Büning, hrsg. von Ursula Ludz. München: Piper.

Arendt, Hannah. 2002. *Denktagebuch. 1950–1973*, 2 Bände, hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. München: Piper.

Brunkhorst, Hauke. 1997. *Solidarität unter Fremden*. Frankfurt am Main: Fischer.

Césaire, Aimé. 1959. »L'homme de culture et ses responsabilités.« *Présence Africaine* 24/25: 116–122.

Hall, Stuart. 2018. *Das verhängnisvolle Dreieck. Rasse, Ethnie, Nation*, hrsg. von Kobena Mercer, Berlin: Suhrkamp.

Hark, Sabine. 2021. *Gemeinschaft der Ungewählten. Umriss eines politischen Ethos der Kohabitation*. Berlin: Suhrkamp.

Heitmeyer, Wilhelm. Hg. 2012. *Deutsche Zustände. Folge 10*. Berlin: Suhrkamp.

Kaye/Kantrowitz, Melanie. 2007. *The Colors of Jews. Racial Politics and Radical Diasporism*. Bloomington: Indiana University Press.

Mohanty, Satya. 1989. »Us and Them. On the Philosophical Bases of Political Criticism.« *New Formations* 8: 55–80.

Rorty, Richard. 1996. »Menschenrechte, Rationalität und Gefühl.« In *Die Idee der Menschenrechte*, hrsg. von Stephen Shute und Susan Hurley, S. 144–170, Frankfurt am Main: Fischer.

Tokarczuk, Olga. 2020. *Der liebevolle Erzähler. Vorlesung zur Verleihung des Nobelpreises für Literatur*, aus dem Polnischen von Lisa Palmes und Lothar Quinkenstein. Zürich: Kampa.

Anspruchsvolle Solidarität

Infrastrukturen, Entsolidarisierung und Vergesellschaftung

Christian Schmidt

Es gibt Begriffe, die unser Denken und unsere Sicht auf die Verhältnisse, in denen wir leben, in herausragender Weise prägen. ›Gesellschaft‹ ist so ein Begriff, bei dem wir uns kaum vorstellen können, dass das, was er bezeichnet, in der ein oder anderen Form nicht schon immer da war. Es mag uns irritieren, dass die Weise, wie wir ›Gesellschaft‹ verwenden, wenn wir heute von der ›Nachkriegsgesellschaft‹ oder vom ›Verhältnis von Staat und Gesellschaft‹ sprechen, in früheren Zeiten nicht gebräuchlich war. Damals bezeichnete ›Gesellschaft‹ ausschließlich eine ganz bestimmte Gruppe, die etwas zusammen macht oder durch ihren sozialen Stand zusammengehalten wird, wie bei einer ›Hochzeits-‹ oder bei der ›besseren Gesellschaft‹. Aber dass es auch schon in der griechischen Antike, im Alten Ägypten und selbst in Ur, der ersten bekannten Stadt des Zweistromlandes, eine Gesellschaft im heute gebräuchlichen, abstrakteren Sinn des Wortes gegeben habe, scheint uns gleichwohl unbestreitbar, auch wenn diese Gesellschaft damals noch nicht so und vielleicht auch überhaupt noch nicht benannt wurde. Wir gehen davon aus, dass die Gesellschaften, die ein höheres Ausmaß an Komplexität und ein elaboriertes Vokabular der Selbstreflexion entwickelt haben, im Zweifelsfall mehr über die Gesellschaften wissen, die weniger differenziert waren und sich selbst mit weniger ausgefeilten Begriffen beschrieben, als diese

selbst. Oder wie es in einer berühmten Metapher heißt, die Karl Marx hinsichtlich der sozialwissenschaftlichen Analyse früherer Gesellschaftsformen im methodischen Vorwort zu den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* verwendete: »Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen. Die Andeutungen auf Höheres in den untergeordneten Thierarten können dagegen nur verstanden werden, wenn das Höhere selbst schon bekannt ist. Die bürgerliche Oekonomie liefert so den Schlüssel zur antiken etc.« Marx 2006, 40.

Allerdings stellt sich, wenn die Verhältnisse von Wirklichkeit, Beschreibung und Reflexion so betrachtet werden, die Frage, warum sich irgendwann das Bedürfnis entwickelte, über die Gesellschaft als Gesellschaft zu sprechen und eine entsprechende Reflexionsform in die soziale Selbstverständigung einzuführen. Adorno¹⁹⁷² vermutete, dass dieses Bedürfnis entstand, weil der soziale Zusammenhang seine Unmittelbarkeit verloren hatte. Sobald sich die Individuen vorrangig geschäftlich, das heißt auf der Ebene des Kaufs und Verkaufs von Waren und Dienstleistungen begegneten, stellte sich die Frage, was dieses Netz an individuellen, frei geschlossenen und ebenso frei wieder auflösbaren Vertragsbeziehungen innerlich zusammenhält. Gesellschaft, heißt das, wird erst mit der bürgerlichen Gesellschaft zum Problem und damit zum Thema. Dabei behauptet das Wort ›Gesellschaft‹ dank seiner älteren Verwendungsweisen etwas, das eigentlich erst noch zu zeigen wäre, nämlich, dass die Vertragsschlüsse tatsächlich in der Lage sind, aus sich heraus einen menschlichen Zusammenhang zu stiften.

Durkheim hat das Zusammenhängen, um das es dabei geht, bekanntlich als »Solidarität« bezeichnet Durkheim 1977, 78. Und wie ›Gesellschaft‹, so ist auch die Durkheim'sche ›Solidarität‹ ein Reflexionsbegriff, der auf menschliches Zusammenleben über alle historischen Epochen hinweg angewandt werden soll, auch wenn Durkheim in der bürgerlichen Gesellschaft eine spezifische Solidarität am Werk sieht. Bei dieser sind die Individuen mit den Tätigkeiten, auf die sie sich spezialisiert haben, einerseits wie Organe in einem Organismus selbstständig beschreibbar und können andererseits doch nur im Zusammenspiel aller existieren. Diese Form der »organischen« Solidarität hängt wie das Aufkommen der Rede über ›die‹ Gesellschaft an der Durchsetzung des Marktes als zentrale ökonomische Vermittlungsform, durch die sich das Zusammenspiel aus Selbstständigkeit und

wechselseitiger Abhängigkeit überhaupt erst herausbilden kann ^{Ebd., 170–172}.

Im Folgenden wird es darum gehen, einen Blick darauf zu werfen, was Gesellschaft und Solidarität ermöglicht. Dabei geht es nicht um das, was – wie uns die Analysebegriffe ›Gesellschaft‹ und ›Solidarität‹ vorgaukeln – immer schon existiert hat und immer existieren wird, wenn Menschen in größeren Zusammenhängen miteinander leben. Vielmehr geht es um die konkreten Voraussetzungen eines solchen Zusammenlebens unter den gegenwärtigen Bedingungen. Es geht um Infrastrukturen und Prozesse der Vergesellschaftung.

Wie Infrastrukturen Solidarität ermöglichen

Warum Infrastrukturen? Wenn das Bedürfnis nach Theorien, die den gesellschaftlichen Zusammenhang zum Thema haben, daraus entsteht, dass viele Interaktionen nur noch als Kauf und Verkauf von Waren oder Dienstleistungen erfolgen, spricht das scheinbar genauso gegen eine tragende Rolle der Infrastrukturen, wie die Tatsache, dass die organische Solidarität sich erst unter Marktbedingungen entwickelt. Denn der ›Markt‹, auf dem solche Austauschbeziehungen verwirklicht werden, ist keine Infrastruktur im klassischen Sinne, wie es etwa Bewässerungssysteme sind. Der ›Markt‹ ist ein Konglomerat aus Praktiken, die den Kauf und Verkauf von Waren, Dienstleistungen und Arbeitskraft ermöglichen. Diese Praktiken hängen aber ihrerseits von Infrastrukturen wie Handelsplätzen und Handelswegen, Informations- und Kommunikationsnetzen, Regeln und den Institutionen zu ihrer Durchsetzung ab. Es sind diese geteilten, gemeinsam genutzten Strukturen, durch die der Zusammenhang der scheinbar selbstständigen Marktteilnehmer*innen besteht.

Gemeinsam betriebene und genutzte Strukturen sind eine Grundlage von Solidarität. Sie erfordern eine Form der koordinierten Zusammenarbeit und des Interessenausgleichs. Je größer solche Strukturen sind und je mehr Menschen an ihrer Nutzung und ihrem Betrieb partizipieren, umso deutlicher wird die Notwendigkeit einer solchen Form. Dabei kann das Gemeinsame auf verschiedene Weise organisiert werden, entweder in der Form eines *Commons*, über das die Beteiligten gemeinsam entscheiden, oder durch die Anerkennung einer hö-

heren Autorität, die über die Verteilung der Ressourcen und der Lasten gemäß einem ›gerechten‹ System wacht.

Nun mag ein solches System, obwohl es als ›gerecht‹ gilt, extreme Ungleichheit erzeugen und festschreiben. Aber die Struktur, deren Betrieb und Nutzung es reguliert, bringt die Menschen, die an ihr partizipieren doch miteinander in Verbindung und erzeugt gemeinsame Interessen und damit jenes Band, das Durkheim ohne jede Sentimentalität als »Solidarität« bezeichnet hat. Jenseits einer eher technisch gehalten Definition von Solidarität, wie sie Durkheim verwendet, bringen aber die unterschiedlichen Systeme der Bereitstellung, Erhaltung und Verwaltung einer gemeinsam betriebenen und genutzten Struktur auch ganz unterschiedliche Formen der Solidarität hervor – wobei nicht alle einem emphatischen Solidaritätsverständnis gerecht werden. Infrastrukturen ermöglichen in diesem Sinne Solidarität, sie sind sogar ihre Voraussetzung, aber das Bestehen einer Infrastruktur allein garantiert noch keine solidarischen Verhältnisse, die über einen technischen Zusammenhang hinausgehen.

Heute sind Infrastrukturen an vielen Stellen Bestandteil des täglichen Lebens. Sie umfassen nicht nur Verkehrswege, Energie-, Wasser- und Abwasserleitungen, Kommunikationsnetze und soziale Netzwerke, öffentliche Plätze und Parkanlagen, sondern auch das Gesundheitssystem, Rentenversicherungen und andere sozialstaatliche Versorgungseinrichtungen. Auch diese Strukturen sind ganz unterschiedlich organisiert. Private Unternehmen stehen neben kommunalen Betrieben, Anstalten öffentlichen Rechts neben staatlichen Behörden, wenn es um die Bereitstellung, Erhaltung und Verwaltung solcher Infrastrukturen geht. Entsprechend vielfältig sind die Ziele, die mit ihrer Bereitstellung verfolgt werden. Nur selten steht dabei das Gemeinsame im Mittelpunkt. Nicht nur private Unternehmen haben einen ganz anderen Zweck (das Erwirtschaften von Profit), auch wohlfahrtsstaatliche Einrichtungen werden in der Regel von einer Programmatik getrieben ^{Luhmann 1981, 89}, die sogar im Gegensatz zu ihrem nominellen Zweck treten kann, wenn beispielsweise Arbeitslosenversicherungen in Instrumente verwandelt werden, Menschen in Beschäftigungsverhältnisse zu zwingen, selbst wenn diese nicht ihren persönlichen Voraussetzungen und Neigungen entsprechen oder nicht existenzsichernd sind. Die Solidarität der Solidarsysteme bekommt in diesem Fall einen ausgesprochen fahlen Beigeschmack.

Die Kritik an der Programmatik moderner Wohlfahrtsstaaten sollte jedoch nicht dazu verführen, einen ihrer großen Vorzüge zu übersehen: die Verwandlung von Ansprüchen in einklagbare Rechte. Der Vorteil dieser Fassung von Ansprüchen besteht darin, dass der Zugang zu den wesentlichen Gütern und Dienstleistungen der Daseinsfürsorge nicht willkürlich beschränkt werden kann. Er muss prinzipiell allen gewährleistet werden, gleichgültig wie sich der Rest der Gesellschaft in moralischen oder politischen Fragen zu ihnen verhält. Solidarität in diesem abstrakten Sinn ist etwas, das allen zusteht.

Entsolidarisierungseffekte durch gefährdete Infrastrukturen

Rechte verlangen Instanzen, die sie gewähren und sie im Verletzungsfall auch durchsetzen ^{Arendt 1986, 466–467}. Bis heute sind diese Instanzen, wenn es um subjektive Rechte geht, vor allem Nationalstaaten (wobei die Europäische Union in dem Kontext, der hier interessant ist, selbst noch wie ein Nationalstaat fungiert). Damit liegt die Entscheidungshoheit hinsichtlich der Frage, wer mit ›allen‹ gemeint ist, denen Solidarität zumindest so weit zusteht, dass sie Zugang zu den grundlegenden Infrastrukturen haben, bei den Nationalstaaten. ›Alle‹ meint deshalb keineswegs immer und überall auch tatsächlich alle, die in einem Gebiet, über das sich eine Infrastruktur erstreckt, anwesend sind. So kann beispielsweise das Gesundheitssystem Menschen ohne gültige Aufenthaltspapiere oder ohne Krankenversicherung versperrt bleiben.

Der moderne Gesellschaftsbegriff offenbart an dieser Stelle eine innere Ambiguität. Soll er einerseits den faktischen Zusammenhang selbstständiger Individuen beschreiben, so bleibt er andererseits dem alten Sinn von Gesellschaft verhaftet, wenn dieser Zusammenhang als eine konkrete Gruppe vorgestellt wird – als ›Volk‹ oder ›Nation‹. Dieser Zwiespalt überträgt sich auch auf den Begriff der Solidarität. Bei einem Bewässerungssystem lässt sich nur schwer bestreiten, dass die Gemeinschaft, die an seinem Betrieb ein Interesse hat, diejenigen umfasst, die in seinem Wirkungsgebiet Felder und Gärten bewirtschaften. Bei modernen Versorgungssystemen stößt die naheliegende Analogie, dass ›alle‹ hier alle meint, die vor Ort sind, jedoch auf Widerspruch – und das teilweise unter explizitem Verweis auf die Belange der Solidarität.

Ein oft vorgebrachter Einwand lautet beispielsweise, der ohnehin unter Druck stehende soziale Wohlfahrtsstaat sei nur zu retten, wenn die Zahl der Anspruchsberechtigten nicht weiter steige. Dabei werden linke Intuitionen mobilisiert, wenn scheinbar die Ansprüche von armen, unterbezahlten und gesellschaftlich ausgeschlossenen Menschen gegen eine »liberale Lösung« verteidigt werden, bei der drohe, dass »eine völlige Freizügigkeit« damit kombiniert wird, dass »der Staat sich auf seinen rechtsstaatlichen Kern zurückzieht und soziale Interventionen unterläßt (wie dies etwa in den USA im 19. Jahrhundert während der Masseneinwanderung aus Europa der Fall war)« ^{Sieferle 2015, 26}. Das Resultat einer solchen Argumentation ist dann aber eine eindeutig rechte Position, die vor allem das nationale Kollektiv gegen Zuwanderung abschließen möchte beziehungsweise in der Unfähigkeit, sich gegen Zuwanderung abzuschließen, den Keim der kulturellen, ökonomischen und sozialen Selbstzerstörung sieht.

Was die Überforderung des Sozialstaats betrifft, stützt sich diese Argumentationsfigur auf Evidenzen, die bei näherer Betrachtung ihre Überzeugungskraft verlieren: Die sozialen Leistungen des Wohlfahrtsstaates sind kein Topf voll Geld, um dessen Inhalt die Anspruchsberechtigten konkurrieren. Sein Volumen ist variabel. Und auch wenn die Leistungen der Sozialsysteme in letzter Instanz von den Steuereinnahmen des Staates abhängen, bleibt es eine Fiktion, dass Zugewanderte die Einnahmen des Sozialstaats nur schmälern, statt auch Steuern zu zahlen und Beiträge zur Arbeitslosen- und Rentenversicherung zu entrichten. Die Gesellschaft, so erweist sich auch hier, ist eben gerade nicht die fest umschlossene Gruppe, als die sie das Bedrohungsszenario des Wohlfahrtsstaats imaginiert.

Doch unabhängig von diesen Unstimmigkeiten bei der Verteidigung einer ›nationalen Solidarität‹ lässt sich nicht leugnen, dass der soziale Wohlfahrtsstaat tatsächlich unter Druck geraten ist. So hat sich beispielsweise bezahlbarer Wohnraum in deutschen Großstädten in ein rares Gut verwandelt, und die kommunalen Verwaltungen sind mancherorts so überlastet, dass sie auf unvorhergesehene Ereignisse, wie eine hohe Zahl von Menschen, die vor einem Krieg flüchten, nur unzureichend reagieren können. An diesen Stellen zeigt sich, wie strapaziert und brüchig die sozialstaatlichen Infrastrukturen geworden sind. In dieser Situation fordern jene, die den rechtlich garantierten Ansprüchen auf Zugang zu

den solidarischen Infrastrukturen von jeher skeptisch gegenüberstanden, eine Beschränkung und Aushöhlung von Ansprüchen, die geflüchteten Menschen gesellschaftlich zugestanden werden. Dies ist die andere Seite einer Haushalts- und Steuerpolitik, die den Staat bewusst ›schlank‹, das heißt, weniger handlungsfähig halten will.

Wo aber Infrastrukturen derart ausgehöhlt wurden, dass sie ihre Funktion nicht mehr für alle erfüllen können, steht Solidarität immer in der Gefahr, zum Besitzstand einer Gruppe zu werden. Solidarität gründet sich dann nicht mehr auf die faktische Verbundenheit, wie sie Infrastrukturen herstellen können, sondern die Ansprüche werden auf jene beschränkt, mit denen eine darüberhinausgehende Gemeinsamkeit postuliert wird. Das muss nicht notwendigerweise die Zugehörigkeit zu einem ›völkischen‹ beziehungsweise ›nationalen‹ Kollektiv oder eine spezifische Staatsangehörigkeit sein. Es kann sich auch um die bereits bestehende Zugehörigkeit zu einem im Grunde solidarischen Zusammenhang handeln, der sich wie bei Wohnungsgenossenschaften über den Betrieb einer Infrastruktur oder über die Bewirtschaftung und Verwaltung einer Ressource konstituiert hat. Gerade in kleineren, überschaubareren Konstellationen treten leicht die konkreten Beziehungen an die Stelle der abstrakteren Anwesenheit, wobei letztere eigentlich für den Rechtsanspruch auf Zugang zu einer Infrastruktur ausreichend sein sollte.

Das scheinbar solidarische Verhältnis wird so zum Feind der Solidarität. Die Einbeziehung und Gleichheit, die im Inneren der scheinbar solidarischen Gemeinschaft herrscht, wird durch einen rigiden Ausschluss all jener erzeugt, die als der Gemeinschaft äußerlich angesehen werden. Gegenüber diesen Ausgeschlossenen herrscht im besten Fall Gleichgültigkeit. Die Ressource oder Infrastruktur, über die gemeinschaftlich verfügt wird, ist damit aber zum Privateigentum einer Eigentümer*innen-gemeinschaft geworden, die sie im Zweifelsfall genauso gegen gesellschaftliche Ansprüche abschottet, wie andere Eigentümer*innen das auch tun.

In sozialen Wohlfahrtsstaaten übersetzt sich ein solches Solidaritätsverständnis dann einerseits in Grenz- und Abschieberegime, die auf massenhaften Tod, Ausbeutung, Einsperrung und Misshandlung ausgerichtet sind. Andererseits zeigt sich die Entsolidarisierung aber auch im Inneren, wenn Anspruchsberechtigte verschärften Kontrollen und Bedingungen unterworfen werden,

die darauf zielen, den Kreis der tatsächlichen Leistungsempfänger*innen möglichst stark zu beschränken.

Warum Vergesellschaftung und Solidarität zusammengehören

Das Verhältnis von konkreter Beziehung und abstrakter Zugehörigkeit ist hinsichtlich der Solidarität einen zweiten Blick wert. Schon Jean-Paul Sartre hat bemerkt, dass der Begriff ›abstrakter‹ Solidarität, wie er sich bei Durkheim findet, nur von sehr unsicheren Beziehungen handelt. Fabrikbesitzer*innen verbindet mit den Rohstofflieferant*innen, auf die sie angewiesen sind, nur eine – wie Sartre es ausdrückt – »angebliche Solidarität«, die sich schnell auflöst, wenn sich das beständige Bedürfnis nach Rohstoffen anderswo billiger stillen lässt. Die wechselseitige Abhängigkeit ist in der bürgerlichen Gesellschaft eine, in der zwar alle von anderen abhängen, aber diese anderen als konkrete meist ersetzbar sind. Ihre Mitgliedschaft in der Gesellschaft bleibt deshalb stets prekär ^{Sartre 1967, 226–227}. Es spricht daher vieles dafür, den Begriff ›Solidarität‹ in einem anspruchsvolleren Sinn zu gebrauchen.

Auf den ersten Blick stabilisiert es die Beziehungen, wenn Ansprüche auf Teilhabe in einklagbare Rechte übersetzt werden. Zumindest stellt es die Mitgliedschaft in der bürgerlichen Gesellschaft sicher. Aber die Verrechtlichung bietet nur eine Scheinlösung. Denn das Recht trägt, wie beschrieben, im Fall der sozialen und politischen Teilhabe die Grenzen einer vorausgesetzten politisch verfassten Rechtsgemeinschaft in sich. Da Rechte gewährt werden müssen, bleiben sie zudem prekär und können wieder eingeschränkt und sogar entzogen werden. Stärker als das Recht binden dagegen die Infrastrukturen, die Solidarität ermöglichen. An ihnen zeigt sich, wie eine konkrete Anreicherung der abstrakten Solidarität aussehen kann: über das Gemeinsame, das diese Infrastrukturen sind, auch gemeinsam zu bestimmen.

Die Ermöglichung einer solchen gemeinsamen Bestimmung über das Gemeinsame heißt ›Vergesellschaftung‹. Vergesellschaftung bedeutet dabei nicht, dass etwas Vor- oder Außergesellschaftliches im Prozess der Vergesellschaftung erst zu etwas Gesellschaftlichem würde. Die Objekte der Vergesellschaftung, sprich: die geteilten Infrastrukturen, sind vielmehr immer schon

gesellschaftlich. Vergesellschaftung heißt deshalb, dass der Modus, in dem das Gesellschaftliche gesellschaftlich ist, verändert wird. Die private Verfügung über gesellschaftliche Infrastrukturen entzieht diese trotz ihres gesellschaftlichen Charakters einer gemeinsamen Verfügung. Verstaatlichte Strukturen sind einer starken Verrechtlichung und damit Bürokratisierung ausgesetzt, die in der Regel die Betroffenen von der Entwicklung und Verwaltung der ihnen zur Verfügung stehenden Infrastrukturen ausschließt. Dagegen muss das Ziel von Vergesellschaftung sein, Betroffene zu beteiligen, statt sie zu Objekten von privaten Interessen oder Wohlfahrtsprogrammen zu machen. Um dieses Ziel zu erreichen, müssen sich aber auch die Modelle der Solidarität verändern. Solidarität kann weder Fürsorge bedeuten noch eine Kommunalisierung von Infrastrukturen, die die nationalstaatlichen Ausschlussmechanismen im kleineren Maßstab vervielfältigt. Solidarität muss Vergesellschaftung sein, die nichts anderes ist als die politische Form der sozialen Emanzipation aller.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1972. »Gesellschaft«. In *Soziologische Schriften I*, Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften in 20 Bänden*, Bd. 8, S. 9–19. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah. 1986. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München und Zürich: Piper.
- Durkheim, Émile. 1977. *Über die Teilung der sozialen Arbeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas. 1981. »Subjektive Rechte: zum Umbau des Rechtsbewusstseins für die moderne Gesellschaft«. In *Gesellschaftsstruktur und Semantik, Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 2, S. 45–104. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Marx, Karl. 2006. *Ökonomische Manuskripte 1857/58* (= ders. und Friedrich Engels, *Gesamtausgabe* (MEGA), II. Abt. Bd. 1). Berlin: Akademie Verlag.

Sartre, Jean-Paul. 1967. *Kritik der dialektischen Vernunft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Sieferle, Rolf Peter. 2015. »Deutschland, Schlaraffenland: Auf dem Weg in eine multitribale Gesellschaft«. *Tumult. Vierteljahresschrift für Konsensstörung* 3(4): 23–28. Letzter Zugriff: 22.5.2024. https://www.tumult-magazine.net/files/ugd/1a3180_e65e8a212c2f43fc88e1ca9f5a89f3ac.pdf.

Pseudo-Solidarität

Robin Celikates

Notorisch vage und daher äußerst geeignet für diffuse moralische Appelle: Es erstaunt nicht, dass der Begriff der Solidarität sich gerade in Krisenzeiten großer Popularität erfreut. Die Covid-19-Pandemie und die Krise des internationalen Grenzregimes angesichts von Migration und Flucht unterstreichen jedoch auch die Notwendigkeit, Solidarität in einem transformativen Register neu zu denken, jenseits der kommunitären und nationalen Container, in die sie häufig hineingepresst wird. Das würde auch bedeuten, gegen ihre meist leere und bloß rhetorische Beschwörung »von oben« auf ihrem kritischen und widerständigen Potenzial zu beharren. Indem sie die strukturellen Grenzen bestehender, national beschränkter Formen der (Pseudo-)Solidarität aufzeigen und neue Formen transnationaler Solidarität vorwegnehmen, offenbaren zahlreiche Bewegungen und Kämpfe der Gegenwart – insbesondere migrantische und antirassistische Bewegungen – ihr widerständiges politisches Potenzial Bojadžijev et al. 2021. Damit schaffen diese Bewegungen ein Gegengewicht zur hegemonialen und etatistischen Sichtweise, aus der Solidarität als das soziale Band verstanden wird, das die Gesellschaft zusammenhält, sie integriert und den sozialen Zusammenhalt gegen Kräfte der Fragmentierung, Atomisierung und Anomie sichert. In diesem Register wird Solidarität als etwas verstanden, das in Integration, Homogenität, Ähnlichkeit und Identität besteht oder zumindest durch sie gesichert wird. Die so als sozialer Zusammenhalt verstandene Solidarität scheint dann durch verschiedene Formen unkontrollierter und unkontrollierbarer Vielfalt und Differenz bedroht und insbesondere durch Migration herausgefordert zu werden. Während rassistische und nationalistische Diskurse des »großen Austauschs« und der »Überfremdung« extrem erscheinen mögen, animieren ganz ähnliche Diagnosen und Phan-

tasmen Mainstream-Diskurse der Integration, die als hegemoniale Antwort auf die »Herausforderung der Migration« auftreten. Aus dieser Perspektive erfordert Solidarität Assimilation und Integration – ein als Einbahnstraße angelegter Prozess, in dem sich als fremd imaginierte »Andere« in ein als homogen und gegeben imaginiertes »Wir« einfügen, um den sozialen Zusammenhalt und dessen Reproduktion zu sichern.

Solidarität als Integration und Kohäsion zu konzeptualisieren, ist jedoch sowohl begrifflich verworren als auch politisch gefährlich, da damit entscheidende Unterschiede verdeckt werden Lessenich 2022; Schinkel 2018. Zunächst einmal sind gesellschaftliche Integration und Kohäsion normativ unterbestimmt und können demokratisch oder autoritär, tolerant oder intolerant, differenzfreundlich oder -feindlich sein. Im Gegensatz dazu ist Solidarität zwar nicht vollständig normativ determiniert, aber durch eine interne normative Dynamik gekennzeichnet, die auf demokratischere, inklusivere und egalitäre soziale Beziehungen abzielt. Hinzu kommt, dass Diskurse über soziale Integration und Kohäsion in der Regel »top-down« ausgerichtet sind und marginalisierten oder exkludierten Gruppen ein dominantes Verständnis von Gesellschaft sowie einer vermeintlich gemeinsamen Geschichte, Identität und Kultur aufzwingen. Stattdessen ist Solidarität jedoch an die transformativen Effekte von »bottom-up«-Praktiken der Solidarisierung gebunden, mit denen die Unterdrückten und Marginalisierten auf solche *top-down*-Rahmungen und die Versuche des Staates, diese durchzusetzen, reagieren Zheng 2023.

Darüber hinaus sind die Begriffe der Integration und des Zusammenhalts oft eng mit nationalistischen Vorstellungen von einer homogenen und essentialistisch (sei es völkisch, ethnisch oder kulturell) definierten Gemeinschaft verbunden. Dazu gehören strikte Abgrenzungen zwischen Insidern und Outsidern, die zwar die zeitweilige und bedingte Einbeziehung einiger Outsider erlauben, aber nur unter Bedingungen, die letztere nicht infrage stellen und mitgestalten dürfen. Auf diese Weise reproduzieren vermeintlich nicht-rassistische Diskurse über Integration und sozialen Zusammenhalt rassifizierte Hierarchien und ein Verständnis von Politik, das in einer identitären Logik verankert ist. Schließlich dienen die herrschenden Diskurse über Zusammenhalt und Integration dazu, soziale Kämpfe gegen strukturelle Ungerechtigkeiten und Herrschaftsformen zu assimilie-

ren und einzudämmen, indem sie sie in Kämpfe um Integration in eine Struktur übersetzen, die selbst von diesen Kämpfen unangefochten und unverändert gelassen wird. Im Gegensatz dazu widersetzt sich die Solidarität, wie sie in transformativen sozialen Kämpfen praktiziert und imaginiert wird, der Umwandlung in reformistische Forderungen nach Integration. So geht etwa der migrantische Widerstand gegen das internationale Grenzregime über die Forderung nach einer humanitäreren Durchsetzung dieses Regimes hinaus, auf die er so häufig reduziert wird.

Wie die lange Tradition der Solidaritätskämpfe von unten durch marginalisierte und unterdrückte Gruppen und ihre (oft organisch verankerte) Theoretisierung belegt, existiert auch ein gegenhegemoniales und radikal-demokratisches Register der Solidarität, das diese Gleichsetzung von Solidarität und sozialer Integration und Kohäsion ablehnt. Dieses alternative Register geht von einer grundlegend anderen Diagnose aus: nicht der Diagnose der Desintegration, sondern der Diagnose der Entsolidarisierung. Entsolidarisierung ist dieser Diagnose zufolge komplex: Sie ist historisch tief verwurzelt und in sozialen Strukturen und Institutionen verankert, wird aktiv in der Praxis reproduziert, durch Politiken der Entsolidarisierung und Spaltung »von oben« verschärft und durch ideologische Diskurse der Pseudo-Solidarität unsichtbar gemacht. Gegen diese Unsichtbarmachung bestehen antikoloniale, subalterne, indigene und migrantische Praktiken und Diskurse der Solidarität darauf, dass soziale Integration und sozialer Zusammenhalt im globalen Norden Solidarität eher verhindern und unterminieren als sie zu realisieren. Sie resultieren in Formen der Pseudo-Solidarität, die konstitutiv exkludierend sind – also nicht nur im Sinne einer Unterinklusion (als ob bestimmte Rechte rein zufällig auf bestimmte Gruppen beschränkt waren und als ob dieses Defizit leicht durch Inklusion behoben werden könnte), sondern in dem Sinne, dass sie sich auf historisch verankerte materielle Bedingungen stützen, die von geschlechtsspezifischen und rassifizierten Ausschlüssen sowie von differentieller und bedingter Inklusion abhängen. Dass es unmöglich ist, die konstitutive Logik des Ausschlusses einfach durch Inklusion zu beheben, macht diese Formen scheinbarer Solidarität zu Fällen von Pseudo-Solidarität.

Dass die Unterscheidung von Solidarität und Pseudo-Solidarität sinnvoll und überhaupt möglich ist, wird

vielen allerdings kaum einleuchten. So werden in der theoretischen Debatte häufig »neutrale« Konzeptionen der Solidarität »moralisierenden« Konzeptionen gegenübergestellt. Neutrale Konzeptionen haben kein Problem damit, Solidarität auch auf autoritärer und faschistischer Seite zu lokalisieren, während moralisierende Konzeptionen davon ausgehen, dass Solidarität wesentlich an einen normativen Inhalt gebunden ist, der es uns ermöglicht, gute (»wahre«) Solidarität von schlechter (»falscher«) Solidarität zu unterscheiden. Diese Alternative scheint jedoch die spezifische politische Dynamik der Solidarität »von unten« und »von den Rändern« zu verfehlen, wie sie im gegenhegemonialen Register gedacht und praktiziert wird. Dieses Register legt daher eine dritte Möglichkeit nahe, Solidarität von Pseudo-Solidarität zu unterscheiden, ohne dies auf der Grundlage substantieller normativer Kriterien oder moralischer Einsichten zu tun. Vielmehr muss die Unterscheidung auf eine politisch verstandene Weise getroffen werden, die versucht, die Komplexität und das Potenzial der Praxis der Solidarität zu erfassen, anstatt sie zu reduzieren oder zu neutralisieren. Solidarität mag zwar kein inhärent linkes, progressives oder emanzipatorisches Konzept sein, aber sie ist auch kein leeres Gefäß, das mit jeder Art von reaktionärer Politik gefüllt werden kann.

Vereinfacht gesagt gibt es zwei Hauptweisen, auf die Pseudo-Solidarität entsteht. Die erste ist der oben erwähnte Fall, in dem soziale Beziehungen, die strukturell auf Ausschluss oder differentieller Inklusion beruhen, als solidarisch vorgestellt und legitimiert werden, und zwar insbesondere in Reaktion auf Krisensituationen, in denen ihre ausgrenzende Dynamik zutage zu treten droht, wie im Fall der Covid-19-Pandemie und der sogenannten »Migrationskrise«. Die zweite findet sich im Kontext von Bewegungen des Widerstands gegen Ausgrenzung und Unterdrückung, nämlich dann, wenn Solidarität als aus vermeintlich gemeinsamen Identitäten, Positionen oder Situationen direkt ableitbar verstanden wird – ohne den mühsamen Umweg über die Arbeit der Solidarisierung und der Assoziation. Am offensichtlichsten ist die Gefahr der Pseudo-Solidarität, wenn Solidarität in einem kommunitaristischen oder nationalistischen Register gedacht wird – hier fallen ihr ausschließender Charakter und ihr vermeintlich gegebener Charakter zusammen. In diesem Sinne spricht Paul Gilroy von »billigsten Pseudo-Solidaritäten: Formen der

Verbindung, von denen man annimmt, dass sie sich mühe-
los aus gemeinsamen Phänotypen, Kulturen und Bio-
Nationalitäten ergeben« Gilroy 2000, 41, die von ihrem eigen-
en ausgrenzenden Charakter unbehelligt bleiben oder
ihn sogar aktiv annehmen.

Um über diese »billige«, ausschließende Solidarität
zwischen denen, die sich bereits als ähnlich betrachten,
hinauszukommen, bedarf es der politisch und auch
zeitlich anspruchsvollen Arbeit der Solidarisierung und
der Assoziierung in Reaktion auf die Herausforderungen,
die sich aus der Tatsache des Bereits-assoziiert-
Seins ergeben. Solidarität ergibt sich nie einfach aus
Behauptungen – etwa der Behauptung vermeintlich ge-
gebener Identitäten oder Interessen. So stimmt es zwar,
dass die »Verpflichtung, ›zueinander zu stehen‹, sich
aus der Tatsache der wechselseitigen Verwicklung er-
gibt, aus der Erkenntnis der Akteure, dass sie bereits in
die Situation des anderen involviert sind, dass sie eine
gemeinsame Welt teilen und dass ihre Zukunftsaussich-
ten miteinander verbunden sind« Wilder 2022, 119, aber zu-
gleich ist dieser praktisch wirksame Erkenntnisprozess
wesentlich epistemisch und politisch transformativ Jaeggli
und Celikates 2017, 38–41.

Pseudo-Solidarität ist auch in einer zweiten Hin-
sicht »billig«, denn sie erfüllt in erster Linie eine ideo-
logische Funktion und lässt die Menschen letztlich
meist in der Luft hängen, vor allem wenn der Eindruck
entsteht, durch pseudosolidarische Appelle könne tat-
sächlich auf Krisen reagiert werden, ohne deren tiefere
Dynamiken und Ursachen anzugehen. Nur wenn Prak-
tiken, Infrastrukturen, Institutionen und Beziehungen
der Solidarität in einer Weise aufgebaut wurden, die auf
diese tieferen Dynamiken und Ursachen reagiert, kann
man sich auch auf diese solidarischen Beziehungen
verlassen. Pseudo-Solidarität hingegen wird letztlich an
den tieferen Krisentendenzen der bestehenden Ord-
nung scheitern, obwohl auch das natürlich kein auto-
matischer Prozess ist, sondern selbst als Teil der politi-
schen Auseinandersetzung zu begreifen ist.

Die vorgeschlagene Unterscheidung zwischen Soli-
darität und Pseudo-Solidarität sollte nicht substanziell
verstanden werden, als ob es ein inhaltliches Kriterium
gäbe, das es uns erlauben würde, Formen der Solida-
rität in gute (z. B. inklusive) und schlechte (z. B. exklusive)
Formen zu unterteilen und letztere dann als »pseudo«
zu deklarieren. Alle Formen der Solidarität und alle Prak-
tiken der Solidarisierung haben einen Ausgangspunkt –

in der Regel ein bestimmtes Bündel von Erfahrungen,
Beziehungen und Verpflichtungen. Normalerweise sind
diese lokal in bestimmten Hinsichten begrenzt und ge-
hen daher auch mit Ausgrenzungen einher. Allerdings
beruhen nicht alle Formen der Solidarität auf dieselbe
Weise auf Ausgrenzung. Nicht alle setzen Ausgrenzung
strukturell voraus und reproduzieren oder verstärken
sie sogar. Was Pseudo-Solidaritäten zu Pseudo-Solida-
ritäten macht, ist nicht, dass sie von einem engen Kreis
derjenigen ausgehen, mit denen man sich bereits verbun-
den fühlt oder mit denen man eine bestimmte Erfah-
rung, Beziehung oder Verpflichtung teilt, sondern dass
sie dort enden, dass sie diese Grundlage verdinglichen
und zu einer unhinterfragten Quelle ihrer Politik der So-
lidarität machen. Wenn diese vermeintliche Quelle als
eine Identität jenseits politischer Anfechtung und Trans-
formation imaginiert wird, wird die transformative Dy-
namik der Solidarität stillgestellt und letztlich in eine
antipolitische und identitäre Haltung verwandelt.

Wenn Gruppen das Ziel verfolgen, andere zu beherr-
schen oder zu unterdrücken, und selbst auf exklusive
und ausgrenzende Weise organisiert sind, scheint es irre-
führend, die Sprache der Solidarität zu verwenden, um
zu beschreiben, was sie tun und wie sie es tun. Auch wenn
man sich nicht einfach mit allen solidarisch erklären
kann, da dies voraussetzen würde, dass es möglich ist,
die notwendige Verankerung der Solidarität in den be-
stehenden Assoziationsbeziehungen zu transzendieren,
weist Solidarität doch wesentlich über die geschlossenen
Beziehungen hinaus, in denen wir uns bereits arrangi-
ert haben. Diese Spannung zwischen der Partikularität
des Ausgangspunkts der Solidarität und ihrer expansi-
ven und transformativen – vielleicht gar universalisie-
renden – Dynamik zu leugnen oder sie in die eine oder
andere Richtung aufzulösen, birgt die Gefahr, dass Soli-
darität zu Pseudo-Solidarität wird. Stattdessen erfordert
Solidarität die Entwicklung und Aufrechterhaltung von
Beziehungen und Praktiken, die diese Spannung erken-
nen und sie auf politisch produktive Weise austragen.

Solidarität ist daher weder eine normativ leere
oder politisch neutrale Kategorie, die von faschistischen
und nicht-faschistischen Bewegungen gleichermaßen
beansprucht werden kann; noch kann sie unabhängig
von politischen Praktiken der Solidarisierung in ihrer
Substanz normativ bestimmt werden. Im Gegensatz zur
Pseudo-Solidarität kann sich Solidarität als politische
Praxis nicht auf eine Identität gründen, die nicht infra-

ge gestellt werden kann und immun gegen Veränderungen ist, selbst wenn sie meist von bestimmten Identitäten ausgeht. In diesem Sinne ist Solidarität wesentlich emanzipatorisch und transformativ, also über die existierenden Verhältnisse hinausweisend. Es ist sowohl die Schwäche als auch die Stärke der Solidarität, dass sie sich dabei nicht auf eine »verborgene Essenz« kollektiver Identitäten verlassen kann, dass sie nie einfach gegeben ist, sondern immer wieder in gemeinsamen Praktiken geschaffen werden muss – in Praktiken, die auf geteilte Herausforderungen reagieren, die viele noch nicht als gemeinsam erkannt haben.

Literatur

Bojadžijev, Manuela, Julia Eckert, Elena Fontanari, Federica Mazzara, Maurice Stierl, Vicki Squire und Martina Tazzioli. 2021. »Solidarity.« *Environment and Planning C: Politics and Space* 40(4): 806–813. <https://doi.org/10.1177/2399654420988563>.

Gilroy, Paul. 2000. *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jaeggi, Rahel und Robin Celikates. 2017. *Sozialphilosophie*. München: Beck.

Lessenich, Stephan. 2023. »Doubling Down on Double Standards: The Politics of Solidarity in the Externalization Society.« *Journal of Political Sociology* 1(1). <https://doi.org/10.54195/jps.14915>.

Schinkel, Willem. 2018. »Against »Immigrant Integration«: For an End to Neocolonial Knowledge Production.« *Comparative Migration Studies* 6(31): 1–17. <https://doi.org/10.1186/s40878-018-0095-1>.

Wilder, Gary. 2022. *Concrete Utopianism: The Politics of Temporality and Solidarity*. New York: Fordham University Press.

Zheng, Robin. 2023. »Reconceptualizing Solidarity as Power from Below.« *Philosophical Studies* 180: 893–917. <https://doi.org/10.1007/s11098-022-01845-y>.

Durkheim Revisited

Jenseits der organischen Solidarität

Konstantin Atanassow

In den wiederaufkeimenden Debatten um Solidarität begegnet uns immer wieder ein Name: Émile Durkheim. Durkheim gilt als einer der ersten Autor*innen, die Solidarität systematisch konzeptualisiert und typologisiert haben. Dabei schrieb der französische »Gründervater« der Soziologie als Wissenschaft in einer Zeit permanenter Krisen: traditionelle Moralvorstellungen gerieten ins Wanken, das Verhältnis des Individuums zu Staat, Armee und Kirche wurde in der Dritten Französischen Republik heftig diskutiert, ein weitgehend unregulierter Kapitalismus verschärfte das Elend der Massen und rief revolutionäre Bewegungen auf den Plan. Kurz gesagt: Moralische, ökonomische und politische Konflikte drohten in der Wahrnehmung vieler Zeitgenoss*innen, die Republik zu zerreißen. Einer der Gründe für die Renaissance Durkheims mag in diesem historischen Kontext liegen, der frappierend an aktuelle Zeitdiagnosen einer Welt multipler Krisen erinnert, in denen das Schreckgespenst der »zerreißenen Gesellschaft« abermals umgeht. Durkheim verspricht eine Antwort auf gleich mehrere konkurrierende Denkrichtungen. Zum einen argumentiert er gegen jene Reaktionäre, die der zunehmenden Heterogenisierung mit einer Rückkehr zur als homogen imaginierten Gemeinschaft begegnen wollen. Zum anderen versucht er, Liberalismus und Sozialismus zu synthetisieren. Dieser Beitrag nimmt diese Renaissance ernst, zeigt aber auch auf, inwiefern Durkheims Denken auf die Affirmation des Bestehenden hinausläuft Adorno 1976, 20. Die Entfaltung der Widersprüche in

seinem Werk weist dabei einen möglichen Weg hin zu einem offenen und politischen Verständnis von Solidarität jenseits von Integrationsparadigma und organischer Solidarität, das eine klare emanzipatorische Antwort auf die Krisen unserer Zeit liefern kann.¹

Am einschlägigsten formuliert Durkheim seine Solidaritätskonzeption in *Über soziale Arbeitsteilung* 2019b. Darin führt er die berühmt gewordene Unterscheidung zwischen »mechanischer« und »organischer Solidarität« ein und versucht, die Ablösung ersterer durch letztere als »dominanten« Modus sozialer Integration in Europa historisch nachzuzeichnen ebd.; Delitz 2013, 115ff. Diese Evolution lässt sich nach Durkheim so beschreiben: In »einfachen« – das heißt für ihn wenig differenzierten – Gesellschaften mit geringer Arbeitsteilung sorgt ein stark ausgeprägtes Kollektivbewusstsein für die Integration der Gesellschaft. Durch die geteilte Lebenswirklichkeit überwiegend gemeinsamer Tätigkeiten ähneln sich die Anschauungen der Individuen so sehr, dass von einer Individualität im modernen Sinne kaum die Rede sein könne. Vielmehr dominierten die Anschauungen der Gruppe ihre Mitglieder. Je weniger Eigenbewegung die Einzelnen zeigten, umso besser bewege sich der Gesellschaftskörper, »so wie es bei den Molekülen der anorganischen Körper der Fall ist« Durkheim 2019b, 182. Diese Art der sozialen Kohäsion nennt Durkheim »mechanische Solidarität«, und zwar »in Analogie zu der Kohäsion, die die Elemente der festen Körper miteinander vereint, und im Gegensatz zu jener Kohäsion, die die Einheit der lebenden Körper ausmacht« ebd..

Mit zunehmender Vergrößerung von Volumen und Dichte der Gruppe – hinsichtlich der Bevölkerungszahl, ihrer räumlichen Verteilung und ihrer kommunikativen sowie infrastrukturellen Vernetzung – werden die »Moleküle« der Gesellschaft durch gesteigerte Konkurrenz in einen sich verschärfenden »Überlebenskampf« getrieben ebd., 325ff. Das zwingt die Einzelnen zur verstärkten Nischenbildung, wodurch sich ihre sozialen Funktionen ausdifferenzieren und einen arbeitsteiligen Charakter annehmen. So bilden sich unterschiedliche Lebenswirklichkeiten heraus und das Individualbewusstsein gewinnt an Einfluss gegenüber dem Kollektivbewusstsein. Gleichzeitig werden die Individuen immer abhängiger voneinander. Während die Einzelnen in »einfachen« oder

¹ — Der Beitrag selbst wird sich auf den Nachweis der Widersprüche konzentrieren und dieses offene und politische Verständnis von Solidarität nur andeuten. Für Ausführungen, wie dieses aussehen könnte, vgl. die Beiträge »Pseudo-Solidarität« und »Against All Odds« in diesem Band.

»primitiven« Gesellschaften, wie Durkheim sie in kolonialer Manier auch nennt ^{ebd., 125 oder 185}, einander nicht unbedingt für ihre Bedürfnisbefriedigungen benötigten und als Aggregat der gleichen Teile nur äußerlich zusammengehalten würden, seien die Individuen in arbeitsteiligen Gesellschaften in einem System innerlich und notwendig verbunden. Jedes Loslösen vom Ganzen der Gesellschaft würde sie überlebensunfähig zurücklassen, da sie, spezialisiert auf eine Aufgabe, nicht mehr ohne alle anderen Teile des Systems für ihre Subsistenz sorgen könnten. Durkheim sieht in diesen auf die Arbeitsteilung zurückgehenden Abhängigkeiten einen robusten Garanten der Kohäsion als im übereinstimmenden Bewusstsein. Die Arbeitsteilung avanciert zum neuen Quell des sozialen Zusammenhalts. Es herrscht, so Frederick Neuhauser, soziale Solidarität aufgrund von Komplementarität statt Solidarität aufgrund von Ähnlichkeit ^{Neuhauser 2021, 139}. Durkheim nennt diese Art des sozialen Bands in Anlehnung an die »höheren« Tiere »organische Solidarität«. Im Tier habe jedes Organ »seine eigene Physiognomie und seine Autonomie, und trotzdem ist die Einheit des Organismus um so größer, je stärker die Individualisierung der Teile ausgeprägt ist« ^{Durkheim 2019b, 183}.

Bis hierher liest sich das Werk wie eine Neuformulierung liberaler Konzeptionalisierungen der Marktwirtschaft. Der Clou des Buchs besteht in Durkheims Behauptung, er habe bis jetzt nur den Normalzustand der Arbeitsteilung beschrieben. Mit »Normalzustand« meint Durkheim den »gesunden« Zustand einer Gesellschaft, der den »Bedingungen des Kollektivlebens« entspricht ^{Durkheim 2019a, 155}. Für »einfache« Gesellschaften stellt demnach die mechanische Solidarität, für arbeitsteilig organisierte Gesellschaften die organische Solidarität den Normalzustand dar. Dieser sei in den Industrienationen aber noch nicht verwirklicht. Stattdessen ließen sich dort allenthalben »pathologische Formen« beobachten ^{Durkheim 2019b, 421}. Die schwerste Pathologie der Gesellschaft stelle die sogenannte »Anomie« dar (wörtlich: Gesetzlosigkeit). So zerstöre die wirtschaftliche Regellosigkeit traditionelle Bindungs- und Bedeutungssysteme, ohne Zeit für die Herausbildung von Ersatzstrukturen zu lassen. Die Einzelnen blieben haltlos zurück, was verheerende moralische Folgen wie steigende Selbstmordraten nach sich zöge ^{ebd., 72}. Als Gegengift schlägt Durkheim die Stärkung von an Zünften orientierten »Korporationen« vor. In einer durch Arbeitsteilung zusammengehaltenen Gesellschaft bilden Berufsorga-

nisationen für Durkheim den logischen Ansatzpunkt politischer Regulierung. Als Vermittlerin zwischen Einzelnen und Ganzem wären sie weit mehr als wirtschaftliche Interessenvertretungen. Sie würden zur »Lebensquelle *sui generis*« ^{Durkheim 2019b, 69, H.i.O.}. Die in ihnen Organisierten würden bald ein geteiltes moralisches Leben und dadurch ein »Gefühl für das Ganze« ^{ebd., 56} ihres Wirkungszusammenhangs entwickeln. Den Einzelnen würde Halt gegeben, ihrer Arbeit Bedeutung verliehen und Klassengegensätze minimiert, da Kapitalist*innen und Lohnabhängige einer Berufsbranche gemeinsam organisiert wären. Damit träten die Korporationen das funktionale Erbe der Familie als »die eigentliche Heimstätte der Moralität« an ^{ebd., 57}.

Zusammengefasst stellt Solidarität für Durkheim diejenige Kraft dar, die die Einzelnen aneinander und an die Gesellschaft bindet. Als soziales Band besteht sie aus einer zugrundeliegenden materiellen Komponente – der ökonomischen Organisation – und einer darauf aufbauenden Moral. Es liege an den Gesellschaftsmitgliedern – angeleitet durch die wissenschaftliche Arbeit der Intellektuellen – zu erkennen, was das ihrer Gesellschaftsformation entsprechende Wesen der Solidarität ausmache und dieses in einer angemessenen Moral zu verwirklichen.

Bei dieser Konzeption von Solidarität aufgrund von Komplementarität stoßen wir aber auf erhebliche Probleme. Denn Durkheim gibt kein Werkzeug an die Hand, um zwischen Interdependenz, die aus horizontaler Arbeitsteilung hervorgeht, und Ausbeutungsverhältnissen, die durch vertikale Arbeitsteilung verursacht werden, zu unterscheiden ^{Karakayali 2021, 91}. Das liegt an Durkheims theoretischen Prämissen. Seine soziologische Heilkunde steht und fällt mit der Definition des »gesunden« Normalzustands einer Gesellschaft ^{Bhambra und Holmwood 2021, 148f.}. Doch dessen Bestimmung wirft erkenntnistheoretische Schwierigkeiten auf. Denn die Behauptung, dass die von Durkheim beschriebenen pathologischen Phänomene *nicht* in den »Bedingungen des Kollektivlebens« – der kapitalistischen Arbeitsteilung – gründen, sondern Abnormitäten seien, lässt sich durch Beobachtungen nicht belegen und widerspricht Durkheims eigenem empirischen Anspruch. Naheliegender wäre es, aus dem Entstehen neuer und der Verschärfung präexistenter Herrschaftsverhältnisse zu folgern, dass der kapitalistischen Arbeitsteilung nicht die interdependente Harmonisierung, sondern die Produktion ausbeuterischer

Antagonismen eingeschrieben ist. Die These, dass die Arbeitsteilung unter normalen Umständen zur Stärkung sozialer Kohäsion führt, zeigt, dass für Durkheim, wie Steven Lukes argumentiert, die Diagnose des Normalzustands mit einem normativ aufgeladenen Idealzustand verschmilzt, der als Maßstab und Ausgangspunkt der soziologischen Analyse fungiert ^{Lukes 1973, 28 ff.}. Dazu gehört für Durkheim eine Gesellschaft, die zusammenhält.

Selbst in seiner wohl individualistischsten Schrift — der unter dem Titel *Der Individualismus und die Intellektuellen* ¹⁸⁹⁸ verfassten Intervention in die sogenannte Dreyfus-Affäre² — stellt der Zusammenhalt des Ganzen den Fluchtpunkt von Durkheims Überlegungen dar. Die dort propagierte »Religion des Individuums« ^{Durkheim 1986, 65} bezieht ihre Legitimität aus der vergrößerten Freiheit der Einzelnen, vor allem aber aus der Förderung einer neuen, spezifisch modernen Art der Integration Frankreichs. Den Vorwurf der Anti-Dreyfusards gegen die Dreyfus-Unterstützer*innen, sie würden Frankreich mit ihrem Individualismus in den Ruin treiben, dreht Durkheim um. Vielmehr seien es die Gegner*innen des Hauptmanns, deren Angriffe »die nationale Existenz aufs Spiel« setzten ^{ebd.}. In den Begriffen von *Über soziale Arbeitsteilung* ließe sich sagen, dass diese Gegner*innen, indem sie in ihrer Verkennung des sich historisch wandelnden sozialen Bands krampfhaft an der veralteten Form mechanischer Solidarität festhielten, eine Moral verfolgten, die den Bedingungen der organischen Solidarität nicht mehr entspreche. Eine Rückkehr sei aber nicht möglich. Im arbeitsteilig organisierten Frankreich liefere jede Person qua Spezialisierung ihren Beitrag zum Zusammenhalt des Ganzen. Das müsse die moralische Wertschätzung der Person widerspiegeln. Außerdem sei ihr Menschsein die einzige verbliebene Gemeinsamkeit der spezialisierten Individuen. Ein Angriff auf die Persönlichkeits- und Menschenrechte bedeute somit einen direkten Angriff auf das soziale Band — das Individuum ist zum unverletzlichen, heiligen »Ding« geworden. Nun versteht Durkheim Religion nicht als den Glauben an übernatürliche Wesen, sondern als »ein solidarisches System von Überzeugun-

gen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge [hier: das Individuum], Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft [...] alle vereinen, die ihr angehören« ^{Durkheim 2007, 76, H.i.O.}. Die Anerkennung der Heiligkeit der Person in einer Religion des Individuums wäre in diesem Sinne die moralische Verwirklichung der ökonomischen Seite der organischen Solidarität.

Doch dafür braucht es, so hat die Dreyfus-Affäre gezeigt, eine Erneuerung Frankreichs. Vor diesem Hintergrund widmet sich Durkheim in *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* ¹⁹¹² anhand der Analyse australischer Totemreligionen der Frage, wie Religionen im Allgemeinen entstehen. Für Durkheim sind das religiöse Gefühl einer die Individuen übersteigenden Macht und die Idee der Gesellschaft gleichursprünglich. Sie entstehen durch gemeinsame Riten »in Situationen ›kollektiver Effervescenz‹ (Erregung)« ^{Delitz 2013, 177, H.i.O.}. Die Kraft, die Teilnehmer*innen während solch leidenschaftlicher Rituale durch sich strömen spüren, sei nichts anderes als die Energie der sich durch die Versammlung selbst affizierenden Gesellschaft. Diese übertrügen sie auf das naheliegendste Symbol ihrer jeweiligen Gesellschaft — Totem und Individuum erfüllen diesbezüglich dieselbe Funktion. Qua Namensidentität hätten alle Mitglieder der Gesellschaft an der Heiligung des Zeichens teil und würden so in einer moralischen Gemeinschaft aneinandergebunden. Gleichzeitig entstehe beim Versuch, die Totalität des Gespürten zu erklären, ein das Gegebene übersteigendes ideelles System. Im Bemühen, sich selbst zu begreifen, erschaffe sich die Gesellschaft als Gesellschaft selbst, das heißt als ein System, das über seine materielle Organisation hinaus von Bedeutungen durchdrungen ist. »Diese Schöpfung [...] ist der Akt, mit dem sie sich bildet und periodisch erneuert« ^{Durkheim 2007, 618}. Die »gemeinsame Tat« ^{ebd., 613} nimmt also eine zentrale Rolle bei der Verwirklichung einer solidarischen Gesellschaft ein.

Hier stoßen wir auf einen Widerspruch, der mit Durkheims Überlegungen zu Handlungsfähigkeit und sozialer Transformation zusammenhängt. Einerseits müsse sich die Gesellschaft periodisch in kollektiven Handlungen (re)produzieren und bleibt damit auf Bewusstsein und Handeln der Einzelnen angewiesen. Die Subjekte sollten aufgeklärt genug sein, um die Bedingungen ihres Kollektivlebens zu erkennen und »richtig« zu verwirklichen. Andererseits ist der Rahmen dieser

2 — Die Dreyfus-Affäre wurde durch die unberechtigte Verurteilung des jüdischen französischen Artillerie-Hauptmanns Alfred Dreyfus wegen angeblichen Landesverrats im Jahre 1894 ausgelöst. Die durch den Justizskandal verursachte — teils offen antisemitisch geführte — Debatte zog sich über mehrere Jahre hin und drehte sich schnell um prinzipielle politische Fragen wie das Verhältnis des Individuums zum Staat. In diese politische Richtungsdebatte intervenierte Durkheim mit seinem Text.

(Re)Produktion für Durkheim bereits abgesteckt: Totem und Individuum sind als Zeichen der Heiligung jeweils gesetzt; genauso wie der angebliche Normalzustand, der ihre Grundlage bildet. Quasi naturgesetzlich hatte die Ausdehnung von Volumen und Dichte der Gesellschaft zur Intensivierung sozialer Arbeitsteilung geführt. Die Reichweite kollektiver Handlungsfähigkeit wurde dadurch von vornherein begrenzt. Veränderungen sind lediglich innerhalb des gesteckten Rahmens als Verwirklichung des Normalzustands möglich. Die Produktion der Bedingungen des Kollektivlebens bleibt der Einfluss-sphäre der Handelnden entzogen und ihnen äußerlich – als einziger »Ausweg« aus der Entfremdung erscheint dann die ideelle Affirmation eines Status Quo, der sich immer schon hinter dem Rücken der Akteur*innen gestaltet hat. Misst man der schöpferischen Kraft kollektiver Praktiken aber so viel Bedeutung zu wie Durkheim dies in seinen späten Schriften tut, wird diese Grenzziehung willkürlich. Warum beispielsweise sollten transnational agierende Subjekte – ob Migrant*innen, Aktivist*innen oder internationalistische Bewegungen – den von oben gesteckten, nationalstaatlich organisierten Rahmen ihrer Praktiken einfach akzeptieren, statt zu versuchen, sich die Bedingungswandlungen seiner Produktion bewusst anzueignen und aktiv zu gestalten?

An dieser Stelle weist Durkheim selbst den Weg über sich hinaus, hin zu einem politischen Solidaritätsverständnis jenseits der organischen Solidarität. Denn Theorie und Praxis der Solidarität, die die Erkenntnis der schöpferischen Kraft kollektiver Praktiken ernstnehmen, müssen die Beschränkung gesetzter Rahmen hinter sich lassen und an der Möglichkeit arbeiten, sich und die sozialen Verhältnisse im Vollzug solidarischer Praktiken von unten radikal und qualitativ zu verändern. Dafür muss das Durchdenken von Solidarität auch methodisch den dem Integrationsparadigma innewohnenden Blick von oben aufgeben und in intensive Wechselbeziehung mit jenen sozialen Bewegungen treten, die in ihrer täglichen Arbeit bereits neue Formen der Solidarität auf Augenhöhe erproben.

Literatur

Adorno, Theodor W. 1976. Einleitung zu *Soziologie und Philosophie*, von Émile Durkheim, S. 7–44. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bhambra, Gurinder K. und John Holmwood. 2021. *Colonialism and Modern Social Theory*. Medford, MA: Polity Press.

Delitz, Heike. 2013. *Émile Durkheim zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Durkheim, Émile. 1986 [orig. 1898]. »Der Individualismus und die Intellektuellen.« In *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, hrsg. von Hans Bertram, S. 54–70. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Durkheim, Émile. 2007 [orig. 1912]. *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Übersetzt von Ludwig Schmidts. Frankfurt am Main und Leipzig: Verlag der Weltreligionen.

Durkheim, Émile. 2019a [orig. 1895]. *Die Regeln der soziologischen Methode*. Herausgegeben und eingeleitet von René König. Berlin: Suhrkamp.

Durkheim, Émile. 2019b [orig. 1893]. *Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Übersetzt von Ludwig Schmidts. Berlin: Suhrkamp.

Neuhouser, Frederick. 2021. »Anomie: On the Link between Social Pathology and Social Ontology.« In *Durkheim and Critique*, hrsg. von Nicola Marcucci, S. 131–162. Cham: Palgrave Macmillan.

Karakayali, Serhat. 2021. »Institution und Affekt: Dimensionen von Solidarität.« In *Unbedingte Solidarität*, hrsg. von Lea Susemichel und Jens Kastner, S. 89–105. Münster: Unrast.

Lukes, Steven. 1973. *Émile Durkheim: His Life and Work: A Historical and Critical Study*. London: Lane.

Anti-Antirassismus

Manuela Bojadžijev

»Das anhaltende Sterben von Flüchtenden im Mittelmeer und an der polnisch-weißrussischen Grenze fordert uns heraus, Umriss einer neu zu erfindenden Migrationspolitik zu formulieren, die gleichzeitig den rassistischen Hass in unseren Städten eindämmen kann. Können Sie sich vorstellen, dass diese Programmatik ohne ein neues Verständnis von Solidarität und Gesellschaft auch nur ansatzweise in den Griff zu bekommen ist?«

Zu Beginn von *Transforming Solidarities* haben wir uns in einem Arbeitspapier dieser komplexen Diagnose gestellt und die gesellschaftspolitische Relevanz und Aktualität unserer Forschung verdeutlicht. Drei Dimensionen unserer insgesamt vielschichtigen Forschung haben wir hier miteinander in Beziehung gesetzt: *erstens* die seit Jahrzehnten verursachten, desaströsen migrationspolitischen Verhältnisse an den Außengrenzen Europas mit, *zweitens*, ihren Auswirkungen nach innen, die den rassistischen Hass in unseren Migrationsgesellschaften nähren und *drittens* ihr Verhältnis zu dem hier untersuchten Verständnis von Solidarität.

Vielen erscheint es selbstverständlich, dass Rassismus solidarische Praktiken desorganisiert. Die These dieses Textes wird aber sein, dass eine Verständigung über unser Verständnis von Solidarität, ja sogar ein neuer Horizont von Solidarität notwendig ist, um rassistischen Hass zurückzudrängen. Denn im Laufe unserer Forschung wurde immer deutlicher, dass der Aufstieg rechtsextremer und autoritärer Bewegungen und Parteien in Europa und in Deutschland eng mit einem rassistischen Anti-Migrationsdiskurs verknüpft ist, der von

rechtsextremen Kräften auch als Kampf gegen Antirassismus befeuert wird. Die Entwicklung möchte ich in diesem Beitrag nachzeichnen. Ich werde einige Schlussfolgerungen daraus ziehen und aufzeigen, welche Fallstricke für den Antirassismus zu beachten sind, wenn wir uns mit dem Erstarken des Autoritarismus auseinandersetzen, mit dem wir gegenwärtig konfrontiert sind und der die Spielräume einer strukturellen Solidarität für unsere Gesellschaften deutlich schmälert.

Migrationsgesellschaft

Im Rahmen von *Transforming Solidarities* waren wir uns von Anfang an jenen exklusiven Formen von Solidarität bewusst, die sich auf die Solidarität innerhalb einer nationalen Gemeinschaft reduzieren und die gegenwärtig im Kontext autoritärer Politisierung wieder aufleben – und die auch deshalb als »Pseudo-Solidarität« vgl. Beitrag in diesem Band bezeichnet werden können. Dieser nicht nur konzeptionelle Rückzug auf ein Verständnis von Gesellschaft als nationale steht allerdings in einem bemerkenswerten systematischen Widerspruch zu unserem Verständnis von Gesellschaft, nämlich als Migrationsgesellschaft, wie der Beitrag von Bernd Kasperek in diesem Band ausführlich argumentiert und diskutiert. Gesellschaft als Migrationsgesellschaft zu verstehen bedeutet, die gegebene und fortdauernde Mobilität von Bevölkerungen und eine bereits hier lebende heterogene Bevölkerung sowie deren ständige Neuzusammensetzung durch Ab- und Zuwanderung in die Untersuchung einzubeziehen. In der Zusammenschau dieser Aspekte gilt es dann, Fragen der strukturellen Solidarität im Sinne der ankommenden und zukünftigen Bevölkerung im Blick zu behalten.

Den Zusammenhalt einer gegebenen Gesellschaft als eine *national* gedachte Gesellschaft zu verstehen, heißt zunächst, staatsbürgerschaftliche, aber auch soziale und kulturelle Differenzierungen in Bezug auf die Bevölkerung immer wieder neu vorzunehmen: zwischen denen, die »drinnen« sind und dazugehören, und denen, die »draußen« sind und nicht dazugehören sollen. Darüber hinaus gibt es jene, die schon »drinnen« sind, aber dennoch nicht erwünscht sind – und deshalb unter permanenter ausländerpolitischer Disposition vgl. Knut Dohse 1985, 245 stehen. Ihnen wird in verschiedener Weise, institutionell, praktisch und symbo-

lisch, der Zugang zu Arbeit und Daseinsvorsorge verweigert oder zumindest graduell, aber systematisch erschwert. Sie sollen nicht voll dazugehören und das auch spüren. Diese Spaltungen verändern die Gesellschaft schließlich auch »nach innen« und entfalten in ihr zunehmend autoritäre Haltungen. Volker Heins und Frank Wolff zeigen dies anschaulich in ihrem Buch *Hinter Mauern. Geschlossene Grenzen als Gefahr für die offene Gesellschaft*, etwa am Beispiel des sächsischen Ministerpräsidenten Michael Kretschmer, der im November 2021 angesichts frierender Flüchtlinge an der polnisch-weißrussischen Grenze zur Empathielosigkeit aufforderte: »Wir müssen diese Bilder aushalten« (zit. n. Heins und Wolf 2023). Natürlich ist dies nur ein Beispiel dafür, wie ein Plädoyer für soziale Härte bezüglich Flüchtender in der Praxis aussehen kann, und dass die beiden Autoren noch viele andere ähnliche Aussagen von Politiker*innen anführen, könnte man ebenso abtun. Sie argumentieren jedoch, dass eine (tatsächliche, erwartete oder imaginierte) Ankunft einer großen Zahl von Migrant*innen keineswegs eine einheitliche oder automatische Reaktion auf Migration auslöst, sondern vielmehr Ängste erst geschürt werden.

Das ist in wenigen Worten einer der Gründe, weshalb wir uns im Design unseres Projektes am Begriff der Migrationsgesellschaft (Mecheril 2004, 8) orientiert haben. Wir wollten so gerade jene unsere Gesellschaft wesentlich bestimmenden Dynamiken berücksichtigen, aber auch die gegenwärtig freigesetzten Tendenzen von Rassismus verstehen, die wir auch in der *Berliner Erklärung – In Verteidigung der Migrationsgesellschaft* konstatierten. Es zeigte sich nämlich, dass der Aufstieg rechtsextremer und autoritärer Bewegungen und Parteien eng mit einem Anti-Migrationsdiskurs verbunden ist.

Entwicklungen von Rassismus und Antirassismus

Bevor ich jedoch auf konkrete Entwicklungen eingehe, ist es wichtig, kurz festzuhalten, dass Rassismus und Antirassismus sowohl historisch als auch in ihren aktuellen Ausprägungen und Erscheinungsformen untrennbar miteinander verbunden sind. Es ist auch notwendig, Rassismus als sich ständig verändernd zu begreifen. Aus diesem Grund wird heute häufig von Rassismen im

Plural gesprochen, um nicht nur die historische Veränderlichkeit zu betonen, sondern auch die unterschiedlichen Funktionsweisen von Rassismus in unterschiedlichen Gesellschaften zu erfassen. Eine wiederkehrende theoretische Debatte, die auf erste Analysen aus den 1950er Jahren zurückgeht, hat die Frage aufgeworfen, ob die Artikulationen eines neuen Rassismus vielleicht mehr um Vorstellungen von Kultur und Differenz kreisen als um traditionelle Tropen, die sich um klassische Vorstellungen von Rasse gebildet haben. In jüngerer Zeit, etwa seit den 1980er Jahren, haben rassistische Denkweisen auf ethno-nationalistische und kulturell segregierende Formen zurückgegriffen, um ihre differentialistischen Diskurse von der Sprache der rassistischen Überlegenheit abzugrenzen.

Neben diesen Analysen hat sich insbesondere seit der Wahl Barack Obamas zum US-Präsidenten im Jahr 2008 die Diskussion darüber verstärkt, ob wir es mit einer »post-racial«-Zukunft oder -Konjunktur in den USA zu tun haben. Hier geht es um die Entwicklung neuer Formen des Zusammenlebens, die wir vielleicht nicht mehr als multikulturell, sondern als divers bezeichnen und die mit einer Anerkennung unterschiedlicher religiöser, kultureller und sozialer Praktiken in politischen Diskursen einhergehen. Damit verbunden sind, gerade im europäischen und deutschen Kontext, auch kontrovers diskutierte Fragen von Migration und nationaler Identität, insbesondere nach der Fluchtbewegung 2015, die manche auch, um die gesellschaftliche Öffnung zu betonen, »Sommer der Migration« genannt haben. Auch der im März 2020 in Deutschland eingesetzte Kabinettsausschuss zur Bekämpfung von Rechtsextremismus und Rassismus ist in diesem Kontext zu sehen. Er hat die Zusammenarbeit zwischen dem »starken Staat« und der Zivilgesellschaft zur Priorität erklärt. Es ist vielleicht kein Zufall, dass diese Priorisierung auch die Finanzierung der Zivilgesellschaft durch verschiedene Fördermaßnahmen beinhaltete. Man könnte sogar sagen, dass Antirassismus eine Zeit lang integraler Bestandteil staatlicher Förderprogramme und Auftragsforschung war.

So unterschiedlich diese Diagnosen von Rassismus auch waren, haben sie jeweils versucht, die historischen Veränderungen zu verstehen – und damit auch die jeweiligen konzeptionellen Instrumente zu entwickeln, um die Herausforderungen einzuschätzen, vor denen wir stehen. In gewisser Weise haben sie jedoch weniger mit

der Entwicklung gerechnet, die sich jenseits ihres Horizonts vollzieht und die nun einbezogen werden muss.

Ich meine damit Erkenntnisse aus der kritischen Rassismusforschung, die sich neuen Formen des Rassismus zugewandt hat. Sie haben gezeigt, wie aktuelle Erscheinungsformen des Rassismus sprachlich so operieren, dass sie den Vorwurf des Rassismus umgehen. Diese Einsichten standen bereits im Zentrum des von Étienne Balibar in den 1980er Jahren entwickelten Konzepts des Neo-Rassismus ^{Balibar 1991}. Er zeigte, dass die Strategie der Neuen Rechten darin bestand, eine kulturalistische Version des Rassismus voranzutreiben, die er als »Rassismus ohne Rassen« oder »differentialistischen Rassismus« bezeichnete ^{ebd.}. Rasse wird in Kultur oder auch Nation umcodiert. Die Gemeinsamkeit mit klassischen Formen des Rassismus besteht jedoch darin, dass die Merkmale sozialer Gruppen festgeschrieben bleiben. Ihre kulturellen Eigenschaften werden zudem naturalisiert, indem ihnen ein genealogisches Schema zugeschrieben wird, d. h. sie werden als unvermeidlich, weil vererbbar angesehen. Diese Erkenntnis muss heute erneuert werden, aber mit ihr ist eines klar geworden: dass ein ganzes Diskursspektrum sozialer Differenzen eine metonymische Beziehung zu Rassismus aufweisen kann.

Aufstieg der Rechten über den Antimigrationsdiskurs

Nach dieser sehr kurzen Skizze der Diskussionen der vergangenen Zeit möchte ich auf die neueren Entwicklungen zu sprechen kommen. Das Jahr 2024 begann mit Massenprotesten gegen »Rechtsextremismus«, die von Mitte Januar bis Ende März im ganzen Land stattfanden. Anfang Januar deckten investigative Journalisten von CORRECTIV ²⁰²⁴ auf, dass sich im November 2023 eine ominöse Gruppe von Akteur*innen heimlich in Potsdam getroffen hatte. Das Spektrum reichte von verbotenen rechtsextremen und rechtsgerichteten Organisationen bis hin zur im Bundestag vertretenen Partei Alternative für Deutschland (AfD) und der konservativen CDU-Gruppierung »Werteunion«, deren prominenter Gründer Hans-Georg Maaßen von 2012 bis zu seiner vorzeitigen Pensionierung im Jahr 2018 Präsident des Bundesamtes für Verfassungsschutz war und schließlich Anfang 2023 aus der CDU ausgeschlossen wurde.

An der Veranstaltung nahm auch Martin Sellner teil, ein Aktivist der sogenannten »Identitären Bewegung«, die ursprünglich in Österreich gegründet wurde und sich nach Deutschland ausgebreitet hat. Sellner hat inzwischen ein hetzerisches Buch mit dem Titel *Remigration* ²⁰²⁴ veröffentlicht, in dem nichts Geringeres als die »Abschiebung« von »nicht assimilierbaren Ausländern« vorgeschlagen wird. Eine Untersuchung von CORRECTIV ergab, dass sein Aufruf zur Abschiebung von Millionen von Menschen aus Deutschland während des Treffens positiv aufgenommen wurde. Sellners »Plan« verspricht, das »Migrationsproblem« zu »lösen« und sich gegen die Verschwörung zum »großen Austausch« zu wehren. Damit folgt er dem rechtsextremen Muster, zum »Rassenkampf« durch »Rassentrennung« aufzurufen, eine Apartheid-Fantasie im globalen Maßstab, die seit Jahrzehnten von der Neuen Rechten in ganz Europa und den USA vorangetrieben wird. Der Begriff der Remigration findet sich inzwischen nicht nur im Wahlprogramm der österreichischen FPÖ, sondern auch in jenem der deutschen AfD zur vorgezogenen Bundestagswahl im Februar 2025. Wir müssen uns also bewusst sein, dass der Ernst solcher Gedankenexperimente bei einem Treffen dieser bemerkenswerten Koalition auf jahrzehntelange rechtsextreme politische Organisation zurückgeht, die sich nun zunehmend durch ein Aufgebot autoritärer rechter und rechtsextremer Regierungen und Bewegungen in ganz Europa und anderen Teilen der Welt stabilisieren und sich gegenseitig in einem negativen Prozess der Nachahmung beeinflussen.

Analysen der Neuen Rechten zeigen, wie diese faschistischen Ideen neu artikuliert werden, die in jüngster Zeit durch bestimmte Tropen wie eben der »Remigration«, aber auch des »großen Austausches« Zustimmung finden ^{Demirovic 1997; Bhatt 2021}. Mit »großem Austausch« wird in diesem rechtsextremen Diskurs in der Regel der Rückgang der autochthonen Bevölkerung oder deren Ersatz durch genetische »Vermischung« bezeichnet. Diese Trope des »großen Austausches« zeigt sich in ihrer Wirkung auch in der anhaltenden regionalen und nationalen Abschottung der europäischen Grenzen und in migrationsfeindlichen Diskursen und Politiken. Dazu gehören staatlich organisierte Push-Backs, fortgesetzte Abschiebungen und die allgegenwärtige Präsenz von Tod, Erniedrigung und Gewalt an den europäischen Grenzen. Die Umsetzung der beispiellos restriktiven europäischen Migrations- und Asylpolitik der Europäi-

schen Union, wie sie im Gemeinsamen Europäischen Asylsystem (GEAS) festgeschrieben ist, fand 2023 im Kontext politischer Diskurse statt, die ein klares Zugeständnis an die rassistischen Anti-Migrationskampagnen der extremen Rechten darstellten. Die Verschärfungen der Migrationsgesetzgebung auf nationaler und europäischer Ebene, die von den letzten deutschen Bundesregierungen in den vergangenen Jahren mit vorbereitet, gestaltet und unterstützt wurden und die sich im Wahlkampf 2024/25 noch einmal in ungeahnter Weise vervielfacht haben, scheinen auf der politischen Überlegung zu beruhen, dass eine Begrenzung der Zuwanderung eine als entrechtet, aber als »unsere Deutschen« wahrgenommene Wählerschaft ansprechen und damit die Popularität und den Erfolg der rechtsextremen AfD schmälern würde ^{Bojadžijev 2024; Jakob und Pichl 2024}.

Bei den »Anti-Rechts«-Demonstrationen in den ersten Monaten des Jahres 2024 wurde angesichts der antidemokratischen Bedrohung, die insbesondere von der AfD und dem aufgedeckten Potsdamer Treffen ausgeht, immer wieder die »schweigende Mehrheit« beschworen. Sie wurden jedoch nicht mit migrationspolitischen und politischen Zugeständnissen an Rechtsextreme in Verbindung gebracht. Auch ein Gegenmittel zum erstarken des Autoritarismus stellten sie offenbar nicht dar. In den drei Bundesländern, in denen im September 2024 gewählt wurde, erhielt die AfD knapp unter oder über 30 Prozent der Stimmen. In zwei Bundesländern wurde sie zweitstärkste und in einem Bundesland stärkste Partei. In Thüringen kandidierte ein offen faschistischer Kandidat, und in allen Bundesländern war die Zuwanderung der Hauptgrund für ihre Wahlentscheidung, wie die AfD-Anhänger*innen in Umfragen angaben. Im Februar 2025 lag die AfD in Umfragen bei bis zu 20 Prozent.

Mit der Perspektivierung auf Migrationsgesellschaft lässt sich der aktuelle Trend zum Autoritarismus mittels den Anti-Einwanderungsdiskurs anders verstehen. Rassismus ist kein »Exzess des Nationalismus«. Rassismus wirkt nicht nur spaltend. Er ist vielmehr ein Grundelement des Nationalismus. Denn er trägt dazu bei, einen gemeinsamen Signifikanten (»wir Deutsche«) als naturgegeben für das Nationale zu konstruieren. Umgekehrt formt, entfaltet und reproduziert der Nationalstaat den Rassismus, indem er ihn in die alltägliche Verwaltungspraxis von Flucht-, Einwanderungs- und Ausländer*innengesetzgebung implementiert, ihm einen institutionellen Rahmen und Legitimität verleiht

und ihm durch Diskurse und Verhaltensweisen eine imaginäre Einheit verleiht, die wir als »fiktive Ethnizität« ^{Balibar 1991} bezeichnen können. Diese verstärkt den Nationalismus und gibt ihm eine Richtung.

Anti-Antirassismus

Eine der zentralen Entwicklungen, die wir im Zusammenhang mit der Kritik an Migration und der zunehmenden Heterogenisierung von Gesellschaften beobachten können, ist, wie ich schon schrieb, auch eine verstärkte Kritik am Antirassismus. Dieser Anti-Antirassismus ist zwar nicht neu, erscheint aber auf verwirrende Weise gleichzeitig in der Janusköpfigkeit von Opferumkehr und Opferdiskurs, indem er sich dem antirassistischen Differenzdiskurs angenähert und ihn funktionalisiert hat. Wir sehen hier antirassistische Argumente gegen die dem Rassismus Ausgesetzten umgeschrieben und gegen die dem Rassismus Ausgesetzten gerichtet.

Ein Beispiel für den »umgekehrten Rassismus« hat die rechtsextreme Alternative für Deutschland für sich entdeckt, als sie im Bundestag eine Änderung des § 130 Abs. 1 des deutschen Strafgesetzbuches forderte, um »deutsche Staatsangehörige« ausdrücklich vor der Aufstachelung zum Hass durch »Ausländer« zu schützen. Ein Jahr nach dem AfD-Antrag begann die Polizeiliche Kriminalstatistik, »Deutschenfeindlichkeit« zu erfassen ^{Liebscher 2020}.¹

Diese Strategien wurden dann besonders während der Covid-19-Pandemie nochmal deutlich, als sie immer wieder Thema rechtsextremer Demonstrationen (»Querdenker«) waren. In dieser Zeit gelang es dem rechtsextremen Diskurs, den Differenzdiskurs zu infiltrieren und umzudeuten. Er lieferte zumindest insofern das Material für einen umgekehrten Rassismus gegen »die Deutschen«, als die Teilnehmer*innen dieser Querdenker-Demonstrationen darauf bestanden, im Gegensatz zu den eingewanderten »Anderen« der »eigentliche« Teil der nationalen Gemeinschaft zu sein. So sahen sich diese Demonstrant*innen durchgängig als Opfer und Benachteiligte, etwa im Vergleich zu Flüchtlingen, die angeblich auf Kosten der öffentlichen Hand lebten, wie Alexander Harder ^{2023, 232} in seiner Diskursanalyse überzeugend dargelegt hat.

Wir erleben hier die Entstehung eines aggressiven, defensiven und zugleich offensiven nationalen und rassistischen Gemeinschaftsgefühls mit erstarkenden »Kulturen der Ablehnung« ^{Bojadžijev und Opratko 2022}, insbesondere in der Verbreitung des Anti-Einwanderungsdiskurses und spezifische Muster des Antirassismus nachahmenden Anti-Antirassismus. Typischerweise beziehen sich rechtsextreme Gruppen in diesen Diskursen auf die Idee der Unterordnung der einheimischen Bevölkerung unter die Migrant*innen, was gleichzeitig die Vorstellung einer praktischen Ungerechtigkeit (»Opfer«) gegenüber den Migrant*innen, die als minderwertig angesehen werden, fördert. Diese rechtsextremen Diskurse ähneln auffallend antirassistischen Argumenten, indem sie für ihre Zwecke adaptieren, was ich Strategien der Minorisierung nennen würde.

Rassismus besitzt, wie Balibar in Erinnerung ruft, sowohl eine differenzierende als auch eine kollektivierende Kraft ^{Balibar 1989; 1991}. Rassismus differenziert, indem er uns durch verschiedene Merkmale voneinander unterscheidet, indem er uns auf Identitäten festlegt, uns klassifiziert und uns zu Repräsentant*innen von Typen erklärt. Gleichzeitig kollektiviert Rassismus uns, indem er uns bestimmten historisch imaginierten und institutionalisierten Gruppen zuordnet, die sich in einem genealogischen Schema reproduzieren und uns eine inhärente Logik der Gruppenvererbung aufzwingen. Die regulierende Kraft des oft institutionell verankerten Repräsentationsregimes stellt sicher, dass eine Repräsentation, die zunächst eine Repräsentation von Differenz ist, formal die allgemeine Anforderung erfüllt, dass jede Repräsentation die Struktur der Identität aufrechterhalten muss, innerhalb derer jedes Individuum für das Ganze stehen kann. Die Identität wird formal über die Differenzen hinweg aufrechterhalten. Das genau ist der Grund, warum Antirassismus sich nicht allein auf Differenz verlassen kann.

Wie weiter?

Gerade die Verschärfung und Ausbreitung von Rassismus im Tandem mit entsprechenden Gesetzesänderungen im Asylbereich führen zu einer neuen widersprüchlichen Konstellation. Paul Mecheril und Radhika Natarajan ²⁰²⁵ beobachten, dass die Differenzierung und Klassifizierung innerhalb der deutschen Migrations-

gesellschaft von einer inhärenten Logik begleitet wird, die nicht nur zwischen denen unterscheidet, die als außerhalb oder innerhalb des Nationalstaates wahrgenommen werden, sondern auch »rassisch und kulturell codierte Andere innerhalb der Nation« hervorbringt. Man könnte von einem Prozess der internen Rassifizierung sprechen. Beide zeigen an der Schnittstelle von deutscher Staatsbürgerschaft und deutscher Sprache ein Terrain permanenter Auseinandersetzungen innerhalb der Nationalstaatsbildung, auf dem Auseinandersetzungen ausgetragen, Zugehörigkeiten hergestellt und aufgelöst werden und eine permanente Differenzierung des Gemeinwesens erarbeitet wird.

Wir können also einen historischen Moment diagnostizieren, in dem zwei gegensätzliche Tendenzen aufeinandertreffen: Auf der einen Seite leben wir in einer Gesellschaft, für die Migration konstitutiv ist (daher der Begriff »Migrationsgesellschaft«) und deren Bevölkerungszusammensetzung es nicht mehr erlaubt, von Minderheiten und Mehrheiten zu sprechen (es sei denn, wir definieren sie nach einzelnen Herkunftsländern). Auf der anderen Seite erleben wir das Erstarken rechtsextremer und rassistischer Kräfte, die zunehmend durch einen rassistischen öffentlichen Diskurs gegen Migration und Flucht – und durch nationale und europäische Anti-Flüchtlingspolitiken befeuert werden. Sie nutzen Logiken antirassistischer Diskurse für ihre eigenen Zwecke. Dies wiederum hat zu komplexen und oft widersprüchlichen Erfahrungen von Rassismus, Unterdrückung und antirassistischem und solidarischem Widerstand bei den Betroffenen geführt. Im Kontext der Globalisierung, in der es kein eindeutiges nationales »Außen« mehr gibt, wird die innere Ausgrenzung zu einem zentralen Merkmal rassistischer Formationen. Weder integriert noch eliminiert, befinden sich Migrant*innen und Geflüchtete oft in einem Schwebezustand der Ausgrenzung ^{Balibar 2005}. Was wir also heute beobachten, ist eine Kombination aus globaler Differenzierung und nach innen projiziertem Rassismus. Dies verstärkt auch das Gefühl, dass Rassismus in der Gegenwart zunimmt und sich verschärft.

Wolfgang-Fritz Haug hat bereits 1992 in einem Aufsatz über die »Dialektik des Antirassismus« die Frage gestellt, ob wir angesichts dieser Paradoxien wirklich nur vor der Alternative einer Verleugnung von Differenz versus einer Überaffirmation von Differenz stehen. Über dreißig Jahre später ist diese Frage immer noch

entscheidend für unseren Umgang mit Migration und Rassismus. Und hinter dieser Einsicht verbirgt sich die radikale Frage nach der Möglichkeit der Artikulation einer alternativen Vorstellung von Differenz zu der, die in rassistischen Diskursen zu finden ist, eine Artikulation, die nur eine solidarisch verfasste sein kann.

Solidarische Praxen eröffnen Horizonte, solche Engführungen individuell und kollektiv zu überwinden, wie es auch im Gespräch zwischen Robin Celikates, Stefan Gosepath und Rahel Jaeggi zum Ausdruck kommt vgl. Beitrag »Zur ›Arbeit an der Solidarität‹« in diesem Band. Um die gegenwärtige politische Richtung umzukehren, dürfen wir nicht vergessen, dass diejenigen, die Rassismus ausgesetzt sind, nie nur Objekte oder Opfer waren, sondern immer auch Widerstand gegen Rassismus geleistet und sich auf unterschiedliche Weise gewehrt haben Bojadžijev 2020. Antirassismus ist insofern nicht nur gegen die herrschenden und differentialistischen Vorstellungen von Rasse und Unterdrückung zu richten. Er ist ein organischer Teil einer umfassenderen solidarischen Praxis der Veränderung, einem »geteilten Engagement« für eine gerechtere und vielfältigere Welt.

Literatur

Balibar, Étienne. 1989. »Racism as Universalism.« *New Political Science* 8(1-2): 9-22. <https://doi.org/10.1080/07393148908429618>.

Balibar, Étienne. 1991. »Is there a ›Neo-Racism‹?« In *Race, Nation, Class*, hrsg. von Etienne Balibar und Immanuel Wallerstein, S. 17-28. London/New York: Verso.

Balibar, Étienne. 2005. »Difference, Otherness, Exclusion.« *parallax* 11(1): 19-34. <https://doi.org/10.1080/1353464052000321074>.

Balibar, Étienne. (2020). *On Universals: Constructing and Deconstructing Community*. New York: Fordham University Press.

Bojadžijev, Manuela. 2020. »Anti-racism as Method.« In *Routledge International Handbook of Contemporary Racisms*, hrsg. von John Solomos, S. 193-204. London: Routledge.

Bojadžijev, Manuela. 2024. »Bekenntnis zur Solidarität.« *medico international*, 15. Februar. <https://www.medico.de/blog/bekenntnis-zur-solidaritaet19406>.

Bojadžijev, Manuela und Benjamin Opratko. 2022. »Cultures of Rejection.« *Special Issue of Patterns of Prejudice* 56 (4-5): 205-218.

Bhatt, Chetan. 2021. »White Extinction: Metaphysical Elements of Contemporary Western Fascism.« *Theory, Culture & Society* 38(1): 27-52. <https://doi.org/10.1177/0263276420925523>.

CORRECTIV Recherche Team. 2024. »Geheimplan gegen Deutschland.« 10. Januar. <https://correctiv.org/aktuelles/neue-rechte/2024/01/10/geheimplan-remigration-vertreibung-afd-rechtsextreme-november-treffen/>.

Demirović, Alex. 1997. *Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie*. Münster: Westfälisches Dampfboot.

Dohse, Knuth. 1985. *Ausländische Arbeiter und bürgerlicher Staat. Genese und Funktion von staatlicher Ausländerpolitik und Ausländerrecht : vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik Deutschland*. Express Edition: Berlin

Goldberg, David Theo. 2009. *The Thread of Race: Reflections on Racial Neoliberalism*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Haug, Wolfgang Fritz. 1992. »Zur Dialektik des Anti-Rassismus. Erkundungen auf einem Feld voller Fallstricke.« *Das Argument* 191: 27-52.

Harder, Alexander. 2021. »›Everything Has Changed‹: Right-Wing Politics and Experiences of Transformation Among German Retail Workers.« *Patterns of Prejudice* 56(4-5): 219-235. <https://doi.org/10.1080/031322X.2023.2214421>.

Heins, Volker und Franz Wolff. 2023. *Hinter Mauern. Geschlossene Grenzen als Gefahr für die offene Gesellschaft*. Berlin: suhrkamp.

Jakob, Christian und Maximilian Pichl. 2024. »Moralischer Kontrollverlust.« *taz*, 14. September. <https://taz.de/Debatte-um-Asyl-und-Migration/!6033837/>.

Liebscher, Doris. 2021. *Rasse im Recht — Recht gegen Rassismus. Genealogie einer ambivalenten rechtlichen Kategorie*. Berlin: suhrkamp.

Mecheril, Paul. 2004. *Einführung in die Migrationspädagogik*. Weinheim, Basel: Beltz.

Mecheril, Paul und Radhika Natarajan. 2025. »Sprich Deutsch«. A Race Critical Reading of Discourses on Language and Citizenship in 21st Century Germany.« *Ethnic and Racial Studies*, 1-18. <https://doi.org/10.1080/01419870.2024.2446481>.

Meer, Nazar. 2022. *The Cruel Optimism of Racial Justice*. Bristol: Policy Press.

St Louis, Brett. 2023. »Race as injustice and the im/possibility of racial justice.« *Ethnicities* 23(6). <https://doi.org/10.1177/14687968231172390>.

Táíwò, O. Olúfémí. 2022. *Elite Capture. How the Powerful Took Over Identity Politics (And Everything Else)*. Chicago: Haymarket Books.

Wagner, Florian. 2024. »Von der Apartheid zum Ethnopluralismus. Über die kolonialen Wurzeln rassistischer ›Remigrations‹-Fantasien.« *Geschichte der Gegenwart*, 10. Januar. <https://geschichtedergegenwart.ch/von-der-apartheid-zum-ethnopluralismus-ueber-die-kolonialen-wurzeln-rassistischer-remigrations-fantasien/>.

Warum immer wieder der erbitterte Kampf um Asyl in Deutschland?

Patrice G. Poutrus

Am 28. Juni 1993 wurde mit einer Grundgesetzänderung der sogenannte »Asylparagraph« – Artikel 16 GG Abs. 2 Satz 2 – reformiert, und der neuformulierte Artikel 16a trat in Kraft. Dieser Verfassungsreform waren vier Jahrzehnte andauernde öffentliche und teils hitzige Debatten vorausgegangen, die spätestens seit den 1980er Jahren auch von rassistischer Gewalt begleitet waren.

Die Asylkrise 1992/93 als persönliche Erfahrung

Für mich, als ehemaliger DDR-Bürger, ebenfalls ehemaliger kommunistischer Jugendfunktionär und weiterhin Sohn einer Ostberliner Buchhändlerin und eines ostafrikanischen Vaters, war dies eine Zeit voller politischer, sozialer und auch alltagskultureller Veränderungen.

Mich drängten und quälten Fragen danach, was die DDR – der SED-Staat – war, warum ich mit vollem Einsatz dabei mitgemacht habe und was dies nun, im vereinten Deutschland, bedeuten würde ^{Poutrus 2018}. Allerdings traten diese bedeutsamen Fragen für mich lebensweltlich sehr schnell in den Hintergrund, denn die frühen 1990er Jahre, auch »Baseballschlägerjahre« genannt, waren voll von existenzieller Furcht um Gesundheit und Leben meiner damals jungen Familie im vereinten Deutschland. Ohne Anlass und wiederholt stellten mir in dieser Zeit in Ostberlin und Ostdeutschland Einheimische unverhohlen andere Fragen: Was machst Du hier? Wieso bist Du immer noch da? Willst Du nicht besser wegrennen? Ich bin nicht geflohen, aber mir wurde endgültig klar, für diese Leute war und werde ich nie ein (Ost-)Deutscher sein, trotz meiner DDR-Biografie. Das war eine bittere Lektion, die mich bis in die Gegenwart beeinflusst.

Aus dieser sehr persönlichen Erfahrung entstanden für mich auch jene Fragen, die mich politisch wie wissenschaftlich weiter beschäftigen sollten: Warum hat ausgerechnet der knappe Satz »Politisch Verfolgte genießen Asylrecht« zu einem so großen Verfassungskonflikt im vereinten Deutschland geführt, wieso war dieser Konflikt immer auch mit rassistischer Gewalt verbunden, und wieso prägt der gefundene politische Kompromiss die politische Kultur der Berliner Republik, des vereinten Deutschlands, bis in die Gegenwart? In der Verfassungsgeschichte der Bundesrepublik hatte es bis zum Inkrafttreten des neuformulierten Asylrechtes bereits 38 andere Grundgesetzänderungen gegeben. Allerdings haben nur wenige Verfassungskonflikte, etwa die Wiederbewaffnung und die Notstandsgesetzgebung, zu einer vergleichbaren, bis in die Gegenwart anhaltenden politischen Mobilisierung und polarisierten Auseinandersetzung geführt wie der sogenannte »Asylkompromiss« von 1993, der gerade wegen der damit einhergehenden rassistischen Gewalt eine bemerkenswerte Sonderstellung in der deutschen Nachkriegsgeschichte spielt ^{Poutrus 2009}. Ungeachtet dieser Tatsache und mit bemerkenswert andauernder Randständigkeit des Themas Flucht und Asyl in der deutschen Geschichtswissenschaft, wird in den vorhandenen Überblicksdarstellungen zur deutschen Geschichte nach dem Zweiten Weltkrieg davon ausgegangen, dass die Aufnahme von politisch Verfolgten erst ab den späten 1970er Jahren beziehungsweise mit der Ankunft einer vermeintlich unkontrollier-

baren Masse von Asylbewerber*innen zu einem Problem der bundesdeutschen Rechts- und Innenpolitik wurde und diese Problemlage nach der Deutschen Einheit die oben erwähnte Lösung fand. Offenkundig lässt sich die Konfliktgeschichte um Flucht und Asyl im Nachkriegsdeutschland nur über diese Deutung in eine Aufstiegs-, Einheits- beziehungsweise Erfolgsgeschichte einfügen Poutrus 2023b.

Asyl als bundesdeutsche Konfliktgeschichte

Im Gegensatz zu dieser weiterhin sehr verbreiteten Auffassung gehe ich in meinen Arbeiten davon aus, dass sich die außerordentliche Mobilisierung der politischen Öffentlichkeit in der Bundesrepublik beim Thema Asyl nicht allein aus den oft genug tragischen Schicksalen der vielen ausländischen Geflüchteten und Asylsuchenden erklären lässt. Auch die mit der Aufnahme verbundenen tatsächlichen oder vermeintlichen Herausforderungen für den bundesrepublikanischen Sozialstaat beziehungsweise die bundesdeutsche Gesellschaft liefern dafür keine hinreichende Erklärung. Der Komplex Flüchtlings- und Asylpolitik war vielmehr von Beginn an mit fundamentalen Fragen nach den politisch-moralischen Grundlagen der deutschen Gesellschaft verbunden. Für die einen stellte eine offene Flüchtlings- und Asylpolitik die Garantie für eine grundsätzliche Abkehr von der rassistisch geprägten Vergangenheit und insbesondere vom Nationalsozialismus dar. Für die anderen war eine solche Position undenkbar, weil sie einen Bruch mit dem Paradigma des »Nichteinwanderungslandes« bedeutete und als Aufgabe der historischen, kulturellen und ethnischen Identität der Deutschen verstanden wurde Poutrus 2014.

Diese konfliktträchtige Konstellation existierte seit dem Beginn der politischen Debatten um das Asylrecht im Grundgesetz und prägt diese bis in die Gegenwart. In diesem Sinne argumentiere ich in meiner Arbeit, dass die Auseinandersetzung um Flucht und Asyl als zentraler Aspekt der Geschichte der politischen Kultur des geteilten Nachkriegsdeutschlands betrachtet werden sollte, und dass der »Asylkompromiss« dementsprechend ein emblematischer Bestandteil des schwierigen deutschen Vereinigungsprozesses war. Zugespitzt formuliert bin ich der Auffassung, dass die Revision von Artikel 16

GG Abs. 2 Satz 2 zu Artikel 16a im Juni 1993 ein weiterer Gründungsakt der Berliner Republik war Poutrus 2017. Der daraus entstandene politische Kompromiss, dass in der Bundesrepublik weiterhin ein grundsätzlich liberales Asylrecht mit Verfassungsrang besitzt, das indes nur innerhalb restriktiver Begrenzungen angewendet werden soll, zerbrach allerdings unter dem Eindruck der Europa und die Bundesrepublik erreichenden Fluchtbewegungen der Jahre 2014 und 2015 Poutrus 2019a.

Asyl als fundamentales Problem des europäischen Nationalstaates

In Anlehnung an die frühen Arbeiten des französischen Historikers Gérard Noiriel geht es mir darum, den Wandel der politischen Kultur in der alten Bundesrepublik auf dem Feld der Flüchtlingspolitik und anhand der Asylgewährung zu erklären. Noiriel hat in den 1980er und 1990er Jahren beispielhaft dargelegt, wie Einwanderung den französischen Nationalstaat dazu zwang, Kriterien zur Exklusion und Inklusion zu entwickeln. Dabei wurden vielfältige Regulierungsmechanismen geschaffen, die die Handlungsoptionen sowohl von Eingewanderten als auch von Einheimischen im Frankreich der Kolonialzeit prägten Noiriel 1994. Indem Noiriel den Prozess der Nationsbildung und die zentralstaatlichen Kontrollmechanismen aus der Perspektive der Migrationsgeschichte – also von den Grenzen her – beschreibt, gelingt es ihm, eine sozial- und politikgeschichtliche Verbindung zur jüngeren Nationalismusforschung herzustellen und auf diese Weise die Migrationsgeschichte aus der Position einer Minderheitengeschichte herauszulösen. Die Bedeutung sowohl des sozialen Phänomens als auch des politischen Themas Migration erschöpft sich keineswegs im vermeintlichen Abschluss des Nationsbildungsprozesses am Ende des 19. Jahrhunderts Esch und Poutrus 2005. Anhand der Geschichte von Flucht und Asyl im Nachkriegsdeutschland kann meines Erachtens deshalb auch verständlich gemacht werden, dass sich der von Noiriel offengelegte Prozess der Nationalisierung von Staaten bis in die jüngste Zeitgeschichte, die Geschichte der beiden deutschen Staaten und des vereinten Deutschlands – und weiter bis in die Gegenwart – fortsetzt.

Wie beim Grundgesetz so auch beim Gemeinsamen Europäischen Asylsystem (GEAS)

In der aktuellen Auseinandersetzung – wie zum Beispiel der Revision des Gemeinsamen Europäischen Asylsystems (GEAS) – geht es somit nicht nur um die praktische Fähigkeit beziehungsweise den politischen Willen zur humanitären Hilfe für Geflüchtete und Asylsuchende in der Bundesrepublik und der Europäischen Union (EU). Ähnlich wie im Streit um das politische Asyl im Parlamentarischen Rat 1948/49 und in den Auseinandersetzungen, die zur Grundgesetzänderung von 1993 geführt hatten, handelt es sich gegenwärtig auch um eine Auseinandersetzung um die künftige politische Kultur in der Bundesrepublik wie der EU ^{Poutrus 2019b}.

Zugleich ist der Einsatz für die Rechte von Geflüchteten und insbesondere die Arbeit mit Geflüchteten keineswegs eine naive Form des sogenannten »Gutmenschentums«. So lange Kriege und gewaltsame Konflikte, Umweltkatastrophen und wirtschaftliche Not Menschen aus ihren Herkunftsregionen und Heimatländern vertreiben, so lange sind die Gewährung von Asyl für politisch Verfolgte durch den Rechtsstaat und die humanitäre Flüchtlingsarbeit in der Zivilgesellschaft praktische Formen der Verantwortungsübernahme in einer Welt mit ungleichen Lebenschancen ^{Scherr und Scherschel 2019}. Das Engagement in der Flüchtlingshilfe hierzulande und vor allem außerhalb der EU ist schwierig, und nicht frei von Widersprüchen und Gefahren. Die auf der Flucht und auch im Exil gemachten Erfahrungen sind oft genug von Schrecken und Gewalt geprägt. Das macht die Arbeit mit Geflüchteten für alle Beteiligten zu einer enormen physischen und psychischen Herausforderung. Umso mehr verdient dieser Einsatz Respekt, Anerkennung und kontinuierliche Unterstützung ^{Schiffauer, Eiler und Rudloff 2017}. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass die überwiegende Zahl der gegenwärtigen Geflüchteten nicht in Deutschland, nicht in Europa, sondern in den Krisenregionen außerhalb des »alten Kontinentes« Zuflucht suchen. Gerade auch deshalb sind die Menschen, die dort und auch hierzulande Flüchtlingsarbeit leisten, ein wesentliches Kennzeichen dafür, dass Bürger- und Menschenrechte in Deutschland mehr bedeuten als Absichtserklärungen ^{Krause 2021}. Wir sollten uns klarmachen, dass die aktuelle »Flüchtlingsfrage« eine Richtungsentscheidung über die Zukunft unserer Gesellschaft ist.

Die Rechte von Geflüchteten sind Menschenrechte

Wer also humanitäre Hilfeleistungen offen denunziert, die Menschenrechte suspendiert sehen will und somit die normativen Grundlagen der Demokratie angreift, der will einen vermeintlich völkisch-reinen Ursprungszustand nicht einfach nur wiederherstellen. Abgesehen von der Tatsache, dass es in der deutschen Geschichte nur einmal eine Situation gab, in der die deutsche Bevölkerung weitgehend homogen war – und das war eine direkte Folge der NS-Diktatur, des Vernichtungskrieges und des Holocaust sowie der anschließenden Bevölkerungsverschiebungen in Mittel- und Osteuropa –, geht es den Verfechter*innen der ethnischen Homogenität in Deutschland um mehr. Letztlich zielen ihre Forderungen auf einen Abbau des liberalen Rechtsstaats und auf das Ende der offenen Gesellschaft. Denn mehr noch als in den Geflüchteten und Asylsuchenden selbst, sehen sie in der Pluralität eine Gefahr für ihr utopisches Gesellschaftsideal der reinen Abstammungsgemeinschaft, die sie Volk nennen ^{Poutrus 2023a}. Dabei ist es besonders problematisch für die Stabilität der Bundesrepublik, dass die Vertreter*innen dieser national-konservativen beziehungsweise völkisch-reaktionären Politik zu großer Zahl in den staatlichen Institutionen sitzen, und dass sie umstandslos dazu bereit sind, mit autoritären und diktatorischen Regimen in Europa und darüber hinaus zu kooperieren ^{Jakob und Schlindwein 2017}. Die negative Dynamik der Abwehr und Entrechtung von Menschen auf der Flucht wird sich auch gegen jene Bürger*innen richten, die auf der Seite von Geflüchteten und Asylsuchenden stehen. Hier deutet sich eine Entwicklung an, wie sie von Hannah Arendt rückblickend für die 1920er Jahre in Europa in ihrem Klassiker *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* ²⁰⁰¹ diagnostiziert wurde. Für mich bedeutet somit der aktivistische wie wissenschaftliche Einsatz für das Recht, Rechte zu haben, auch beziehungsweise erneut die Verteidigung meiner Familie, die in vier Generationen hierzulande sesshaft ist.

Arendt, Hannah. 2001. »Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte.« In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, dies. S. 559–625. München: Piper.

Esch, Michael und Patrice G. Poutrus. 2005. »Zeitgeschichte und Migrationsforschung. Eine Einführung.« *Zeithistorische Forschungen* 2(3): 338–344.

Jakob, Christian und Simone Schlindwein. 2017. *Diktatoren als Türsteher Europas. Wie die EU ihre Grenzen nach Afrika verlagert*. Berlin: Ch. Links Verlag.

Krause, Ulrike. 2021. *Difficult Life in a Refugee Camp. Gender, Violence, and Coping in Uganda*. Cambridge: Cambridge University Press.

Noiriel, Gérard. 1994. *Die Tyrannei des Nationalen. Sozialgeschichte des Asylrechts in Europa*. Lüneburg: zu Klampen.

Poutrus, Patrice G. 2009. »Zuflucht im Nachkriegsdeutschland. Politik und Praxis der Flüchtlingsaufnahme in Bundesrepublik und DDR von den späten 1940er bis zu den 1970er Jahren.« *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft* 35 (1): 135–175.

Poutrus, Patrice G. 2014. »Asylum in Postwar Germany: Refugee Admission Policies and Their Practical Implementation in the Federal Republic and the GDR Between the Late 1940s and the Mid-1970s.« *Journal of Contemporary History* 49(1): 115–133.

Poutrus, Patrice G. 2017. »Refugee Reports: Asylum and Mass Media in Divided Germany during the Cold War and Beyond.« In *Migration, Memory, and Diversity: Germany from 1945 to the Present*, hrsg. von Cornelia Wilhelm, S. 86–107. New York/Oxford: De Gruyter.

Poutrus, Patrice G. 2018. »Noch eine Vergangenheit, die nicht vergeht. Mein schwieriger Weg vom Zeitzeugen zum Zeithistoriker.« In *Nach Auschwitz: Schwieriges Erbe DDR. Plädoyer für einen Paradigmenwechsel in der DDR-Zeitgeschichtsforschung*, hrsg. von Enrico Heitzer, Martin Jander, Anetta Kahane und Patrice G. Poutrus, S. 276–291. Frankfurt am Main: Wochenschau Verlag. <https://content.e-bookshelf.de/media/reading/L-15501427-9de7feb9f7.pdf>.

Poutrus, Patrice G. 2019a. »Postwar German Asylum Policy. The Crucial Case of the Chilean Refugees of 1973 and Subsequent Developments.« In *Über Grenzen. Migration und Flucht in globaler Perspektive seit 1945*, hrsg. von Agnes Bresselau von Bressendorf, S. 225–240. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Poutrus, Patrice G. 2019b. *Umkämpftes Asyl. Vom Nachkriegsdeutschland bis zur Gegenwart*. Berlin: Ch. Links Verlag.

Poutrus, Patrice G. 2023a. »Asyl/Asylsuchende.« In *Umkämpfte Begriffe der Migration. Ein Inventar*, hrsg. von Inken Bartels, Isabella Löhr, Christiane Reinecke, Philipp Schäfer, und Laura Stielike, S. 31–44. Bielefeld: transcript.

Poutrus, Patrice G. 2023b. »Geschichtswissenschaft.« In *Flucht- und Flüchtlingsforschung. Handbuch für Wissenschaft und Studium*, hrsg. von Tabea Scharer, Birgit Glorius, J. Olaf Kleist und Marcel Berlinghoff, S. 61–68. Baden-Baden: Nomos.

Scherr, Albert und Karin Scherschel. 2019. *Wer ist ein Flüchtling. Grundlagen einer Soziologie der Zwangsmigration*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Schiffauer, Werner, Anne Eilert und Marlene Rudloff. Hgg. 2017. *So schaffen wir das – eine Zivilgesellschaft im Aufbruch*. Bielefeld: transcript.

Zum Verhältnis von Antisemitismus, Rassismus und Solidarität

Stefanie Schüler-Springorum
im Gespräch mit
Sowmya Maheswaran

Sowmya Maheswaran: Stefanie Schüler-Springorum, Sie sind Leiterin des Zentrums für Antisemitismusforschung an der der TU Berlin und Teil des *Transforming Solidarities* Konsortiums. Vielen Dank, dass wir heute gemeinsam sprechen können. Ich beginne gleich mit einer sehr aktuellen Frage: Wie setzen Sie die derzeitigen Logiken des Antisemitismus ins Verhältnis zu Solidarität, vor allem in Bezug auf Deutschland, und inwiefern sehen Sie darin historische Bezüge und Kontinuitäten?

Stefanie Schüler-Springorum: Wenn es in Deutschland um Antisemitismus geht, geht es immer auch um den Mord an sechs Millionen Menschen und die Bedeutung, die Antisemitismus für den Nationalsozialismus hatte, im Unterschied zu anderen faschistischen Bewegungen. Letztere waren zwar nicht nicht-antisemi-

tisch, aber in Deutschland hat dies schon noch eine ganz besondere Ausprägung erfahren durch die NS-Ideologie, vor allen Dingen aber durch die NS-Praxis. Insofern ist das Thema Antisemitismus beziehungsweise Anti-Antisemitismus für die deutsche Gesellschaft, also für beide deutsche Nachkriegsgesellschaften, wichtig und hat sich in der DDR und der BRD natürlich sehr unterschiedlich entwickelt.

Dieser Kontext ist grundlegend, wenn wir heute über deutsche Erinnerungskultur nachdenken. Diese stellt aus guten Gründen den Holocaust sehr bewusst ins Zentrum. Zugleich ist sie in dieser Form eigentlich eine sehr rezente Entwicklung und noch nicht einmal 30 Jahre alt. Ihre Ausgestaltung beginnt nach der Wiedervereinigung, außenpolitische Aspekte spielten eine große Rolle, das Misstrauen der europäischen Nachbarstaaten zum Beispiel gegenüber einem mächtigen vereinten Deutschland in der Mitte des Kontinents. Als ganz klare Stellungnahme zur NS-Vergangenheit war die Erarbeitung dessen, was wir heute Erinnerungskultur nennen, daher auch außenpolitisch wichtig. Wie umstritten das jedoch zugleich innenpolitisch noch war, sieht man auch daran, dass es zum Beispiel noch Mitte der 1990er Jahre massive Auseinandersetzungen um die Verbrechen der Wehrmacht gab – Stichwort Wehrmachtsausstellung: Als diese vom Hamburger Institut für Sozialforschung kuratierte Schau die Beteiligung von Soldaten an Kriegsverbrechen und auch am Holocaust thematisierte, gingen in vielen deutschen Städten hunderte, in München sogar tausende auf die Straße, um die eigene »Ehre« beziehungsweise die der Väter und Großväter zu verteidigen. Es war also keineswegs so, dass mit 1990 plötzlich alles gut war – und da haben wir die »Baseballschlägerjahre« noch gar nicht erwähnt!

Zugleich muss man betonen, dass das, was dann in den 1990er Jahren politisch gefördert wurde, seinen Anfang in den vielen gesellschaftlichen Initiativen der späten 1970er und 1980er Jahre genommen hat, den Geschichtswerkstätten zum Beispiel, aber auch den Arbeiten für den Geschichtspreis des Bundespräsidenten, der seit 1973 von der Körber-Stiftung organisiert wird und sich sehr früh auch mit NS-Themen befasste. Das beeindruckende staatliche Engagement in diesem Bereich, das nach 1990 einsetzte und von dem Gedenkstätten, Museen und Ausstellungen profitierten, hatte dabei in erster Linie die Erinnerung an den Holo-

caust im Blick, wodurch sich letztlich auch die Intensivierung der Zusammenarbeit mit Israel ergab. Der Begriff der »Staatsräson«, über den jetzt so viel diskutiert wird, hat jedoch mit diesem Prozess nichts zu tun und war eine spätere, politische Setzung der Regierung Merkel.

Sowmya Maheswaran: Das heißt, es gibt eine Doppelbewegung zwischen der politisch geförderten Form der Solidarität und Erinnerung einerseits und lokal praktisch umgesetzten Praktiken dessen andererseits?

Stefanie Schüler-Springorum: Das ist eine spannende Frage und ein widersprüchlicher Prozess, aus heutiger Sicht zumindest. Durch das eben erwähnte, zivilgesellschaftliche Engagement steht zunächst die Lokalgeschichte im Fokus. Wenn man in Deutschland dort gräbt, wo man steht – um das Motto der Geschichtswerkstätten zu zitieren – kommen eben zuerst die NS-Vergangenheit und ihre Opfer oder zumindest einige Opfer zum Vorschein. Der lokale Rahmen ermöglicht zugleich den persönlichen Bezug, der für diese Form einer ja immer noch vermittelten Erinnerung nötig ist. Damals wurde dies gegen den Staat erkämpft und erobert, der einem in Form von Bürgermeistern oder Schuldirektoren sehr konkret entgegentrat. Dass ein Teil der Debatte um eine solidarische Erinnerungskultur, die andere Familiengeschichten, Herkunft und Opfer miteinbezieht, immer noch so schwierig ist, hat, so denke ich, damit zu tun, dass es die Biografien der Menschen meiner und älterer Generationen betrifft. Für viele, die sich damals engagierten, ist die Aufarbeitung der NS-Geschichte quasi zum Lebensthema geworden, für manche auch zum Beruf. Es steckt also sehr viel persönliche generationelle Identifikation darin, die manchmal übersieht, dass sich dies für die Jüngeren völlig anders darstellt. Wenn die »deutsche Erinnerungskultur« quasi ein Markenname ist, ein Exportschlager, oder wenn heute Demonstrationen gegen Antisemitismus vom Staat, vom Bundespräsidenten angeführt werden oder damals von der Bundeskanzlerin Angela Merkel, dann sieht man, dass sich hier etwas gedreht hat. Die Frage ist, und das ist eine offene Frage und eine interessante Forschungsfrage, inwieweit die staatliche Intervention tatsächliche Solidarität *on the ground* eher verhindert als befördert.

Sowmya Maheswaran: Welche Besonderheiten hat denn der derzeitige Antisemitismus beziehungsweise der Anti-Antisemitismus? Welche Dynamiken sind zu erkennen und wie äußern sich diese praktisch oder auch diskursiv? Befinden sich diese Dynamiken gerade im Wandel und wie zeigt sich das materiell in Bezug auf die Solidarität?

Stefanie Schüler-Springorum: Es ist, glaube ich, sehr eindeutig und im Moment jeden Tag klar in den Medien zu sehen, oder auch konkret in Berlin und anderen Städten, dass wir eine dramatische Entsolidarisierung erleben zwischen dem Anti-Rassismus und dem Anti-Antisemitismus. Allerdings hat auch dieser Prozess eine viel längere Geschichte und wurde spätestens 2001 mit der UNO-Konferenz gegen Rassismus in Durban, Südafrika, sichtbar. Aber im gegenwärtigen Krieg im Nahen Osten können wir sehr deutlich beobachten, dass der Anti-Antisemitismus als gesamtstaatliche Aufgabe, die auch entsprechend gefördert und unterstützt wird, in einer harten Konfrontation steht mit dem, was ich tendenziell heute als *grassroots*-Bewegung bezeichnen würde, also jene Gruppen, die im Moment Solidarität mit den leidenden Menschen in Gaza einfordern. Der gegenseitige Vorwurf ist, dass man die Leiden der anderen Seite nicht sieht, nicht anerkennt, abwertet etc. Dass also der Angriff und die Opfer der Hamas seit dem 7. Oktober 2023, und auch das Schicksal der immer noch gefangenen Geiseln, von der einen Seite nicht beachtet würden. Und dass das, was in Gaza passiert, die Zehntausenden von Toten, von der anderen Seite nicht gesehen oder legitimiert wird. Ich finde die mediale Auseinandersetzung, die im Moment stattfindet, ziemlich entsetzlich.

Denn ich bin mir gar nicht sicher, ob wirklich so viele Menschen nicht in der Lage sind, Empathie für zwei Seiten zu empfinden, gerade wenn man selbst nur mittelbar, aus der Distanz involviert ist. Ich habe das persönlich völlig anders erlebt, und zwar von Freund*innen und Kolleg*innen mit unterschiedlichen Herkünften, unterschiedlichen politischen Lagern und unterschiedlichen Betroffenheiten. Und selbst in Israel gibt es im Moment jüdisch-arabische Zusammenschlüsse in der Zivilgesellschaft, zwar klein, aber ungeheuer mutig. Davor habe ich, mitten in Krieg und Gewalt, riesige Hochachtung. Im Moment wird die allgemeine Empathiefähigkeit, die ja eine der Voraus-

setzungen für Solidarität ist, unterschätzt und zugeschüttet. Ich würde mir wünschen, dass wir hierzulande viel mehr erfahren von diesen Gegenbeispielen, die es ja auch gibt.

Sowmya Maheswaran: Inwiefern spiegeln sich diese Tendenzen auch in der Forschung wider?

Stefanie Schüler-Springorum: In der deutschen Forschung ist es lange so gewesen, dass es nur Antisemitismusforschung gab; das »Andere« hieß dann Migrations- oder Integrationsforschung. Es gab lange keine Rassismusforschung, die sich Rassismusforschung nennen konnte, weil lange angeblich der Begriff falsch war. Das habe ich selber noch vor zehn Jahren von ausgewiesenen Kolleg*innen gehört: »Hier in Deutschland gibt es keinen Rassismus, das gibt es bei den US-Amerikanern. Wir haben hier lediglich Ausländerfeindlichkeit.« Das ist schon absurd: Migration wird als Integration erforscht und enthält damit eine deutliche Aufforderung an die von Rassismus Betroffenen, während der Kampf gegen Antisemitismus eine gesamtstaatliche Aufgabe ist. Das hat sich in den letzten Jahren vielleicht ein bisschen geändert, aber es ist immer noch *grasso modo* der Rahmen, in dem sich diese Fragen bewegen.

Dies ist auch deshalb besonders absurd, wenn man sich zum Beispiel vor Augen hält, dass 80 Prozent der Mitglieder der jüdischen Gemeinden in Deutschland Migrant*innen aus der ehemaligen Sowjetunion sind. Es wäre spannend, sich vergleichend Migrant*innen aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion – christliche, jüdische und diejenigen, die als sogenannte »Volksdeutsche« übersiedelten – anzuschauen. Sie kommen alle aus demselben Land, aber mit verschiedenen Hintergründen und haben hier unterschiedliche rechtliche, soziale und kulturelle Ausgangslagen. Da könnte man exemplarisch zeigen, dass es durchaus sehr viel mehr Verschränkungen gibt, was theoretisch auch die Basis für Solidarität sein könnte.

Sowmya Maheswaran: Dieses Gesamtbild, dass sich in Ihrem Beispiel eröffnet, zeigt gut, wie eng die lebenspraktischen und biografischen Situationen verschiedener Communities miteinander verwoben sind. Gleichzeitig gibt es im öffentlichen Diskurs und ebenso in der Forschung die verschie-

denen Zweige, die sich dezidiert mit Antisemitismus und Anti-Antisemitismus oder Rassismus beschäftigen. In den letzten Monaten hat diese scheinbare Gegenüberstellung noch mal eine Zuspitzung erfahren. Dabei hat Ihr Beispiel eben schon gut gezeigt, wo das migrantische Leben und das jüdische Leben zusammenkommt. Daher die Frage, wie Sie das Verhältnis von Antisemitismus und Rassismus aus ihrer eigenen Forschungsperspektive betrachten?

Stefanie Schüler-Springorum: Ich habe da eine etwas schräg zu den Lagern stehende Haltung. Als Historikerin gehe ich aufgrund meiner Arbeiten, die sich vor allen Dingen mit der Blutreinheitsgesetzgebung in Spanien in der frühen Neuzeit beschäftigen und mit deren Rezeption in Europa, davon aus, dass Antisemitismus und Rassismus sich grundsätzlich darin unterscheiden, dass Antisemitismus eine religiöse Genese hat. Er entstand ursprünglich aus dem Konflikt zwischen den beiden großen monotheistischen Religionen. Der Islam, der dann Jahrhunderte später dazu kam, ist nicht so eng in diesen Konflikt eingebunden und hatte deswegen auch immer eine entspanntere Haltung. Der Kern des antisemitischen Denkens ging auf die Kirchenväter und auf christliche Vorstellungen zurück, die sich im Frühmittelalter entwickelten und dann in den folgenden Jahrhunderten weiter ausgearbeitet wurden. Wenn man sich das anguckt, dann ist eigentlich wirklich alles schon da, was heute als »moderner Antisemitismus« gilt: Verschwörungsdenken, Juden als die heimlichen Agenten des Feindes, immer nur störrisch, immer nur an sich denkend, Netzwerke bildend, untergrabend, unterwandernd, täuschend. Es ist unglaublich: wenn man sich damit historisch beschäftigt, gibt es wirklich wenig Neues in der Moderne.

Das Ganze spitzte sich allerdings zu – und dies ist dann auch die wichtigste Verbindung zum sogenannten modernen Antisemitismus – als im Hochmittelalter in der christlichen Theologie die Juden zu Agenten des Teufels mutierten. Es entstand also die Vorstellung des »Bösen an sich«, des Antichristen – und die Juden als dessen Stellvertreter auf Erden. Dies ist der direkte Vorläufer zum Bild »des Juden« als »Weltfeind« in der Ideologie der Nationalsozialisten. Dazwischen liegen zwar Jahrhunderte, in denen diese Vorstellungen immer wieder neu umschrieben, angepasst und aus-

gearbeitet wurden, aber im Grunde ist es die Idee eines absolut bösen Feindes, durch dessen allumfassende Bekämpfung – und nur dadurch – alle schwierigen Probleme gelöst werden, alles wieder gut werden kann, um es einmal banal auszudrücken. Ich glaube, das ist ein fundamentaler Unterschied zum Rassismus, der sich als Legitimierung von sozialen Hierarchien entwickelt hatte und funktioniert. Zugleich aber, und das ist mein Punkt, geht es in Spanien nach 1492 in den Debatten um die »Blutreinheit«, die sich 200 Jahre hinziehen, eben nicht nur um Juden und »jüdisches Blut«, sondern auch um Muslime und »muslimisches Blut«. Es geht um die beiden Antagonisten des christlichen Europas. Da greift die theologische Debatte in eine rassistische über, in der dann über Jahrhunderte Menschen verfolgt werden, die Christen sind, aber angeblich oder wirklich jüdische oder muslimische Vorfahren haben, also »falsches Blut«.

Insofern würde ich immer sagen: Antisemitismus hat ein Alleinstellungsmerkmal in der Religion, ist aber spätestens seit dem 15./16. Jahrhundert aufs engste verknüpft mit rassistischen Vorstellungen, die gerade für Europa virulent wurden und dann natürlich auch in den Kolonien, weil gerade die spanischen Kolonisatoren dieses Denken in Blutkategorien und in Vererbungen auf den amerikanischen Kontinent exportierten. Da gibt es dann die berühmten *Castas*, in denen verschiedene »Mischformen« dargestellt werden. Und selbstverständlich muss der Kampf gegen Antisemitismus und Rassismus gemeinsam geführt werden, sonst wird er nicht erfolgreich sein. Aus meiner Sicht geht es letztlich um die Frage, in was für einer Gesellschaft wir leben wollen, daher lässt sich das nicht aufteilen.

Sowmya Maheswaran: Das war gerade sehr einleuchtend, wie Sie den Unterschied gemacht haben zwischen der historischen Genese und den Bildern, die mit dieser spezifischen historischen Entstehung des Antisemitismus verbunden sind.

Stefanie Schüler-Springorum: Ja, als Historikerin finde ich immer, dass Geschichte zur Selbstaufklärung beiträgt.

Sowmya Maheswaran: Wenn man diese spezifische Historizität, die Sie gerade aufgemacht haben,

| nimmt und auf die aktuelle politische Lage blickt: Welche Formen und Praktiken der Solidarität sowie Infrastrukturen der Solidarität können Sie sich in der gegenwärtigen politischen Konjunktur vorstellen?

Stefanie Schüler-Springorum: Das ist eine schwere Frage. Ich versuche es mal mit einem historischen Beispiel. Gerade arbeite ich an einem Buch über Antisemitismus, Rassismus und Homophobie nach 1945 und da ist es interessant zu sehen, dass es unter den NS-Opfern, die dann hier in Deutschland geblieben sind, durchaus Solidarität gegeben hat, aber nur innerhalb bestimmter Grenzen. Es ist ja auch mehr als verständlich, dass man, wenn man Massaker und Völkermord, Krieg und Zwangsarbeit überlebt hat, erstmal Gruppensolidaritäten aufbaut und unter sich bleibt. Diejenigen aber, die nach 1945 zum Beispiel den überlebenden Sinti und Roma geholfen haben, sei es mit spontanen Unterstützungen beim Wohnungsamt oder Sozialamt oder dann auch mit Gerichtsprozessen zur Wiedergutmachung, sind fast durchweg jüdische Überlebende oder politisch Verfolgte oder beides gewesen. Da gab es dieses Gefühl von Gemeinsamkeit, das ist schon sehr eindrucksvoll. Es gibt wirklich bedeutende Persönlichkeiten, die viel zu wenig bekannt sind, die sich ihr ganzes Leben als Anwält*innen zum Beispiel für die Entschädigung gerade der weniger bekannten Opfergruppen eingesetzt haben.

Zugleich aber gab es dann relativ bald auch die sogenannte Opferkonkurrenz. Ich spreche jetzt von Konflikten zum Beispiel zwischen Juden*Jüdinnen und Sinti*zze und Rom*nja in Deutschland, die natürlich etwas mit dem staatlichen Agieren, mit der Rechtslage zu tun hatten, die die unterschiedliche Opfergruppen sehr unterschiedlich behandelte. Insofern kann man sehen, wie durch Bedingungen, die von oben gesetzt werden, Solidaritäten auch zerstört werden können. Ich denke, das ist ein Punkt, über den wir mehr nachdenken sollten, auch was die jetzige Situation angeht.

Und ganz grundsätzlich zur Solidarität in der Migrationsgesellschaft: Auch hier geht es ja nicht nur um verschiedene Gruppen, die nebeneinander in der Migrationsgesellschaft existieren, sondern es geht auch um Verteilungskämpfe, um rechtliche Setzungen, um mediale Aufmerksamkeit. An diesen Fragen muss Solidarität ansetzen.

Vielleicht wäre es aber sinnvoll, nicht vom Negativen auszugehen – von den Gruppen, die diskriminiert sind und ausgeschlossen und so weiter –, sondern dass man gemeinsam fragt, in was für einer Gesellschaft wollen wir leben und was sind die Schritte dahin?

| **Sowmya Maheswaran:** Das ist ein schönes Schlusswort. Vielen, vielen Dank für das Gespräch.

Solidarität statt Ignoranz

Perspektiven politischer Bildung

Paul Mecheril

Migrationsgesellschaftliche politische Bildung

Wir leben in einer von Globalisierung und zunehmender Vernetzung geprägten Weltgesellschaft. Ob in dieser Gesellschaft eine Pädagogik der selbstreflexiven Thematisierung und der Kritik von Mustern kognitiver und affektiver, herrschaftskultureller Ignoranz dazu beitragen kann, bestehende Dominanzverhältnisse auszuloten, in Frage zu stellen und eine nicht auf ein partikulares Wir beschränkte Praxis der Solidarität zu stärken, ist nicht wirklich ausgemacht. Es wäre freilich wünschenswert. Im Folgenden werden Gedanken aus migrationspädagogischer Perspektive skizziert.

Ein wichtiges Anliegen migrationspädagogischer politischer Bildung ist die Auseinandersetzung mit migrationsgesellschaftlichen Zugehörigkeitsordnungen. Dabei geht es nicht zuletzt darum, Herrschaftsverhältnisse und damit insbesondere die Folgen vermeintlich legitim institutionalisierter und vermeintlich alternativer asymmetrischer Verhältnisse natio-ethno-kulturell kodierter Unterscheidung Mecheril 2016 zu thematisieren. Ansätze politischer Bildung in der Migrationsgesellschaft, die einer kritischen Tradition der Analyse von

Migrationsgesellschaftlichkeit verpflichtet sind, zielen darüber hinaus auf die Thematisierung von Demokratiedefiziten und Paradoxien des gegebenen politischen Systems. Insofern demokratische Prozesse und Strukturen sich an der Frage zu bewähren haben, ob die Stimmen jener, die von den Auseinandersetzungen und den daraus resultierenden Entscheidungen signifikant affiziert werden, in demokratischen Diskursen repräsentiert sind, stellt sich die Frage, wie lokale Entscheidungen mit Auswirkungen, die über das Lokale hinausreichen und für Gegenwart und Zukunft von Menschen an anderen Orten bedeutsam sind, legitimiert werden können. Denn durch die Globalisierung von Politik, Wirtschaft und Recht wächst der Kreis derer, die von lokalen Entscheidungen irgendwo in der Welt erheblich betroffen sind und denen dadurch das Anrecht auf eine entsprechende politische Teilhabe zukommt.

Im Prinzip der ›Volkssouveränität‹, das in den Bürgerrechten zum Ausdruck kommt, zeigt sich nach Chantal Mouffe 2015 ein grundlegendes normatives Paradox nationalstaatlich organisierter Demokratien: In modernen, sich als demokratisch verstehenden Nationalstaaten, die dem Prinzip der ›Volkssouveränität‹ folgen, regelt die Staatsangehörigkeit die Zugehörigkeit zur Wir-Gruppe und die damit verbundenen Rechte und Privilegien. Dass aber über die Zugehörigkeit zur exklusiven Wir-Gruppe nur diejenigen entscheiden, die bereits Teil der exklusiven Gruppe sind, dass also die demokratische Abgrenzung durch Ausschluss in ihrer nationalstaatlichen Durchdringung konstitutiver Bestandteil des Demokratischen ist und mithin das Demokratische nicht auf demokratischem Wege hergestellt werden kann, stellt ein Widerspruchsverhältnis dar, das sich unter migrationsgesellschaftlichen Bedingungen besonders deutlich und drastisch zeigt. Nicht zuletzt dann, wenn im Namen nationalstaatlicher Souveränität eine Abschottung und Grenzsicherung, die Menschenleben in Kauf nimmt, rhetorisch als legitime und demokratische Praxis durchgesetzt wird. Die Menschen, die von diesen grenzpolitischen Entscheidungen betroffen sind, werden von den demokratischen Prozessen, in denen diese Entscheidungen gefällt oder zumindest mitgestaltet werden, ausgeschlossen, sind mit ihren Folgen aber in signifikanter Weise konfrontiert. Diese Unzulänglichkeit des Demokratischen zeigt sich im globalisierten Kapitalismus in kulturellen, rechtlichen, ökologischen, gesundheitsbezogenen und ökonomischen Bereichen.

Das Prinzip der territorialen und im Zeichen ›Volk‹ kodierten Gebundenheit des Demokratischen hat weitreichende Effekte, die über das jeweilige Territorium beziehungsweise die Lebensverhältnisse der dortigen Bewohner*innen hinausgehen Demirović 2017.

Gesellschaftliche Zusammenhänge, die durch sehr unterschiedliche Formen translokaler Migrationsphänomene sowie der Diskursivierung dieser Phänomene (etwa als Bedrohung oder Bereicherung, als legitim oder illegitim) gekennzeichnet sind, können mit dem Begriff der Migrationsgesellschaft gefasst werden. Politische Bildung in der Migrationsgesellschaft, die weder primär die politische Bildung der migrationsgesellschaftlich als ›Andere‹ Geltenden noch die unbedingte Bewahrung des Nationalstaats als Zielperspektive verfolgt, zeichnet sich dadurch aus, dass sie Räume der Wissensvermittlung und Erfahrungsartikulation schafft, in denen Demokratiedefizite der gegebenen politischen Ordnung erkundet werden können. Damit bezieht sich politische Bildung nicht allein auf abstrakte Gegenstände, sondern immer auch auf konkrete Erfahrungen (etwa mit nationalstaatlichen Akteur*innen wie Polizei und Grenzschutz), in denen sich der politische Status der Subjekte in unterschiedlicher Weise mit Selbst- und Fremdwahrnehmungsmustern und eigenen Zugehörigkeitskonzepten abbildet Kleinschmidt und Lange 2020. Die Thematisierung von Zugehörigkeitsordnungen auch in der konkreten Einstellung, die danach fragt, wer in politischen Auseinandersetzungen als respektables (politisches) Subjekt gilt und sich einbringen kann, wer repräsentiert wird, wessen Erfahrungen, wessen Sorgen, Wünsche und Ängste zählen, wessen Stimme ins Gewicht fällt und hörbar ist, ist eine bedeutsame Dimension der Erkundung von Demokratiedefiziten staatlicher Institutionen. Insbesondere im Sinne der Erprobung und Entwicklung einer menschenrechtlichen Entgrenzung der Demokratie Menke 2011, 250 stellen diese Reflexionen demokratiefördernde Aspekte politischer Bildung dar.

Im Rahmen politischer Bildung in der Migrationsgesellschaft ist hierbei nicht nur die Wahrnehmung, sondern auch die Anerkennung des Beitrags der Menschen zum geteilten Lebenszusammenhang globaler Verwiesenheit zentral. Dazu gehört beispielsweise die Anerkennung des kommunikations- und verkehrstechnischen Zusammenrückens der Welt ebenso wie die Anerkennung der Tatsache, dass lokale Ereignisse (wie zum Beispiel Virusinfektionen) translokale Wirkungen entfalten

und dieser Zusammenhang im globalen Maßstab eine große, manchmal bedrohliche, dann immer wieder differenziell bedrohliche Bedeutung gewinnt. In diesem letzten Punkt deutet sich bereits an, dass politische Bildung immer auch eine inhaltlich-normative Ausrichtung hat, sonst wäre sie unempfindlich und wehrlos gegen ihre Instrumentalisierung durch entmenslichende Politikkonzepte; es geht ihr um etwas, das über Wissensvermittlung und formale Ausdifferenzierung (etwa politischer Kommunikationsfähigkeit) hinausgeht. Diesem Etwas können wir uns in einem Solidaritätsbegriff annähern, der Solidarität nicht eng oder ausschließlich an gemeinschaftliche Bindungen knüpft und insofern als »post-kommunitäre Solidarität« bezeichnet werden könnte Mecheril 2014.

Solidarität in der Migrationsgesellschaft

Lucie Billmann und Josef Held 2013, 15 weisen in Anlehnung an Stuart Hall darauf hin, dass die »neoliberale Kultur« eine Zunahme von Formen der Pluralisierung und damit auch der Individualisierung bewirke, die einerseits zur Auflösung solidarischer Handlungsformen führe, andererseits aber auch neue Formen der Solidarität hervorbringe. In dieser Argumentationslinie kann Globalisierung gleichermaßen als Individualisierung wie als »Solidaritätschance« verstanden werden »oder sogar neue Formen solidarischen Handelns mit sich bringen« Marvakis 2005, 163; zit. nach Billmann und Held 2013, 16.

Solidarität ist nicht allein eine moralische oder emotionale Haltung, sondern auch eine politische und soziale Praxis, die sich kritisch auf (etwa natio-ethno-kulturell kodierte) Ungleichheitsverhältnisse bezieht und letztlich den Partikularismus, der in engeren Formen von Solidarität eingeschrieben ist, überwindet. Das Verständnis von Solidarität, das im Zusammenhang der migrationsgesellschaftlichen Gegenwart bedeutsam ist, verweist somit auf soziale Verhältnisse eines Engagements für ein Gegenüber, das zwar fremd ist und sein kann, mit dem die*der Einzelne aber in einem praktisch relevanten Zusammenhang einer geteilten Lebensform verbunden ist. Diese Verbindung wird maßgeblich durch die ökologischen, ökonomischen, kulturell-epistemischen, ästhetischen, aber auch toxikologischen und virologischen Kommunikationsstrukturen gebildet, die in

globalen Verweisungsstrukturen gelten. Gleichzeitig kann, so Jaeggi 2021, 65, »[solidarisches Handeln] die Realisierung wechselseitiger Abhängigkeiten zwischen den eigenen Umständen und denen der anderen zur Folge haben, welche man nur um den Preis der Ohnmacht gegenüber diesen Umständen verleugnen kann.«

Solidarität ist zwar in einer aufhebenden Form auf die konkrete Notlage Anderer bezogen, bezieht sich aber immer auch kritisch und transformatorisch auf die strukturellen Bedingungen, die diese Notlagen hervorrufen. Das unterscheidet sie von anderen Unterstützungsformen wie Hilfstätigkeit und Barmherzigkeit oder auch nur symbolischen Formen der Unterstützung.¹ Wer sich aber mit wem solidarisch zusammenschließen kann, ist in »einer sozioökonomisch fragmentierten und sozio-kulturell pluralisierten Gesellschaft« keineswegs offenkundig, weil Identifikationen mit anderen »prinzipiell wählbar und kündbar« Scherr 2013, 267 seien. Scherr schließt daraus:

»Solidarisierung (im politischen Sinn des Begriffs) ergibt sich folglich keineswegs von selbst aus der objektiven Übereinstimmung von Interessen, sondern wird zu einem voraussetzungsvollen Projekt. Im gegenwärtigen postmodernen Kapitalismus ereignet sich Solidarisierung deshalb anlassbezogen und befristet und übersetzt sich keineswegs notwendig in institutionalisierte Formen und stabile Organisationsmitgliedschaften.« Scherr 2013, 268

Im Sinne einer begrifflichen Annäherung sei festgehalten: Solidarität ist eine Praxis der Unterstützung Anderer, die energetisiert wird von der kritischen Anteilnahme an der Notlage Anderer, wobei die Notlage erkannt wird als eine, die auf kontingente, historisch zu kontextualisierende, wirksame Bedingungen verweist, die Privilegien ungleich verteilen. Die Notlage ist also strukturell bedingt und nicht zufällig oder singulär. Damit verweist die Not, auf die sich Solidarität bezieht, auf strukturelle Ungerechtigkeit. Diese Strukturen trennen Menschen, und verbinden sie, insofern sie die unterschiedlichen symbolisch-materiellen Ungleichheitspositionen zur Folge haben, denen die Menschen zugeordnet sind.

¹ — Gerade zu Beginn der Covid-19-Pandemie waren auch in Deutschland wiederholt Artikulationen zu beobachten, die zuweilen nicht ganz zutreffend als Solidarität bezeichnet wurden (wir klatschen für unsere Corona-Held*innen, die Kassierer*innen, Krankenschwestern/-pfleger, Arzt*innen, Täte der Müllabfuhr) und eher mit einer Depolitisierung von strukturellen Ungleichheitsverhältnissen einhergingen.

Solidarität zielt nicht nur auf die Aufhebung der je spezifischen Not, sondern letztlich auf die Veränderung und, wenn möglich, Überwindung der strukturellen Bedingungen der Ungleichheit, die uns trennen und die uns verbinden. Konkrete solidarische Praxis findet hierbei immer in Widerspruchsverhältnissen statt, wie der zwischen der (konkreten und strukturellen) Asymmetrie und Symmetrie zwischen den beteiligten Akteur*innen.

Pädagogik des In-Beziehung-Setzens

In der politikdidaktischen Vorstellungsforschung, wie sie unter anderem von Dirk Lange und Malte Kleinschmidt vertreten wird, werden die subjektiven Vorstellungen der Lernenden, »die es ihnen in ihrem Alltag erlauben zurechtzukommen, sich zu orientieren und als Subjekte zu handeln« Kleinschmidt und Lange 2020, 207, als Ausgangspunkt politischer Bildungsprozesse herangezogen. Dabei werden Räume der Artikulation des Wissens und der Vorstellungen der Lernenden (zum Beispiel zu »Welt«, »Globalität«, »Fortschritt« oder »Gerechtigkeit«, »Freiheit«, »Demokratie«, »Kolonialismus«, »Rassismus«) geschaffen und diese in ihren jeweiligen globalgesellschaftlichen Zusammenhängen reflektiert und die Position, Privilegien, Diskriminierungserfahrungen etc. der Lernenden in Beziehung zu gesellschaftlichen Machtverhältnissen gesetzt. In diesem Sinne ist es in politisch bildenden Prozessen zentral, Räume zu schaffen, in denen die politischen Dimensionen des Sozialen mit den Erfahrungswelten der Lernenden auf eine Weise in Verbindung gebracht werden, die neue und andere In-Verhältnis-Setzungen zu diesen Ordnungen ermöglicht. Solidarität gründet auf der Kunst, Zusammenhänge herzustellen Jaeggi 2021. Pädagogik im Zeichen dieser Kunst zielt damit auf die Vermittlung, Sondierung und Diskussion des Wissens über globale Verflechtungszusammenhänge, strukturelle Ungleichheiten, die historische Entstehung von Privilegien (zum Beispiel Wissen über den Zusammenhang zwischen meinem monatlichen Begehren nach einem hübschen T-Shirt und globalen Ausbeutungsbedingungen) sowie des Wissens über die Dehthematisierung und Verschleierung dieser Verhältnisse. Damit zielt politische Bildung auf die Kontextualisierung und Historisierung von Ungleichheits- und Leistungsverhältnissen sowie Problemlagen (statt ihrer Individu-

alisierung und Singularisierung). Politische Bildung in der Migrationsgesellschaft vermittelt nicht nur Wissen über Themen wie Rassismus, Kolonialismus, Dekolonialismus oder die koloniale Prägung der heutigen Weltordnung Quijano 2016, sondern unterstützt auch die Entwicklung von Kompetenzen zur Begründung von politischen Ordnungen, die über die Demokratiedefizite der gegebenen politischen Ordnung hinausgehen. Insofern regt politische Bildung an, sich aktiv für eine Ordnung zu engagieren, die angesichts der Herausforderungen der migrationsgesellschaftlichen Gegenwart eine andere Zukunft in Richtung bedingungsloser, nicht in einem lokalen und engen »Wir« einen Grund findender, postkommunitärer Solidarität ermöglicht. Darin ist Solidarität ignoranzkritisch. Es geht dann um eine wissenschaftsbegründete Entpartikularisierung politischer Bildung mit dem Ziel, praktische Zusammenhänge zu verdeutlichen, die »uns« jenseits der alleinigen Verbundenheit auf das »Dorf«, die »Nation«, das »Volk« und jenseits der alleinigen solidarischen Bezugnahme auf andere »Dörfler und Dörflerinnen«, »Landsleute«, »Volksgenossen« verbinden. Diese Pädagogik umfasst eine reflexive Auseinandersetzung (sowohl der Pädagog*innen als auch der Lernenden) mit der eigenen Involviertheit Messerschmidt 2016 innerhalb jener Ordnungen, das heißt den eigenen Erfahrungen, Konzepten und Vorstellungen mit und von Zugehörigkeit sowie deren diskursive Vermitteltheit und politische Bedeutsamkeit.

Mit dem Konzept der postkommunitären Solidarität und Verantwortung verbindet sich folglich eine Perspektive, die die Bewusstwerdung über Ungleichheitsverhältnisse und Möglichkeiten des solidarischen Eintretens gegen solche Ungleichheiten in den Blick nimmt. Ein solches Solidaritätsverständnis umfasst die Einsicht, dass es sinnvoll ist, sich für die Autonomie der Anderen einzusetzen, womit gemeint ist, dass es diesen »Anderen« zusteht, sich so zu verhalten und einzurichten, dass ein würdevolles Leben möglich wird, welches die Würde Anderer nicht grundlegend einschränkt.

Literatur

Billmann, Lucie und Josef Held. 2013. »Einführung. Solidarität, kollektives Handeln, Widerstand.« In *Solidarität in der Krise. Gesellschaftliche, soziale und individuelle Voraussetzungen solidarischer Praxis*, hrsg. von Lucie Billmann und Josef Held, S. 13–29. Wiesbaden: Springer.

Demirović, Alex. 2017. *Radikale Demokratie und Sozialismus. Grenzen und Möglichkeiten einer politischen Form*. Letzter Zugriff: 25.03.2024. https://www.rosalux.de/fileadmin/rls-uploads/pdfs/Artikel/21-17-Online-Publ_Radikale_Demokratie.pdf.

Füllekruss, David, Paul Mecheril und Erol Yildiz. 2022. »Die Krise der Nationalstaatlichkeit. Überlegungen zu politischer Bildung in der Migrationsgesellschaft.« *Zeitschrift für Pädagogik* 68(4): 499–516.

Jaeggi, Rahel. 2021. »Solidarität und Gleichgültigkeit.« In *Unbedingte Solidarität*, hrsg. von Lea Susemichel und Jens Kastner, S. 49–68. Münster: Unrast.

Kleinschmidt, Malte und Dirk Lange. 2020. »Demokratie in der Migrationsgesellschaft. Inclusive Citizenship Education als Forschungsperspektive für die politische Bildung.« In *Krise der Demokratie – Demokratie in der Krise? Gesellschaftsdiagnosen und Herausforderungen für die politische Bildung*, hrsg. von Gudrun Hentges, S. 194–210. Frankfurt am Main: Wochenschau Verlag.

Mecheril, Paul. 2004. *Einführung in die Migrationspädagogik*. Weinheim: Beltz.

Mecheril, Paul. 2014. »Postkommunitäre Solidarität als Motiv kritischer (Migrations-) Forschung.« In *Solidarität in der Migrationsgesellschaft*, hrsg. von Anne Broden und Paul Mecheril, S. 73–93. Bielefeld: transcript.

Mecheril, Paul. 2016. »Migrationspädagogik: ein Projekt.« In *Handbuch: Migrationspädagogik*, hrsg. von Paul Mecheril, S. 8–31. Weinheim: Beltz.

Mecheril, Paul und David Füllekruss. 2023. »Bildung als Entprovinzialisierung.« In *Politische Bildung in Transformation – Transdisziplinäre Perspektiven*, hrsg. von Meike Sophia Baader, Tatjana Freytag und Karolina Kempa, S. 147–161. Wiesbaden: Springer VS.

Mecheril, Paul, Matthias Puhlmann, Tobi* Warkentin und Sarah-Luise von Wintzingerode. 2023. »Un_Gleich. Anmerkungen, die schließlich die Bedeutsamkeit einer Orientierung an postkommunitärer Solidarität für die politische Bildung in der (Post-)Pandemie betonen.« In *(Vor)Sorge und (Un)Gleichheiten in pandemischen Zeiten. Rationalitäten – Geschichten*, hrsg. von Friederike Schmidt und Hanna Weinbach, S. 75–96. Bielefeld: transcript.

Menke, Christoph. 2011. »Einleitung« (zu Teil III). In *Die Revolution der Menschenrechte: Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*, hrsg. von Christoph Menke und Francesca Raimondi, S. 247–252. Berlin: Suhrkamp.

Messerschmidt, Astrid. 2016. »Involviert in Machtverhältnisse.« In *Pädagogisches Können in der Migrationsgesellschaft*, hrsg. von Aysun Doğmuş, Yasmin Karakaşoğlu-Aydın und Paul Mecheril, S. 59–70. Wiesbaden: Springer VS.

Mouffe, Chantal. 2015. *Das demokratische Paradox*. Wien: Turia + Kant.

Quijano, Aníbal. 2016. *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*. Wien: Turia + Kant.

Susemichel, Lea und Jens Kastner. 2021. »Unbedingte Solidarität.« In *Unbedingte Solidarität*, hrsg. von Lea-Susemichel und Jens Kastner, S. 13–48. Münster: Unrast.

Scherr, Albert. 2013. »Solidarität im postmodernen Kapitalismus.« In *Solidarität in der Krise. Gesellschaftliche, soziale und individuelle Voraussetzungen solidarischer Praxis*, hrsg. von Billmann, Lucie, und Josef Held, S. 263–270. Wiesbaden.

Reparative Democracy

Wendy Brown

This paper introduces the case for »reparative democracy.« By this term, I do not mean restoring liberal constitutional democracy to a mythical former splendor. Nor am I primarily concerned with reparations to peoples and places brutalized or exploited under past regimes. Rather, my argument is that the democratic practices and ethos we require today are relentlessly and radically reparative in relation to past and present ways of life threatening future human and planetary well-being. This orientation transmogrifies what democracy means and entails, including its temporalities, ontologies, and spatialities.

What has become of constitutional (representative, liberal, bourgeois) democracy? Here, we face not only its rickety and challenged present, and its seeming haplessness before global powers and problems, but its poisonous and lingering pasts — its legacies of violences and exclusions, both human and non-human.

The most familiar face of the contemporary crisis of constitutional democracy features attacks on its principles, processes, and institutions by autocrats, plutocrats, neo-fascists, authoritarians, and religious and ethnonationalists. The legitimacy and success of these attacks builds from four decades of neoliberal effects: These include extremes of wealth and poverty; declining prospects for working and middle class populations; unprecedented demographic displacements and migrations; the control of indebted subjects, industries, and states by unprecedented formations and operations of finance capital; and a form of governing reason that torched the meaning of the common good, replaced equality with the principle of winners and losers, flooded politics more generally with market values and techniques, and equated social justice with totalitarian statism Brown 2019.

Intensifying these effects are powerful right-wing machineries built for manipulating voters, electoral corruption, and instrumentalizing democratic institutions for anti-democratic purposes. There is also what Fintan O'Toole names the unprecedented aestheticization of political life today, its ubiquitous theatricality O'Toole 2022. There is the catastrophic crisis of accountable knowledge fomented by the intertwining of this aestheticization, the nihilistic deprecation of all values, and the paradoxical networks and silos of unregulated social media. And there is extreme polarization emanating from the crisis of the democratic form itself, a polarization that in turn breeds deeply antagonistic and winner-take-all politics in place of the principles of co-existence, compromise, and commitment to the whole that democracy requires.

This portrait of constitutional democracy in peril is familiar enough. However, liberal democracy is also challenged from the Left, with anti-racist, anti-colonial, anti-imperial, feminist, queer, ecological, and neo-Marxist critiques. These indict Euro-Atlantic democracy's long record of failed inclusion and power-sharing, its faux neutrality and inability to deliver equal treatment before the law. They identify modern democracy's emergence in and with patriarchy, slavery, genocide, empire, and capital with the persistence of white monied thumbs on the scales of justice, and with carceral states that punish the poor and marginal, protect the privileged, and ransack the global commons for the few. Framing liberal democracy as a racket for the powerful, at home and abroad, these critiques shine light on the exclusions, supremacisms, and violences of actually existing democracies, excavate their deplorable histories, and cast worship of democracy's idealized form as cover for racial capitalism's savage ways.

Then there is the heavily eroded collective capacity for democracy, a capacity sustained by political equality, modestly shared political culture, education, thoughtfulness, and care for the common.¹ Democracy dies when it dissolves into demagoguery and power politics, sectarian public passions, and other forms of unwillingness to brook challenges or stay with hard questions O'Toole 2022. Today's oft-decried political polarization is symptom rather than cause of this lost capacity, these lost conditions, and absent faith in democratic culture or institu-

¹ — Tocqueville's *Democracy in America* (2002) and Rousseau's *Social Contract* (2003) remain two of the most powerful and poignant accounts of democracy's dependency on these elements.

tions. No one expects more than performances and strategic positioning, including from their own party or leaders, or reputable media. Political scientists refer to this as a crisis of trust; it is deeper than that van der Meer 2017. No one feels represented in constitutional democracies today.

Moreover, no world-shaping forces — production, consumption, climate change, extinction chains, and other ecological disruptions, finance, displaced peoples, terror, digital communication and surveillance, AI, securitization — are national even if states remain important actors in relation to them.² Most feature complexities beyond even an educated people, let alone citizenries produced by the neoliberal assault on education bound to worldly knowledge rather than job training. Some index emergencies. And to be justly and effectively addressed, most require massively transformed ways of life or sacrifices Táiwō 2022. These qualities — large scale powers, complex problems, emergencies, necessary sacrifice, and transformed ways of living — have always been the weak suits of democracy.³

And then there is life beyond the demos, non-human life. Its lack of place in modern Western democracy was an absence the West was so proud of for so long, part of its imagined superiority to those it colonized and enslaved. Legal standing for rivers and forests, or for species named endangered, aims at modestly correcting this. But it cannot reach to the sequester of the demos from what sustains it that we find in democracy's origin and development, prior to modernity, prior to its entwinement with the liberal ontology that disavows interconnected earthly life. Democracy in the West emerges at the site of ancient Greek differentiations between *polis* and *oikos*, politics and economy, city and outside lands, free and unfree. While the big Greek thinkers were all wary of democracy, we plucked it from their disregard only to remain saddled with this sequester of politics from life, both social and earthly, and hence with practices of political freedom — ruling ourselves — that rest on yet depoliticize social, economic, and ecological relations of subjection. *Politika*, the origin of our word for politics, signifies rule over common affairs understood as those of city and citizenry, both heavy with exclusions of the lands and labors sustaining them. Thus the birth of dem-

ocratic political rule in the West semantically and practically excludes the politics of households, countryside, production, extraction, and human relations with the nonhuman world. It naturalized domination in each domain and disavowed the dependencies they embody. In sum, the foundational Western splitting of politics from everything arrayed under »necessity« and »nature« — non-human life, production, reproduction, care — delivers both, an exclusionary *demos* and an irresponsible form of *kratia*, one cut off from and self-authorized to violate the sources of its own sustenance.

Where are we then? Democracy, attacked directly by right and left, eroded and corroded by less visible forces, unable to harness contemporary powers or address many of the predicaments they create, is also so thickly entwined with foundational and contingent exclusions, conceits, and neglects, that it would be understandable if we thought it deserved to die. However, we rarely do. Or, even as we think it in one mood, we fret anxiously about its potential demise in another. If our attachment is not mere fetish, or failure of imagination, but commitment to political self-rule, then what lies before us is the project of reparative democracy, to which we now turn.

Repair is ubiquitous in academic discourse today — in critical race and postcolonial theory, in queer cultural studies, in information technology studies, new media, politics, and law Wiegman 2013; Jackson 2014; Gilbert 2020. This intellectual turn accompanies a practical one comprising everything from racial reparations, post-conflict reconciliation and restitution, and ecological restoration, to the »right to repair« consumer-environmental movement Houston et al. 2016; Perzanowski 2022; Stone 2023. Though some have identified the turn to repair with »broken world thinking« where coordinates of »erosion, breakdown, and decay« replace modernist ones of »novelty, growth, and progress« Jackson 2014, 221, I do not think repair is a term *de jour* only because the world is a mess or »critique has run out of steam« Latour 2004.

Nor is the turn to repair a retrenchment of radical aims or defeatist with respect to making a better future. Rather, the reparative is responsive to the great contemporary crisis of capitalist and colonial modernity, which includes but exceeds both the crisis of democracy and the climate catastrophe. It reckons with the productive, extractive, and consumptive processes, and the ideational frameworks justifying them, that now threaten all

2 — In *Crack-Up Capitalism* (2023), Quinn Slobodian identifies more than 5400 non-nation-state economic »zones« that have emerged since the 1970s.

3 — Both Tocqueville and Rousseau were alert to these problems.

planetary life, albeit in grossly unequal ways. It reckons too with the fact that the cumulative effects of fossil modernity will not vanish when we stop extracting and burning fossil fuels. Rather, as Folkers ²⁰²¹ argues, any future will forever bear the »residuals« of fossil modernity. Soaring piles of toxic trash, plastic particulate, and forever chemicals in everything everywhere, accelerating extinction chains, and greenhouse gas atmospherics generating geothermal loops and crashes of growing speed and force — these will shape conditions for all life on earth, forevermore. The radicalism of a reparative politics rests in willingness to face the predicament directly, and jettisons the modernist conceit that we can ever shed the effects and residuals of the past while at the same time, attempting to craft the best future possible from the wreckage. A reparative ethos neither collapses before the immense damage of Euro-Atlantic modernity nor minimizes this damage to pretend that we might overleap it. It is the most untheological and realistic stance imaginable.

Reparative politics also differs from reparations. Reparation (noun) is a concrete practice of restitution, redress, atonement, or payment for historical wrongs conditioning lives in the present. Reparative (adjective) reorients and potentially resignifies the noun it modifies, resetting its conventional spatial and temporal coordinates. Reparations are deeds or acts relating to historical wrongs; reparative indicates an orientation, purpose, or ethos for crafting futures. Reparative politics are ongoing and unfinished, as fossil modernity and legacies of democratic exclusions and violences are. Its temporalities are thus different from those of reparations, although it may include them.

Reparative democracy would entail above all self-repair of and from democracy's troubling histories and not only its recent ones. Democracy's meaning, principles, and practices would be transmogrified through tethering the *demos* to the non-human and histories of damage that bear on the present and future. These tethers would alter, uncomfortably for many, the meanings and temporalities of justice. Justice in the Western tradition, not only within liberalism, is immediate, presentist. (Our rallying cry: »What do we want? Justice! When do we want it? Now!« is a signature of this immediacy.) Justice in this tradition also strives for atemporal coordinates and institutionalization that would be undone by an orientation of responsiveness to agentic elements

of the past, to the interdependency of life forms, and to the very possibility of future thriving for multiple species. In reparative democracy, the immediate needs and demands of the present cannot be permitted to dictate the terms of justice; this challenges liberalism's centering of justice on rights and distribution as opposed to sustenance, preservation, and generativity. Of course, justice in reparative democracy must incorporate alertness to fossil modernity's social stratifications, especially the disparately experienced effects of climate change, resource depletions, water contamination, as well as those that would be entailed in de-carbonizing and degrowth economies. But this incorporation, while important, sustains a divide between social justice politics and ecological repair; it sustains the old culture/nature divide, and the politics it built. It neither incorporates the non-human into justice nor recasts the social-ecological relations that must be recast to engage in reparative practices.

In addition to justice, reparative democracy would alter valences and practices of freedom, both individual and political. Freedom would shed its identification with sovereignty and autonomy, and its disavowals of all the powers, ripple effects, and differential histories and positionings bearing on its exercise. Freedom also would lose its presentist ethos. To mobilize human capacities for democratic ecological repair, it would have to take shape as relational, responsive, and responsible, with both past and future on its horizon. Social and political freedom would not lose their foundation in our singular species capacity to craft or govern collective and individual powers for chosen ends. But this could not be further from license or entitlement limited by the (human) harm principle.

Reparative democracy also requires a new iteration of robust political equality. The voiced and the unvoiced must count equally, and economic and social power must be constantly restrained from amplifying or suppressing parts of this expanded democratic subject and constituency. Still, political equality is about more than counting or who counts, and is measured in more than individual units. Political equality in a reparative mode entails alertness to the deep histories of political inequalities — racial, gendered, regional, hemispheric — that bear on discursive norms and agendas in democratic spheres. It also requires access to material prerequisites to political participation: adequate food, shelter, knowledge

and education, and protection from violence. And it requires understanding in order to enfranchise life forms that democracy did not previously bother itself with — earthworms and coral reefs, forests and bee colonies.

Framed philosophically, reparative democracy would be rooted in that deep materialism called for by Bruno Latour. Not merely modes of production and reproduction, and not merely agency discovered in »things,« but all human modes of living within and against constellations of interdependent planetary life, human and non-human, organize past, present, and future. Reparative critique, in other words, does not »grasp things by their root« as Marx insisted in his critique of Hegel's *Philosophy of Right*. It de-reifies the social processes Marx focused on to treat the soil surrounding the root, and the historical residuals of human processes within that soil, as part of what critique must grasp.⁴

These are small tastes of the reorientations demanded by reparative democracy. But we should not look for their emergence from the pens of normative theorists or legal reforms. Rather, we find adumbrations and whispers of them in popular uprisings, in the energies of what Jason Frank calls »constituent power«²⁰¹⁰, what the Colectivo Situaciones names »destituent power«²⁰¹¹, what Cedric Robinson formulated as »black radical democracy«¹⁹⁸³, Étienne Balibar names »workshops of democracy«²⁰¹⁴, Sheldon Wolin calls »fugitive democracy«²⁰¹⁶, Jacques Rancière calls the »insurgency of the uncoun-¹⁹⁹⁹ted«, and Anne Norton terms »wild democracy«²⁰²³. Captured in the chant, »this is what democracy looks like,« born in the 1999 protests against the World Trade Organization Summit in Seattle, and reprised in countless uprisings, sit-ins, picket lines, and occupations since, the chant celebrates popular voice and non-institutionalized assembly while dodging populist flirtations with demagogic leaders or an authoritarian spirit^{Biglieri and Cadahia 2022}. In making demands for shelter, healthcare, clean water, education, liveable wages, or freedom from racial and gendered violence, and also demands to protect rivers, forests, oceans, or endangered species, these occupations and uprisings contest the sequestration of politics from life — social, economic, intimate, and ecological — at the foundation of the Western notion of the political.

4 — George Monbiot's *Regenesi* (2022) is a superb introduction to the life world of soil.

Three things, though, we need to note about these bursts of popular power challenging the monopoly on democracy by constitutions, institutions, and nation states. First, most hack democracy in half — demotic uprisings are not the same as democratic rule. Their energy is often rebellious, and mobilized by cause and conviction, not ruling together in common. Second, and related, they bracket difficult elements of democracy, from living with difference and disagreement and submitting to decisions one dislikes, to cultivating the ethos of uncertainty, curiosity, and reflexivity that democracy requires. Popular mobilizations of this kind may speak truth to power, but it is only because they are not themselves ruling regimes that they can feature unified views and unity of purpose without risking totalization, suppression, or exclusion. Third, demotic uprisings emerge from across the political spectrum — they know no political party nor have an inherent affinity with democracy.

Perhaps, then, we should hear the chant, »this is what democracy looks like,« as doing more than recalling democracy's roots in the energy of the demos, its pre-institutionalized and radical character at birth^{Wolin 2016, 112}.⁵ Perhaps it is also a *remainder* of democratic aspirations and value amidst democracy's exhausted nation-state form. This does not make it melancholic but suggests that mobilizations under its sign are less iterations of reparative democracy than cries for democracy unbound from capital, anthropocentrism, colonialism, and inequalities of every kind, and from the separations of politics from the many forms of life that it can make suffer. Perhaps, in seizing the mantle of democracy for what is not yet, and calling not only for more democracy but for democracy to be more, these formations limn a democratic imaginary bound to reparative common futures. They are enactments of new democratic constituencies and coordinates — beyond the human, beyond the nation-state, beyond capital, colonial power, and their exploits.

5 — This is Sheldon Wolin's characterization of radical democratic uprisings and mobilizations in *Fugitive Democracy* (2016).

References

- Balibar, Étienne. 2016. *Equaliberty: Political Essays*. Durham: Duke University Press.
- Biglieri, Paula, and Luciana Cadahia. 2021. *Seven Essays on Populism: For a Renewed Theoretical Perspective*. Cambridge: Polity Press.
- Brown, Wendy. 2019. *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Anti-Democratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press.
- Colectivo Situaciones. 2011. *19 and 20: Notes for a New Social Protagonism*. New York: Minor Compositions.
- Folkers, Andreas. 2021. »Fossil Modernity. The Materiality of Acceleration, Slow Violence, and Reclaimed Temporalities.« *Time & Society* 30(2): 223-246.
- Frank, Jason. 2010. *Constituent Moments: Enacting the People in Postrevolutionary America*. Durham: Duke University Press.
- Gilbert, Bennett. 2020. »Repairing Historicity.« *Cosmos and History* 16 (2): 54-75.
- Houston, Lara, Steven J. Jackson, Daniela K. Rosner, Syed Ishtiaque Ahmed, Meg Young, and Leawoo Kang. 2016. »Values in Repair.« *Proceedings of the 2016 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*: 1403-1414. <https://dl.acm.org/doi/10.1145/2858036.2858470>.
- Jackson, Steven. 2014. »Rethinking Repair.« In *Media Technologies: Essays on Communication, Materiality, and Society*, edited by Tarleton Gillespie, Pablo J. Boczkowski, and Kirsten A. Foot, 221-239. Cambridge: MIT Press.
- Latour, Bruno. 2004. »Why Has Critique Run Out of Steam?« *Critical Inquiry* 30 (2): 225-248.
- Monbiot, George. 2022. *Regenesi: Feeding the World Without Devouring the Planet*. New York: Penguin.
- Norton, Anne. 2023. *Wild Democracy: Anarchy, Courage, and Ruling the Law*. Oxford: Oxford University Press.
- O'Toole, Fintan. 2022. »Tanner Lectures on Human Values.« Public lectures delivered at Princeton University, November 9 and 10, unpublished.
- Perzanowski, Aaron. 2022. *The Right to Repair: Reclaiming Control over the Things We Own*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rancière, Jacques. 1999. *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Robinson, Cedric. 1983. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2003. *The Social Contract*. New York: Penguin Classics.
- Slobodian, Quinn. 2023. *Crack-Up Capitalism: Market Radicals and the Dream of a World Without Democracy*. New York: Penguin.
- Stone, Maddie. 2013. »The Right-to-Repair Movement is Just Getting Started.« *The Verge*, November 13. <https://www.theverge.com/23951200/right-to-repair-law-apple-ifixit-iphone>.
- Táíwò, Olúfẹ́mí O. 2022. *Reconsidering Reparations*. Oxford: Oxford University Press.
- Tocqueville, Alexis. 2002. *Democracy in America*. Chicago: Chicago University Press.
- van der Meer, Tom W. G. 2017. »Political Trust and the Crisis of Democracy.« *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. <https://oxfordre.com/politics/display/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e77>.
- Wiegman, Robyn. 2013. »The Times We're In: Queer Feminist Criticism and the Reporative 'Turn'.« *Feminist Theory* 15 (1): 1-24.
- Wolin, Sheldon S. 2016. *Fugitive Democracy: And Other Essays*. Princeton: Princeton University Press.

Against All Odds

Solidarity and Social Transformation

Stephan Lessenich

It could not be more pressing to have a debate about the question »Why solidarity today?« – there is an all-party consensus reigning now in Germany that migration should be restricted, and electoral majorities actually want migration to be restricted. Anyone who does not conform to this new ideological norm, be it an institutional actor, a public intellectual or a dissenting citizen, is openly declared responsible for the rise of right-wing populism and neo-fascism in this country.

To discuss the reasons for the obvious lack of solidarity or for the stark obstacles to solidary practices in the current situation, we first need to define what we mean by »solidarity.« As far as I can see, the current public discourse in Germany is marked by a (possibly intentional) confusion of semantics and concepts: solidarity is consistently being confounded with aid and assistance or identified with social cohesion. On the one hand, there is talk of »solidarity« when what is at stake is a hierarchical social relation of providing assistance to those in need, be it by way of developmental aid programs directed to low-income countries or by welfare state interventions meant to help the most needy in society. On the other hand, the value of »solidarity« is addressed when public authorities and political parties express their concern about the purportedly endangered

299

This paper is based on a contribution at the *Transforming Solidarities* conference *Solidarity in the Migration Society*, which took place in October 2023 at the German Architecture Center in Berlin. The contribution was part of the panel »Why not Solidarity?«, a conversation between Robin Celikates, Verónica Gago and Stephan Lessenich.

cohesion (»gesellschaftlicher Zusammenhalt«) of the country. »Social cohesion« has been a buzzword of European politics for several decades, and in the last years it has become a central tenet of German politics and public discourse. In this sense, »solidarity« is interpreted as a symmetric relationship between those acknowledging each other as being equal or as showing some signs of sameness, and means standing together and closing ranks as members of a political community. In times of political crises or social disasters, be it a terrorist attack or a river bursting its banks, the pandemic or so-called irregular migration, the knee-jerk call for getting and sticking together, for showing solidarity for the fellow citizens, is always at hand. I propose to think of this latter conception of solidarity as a sort of theory effect, to use Bourdieu's terms ^{Bourdieu 1992}. Without claiming that the social sciences or even sociology do have a real say in public discourse, confounding solidarity with social cohesion may be seen as an emanation of the long-standing sociological tradition, of an integrationist perspective on solidarity, going back to Durkheim ¹⁹⁹⁷.

For more than a century now, the mainstream sociological conception of solidarity has been attached to two main concepts: sameness and reciprocity. There is the firm sociological consensus that solidarity is an orientation, attitude or feeling bound to the social recognition that those forming a community show some forms of sameness that they are sharing (or that they form a community because of some sense of sameness in the first place). Within this community of people sharing the same characteristics, then, there is the norm of helping each other by way of exchanging support and provisions, which, in the long run, is assumed to be a symmetric exchange. What is called »solidarity« in public discourse in Germany matches this integrationist idea quite neatly: people accept the moral obligation to stand up for others in their role as fellow citizens, and the consequence of such lived communality is said to be a cohesive society. If we stick to this notion of solidarity, there is no reason at all to worry, as German politics and media incessantly do, about a dwindling or even lacking social cohesion. It remains rather unclear, by the way, what the imagined non-cohesive society would actually look like and how one would measure (beyond the questionable use of survey data) that citizens do not stick together any longer. But regardless of such considerations, *solidarity-as-social-cohesion* is certainly not endangered

in European societies today. The European migration regime and its current radicalization by means of the common European asylum system corroborate this observation: It is a striking example of an exclusive form of »solidarity« – a murderous evidence of social cohesion.

So, there are forms of »solidarity« we should refuse outright. Not just on political or ethical grounds, but because analytically there is a sound alternative to an integrationist theory of solidarity. However, this alternative concept is extremely demanding both theoretically because it runs against the deeply entrenched sociological consensus, and practically, as it supposes a fundamentally different sense of being related to one another than the prevailing practices of solidarity allow for. In this sense, the answer to the question »Why not solidarity?« seems to be obvious: because a form of solidarity that aims for more than mere emergency relief or one that does not amount to social closure is highly unlikely and simply improbable. »Solidarity« as an exclusionary practice is not at all socially demanding, and it is what we are constantly witnessing in everyday life and being asked for in political propaganda. An ambitious version of solidarity, however, is socially achievable only against the odds, i.e., against the dominant structures and dynamics of society.

This is not to say that it is impossible to attain. But it means that, under given circumstances, there are strong material and symbolic hurdles for enacting a form of solidarity that goes beyond the Durkheimian model of social solidarity as the »cement« of society. What really is at stake when talking of and referring to »solidarity« is not only its widely accepted social dimension in the sense of the social cohesion of a group, a collectivity, or a nation, but a more far-reaching social practice in the sense of what, following Sally Scholz ²⁰⁰⁸, may be called political solidarity. Solidarity as political solidarity or, if you will, *solidarity-as-social-change*, has at least three constitutive characteristics: it is collective, performative and transformative.

In an alternative sociological understanding, solidarity is not a moral feeling, not a natural reflex. It is not an individual disposition you bring about (or not), and which could then be triggered and fostered institutionally. Solidarity is not a characteristic of a pre-established community, of a pre-existing »we« or »us,« but it emerges in the process of a specific type of social action. In this sense, it is constitutively performative: It is a so-

cial orientation that unfolds in the very material act of a social practice. This social practice is not a matter of individual calculation and behavior, but one of collective action. It is a conjoint practice directed at changing the structures of inequality, injustice or domination that led people to engage in the collective struggle for social change in the first place. The act of addressing this social structure of injustice might not explicitly be conceived of as such by those engaging in collective action. But in fact, they perform an act of political solidarity without emphatically referring to that normative label. Indeed, we should be skeptical of people who publicly claim to act in the name of »solidarity,« because more often than not they are just using this high-value concept to mask individual self-interest or a type of collective action implying social closure.

Such a wider and inclusive social practice is grounded in the *realization* — understood, as Rahel Jaeggi²⁰⁰¹ does, in both senses of the term — of social relations of interdependence. Practicing political solidarity means (a) recognizing both your own dependence on others and their dependence on you, and (b) materializing this relation of reciprocal dependence in the form of joint action that aims at the construction of social conditions which allow for individual and collective ways of life that, in turn, acknowledge and account for this very interdependence.

Under conditions of neoliberal capitalism, however, this specific mode of social practice has become (or has been made) structurally unlikely. To say the least, it has been disincentivized systematically by the institutional and normative order of late capitalist societies. The default orientation of average social actors in these societies is not solidarity, but individualism and self-referentiality, utilitarianism and social cohesion. The structural incentives in neoliberal capitalist societies urge people to act in exactly the opposite way of what Iris Marion Young has called the »social connection model« Young²⁰¹¹. It is social indifference and reciprocal disregard that are ranking high on the political and social agenda of neoliberal capitalism — and that have to be effectively broken by each and every form of social action that claims to be a practice of solidarity.

References

Bourdieu, Pierre. 1989. »Social Space and Symbolic Power.« *Sociological Theory* 7(1): 14–25.

Durkheim, Émile. 1997 [1893]. *The Division of Labour in Society*. New York: Free Press.

Jaeggi, Rahel. 2001. »Solidarity and Indifference.« In *Solidarity in Health and Social Care in Europe*, edited by Ruud ter Meulen, Wil Arts, and Ruud Muffels, 287–308. Dordrecht: Springer.

Scholz, Sally. 2008. *Political Solidarity*. University Park: Pennsylvania State University Press.

Young, Iris Marion. 2011. *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Staat, Macht, Gegenarchive

Abolitionismus als Theorie und Praxis des sozialen Wandels

Veronika Zablotsky

Die strukturellen Zusammenhänge von Rassismus, deregulierten Arbeitsbedingungen und privatisierter Reproduktionsarbeit unter den Vorzeichen von patriarchalen Verhältnissen im Zusammenspiel mit Faktoren wie dem Alter, Bildungsgrad, sozioökonomischen Status, der Staatsangehörigkeit, sexuellen Orientierung und der gesundheitlichen Verfassung bedingen die Lebenschancen von Menschen über Grenzen hinweg. Unterordnende, ausbeutende und entmenslichende Logiken wirken, wo strukturell marginalisierten Gruppen wie beispielsweise geflüchteten oder illegalisierten Personen der Zugang zu gesellschaftlichen Gütern wie Bildung, Bewegungsfreiheit, auskömmlicher Arbeit, bezahlbarem Wohnraum oder adäquater Gesundheitsversorgung verwehrt wird. Der neoliberale Rückbau von sozialen Sicherungssystemen wird auch in liberal verfassten Demokratien zunehmend durch autoritäres Regierungshandeln durchgesetzt. Dabei werden Ausbeutung und Unterdrückung auf historisch und geopolitisch spezifische Art und Weise »von oben« (re-)organisiert und immer wieder durch kollektive Widerstände »von unten« herausgefordert.¹

Diese Handlungsmacht »von unten« – als potenziell rekonstituierende Kraft oder »potentia« Gambetti 2016, 34 —

304

¹ — Zur Entgegenstellung einer kollektiven Machtausübung »von unten« entgegen dem Regierungshandeln »von oben«, vgl. »Pseudo-Solidarität« in diesem Band. Zugleich sind Machtformationen stets voneinander durchdrungen, sodass diese vertikale Schematisierung von gesellschaftlichen Macht- und Wirksphären lediglich als Heuristik zu verstehen ist.

verweist auf die Möglichkeit, den gesellschaftlichen Umgang mit zwischen-menschlicher und mehr-als-menschlicher Interdependenz durch gemeinsames politisches Handeln jenseits der Zugehörigkeit zu einem Staatsvolk oder einer Nation vollkommen anders gestalten zu können Arendt 1958; Gago 2020. Wenn sich Menschen für Aktionsformen wie Blockaden, Streiks und Besetzungen des öffentlichen Raums zusammenfinden, um gegen soziale Missstände zu protestieren, entstehen neuartige politische Subjekte einer transformativ wirkenden Solidarität Adamczak 2017; von Redecker 2023.

Spätestens seit den transnationalen Black Lives Matter-Protesten von 2020 beziehen sich neuere aktivistische Mobilisierungen gegen strukturelle Gewalt auch in Deutschland verstärkt auf die Schwarze marxistische und feministische Denktradition des Abolitionismus. Ich möchte diese Perspektive im Folgenden als eine Theorie und Praxis des sozialen Wandels reflektieren, um deren zentrale Prämissen für eine kritische Auseinandersetzung mit den Bedingungen und Herausforderungen von Solidarität fruchtbar zu machen. Dabei begreife ich Solidarität in Anlehnung an die Definition von Robin Celikates und Rahel Jaeggi als eine »praktische Haltung des Füreinander-Einstehens«^{2017, 28}, welche auf die Transformation von asymmetrischen Herrschaftsverhältnissen abzielt, die Menschen sich selbst überlassen, ausbeuten, unterdrücken und auf ungerechte Art und Weise ein- oder ausschließen Zablotsky 2023.

Eine Solidarität mit emanzipatorischem Anspruch gründet auf dem zentralen Wert der Selbstbestimmung aller Beteiligten, wodurch diese mit einer Fürsprache für Andere unvereinbar ist und sich von Fürsorge oder Wohltätigkeit unterscheidet Featherstone 2012; Dadusc und Mudu 2020; Mihai 2020. Wenn Menschen von staatlichen Infrastrukturen ausgeschlossen oder ausgespart werden, sind diese auf horizontale Praktiken der Solidarität zurückgeworfen, um mit Logiken zu brechen, die ihre selbstbestimmte Teilhabe verhindern und das Bestehende alternativlos erscheinen lassen. Im Kontext von Solidaritätsbeziehungen sensibilisieren abolitionistische Ansätze für die Notwendigkeit, auf eine Veränderung jener strukturellen Bedingungen hinzuwirken, welche Ungleichheit und Unfreiheit hervorbringen, anstatt sich auf eine Inklusion in die bestehenden Repräsentations- und Verteilungssysteme zu beschränken. Denn deren Ausschlüsse sind konstitutiv und rufen die Solidarität »von unten« erst auf den Plan.

305

Entgegen der fälschlichen Vorstellung, dass sich der Bedeutungshorizont der Abolition in der Idee einer ersatzlosen *Abschaffung* von strafender und disziplinierender Staatsgewalt erschöpfen würde, geht es in der politischen Theorie und Praxis des Abolitionismus stets auch um die *Erschaffung* und »Neuerfindung von Institutionen der sozialen, politischen und kulturellen Teilhabe«^{Loick und Thompson 2022, 23}, welche einer gesamtgesellschaftlichen Transformation im Hier und Jetzt vorgreifen können. Diese »Doppelbewegung« von Abschaffung und »Bildung von neuen Verhältnissen, Rationalitäten, Beziehungs- und Produktionsweisen«^{ebd., 10} umschreibt eine dialektische Bewegung entgegen der Negation, welche sich besser als *Aufhebung* der bestehenden Verhältnisse begreifen lässt. Diese Übersetzung von Abolition als *Aufhebung* unterstreicht den materialistischen Bedeutungshorizont des gegenwärtigen Abolitionismus, welcher von der Kritik an Abolition als *Abschaffung* im deutschsprachigen Kontext gelegentlich verkannt wird.

Historisch ist der Abolitionismus aus den globalen Kämpfen von versklavten und kolonisierten Menschen hervorgegangen^{James 1938; Trouillot 1995; Ehrmann 2018}. Der gegenwärtige Abolitionismus speist sich aus der *Black Radical Tradition*^{Robinson 1983; Kelley 2002; Davis 2003; Harney und Moten 2013; Johnson und Lubin 2017; Gilmore 2021} und wird stetig um Indigene, queere und anti-ableistische Perspektiven erweitert^{Stanley und Smith 2011; Piepzna-Samarasinha, Chen und Dulani 2016; Ben-Moshe 2020; Hassan 2022}. Er ist von Schwarzen marxistischen, feministischen und antikolonialen Analysen und Strategien zum Umgang mit staatlichen und staatlich sanktionierten Gewaltformen informiert, welche von diskriminierenden Gesetzen und Polizeipraxen über kapitalistische Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse bis hin zur »organisierten Preisgabe« (engl., *organized abandonment*)^{Gilmore 2022, 41; eigene Übersetzung} oder gar Überflüssigmachung von strukturell benachteiligten Bevölkerungsgruppen reichen.² Die Anti-Psychiatrie-Bewegung, behinderte und neurodivergente Personen, Sexarbeiter*innen, Drogenkonsument*innen, Wohnungslose und anderen stigmatisierte

306

² — Ruth Wilson Gilmore beschreibt mit dem Konzept der »organisierten Preisgabe« (engl., *organized abandonment*) eine Form von neoliberaler Regierungshandeln, welches staatliche Infrastrukturen und die soziale Reproduktion weitgehend privatisiert, dadurch strukturelle Ausschlüsse verfestigt und »unerwünschte« Gruppen besonders unsicheren Lebensbedingungen aussetzt. Den daraus resultierenden gesellschaftlichen Problemstellungen wird staatlicherseits durch Kriminalisierung und Gefängnisse begegnet. In den USA ist es dadurch seit den 1990er Jahren zu einer disproportionalen Masseninhaftierung von Schwarzen, Indigenen, als Latinx rassifizierten und armen Personen gekommen (Gilmore 2007; Alexander 2010). Von diesem disziplinierenden und »karzeralen« Zugriff sind rassifizierte, illegalisierte, prekär beschäftigte oder erwerbslose, wohnungslose, behinderte und Drogen konsumierende Menschen auch in Deutschland in besonderem Maße betroffen.

Personengruppen, die regulär von unerwünschten staatlichen Zwangsmaßnahmen betroffen sind anstatt angemessene trauma- und diversitätssensible Unterstützungsangebote zu erhalten, geben ebenfalls wichtige Impulse für die abolitionistische Praxis und Denktradition^{Piepzna-Samarasinha, Chen und Dulani 2016; Hassan 2022; Loick und Thompson 2022}.

Diese Perspektiven stellen wichtige Bezugspunkte für gegenwärtige und zukünftige soziale Bewegungen dar, welche sich für ein gerechteres Zusammenleben für alle einsetzen und dieses in verorteten »Geografien der Abolition« (engl., *abolition geographies*)^{Gilmore 2022, 474} konkret erproben. Solche Experimente der Selbstorganisation und Befreiung greifen einer »abolitionistischen Demokratie« (engl., *abolition democracy*) vor^{Du Bois 1935; Ehrmann und Thompson 2018} und führen diese zugleich herbei, indem sie als Repertoires gelebter universalistischer, emergenter und gegen-hegemonialer Logiken, Symbole, Affekte und Bewegungen fungieren. W. E. B. Du Bois prägte den Begriff der abolitionistischen Demokratie als Beschreibung für das historische Experiment eines sich stetig demokratisierenden politischen Systems, welches die lebensbegrenzenden Folgen von Versklavung, Rassifizierung und Enteignung intergenerational zu beheben und auszugleichen versuchte, ohne dabei alte oder neue Ungerechtigkeiten zu reproduzieren^{vgl. »Reparative Democracy« in diesem Band}.

Abolitionistische Demokratisierungsversuche »von unten« gehen selten in die »offizielle« Geschichtsschreibung ein^{Trouillot 1995}, werden aber als flüchtige Gegenarchive von vergessenen oder verleugneten Momenten oder Potenzialen von kollektiver Selbstbestimmung erinnert. Der gegenwärtige Abolitionismus hat schon längst die politische Vorstellungskraft als einen zentralen Schauplatz von Kämpfen gegen die vermeintliche Alternativlosigkeit von Polizei, Gefängnissen, Grenzen und Kapitalismus erkannt.³ Denn ein ausschließlicher Fokus auf die *Abschaffung* von Institutionen wie Grenzen oder Gefängnissen käme einem »Versagen der Vorstellungskraft« gleich, so Ruth Wilson Gilmore, da Abolition immer auch den Aufbau von »lebensbejahenden« Alternativen erfordere, welche bereits Bestand haben, und zwar als »fleshly and material presence of social life lived diffe-

307

³ — Für eine kritische Auseinandersetzung mit den ästhetischen Dimensionen von Abolitionismus, vgl. die Initiative *Visualizing Abolition* an der University of California, Santa Cruz. Für pädagogische Überlegungen, vgl. das Manifest »Abolitionist University Studies« (2019) oder Sônia Vaz Borges' exemplarische Studie zum Stellenwert von politischer Bildung im antikolonialen Befreiungskampf der PAIGC in Guinea-Bissau der 1960er bis 1970er Jahre (2022). Siehe auch Strevia 2021.

rently« Gilmore 2022, 348; Ben-Moshe 2020. Gelebte Gegenarchive motivieren widerständige Suchbewegungen nach konkreten zwischenmenschlichen, infrastrukturellen und institutionellen Alternativen, welche mit den gewaltförmigen Kontinuitäten von Ausbeutung und Unterdrückung brechen können.

Solche positiven Gegenentwürfe zum Bestehenden werden im Sinne einer ergebnisoffenen Dialektik »zwischen Negation und Konstruktion« Loick und Thompson 2022, 12–13 dezentral und ohne »Führung« erprobt, bis sich das vormals Unvorstellbare – als Horizont und Aspiration – in der Praxis erdacht hat Trouillot 1995; Thompson 2018; Kaba 2021. Abolitionistische Strategien befördern somit einen »Prozess der Metamorphose« Wright 2010, 228, der nach Erik Olin Wright als »interstitiell« verstanden werden kann, da er sich »in den Zwischenräumen und Rissen innerhalb einer herrschenden Machtstruktur« abspielt ebd., 437, bis »relativ kleine Transformationen kumulativ eine qualitative Verschiebung in der Dynamik und Logik eines sozialen Systems erzeugen« ebd., 228. Jegliches gegenhegemoniale Projekt wie der Abolitionismus, welcher auf die Überwindung von struktureller Gewalt vom lokalen bis zum globalen Maßstab abzielt, erfordert die Schaffung neuartiger Infrastrukturen, welche politische Teilhabe und soziale Reproduktion für alle gleichermaßen sicherstellen.

Am feministischen Ansatz der transformativen Gerechtigkeit – als Teil eines breiteren Diskursfelds zur Erprobung von Handlungsstrategien der Wiederherstellenden und reproduktiven Gerechtigkeit Ross und Solinger 2017; Davis et al. 2022 – lässt sich exemplarisch veranschaulichen, wie politische Vorstellungswelten praktisch geweitet werden können. Als abolitionistischer Gegenentwurf zum »Strafrechtsfeminismus« Brazzell 2018; Kim 2019; Loick und Thompson 2022 problematisiert das abolitionistische Modell der transformativen Gerechtigkeit den strafrechtlichen Fokus auf Einzelpersonen, die häusliche oder sexualisierte Gewalt ausgeübt haben, da deren Verfolgung als Individuen die strukturellen Bedingungen von Gewalt ausblendet. Ebenso wird bei der Stafverfolgung das Wohlergehen der Betroffenen in der Praxis häufig als nebensächlich behandelt. Abolitionistische Feminist*innen fragen stattdessen: »Was macht uns wirklich sicher?« Brazzell 2018 und sehen die Antwort in einer nachhaltigen Transformation von zwischenmenschlichen Beziehungsweisen, welche Strukturen in den Blick nehmen und dabei die Perspektiven und Bedürfnisse von Personen zen-

trieren, die Gewalt erfahren haben. Dabei werden auch die bestehenden Macht- und Produktionsverhältnisse als strukturelle Bedingungen von Gewalt in den Blick genommen.

Praktizierende dieses Ansatzes setzen beim Umgang mit gewaltausübenden Personen nicht auf Polizei, Gefängnisse und Abschiebungen, sondern beziehen deren Umstände und soziale Umfeldler mit ein, um auf eine nachhaltige Veränderung hinzuwirken.⁴ Dieses Vorgehen stellt grundsätzlich die Bedürfnisse und die Selbstbestimmungsfähigkeit von gewaltbetroffenen Personen in den Mittelpunkt, zu deren Unterstützung auf die kollektive Verantwortungsübernahme durch zwei Personenkreise gesetzt wird: 1) Menschen, die der gewaltbetroffenen Person nahestehen und diese in allen Belangen unterstützen können; sowie 2) Menschen, die sich bereit erklären, die gewaltausübende Person bei der Reflektion und Überwindung von verinnerlichten Glaubenssätze und tradierten Verhaltensweisen zu begleiten, welche zur Schädigung der gewaltbetroffenen Person geführt haben. Ziel eines solchen Verfahrens ist die Annäherung an eine mögliche Wiedergutmachung gegenüber der gewaltbetroffenen Person sowie die Transformation und Stärkung aller beteiligten Personen und sozialen Umfeldler. Die weitreichenden Unterstützungsbedarfe, die dabei entstehen können, lassen sich erfahrungsgemäß nicht immer adäquat durch die selbstorganisierten Strukturen von persönlichen oder aktivistischen Netzwerken auffangen.⁵

Daraus sollte jedoch nicht geschlussfolgert werden, wie gelegentlich beanstandet, dass abolitionistische Ansätze einer Privatisierung von staatlichen Aufgaben Vor-schub leisten würden. Denn die Theorie und Praxis des gegenwärtigen Abolitionismus sind nicht darauf ausgerichtet, ohne institutionelle Unterfütterung in der gesellschaftlichen Breite auf Dauer gestellt zu werden Gilmore 2007, 2021, 2023. Im Kontext von transformativer Gerechtigkeit geht es – in deutlicher Abkehr von einer neoliberalen

309

⁴ — Für eine Archivierung von konkreten Strategien zum Umgang mit zwischenmenschlicher Gewaltbetroffenheit, vgl. z.B. die Handreichungen und Toolkits von *Creative Interventions* in den USA, <https://www.creative-interventions.org/toolkit/> (Letzter Zugriff: 06.02.2025).

⁵ — Für eine abolitionistische Perspektive auf die Bedeutung und Reichweite von solidarischer Selbsthilfe, vgl. Dean 2023. In den USA hat sich im Jahr 2000 etwa das *Incite! Women of Color Against Violence Collective* gegründet, um gewaltbetroffene Personen, die nicht auf die strafrechtliche Verfolgung von gewaltausübenden Personen setzen wollen sowie deren soziale Umfeldler bei der Bearbeitung von sexualisierter oder häuslicher Gewalt zu unterstützen (Incite! 2016). Es gibt umfangreiche Bemühungen für eine transnationale Vernetzung, etwa in 2023 im Rahmen der Online-Konferenz *Practicing for an Abolitionist World: A Virtual Transnational Gathering for Transformative Justice, Restorative Justice, and Community Accountability Practitioners* des *Interrupting Criminalization* Netzwerks mit Teilnehmenden aus den Amerikas, Europa, Afrika sowie Südwest-, Süd- und Ostasien.

Agenda der individuellen Verantwortlich-Machung – vielmehr um das kollektive und praktische Einüben von Alternativen, welche in Anbetracht der strukturellen Gewaltverhältnisse auf die Veränderung von sozialen und politischen Bedingungen und Vorstellungswelten abzielen. Dieser Praxis liegt das Prinzip einer schrittweisen Veränderung durch »nicht-reformistische Reformen« Gorz 1967; Davis et al. 2022 zugrunde, welche die gesellschaftlichen Spielräume für wirkungsvolles kollektives Handeln erweitern sollen, indem strafende Institutionen abgebaut und aus den freiwerdenden öffentlichen Mitteln neuartige gesellschaftliche (Infra-)Strukturen finanziert werden.

Eine abolitionistische Analyse weist dabei über eine bloße Abschaffung oder Verteidigungshaltung des Bestehenden hinaus und sensibilisiert auch für jene Logiken von Überwachung, Strafe und Zwang, die sich in dem Zugschnitt und der Funktionsweise von sozialen Sicherungssystemen niederschlagen können. Deren historischer und gegenwärtiger Bestand musste immer wieder durch Mobilisierungen »von unten« erstritten werden. Trotz ihrer Unzulänglichkeiten stellen existierende Wohlfahrtsregime unter Beweis, dass Institutionen und Infrastrukturen wandelbar sind und jene Konzeptionen der Welt reproduzieren, die ihnen zugrunde liegen Slack und Grossberg 2016. Insofern Menschen einander in solidarischen Bündnissen als Freie und Gleiche begegnen, um der institutionalisierten Negation von marginalisierten Lebenswelten durch gemeinsames politisches Handeln entgegenzuwirken, wird im Sinne der menschlichen Freiheit zur politischen Gestaltung der Welt Arendt 1958; Allen 1999 vorstellbar, dass auch Staatlichkeit mit emanzipatorischen politischen Rationalitäten aufgeladen werden kann. Dabei bedingen sich Theorie und Praxis wechselseitig. Wie der soziale Wandel selbst ist auch die abolitionistische Perspektive auf die Absicherung des sozialen Lebens überregional skaliert und verfolgt eine planetare Transformation mit dem universalistischen Anspruch einer lokal gelebten, jedoch nicht national konzipierten Selbstbestimmung.⁶ Deren konkrete Form muss in der Praxis erdacht werden.

6 — Auch im deutschsprachigen Kontext bot beispielsweise im Jahr 2023 der Kongress *Racial Capitalism. Krisen. Abolition.* eine internationalistische Perspektive auf Abolition mit verschränkten planetaren und lokalen Bezügen, siehe <https://abolitionismus.org> (Letzter Zugriff: 07.02.2025).

Literatur

- Adamczak, Bini. 2017. *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende.* Berlin: Suhrkamp.
- Alexander, Michelle. 2010. *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Colorblindness.* New York: New Press.
- Allen, Amy. 1999. *The Power of Feminist Theory: Domination, Resistance, Solidarity.* Boulder: Westview Press.
- Arendt, Hannah. 1998 [1958]. *The Human Condition.* Chicago: The University of Chicago Press.
- Ben-Moshe, Liad. 2020. *Decarcerating Disability: Deinstitutionalization and Prison Abolition.* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Boggs, Abigail, Eli Meyerhoff, Nick Mitchell und Zach Schwartz-Weinstein. 2019. »Abolitionist University Studies: An Invitation.« *Abolition Journal*. Letzter Zugriff: 20.3.2025. https://abolition.university/invitation/#_ftn7.
- Brazzell, Melanie. Hg. 2018. *Was macht uns wirklich sicher? Ein Toolkit zu intersektionaler transformativer Gerechtigkeit jenseits von Gefängnis und Polizei.* Münster: edition assemblage.
- Celikates, Robin und Rahel Jaeggi. 2017. *Sozialphilosophie. Eine Einführung.* München: C. H. Beck.
- Dadusc, Deanna und Pierpaolo Mudu. 2020. »Care without Control: The Humanitarian Industrial Complex and the Criminalisation of Solidarity.« *Geopolitics* 27(4): 1–26.
- Davis, Angela Y. 2003. *Are Prisons Obsolete?* New York: Seven Stories Press.
- Davis, Angela Y., Gina Dent, Erica Meiners und Beth E. Richie. 2022. *Abolition. Feminism. Now.* Chicago: Haymarket.
- Dean, Spade. 2023. *Solidarischer füreinander sorgen. Ein Leitfaden für diese Krise (und die nächste).* Hiddensee: w_orten & meer.
- Du Bois, W. E. B. 1935. *Black Reconstruction. An Essay Toward a History of the Part which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860–1890.* New York: Hartcourt, Brace and Company.
- Ehrmann, Jeanette. 2018. »The Haitian Revolution.« *Krisis. Journal of Contemporary Philosophy* 38(2): 69–72.
- Ehrmann, Jeanette und Vanessa Thompson. 2018. »Abolitionistische Demokratie: Intersektionale Konzepte und Praktiken der Gefängniskritik.« In *Strafe und Gefängnis. Theorie, Kritik, Alternativen*, hrsg. von Rehzi Maizahn, S. 117–130, Stuttgart: Schmetterling.
- Featherstone, David. 2012. *Solidarity: Hidden Histories and Geographies of Internationalism.* London: Zed Books.
- Gago, Verónica. 2020. *Feminist International: How to Change Everything.* New York: Verso.
- Gambetti, Zeynep. 2016. »Risking Oneself and One's Identity: Agonism Revisited.« In *Vulnerability in Resistance*, hrsg. von Judith Butler, Zeynep Gambetti und Leticia Sabsay, S. 28–51. Durham: Duke University Press.
- Gilmore, Ruth Wilson. 2007. *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California.* Berkeley: The University of California Press.
- Gilmore, Ruth Wilson. 2025. *Change Everything: Racial Capitalism and the Case for Abolition.* Chicago: Haymarket Books.
- Gilmore, Ruth Wilson. 2023. *Abolition Geography: Essays Towards Liberation.* London/ New York: Verso.
- Gorz, André. 1967. *Strategy for Labor: A Radical Proposal.* Boston: Beacon Press.
- Harney, Stefano und Fred Moten. 2013. *The Undercommons: Fugitive Planning and Black Study.* Wivenhoe: Minor Compositions.

Hassan, Shira. 2022. *Saving Our Own Lives: A Liberatory Practice of Harm Reduction*. Chicago: Haymarket.

Incite! Women of Color Against Violence. Hg. 2016. *Color of Violence: The INCITE! Anthology*. Durham: Duke University Press.

James, C. L. R. 1938. *The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution*. London: Secker and Warburg.

Johnson, Gaye Theresa und Alex Lubin. 2017. *Futures of Black Radicalism*. New York: Verso.

Kaba, Mariame. 2021. *We Do This 'Til We Free Us*. Chicago: Haymarket Books.

Kelley, Robin D. G. 2002. *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination*. Boston: Beacon Press.

Kim, Mimi. 2019. »Anti-Carceral Feminism: The Contradictions of Progress and the Possibilities of Counter-Hegemonic Struggle.« *Affilia* 35(3): 309–326.

Loick, Daniel und Vanessa E. Thompson. Hgg. 2022. *Abolitionismus. Ein Reader*. Berlin: Suhrkamp.

Mihai, Mihaela. 2020. »Engaging Vulnerabilities: An Outline for a Responsive and Responsible Theory.« *Journal of Social Philosophy* 51(4): 583–607.

Piepzna-Samarasinha, Leah L., Ching-In Chen und Jai Dulani. Hgg. 2016. *The Revolution Starts at Home: Confronting Intimate Violence in Activist Communities*. Oakland: AK Press.

Robinson, Cedric J. 1983. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. London: Zed Books.

Ross, Loretta J. und Rickie Solinger. 2017. *Reproductive Justice: An Introduction*. Oakland: The University of California Press.

Slack, Jennifer Daryl und Lawrence Grossberg, Hgg. 2016. *Stuart Hall. Cultural Studies 1983: A Theoretical History*. Durham: Duke University Press.

Stanley, Eric und Nat Smith. Hgg. 2011. *Captive Genders: Trans Embodiment and the Prison Industrial Complex*. Oakland: AK Press.

Streva, Juliana M. 2021. »Aquilombar Democracy: Fugitive Routes from the End of the World.« *Mecila: Working Paper Series*, Nr. 37. São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America. <https://mecila.net/wp-content/uploads/2021/06/WP-Streva-Online-7.pdf>.

Thompson, Vanessa E. 2018. »Repairing Worlds: On Radical Openness beyond Fugitivity and the Politics of Care: Comments on David Goldberg's Conversation with Achille Mbembe.« *Theory, Culture & Society* 35 (7–8): 243–250.

Trouillot, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Vaz Borges, Sónia. 2022. »The PAIGC's Political Education for Liberation in Guinea-Bissau, 1963–74.« *The Tricontinental*, 21. Juli. Letzter Zugriff: 7.2.2025. <https://thetricontinental.org/studies-1-national-liberation-paigc-education/>.

Von Redecker, Eva. 2023. *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestformen*. Frankfurt: S. Fischer.

Wright, Erik Olin. 2017. *Reale Utopien. Wege aus dem Kapitalismus*. Berlin: Suhrkamp.

Zablotsky, Veronika. 2023. »Differenz verbindet – Feministische und postkoloniale Perspektiven auf transnationale Solidarität.« In *Solidarität Heute. Modeerscheinung oder nachhaltiger Gesellschaftswandel?*, hrsg. von Steve Stiehler, Caroline Haag, Myriel Enrico Ravagli und Christian Reutlinger, S. 111–134. Frankfurt/New York: Campus.

Solidarity, Social Positions, and Identity

Catherine Lu

Calls to act in solidarity with the oppressed are ubiquitous. Institutions – from universities, to police services, to museums – as well as individuals have engaged in a large variety of practices that popular media and academics have widely characterized as examples of solidarity with the oppressed. Practices such as issuing institutional statements, signing online petitions, joining boycotts and strikes, and participating in mass protests and social movements constitute forms of collective action that typically aim to express public indignation about an event or state of affairs, disrupt an objectionable policy or practice, and contribute to the dismantling of structures of social injustice, domination, and oppression. The perennial political challenge is that societal-wide collective action against oppression is often in short supply, especially in conditions of deep and pervasive structural injustice. Calls for solidarity with the oppressed can be viewed as attempts by the oppressed, as well as their supporters, to generate such collective action, by appealing to particular sources of motivation for agents to act.

313

This contribution is part of a longer paper first presented in the *Transforming Solidarities* Lecture Series in January 2023, as part of the Colloquium in Practical Philosophy at the Freie Universität Berlin, Germany. It was also presented in the Research Group on Constitutional Studies Works-in-Progress series at McGill University (March 2023), the Social and Political Philosophy Colloquium at LMU Munich (April 2023), the Political Theory Colloquium at the Goethe Universität Frankfurt (May 2023), the Colloquium in Political Theory, Universität Hamburg (June 2023), the Victoria Colloquium on Political, Social and Legal Theory at the University of Victoria, B.C., and the University of British Columbia (September 2023). The author wishes to thank all the organizers and participants for their constructive comments.

While claims of acting in solidarity with the oppressed are increasingly common, one may be skeptical about the quality of various forms of solidaristic action, and about how much solidarity with the oppressed there really is. One may also question why the apparent increase in solidarity has not led to the expected emancipatory structural change. And one may ask whether conceptualizing the role of the privileged as one of solidarity with the oppressed may not contain some pitfalls. Is solidarity between those in social positions of privilege and those in oppressed social positions really feasible? What can appeals to identify with the oppressed produce if they do not disrupt the social positions sustained by structures of oppression and domination?

Andrea Sangiovanni's recent essay clarifies the concept of solidarity as a social practice, and its value as a part of associational ethics. According to Sangiovanni, solidarity consists of »*joint action*« characterized by a typical profile of commitments, intentions, and attitudes, and triggered by, *inter alia*, an identification with others on the basis of a shared cause, role, way of life, condition, or set of experiences« Sangiovanni 2023, 5. The challenge of creating solidarity is one of building the bases of identification with those suffering from adversity as a ground for motivating the kinds of collective action necessary or desirable for countering oppression. Sangiovanni's focus on identification as the basis of solidarity is useful because it raises the question of what role social structures play in producing and grounding social identities and identification. Understanding what the barriers are to identification-based joint action in contexts of structural oppression or domination can help agents focus their moral and political energies in the right directions. Based on the three main components of the concept of solidarity in Sangiovanni's account — identification, joint action, and adversity — one can construct three sets of barriers to solidarity-formation, expression, and enactment.

First, unjust social structures typically create barriers to identification with those in vulnerable social positions. Certain social positions or categories carry a stigma that make them undesirable to be associated with or as a basis of identification for the purpose of joint action. One type of barrier consists of depersonalization, such as when the forced migration of refugees is referred to as »floods«, »flows«, or »streams« Celikates 2021, 98. Another type of barrier to identification can be found in criminalization, since a criminal by definition has violated

community norms or laws, and deserves to be cast out Graf 2021. Criminalizing political dissidents as traitors, or Indigenous peoples for violations against laws of nature Vitoria 1991, or associating groups such as immigrants with crime Abramitzky et al. 2024 have the effect of blocking identification with those whose plight could gain sympathy. Portraying a group as undeserving, such as the undeserving poor, is a way to block identification with those who occupy the social position of the poor Bloemraad et al. 2019. Temporalization of social groups Mills 2020, such as when positing a primitive/modern divide to contemporary social groups, can also function to block identification.

Second, some social identity constructions may stymie solidarity by blocking the conceptual capacity for joint action with others. Even if groups share vulnerabilities or adversities, they face structural barriers to engage in joint action to solve them. If joint action is a constitutive component of solidarity, then solidarity may not seem possible with those who are deemed not to have the requisite agential capacities for joint action. The infantilization of women, the colonized Rollo 2018, and those with disabilities, serves a similar function. So does the social identity category of »tool«: in addition to the enslaved, this category also includes domesticated animals, and women identified by their reproductive function. What a tool does not have is agency; it may be part of the family, like the pet, but conceiving of a social group as a tool blocks joint action of the solidaristic kind. Aimé Césaire's¹⁹⁵⁰ account of the »thingification« of the colonized fits into this pattern. The social position of victimhood may pose another such type of barrier to conceptualizing joint action: when women and refugees are depicted as victims, for example, they are often portrayed as powerless, with no agency to respond Bradley 2013, Lu 2017. Even when well-intentioned, this social identification can prompt paternalistic action, but blocks joint action of the solidaristic kind.

Third, if solidarity is a form of joint action grounded in identification in response to an adversity, then solidarity can also be stymied due to different views or assessments of the nature or source of the adversity. For example, the hardships of the »undeserving« poor, or of immigrants, may not be viewed as the kinds of adversity that require structural remedies. The reconceptualization of poverty from a personal problem characterized by material deprivation to a political problem of relational subordination or of unjust and exclusionary

processes and structures that deny poor people's social and human rights thus constitutes a real political achievement ^{Deveaux 2021}. Even among those who are subordinated, a shared account of the nature of the adversity they face is difficult to cultivate for structural reasons. As Lillian Cicerchia has noted in her examination of the structural domination of workers, »there are structural pressures against the social solidarity required for collective action. The tendency to either create or reinforce social divisions is especially sharp when one considers that what is needed to overcome them is a real far-sighted appraisal of common interests on the part of workers« ^{Cicerchia 2022, 20}.

Structural oppression and domination account for why some social groups are more vulnerable to being subject to these types of barriers that inhibit the formation of identification, joint action, or shared interpretation of adversity. This is because a significant feature of unjust social structures is that they socialize agents (across all social positions) into being attached to identities that are based on ideologies and narratives that combine to motivate agents to rationalize the denial, dismissal, or inhibition of the agency or conditions of those who are marginalized, dominated, or oppressed by the social structure. One salient effect of structural injustice, then, is to undermine agents' capacities to construct a common interpretation or diagnosis of structural oppression, which could ground identification with a common cause and could spur joint action to combat such oppression. Although calls for solidarity by activists aim to move individual agents to act, we should be clear that solidarity (or its lack) is primarily a structural achievement (or failure). Focusing on the social structures that mediate the social practice of solidarity allows us to diagnose why individuals may not form the epistemic, affective, and normative attitudes to engage in collective action against oppression or domination.

Indeed, one might worry that in calling for those in social positions of privilege and advantage to act in solidarity with the oppressed, one may obscure one of the most destructive consequences of oppression and domination, which is the possibility of solidaristic politics ^{Lu 2023a}. Unjust structures typically produce oppositional social identities and positions, and mutual alienation rather than identification. Unjust structures may also produce forms of solidarity, or identification-based collective action, that are more likely to entrench rather

than dismantle structural injustice. Understanding how solidaristic practices operate in conditions of structural injustice generates a more sober view of the instrumental and non-instrumental value and emancipatory potential of solidarity as a social practice in conditions of deep and pervasive structural injustice ^{Lu 2023b}.

It may be better to acknowledge the limits to solidarity as a social practice between the oppressed and the privileged. Political theorists of solidarity need to acknowledge structural injustice as the starting point of theorizing about responsibilities, and to be aware of the pitfalls of thinking about the responsibilities of the privileged in terms of acting in solidarity with the oppressed. We should instead encourage thinking about solidarity in a way that acknowledges unjust social structures as the starting point of action. Such an acknowledgement, however, should lead us to cast doubt about whether and how the privileged can act in solidarity with the oppressed. One objectionable feature of an unjust social structure is precisely that it produces oppositional social positions, and structures categories of social identification, the agential requisites for joint action, as well as the interpretation or assessment of various social and political adversities in ways that stymie solidarity with and among those in oppressed social positions. Effective collective action to dismantle structural oppression may not need solidarity between the privileged and the oppressed, understood as an identification-based form of joint action. Rather, those in social positions of privilege have their own work to do before engaging in joint action with the oppressed: the measure of progress on this front may be how far the privileged can go to acknowledge their privilege as a burden, in the form of structural oppression and its consequences for the oppressed. Such an acknowledgment, however, may only be forthcoming if those in oppressed social positions are able to resist and surmount the barriers to their enactment of solidarity with each other.

References

- Abramitzky, Ran, Leah Platt Boustán, Elisa Jácome, Santiago Pérez, and Juan David Torres. 2024. »Law-Abiding Immigrants: The Incarceration Gap Between Immigrants and the US-Born, 1870–2020.« *National Bureau of Economic Research Workshop Paper 31440*. <http://www.nber.org/papers/w31440>.
- Bloemraad, Irene, Will Kymlicka, Michèle Lamont, and Leanne S. Son Hing. 2019. »Membership without Social Citizenship? Deservingness and Redistribution as Grounds for Equality.« *Daedalus* 148(3): 73–104.
- Bradley, Megan. 2013. *Refugee Repatriation: Justice, Responsibility and Redress*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Celikates, Robin. 2021. »Remaking the Demos ‘from Below’? Critical Theory, Migrant Struggles, and Epistemic Resistance.« In *Crisis Under Critique: How People Assess, Transform, and Respond to Critical Situations*, edited by Didier Fassin and Axel Honneth, 97–120. New York: Columbia University Press.
- Césaire, Aimé. 2000 [1950]. *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press.
- Cicerchia, Lillian. 2022. »Structural Domination in the Labor Market.« *European Journal of Political Theory* 21(1): 4–24.
- Deveaux, Monique. 2021. *Poverty, Solidarity, and Poor-Led Social Movements*. Oxford: Oxford University Press.
- Graf, Sinja. 2021. *The Humanity of Universal Crime: Inclusion, Inequality, and Intervention in International Political Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Lu, Catherine. 2017. *Justice and Reconciliation in World Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lu, Catherine. 2023a. »Acting in Solidarity with the Poor? Some Conceptual and Practical Challenges.« *Ethics & Global Politics* 16(2): 38–45.
- Lu, Catherine. 2023b. »Solidarity and Structural Injustice.« In *Solidarity: Nature, Grounds, and Value*. Andrea Sangiovanni in *Dialogue*, by Andrea Sangiovanni, 222–237. Manchester: Manchester University Press.
- Mills, Charles W. 2020. »The Chronopolitics of Racial Time.« *Time & Society* 29(2): 297–317.
- Rollo, Toby. 2018. »Feral Children: Settler Colonialism, Progress, and the Figure of the Child.« *Settler Colonial Studies* 8(1): 60–79.
- Sangiovanni, Andrea. 2023. »Solidarity: Nature, Grounds, and Value.« In *Solidarity: Nature, Grounds, and Value*. Andrea Sangiovanni in *Dialogue*, 3–134. Manchester: Manchester University Press.
- Vitoria, Francisco de. 1991. »On the Law of War.« In *Vitoria: Political Writings*, edited by Anthony Pagden and Jeremy Lawrance, 293–328. Cambridge: Cambridge University Press.

Artistic Practice as Solidary Political Care

Mihaela Mihai

Democracies continuously produce self-serving national narratives that obscure historical injustices and their structural underpinnings. These narratives are sensitive to power hierarchies, leading to the overrepresentation of certain groups in the articulation of a community's common sense. Through institutionalisation — via law, education, official holidays, commemoration institutions, mass media — such narratives configure individuals' perceptual schemas, habits of political remembering, the range and intensity of their affective investments, as well as the scope of their political imagination, determining the quality of democracy.

Exclusionary and inegalitarian ideas of the »nation« inform the configuration of political life, along racialised, classed and gendered lines. Because they permeate institutions, public culture, but also cognitive and affective structures, these ideas have an ecological character: what is politically memorable, perceivable, thinkable, imaginable is informed — though not fully determined — by these »truths«, with their non-accidental erasures; the result of a tacit »agreement to misinterpret the world«. Mills 1997, 18

In recent years, social epistemologists have captured the complex relationship between »socially igno-

319

The text builds on and expands work published in Mihai, Mihaela. 2019 »The Caring Refusenik: A Portrait.« *Constellations* 26 (1): 148–62. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12384> and in Angelica Mesiti: *In the Round*, edited by Tessa Giblin and Melissa MacRobert, 2022. Edinburgh: Edinburgh University Press.

rant imaginaries« — characterised by non-accidental distortions and mnemonic erasures, usually racialised, gendered and classed — and everyday social interaction and meaning-making Mills 1997; Medina 2013; Spivak 2013; Dotson 2014; Applebaum 2016; Tuana 2017. Social ignorance cannot be reduced to a lack of knowledge or true belief since processes cementing social ignorance happen with the active participation of subjects who are invested — cognitively, affectively, and materially — in the reproduction of a certain vision of the community, its past and its boundaries. The wilful, self-interested »need not to know« Applebaum 2016 or »an aprioristic inclination to get certain kinds of things wrong« Mills 2015, 218 is structural and trans-generational. Consequently, »a lack of knowledge or an unlearning of something previously known often is actively produced for purposes of domination and exploitation« Sullivan and Tuana 2007, 1. As a »substantive epistemic practice« Alcoff 2007, 39 social ignorance produces a repository of »useful non-knowledge« Gross and McGoe 2015, 5 that naturalises uneven privilege. Subjectified within it, individuals rely on robust psychological defence mechanisms to dismiss contradictory evidence. Dissenting discourses are pathologized as »ungrateful« or »unreasonable«, often via cultural gaslighting Ruiz 2020. Colonial ideologies, Eurocentrism, racism thus tint the lens through which white dominant groups see the world and entrench material exclusions.

Phenomenologists have amply explored the role emotions play in the production of subjects, of clashing temporalities, and of social ignorance. The circulation of affect enables the community to inhabit a »fantasy-land« Mills 1997, 18 of unquestioned hierarchies. As Sara Ahmed argued, emotions are »investments in social norms« 2014, 65 that »secure collectives« — »the nation,« »the people,« »our way of life« — by signifying certain bodies as threatening to the taken-for-granted configuration of reality. The hated and the feared are categories filled in by different groups, who serve as a coagulating agent for the »we« who supposedly stand to »lose everything« because of »their« perceived intrusion. People of colour, refugees, migrants, the poor have historically been turned into interchangeable bodies on which a variety of emotions — fear, disgust or hate — conveniently latch Ahmed 2014. The mnemonic, the affective and the material thus come together in complex ecologies of domination.

My reference to ecology does not, however, invite a politics of resigned lamentation. The social imaginary is

never totalising: heretical voices always emerge — activists, historians, social scientists, public intellectuals — and challenge the national doxa, sometimes successfully. I argue that, in problematising enduring exclusionary imaginaries, these heretics provide a solidary labour of care. I now turn to care ethics to show what care for a community's discursive space might entail and then focus on a particular such carer — the artist.

The Labour of Political and Epistemic Care

I argue that care ethics constitutes an important philosophical resource for theorising the contestation of ossified ideas of the nation or the demos. Provided we stretch our imagination beyond sites we usually associate with care (the home, welfare institutions), this paradigm helps conceptualise practices of political contestation and prefiguration that challenge social ignorance and express solidarity with the excluded.

Tronto and Fisher define care as »a species activity that includes everything that we do to maintain, continue and repair our »world« so that we can live in it as well as possible. That world includes our bodies, our selves, and our environment, all of which we seek to interweave in a complex, life-sustaining web« 1990, 40. Drawing the connection between care and democracy, Tronto adds that »... democracy itself, as a form of governing in which citizens participate, requires care« Tronto 2013, xiv. This argument paves the way for my proposal of a new, more general, but still relational object of care: the hermeneutical space of a community — its space of meaning, its doxa, its common sense, its hegemonic imaginary — and the relations it constitutes. I argue that tending to a community's space of meaning, its silences and erasures, labouring to pluralise it and criticise self-serving ignorances, constitutes a form of vital epistemic and political care.

There are several aspects of care ethics that make this philosophical perspective a useful terrain for understanding national mystification and exclusion. First, care ethics presupposes a relational ontology, conceiving of humans as always embedded in concrete, complex relations of dependency and attachment Gilligan 1982; Sevenhuijsen 2003; Held 2007; Tronto 2013; Stensöta 2015. These relations constitute us as individuals and therefore, human agency and responsibility can only be understood by

taking relationality seriously. Hermeneutical relations — within collective meaning-making processes, including meaning-making about who ›we‹ are as a ›People‹ — are an important part of the social webs we always find ourselves in: we are dependent on others to have our voices heard and are vulnerable to erasure and silencing. The space of meaning between us can collapse and so, caring for that space in its plurality is, I argue, essential to living up to democratic values.

Second, building and maintaining relationships is care's goal. Taking human relationality seriously means that living well requires us to care for, that is, to nurture, sustain and protect ^{Ruddick 1995; Robinson 1998} these relationships. However, not all relationships are worth nurturing: some need transforming. Caring therefore requires that we excavate the source of exclusions in oppressive socio-political ecologies. Indeed, a deep knowledge of how these structures have historically silenced certain groups is a precondition for nurturing different, more solitary relations.

Third, caring demands a sustained effort to pay attention to the object of care, assume responsibility, and meet caring needs ^{Tronto 1996}. Caring is concrete, culturally specific and historically variable ^{ibid., 149}, and involves an ongoing commitment to sustaining the labour of care with thoughtfulness, patience and good judgment. These pre-requisites emerge in existing practices of care, such as mothering, nursing and friendship, but also in political practices of hospitality, such as welcoming refugees and showing solidarity with marginalised groups publicly ^{Bowden 1997}.

I suggest that care ethics provides us with theoretical tools for understanding how a community's exclusionary imaginary can be challenged to ensure that problematic hermeneutical-political erasures do not reproduce over time. Caring for the plurivocality of the hermeneutical space requires heretic accounts of the ›Nation‹ and its history, a high level of lucidity, and the rejection of uncritical sentimentality. While activists, historians and social scientists have often provided such care, I turn here to artistic care and its prefiguration of ›aspirational‹ notions of ›the People‹ ^{Rogers 2012}.

Hermeneutic care by artists has often been violently rejected, and those who have problematised national master-narratives have been called ›Nestbeschmutzer‹.¹

1 — From German, people who foul their own nests.

To the deprecating metaphor of ›Nestbeschmutzer‹ I oppose that of the ›caring refusenik‹ — dissenting agents who reject reductive national narratives, and who nurture a plural space of collective meaning-making. The caring refusenik challenges political and practical continuities of historical exclusion. Avoiding both lamentation and morally inflexible invocations of alternative complete ›Truths‹ they cultivate a humble clarity of vision.

In the last section of this piece, I turn to one concrete example of a caring refusenik who illustrates my theoretical proposal.

A Community Yet to Come

Angelica Mesiti is an artist internationally known for her large-scale video works. I argue that her installation *Assembly* ²⁰¹⁹ exemplifies a practice of solitary care for a societal common sense, one that recognises the excluded *and* troubles socially ignorant imaginaries. *Assembly* contests entrenched histories of democratic marginalisation while also articulating an alternative vision of the demos, which highlights the beauty of intercultural polyphony.

Assembly is set in two parliament buildings, Rome and Canberra. The viewer is invited to roam the corridors, meeting rooms and amphitheatres of political power alongside performers of multiple ancestries who constitute the polity — as they gather, disassemble and re-unite, exemplifying visually the strength of plurality.

While choosing to house her performers in the democratic site *par excellence*, Mesiti nonetheless reveals history's painful scars by filming the patriarchal and colonial symbolism inscribed in these chambers' very materiality. The halls, corridors and offices performers occupy are not just a backdrop for a politics-to-come: featuring remainders and reminders of past exclusions, they shape all efforts to renew and repair democratic life.

And yet, Mesiti does not allow uncomfortable pasts to keep the future hostage. *Assembly* recalls Claude Lefort's key insight: democracy requires that the seat of power remain empty — to be occupied only temporarily and incompletely. Mesiti empties representative halls to prepare the entry of subjects previously disqualified from politics, from reason, from humanity itself: women, Indigenous people, migrants, the young occupy the

spaces of power, appropriating and interacting with them in unpredictable ways. Mesiti thus helps us see these spaces as potentially hospitable to those historically thought unfit for the public sphere.

The musical performances set in the two buildings belong to various traditions. They propose an alternative political language — one that can perhaps help us see through the limits of what we take political communication across difference to be. In doing so, Mesiti points our attention to how we could reconstitute democracy's foundations on more capacious bases, as well as rethink our notions of authority, legitimacy and citizenship in less ignorant and more hospitable — reparative — ways. Ultimately, she proposes — visually and aurally — an alternative view of the demos to be represented.

More concretely, *Assembly* challenges white supremacist, nativist and sexist visions of political power and pries open the political space. Through a mix of long and short shots, choral and instrumental music, dance and classical performances, Mesiti invites spectators to overcome dichotomic thinking — of »us« versus »them«, »legal« versus »illegal«, »citizen« versus »alien« — and to live *as if* these categories did not structure our political common sense and our institutional set-up. The work thus cares for democratic futures: it instantiates an ethos of political responsiveness that renounces the dangerous chimera of homogeneity as a precondition for solidarity — so often peddled by prophets of political doom, who preach the closing of borders and the building of walls.

Conclusion

Mesiti's work cares for and prefigures an alternative idea of the people. *Assembly* combines musical and dance performances to take viewers on an emotional and sensorial excursus into alterity and demonstrate its vital centrality to any democracy worth its name. The work enables viewers to travel into a future where forms of solidarity and togetherness can be built, not by silencing and erasing differences from our common sense and representative institutions, but by embracing, acknowledging and respecting them. In doing so, I suggest, she performs a solitary labour of care — for the excluded and for her political community — a labour delivered artistically.



Installations by Angelica Mesiti at Talbot Rice Gallery,
The University of Edinburgh, 2021.

References

- Ahmed, Sara. 2014. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Alcoff, Linda. 2007. »Epistemologies of Ignorance: Three Types.« In *Race and Epistemologies of Ignorance*, edited by Shannon Sullivan and Nancy Tuana, 39–58. Ithaca: SUNY Press.
- Applebaum, Barbara. 2016. »Needing Not to Know: Ignorance, Innocence, Denials, and Discourse.« *Philosophy of Education*, 448–456. <https://doi.org/10.47925/2015.448>.
- Bowden, Peta. 1997. *Caring: Gender-Sensitive Ethics*. London: Routledge.
- Dotson, Kristie. 2014. »Conceptualizing Epistemic Oppression.« *Social Epistemology* 28 (2): 1–24.
- Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gross, Matthias, and Linsey McGoey. 2015. *Routledge International Handbook of Ignorance Studies*. London: Routledge.
- Held, Virginia. 2007. *The Ethics of Care*. Oxford: Oxford University Press.
- Medina, José. 2013. *The Epistemology of Resistance*. Oxford: Oxford University Press.
- Mihai, Mihaela. 2019. »The Caring Refusenik: A Portrait.« *Constellations* 26(1): 148–62. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12384>.
- Mihai, Mihaela. 2022. »A Community Yet to Come« In *Angelica Mesiti: In the Round*, edited by Tessa Giblin and Melissa MacRobert, p. 97–102. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mills, Charles W. 1997. *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press.
- Mills, Charles W. 2015. »Global White Ignorance.« In *Routledge International Handbook of Ignorance Studies*, edited by Matthias Gross and Linsey McGoey, 217–227. London: Routledge.
- Robinson, Fiona. 1998. *Globalising Care*. Boulder: Westview.
- Rogers, Melvin L. 2012. »The People, Rhetoric, and Affect.« *American Political Science Review* 106 (1): 188–203.
- Ruddick, Sara. 1995. *Maternal Thinking*. Boston: Beacon Press.
- Ruiz, Elena. 2020. »Cultural Gaslighting.« *Hypatia* 35 (4): 687–713.
- Sevenhuijsen, Selma. 2003. *Citizenship and the Ethics of Care*. London: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2013. *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge: Harvard University Press.
- Stensöta, Helena Olofsdotter. 2015. »Public Ethics of Care. A General Public Ethics.« *Ethics and Social Welfare* 9 (2): 183–200.
- Sullivan, Shannon, and Nancy Tuana, eds. 2007. *Race and Epistemologies of Ignorance*. Ithaca: SUNY Press.
- Tronto, Joan C. 1996. »Care as a Political Concept.« In *Revisioning the Political*, edited by Nancy J. Hirschmann and Christine DiStefano, 139–156. Boulder, Colo.: Westview.
- Tronto, Joan C. 2013. *Caring: Democracy*. New York: New York University Press.
- Tronto, Joan C., and Berenice Fisher. 1990. »Toward a Feminist Theory of Caring.« In *Circles of Care*, edited by Emily Abel and Margaret Nelson, 36–54. Albany NY: SUNY Press.
- Tuana, Nancy. 2017. »Feminist Epistemology.« In *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, edited by Ian James Kidd, José Medina, and Jr. Pohlhaus Gaile, 125–138. New York: Routledge.

Ein globaler Horizont der Solidarität

Bewegung/en
jenseits
des Nationalen

Sowmya Maheswaran

»Wir wollen nicht nur jene Positionen problematisieren, welche die Migration zum Problem erklären wollen, sondern auch hervorheben, was unsere Migrationsgesellschaft ausmacht: Die Solidarität jenseits des nationalen Zusammenhalts, eine Solidarität von unten, eine globale Solidarität, die globalen Herausforderungen von Klima, Krieg und menschenverachtenden Ideologien begegnen kann. Das Zusammenstehen über Differenzen hinweg, das Verbunden-Bleiben trotz aller Härten des demokratischen Pluralismus. Politiken der Entzweigung, der Kriminalisierung von Migration und Migrant*innen, der Normalisierung von Tod und Vertreibung, der Politik der Abschottung und des zynisch kalkulierten Sterbenlassens stellen wir uns entgegen. Wir kapitulieren nicht. Heute Abend, morgen und an jedem Tag, der kommt, aufs Neue. Dies ist die Herausforderung, vor der wir heute stehen: Die Migrationsgesellschaft verteidigen und unsere geteilte Welt neu erfinden.«

Statement von *Transforming Solidarities* bei der Veranstaltung *Eine andere Welt. Geteilte Praktiken der Solidarität*, HAU Hebbel am Ufer Berlin, 16.3.2024

Was bedeutet es heute, wenn wir angesichts der scheinbar grenzenlosen Verflechtungen unserer Globalität und unentwegter Konfrontation mit immer neuen planetarischen Herausforderungen davon sprechen, dass wir

»unsere geteilte Welt neu erfinden« müssen? In öffentlichen politischen und medialen Diskursen ist derzeit zu beobachten, dass soziale Aspekte, die unser Zusammenleben betreffen, oftmals als nationale Frage verhandelt werden. Gleichzeitig gelingt es auch in emanzipatorischen Kontexten kaum, gesellschaftliche Transformation fernab kleiner, lokaler Praktiken umzusetzen, obwohl ihre Ansprüche darüber hinausgehen.

Mich dieser Problematik annähernd schlage ich vor, dass wir als Forschende in unseren Fragestellungen, Untersuchungsmethoden und Analysen den Bezugsrahmen des Lokalen und Nationalen überschreiten, wenn wir uns mit gesellschaftlichen Konflikten befassen. Denn in Anbetracht unserer *mondialisation*, unserem zunehmenden »Weltweit-Werden«¹ (Derrida 2007, 10), sollte eine kritische Forschung, die sich globalen Herausforderungen stellt, auch einen entsprechenden Horizont annehmen.

Eine politische Anthropologie des Globalen

Die derzeitigen gesellschaftlichen Verwerfungen – von Klima bis Krieg – sind viele, die Möglichkeiten für Kursänderungen und Transformation allerdings ebenso, auch wenn es um Fragen der Solidarität geht. Historisch betrachtet können wir auf eine Genealogie von Bewegungen zurückgreifen, die weltweit zu politischen Umbruchszeiten agierten. Von ihnen gibt es in Bezug auf gewaltvolle Herrschaftsverhältnisse, die Befreiung aus diesen und die Rolle der Solidarität viel zu lernen.

Zunächst sollen methodologisch-theoretische Überlegungen im Zentrum stehen, die im Rahmen meiner laufenden Doktorarbeit zu dissidenten Subjekten und ihren Kulturen des Widerstands entstanden sind. Da ich dieses Forschungsinteresse ethnographisch entlang von Kämpfen für tamilische Selbstbestimmung untersuche, die zwischen dem heutigen Sri Lanka und dem transnationalen Exil verortet sind, stieß ich schnell auf das Problem des methodologischen Nationalismus. Dies beginnt bereits mit der fachlichen Zuordnung in die spezifisch deutsche Unterteilung zwischen der Kulturanthropologie und Ethnologie, die eine Trennung zwischen außereuropäischen und europäischen Regionen forciert. In meiner Forschung zeigt sich, inwiefern eine solche räumliche und imperial tradierte Grenzziehung konzeptionell nicht hilfreich ist: Bei der tamilischen Gemein-

schaft handelt es sich um eine kriegsbedingt diasporisch lebende und verbundene Gemeinschaft, die 443 Jahre unter drei europäischen Kolonialmächten verbrachte, einen Teil Sri Lankas als traditionelle Heimat versteht, wobei etwa ein Drittel der Tamil*innen vom Staat vertrieben in den Westen floh. Hier führt eine Rahmung durch die Nation als explizite oder implizite Untersuchungseinheit zu einer Verengung ihrer Widerstandskulturen, die von Staatenlosigkeit und deren Im/Mobilitäten geprägt und insbesondere im 21. Jahrhundert mit internationalen Organisationsformen – von der UN bis zu Diaspora-Vereinen – ebenso durchzogen sind wie von online vermittelten Praktiken. Die globale Verflechtungsgeschichte, in der »Pfade miteinander verschlungen sind und die historisch entwickelten Muster miteinander in Beziehung stehen«¹ (Randeria et al. 2019, 38), wird hier sichtbar.

Forscher*innen verschiedener Disziplinen haben insbesondere um die Jahrtausendwende anthropologische und ethnographische Untersuchungsweisen erarbeitet, deren Aktualisierung hilfreich wäre, um jene Verflechtungen in globaler Skalierung zu erfassen^{u. a.} Appadurai 1996, Burawoy et al. 2000, Tsing 2000.¹ Vor diesem Hintergrund schlage ich als ein Gegenkonzept zum methodologischen Nationalismus vor, die Möglichkeiten einer *politischen Anthropologie des Globalen* zu erörtern. Diese gilt es, als Forschungsprogrammatik theoretisch wie empirisch systematisch auf unsere heutigen Herausforderungen anzuwenden.

Postkolonialität und Marxismus

In der Erforschung der Solidarität liegt zum Beispiel die Frage danach, wann und wie Verbindungen zwischen Personen und Gruppen entstehen oder vergehen, die sich Unterdrückungsformen widersetzen. Hierbei birgt eine Zusammenführung zweier politischer Denkschulen eine produktive Synergie: die lange Zeit verstoßene, aber in der Gesellschaftsforschung vorsichtig mehr Popularität genießende konzeptuelle Verbindung zwischen marxistischen und kritischen postkolonialen Ansätzen. Wenn-

329

¹ — Auch im vorliegenden Band setzen sich Beiträge unterschiedlicher Disziplinen dediziert mit globalen Phänomenen auseinander. So schreiben unter anderem die Autor*innen C. Barry/J. Kamau zu feministisch-internationalen Praxen, B. Kasperek zur Skalierung von Solidarität, A. Behr zur sozial-ökologischen Gerechtigkeit und S. Mezzadra/B. Neilson zu globaler Zirkulation und Reproduktion. Vgl. »The Feminist International in Practice«, »Skaliert Solidarität?«, »Globale Solidarität« und »Between Circulation and Reproduction ...« in diesem Band.

gleich sich diese Theorieschulen in der Akademie vermeintlich unvereinbar gegenüberstehen, ist dieser scheinbare Antagonismus bei einer historischen Perspektive auf die Kämpfe der Befreiung kaum haltbar. Die wesentlich auf dem Marxismus beruhende kommunistische Organisierung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war in ihrer Auslegung stets internationalistisch, wie Brigitte Studer in ihrem Werk *Reisende der Weltrevolution* 2021 an Berufsrevolutionären detailreich nachzeichnet.

Ebenso wandten viele anti-koloniale Organisationen marxistische Theorien an, um sozialistische Bewegungen zu formieren. Diese Kriege und Kämpfe um Unabhängigkeit gingen der institutionellen Etablierung der Postkolonialen Studien voraus und beeinflussten die akademische Disziplin damit maßgeblich Samaddar 2018, 18f. Von der Zapatistischen Armee in Mexiko über die kurdischen Bewegungen des demokratischen Konföderalismus in Rojava bis hin zu den Liberation Tigers of Tamil Eelam in Nordost-Sri Lanka waren und sind weltweit bis weit in das 21. Jahrhundert hinein Bewegungen von anti-kolonialen und marxistischen Ideen inspiriert.

Theoretische Ansätze beispielsweise aus der *Black Radical Tradition*, den Cultural Studies oder wie *racial capitalism* diskutieren schon lange (post-)koloniale Implikationen mit marxistischer Auseinandersetzung und betrachten so unter anderem Konfigurationen von Rassismus und Ausbeutung gemeinsam. Aktualisierte, empirisch fundierte Zusammenführungen beider Denkrichtungen sind dennoch eine Nische, obwohl sie geopolitisch, ideologisch oder ökonomisch verbundene Unterdrückungsformen und Spielräume solidarischer Praktiken systematisieren könnten. Ein solches Forschungsunterfangen würde dabei helfen, die vorgeschlagene *politische Anthropologie des Globalen* auszubuchstabieren und Solidarität jenseits des Nationalen zu denken.

Vermeidet man »die Sackgasse totalisierender Kritik [und damit] auf der einen Seite [einen] Marxismus, der sein Wissen über die Abfolge der Gesellschaftsformationen am europäischen Muster abliest und verallgemeinert; auf der anderen Seite ein dekoloniales Denken, das die marxistische Theorie als dem »westlichen« Denken in Gänze subsumiert auffasst und als unrettbar eurozentrisch verwirft« Haug, Haug und Jehle 2023, 1, gelangen wir an die gemeinsame Verbindungslinie, nämlich, »dass beide das Interesse an der Befreiung von Herrschaft teilen« ebd. Beide Stränge setzen sich mit Herrschaft als

zeitlich übergreifendes und räumlich überregionales, also global verflochtenes, Thema auseinander. Dort sind die vielschichtigen, komplexen und durchaus ambivalenten Möglichkeiten der Solidarität zu suchen, wie es bereits in jener Liedzeile der Internationale anklingt, auf die sich Frantz Fanon im Titel seines bekanntesten Werkes bezog: »Wacht auf, Verdammte dieser Erde, die man euch stets zum Hunger zwingt.« Im Folgenden wird eine für ein Forschungsunterfangen zur globalen Solidarität produktive marxistisch-postkoloniale Theoriezusammenführung detailliert skizziert.

Erstens: Ein kritischer postkolonialer Ansatz ermöglicht uns, die gesellschaftlichen Verfasstheiten sowie Diskurse unserer Zeit als eine besondere Ära, als eine historisch spezifische und globale Bedingung, zu analysieren. Ranabir Samaddar schlägt dafür den Begriff der »postcolonial condition« Samaddar 2018, 19 vor. Was bedeutet das? Von welchen Kontinuitäten ist die Rede, wenn das Koloniale um den Faktor »post« ergänzt wird, und was nützt uns dessen Verwendung? Ich mache es Samaddar gleich, wenn ich das Postkoloniale als eine politische Genese und einen Prozess kolonialer, kultureller sowie sozialer Entwicklungen und Transformationen verstehe. Diese münden heute in eine Gegenwart gewaltvoller Realitäten, deren Zukunft ungewiss bleibt – Samaddar spricht von einem Dilemma:

»[This book speaks] of the postcolonial as a condition, an age—global, yet local in many ways—and as a predicament, an age that speaks of a condition with its contradictions, a site of new struggles, contradictory possibilities, and new transformations. The postcolonial condition tells us of time, and how time creates its own politics, which then proceeds to subvert the specificity of time itself [...].«

Samaddar 2019, 19

Die postkoloniale Bedingung ist in diesem Sinne ein zeit-räumliches Globalkonzept, das auch ein strategisches ist. Es ordnet sich weder den etablierten postkolonialen Studien als akademische Fächerdisziplin zu, noch bedient es die große Beliebtheit genießende binäre Aufteilung der Menschheit in Kolonialisten und Kolonialisierete. Stattdessen erlaubt uns das strategische Verständnis des Postkolonialen, unsere Weltverfasstheit mit ihren historisch gewachsenen Herausforderungen in ihren jeweils

spezifischen Gewaltlogiken zu begreifen und vor allem: ihre Ermöglichungsbedingungen zu kritisieren. Globalisierung und ihre politischen Ökonomien, Konjunkturen der Migration und Arbeit sowie Subjektivierungsweisen spielen hierbei wichtige Rollen ^{ebd., 3ff.}. Für eine Analyse der gesellschaftlich notwendigen Solidarität sind Auseinandersetzungen mit diesen Bedingungen zentral.

Zweitens: Der Marxismus sowie die in der historisch-materialistischen Methodik liegende Suche nach den Commons ermöglichen uns, unser Verständnis der politischen Solidarität zu schärfen. Der Marxismus lehrt uns, die Frage der nationalen, ethnischen, kulturellen oder anderweitig exklusiven Identität zu verwerfen und stattdessen die Frage nach dem Subjekt zu stellen. Im globalen Kapitalismus kommt eine kritische Analyse globaler Solidarität und ihrer emanzipatorischen Möglichkeiten um eine Auseinandersetzung mit der politischen Subjektivierung nicht umhin. Die Suche nach Subjekten statt Identitäten bedeutet, sich der potenziell hierarchischen Inwertsetzung von Menschen zu verweigern, ohne ihre Multiplizität und Differenz zu verleugnen. So lässt sich das Verhältnis zwischen Singularität und Universalismus untersuchen. Darin liegt zugleich die Dimension des Kollektivs und der Kollektivierung, muss das befreite Subjekt doch die Grundlage einer jeden Idee der *commune* sein, einer jeden Praxis der solidarischen Kollektivität. Heute steht das Subjekt vor verflochtenen und wachsenden Herausforderungen von Klima, Krieg, Zirkulation von Ware, Mensch und Arbeit, denen es dann widerständig begegnen kann, wenn es identitätsbezogene Kollektivierung überschreitet und emanzipatorische Formen globaler Solidarität erfindet. Solidarität kann demnach als ein sich ständig selbst aktualisierender Modus politischer Subjekte hin zu einer gerechten Weltgesellschaft verstanden werden.

Eine solche These hinterfragt, inwiefern wir Solidarität als lokal situierte, dennoch global bedingte und produzierte Praktiken der Organisation unserer »geteilten Verflechtungsgeschichte« begreifen können, »[w]obei »geteilt« in seiner doppelten Bedeutung von Teilung und von gemeinsamem Teilen zu denken ist« ^{Bojadžijev und Römhild 2014, 17.} An dieser Stelle ist ein Blick zurück und einer nach vorne hilfreich, sodass wir globalgeschichtlich und globalperspektivisch denken. Denn die Geschichte zeigt uns, »welche Strategien zielführend waren und welche Ansätze aus welchen Gründen ge-

scheitert sind. Wir können auf diese Weise ein besseres Verständnis für die Möglichkeiten und Grenzen von globalen Solidaritätsbewegungen entwickeln« ^{Behr 2022, 70.} Genauso wichtig ist der gestalterische Blick nach vorne:

»The point I would like to stress is that we need to leave behind the image of the commons as something that is exclusively given and existing, and work toward the possibility that the common is something to produce, something that is built by a collective subject that is capable, in the process of its own constitution, of destroying the basis of exploitation and reinventing the common conditions of a production structured on the synthesis of freedom and equality. What is communism, if not the ›dream of a thing‹ that we need to start dreaming again?« ^{Mezzadra 2011, 318}

Ich schließe mich Sandro Mezzadra darin an, dass wir in einem gemeinsamen Prozess zu einer neuen Vorstellungskraft der Commons, letztlich des Zusammenlebens, gelangen müssen, oder auf die Thematik des Bandes angewandt: zu einem globalen Horizont der Solidarität.

Jenseits des Nationalen. Eine Gesellschaft der Bewegung/en

Es gibt viele Möglichkeiten, das bisher konzeptuell Beschriebene empirisch in die Erhebung und Analyse einer politischen Anthropologie des Globalen zu übersetzen. In Anbetracht der gesellschaftlichen Krisen ebenso wie autoritären Tendenzen unserer Zeit und der vorliegenden Fokussierung auf die politische Solidarität als eine widerständige Praxis, schlage ich eine systematische Untersuchung von *movement/s* – der Bewegung/en – und ihren Konjunkturen vor. *Movement/s* ist hierbei in doppelter Bedeutung gemeint: Erstens Bewegung als *being on the move*. Es stellen sich also Fragen rund um Migration, Im/Mobilität, Flucht und Grenzen. Zweitens Bewegungen im Sinne des *movement building*. Hier geht es um die Thematik der Kämpfe, ihrer Organisation, Mobilisierung, Subjektivierung und Kollektivierung. Forschung zu diesem Bewegung/en-Nexus ermöglicht, die Migrationsgesellschaft als Hintergrund und zugleich Grundlage unseres Forschungsverständnisses

zu positionieren und dabei die Autonomie und Handlungsfähigkeit des Subjekts sowie seine Kollektivierung zu fokussieren.

Wenn man theoretisch und methodisch über das Nationale hinausgeht, kann globale Solidarität nicht nur als räumliche Erweiterung, sondern als Praxis jenseits exklusiver Identitäten und Fixierungen, auch in ihren Widersprüchen, untersucht werden. Ich entlehne hier aus den Erkenntnissen der kritischen Migrationsforschung, um sie auf die Frage der Solidarität anzuwenden. Manuela Bojadžijev und Regina Römhild appellieren im Kontext postkolonialer Diasporaforschung daran, »den Blick für ein transversales Verständnis dissidenter Politiken jenseits von Identitätspolitiken [zu] öffnen«^{2014, 15} und führen aus, dass eine solche Forschung »die kulturelle Produktivität von Dissens, Desidentifikation und Differenz grundsätzlich und weit stärker als bisher ins Blickfeld rücken«^{ebd.} müsste. Eine kritische Analyse könnte aktuelle und fehlende Kollektivierungsprozesse sowie Verwebungen zwischen Subjekt und Kapital untersuchen, die bisher einer Überwindung der krisenhaften Verwerfungen unserer postkolonialen Bedingungen im Wege standen.

Die transkontinental strukturierte zivile Seenotrettung an den Außengrenzen Europas, diasporische und staatenlose Organisationen, die ihre ethnisch-kulturellen Logiken der In- und Ausschlüsse kritisch zu überschreiten versuchen, oder internationalistische feministische Allianzen stellen erprobte und angewandte Infrastrukturen der Solidarität dar. Ansätze einer Forschung, »die das Lokale als Produkt und als Produktionsstätte globaler Assemblagen und Regime kartiert und adressiert, [können] aussichtsreich sein«^{ebd., 17}, um solche Bewegung/en zu untersuchen. Eine in den genannten Methodologien und Theoretisierungen verankerte politische Anthropologie des Globalen bietet Forscher*innen einen möglichen Ausgangspunkt, um eine Gesellschaft in Bewegung/en – die Migrationsgesellschaft – hinsichtlich emanzipatorischer Transformationen mit einer analytischen Forschungsprogrammatik zu begleiten.

Literatur

- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Behr, Alexander. 2022. *Globale Solidarität: Wie wir die imperiale Lebensweise überwinden und die sozial-ökologische Transformation umsetzen*. München: oekom.
- Bojadžijev, Manuela und Regina Römhild. 2014. »Was kommt nach dem Transnational Turn? Perspektiven für eine kritische Migrationsforschung.« In *Vom Rand ins Zentrum. Perspektiven einer kritischen Migrationsforschung*, hrsg. von Labor Migration, S. 10–25. Berliner Blätter 66.
- Burawoy, Michael, Joseph A. Blum, Sheba George, Zsuzsa Gille, Millie Thayer, Teresa Gowan, Lynne Haney, Maren Klawiter, Steve Lopez und Sean O'Riain. 2000. *Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*. Berkeley: University of California Press.
- Derrida, Jacques. 2007. »Mondialisation, Frieden und Kosmopolitik.« In *Die Zukunft der Werte. Dialoge über das 21. Jahrhundert*, hrsg. von Jérôme Bindé, S. 184–210. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Haug, Frigga, Wolfgang Fritz Haug und Peter Jehle. 2024. »Dekolonialisches Denken und marxistische Theorie.« *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*, 342.
- Mezzadra, Sandro. 2011. »The Topicality of Prehistory: A New Reading of Marx's Analysis of ›So-called Primitive Accumulation‹.« In *Rethinking Marxism* 23(3): 302–321.
- Randeria, Shalini, Jens Adam und Regina Römhild. 2019. »Das Verborgene entdecken: Zur Geschichte und Methodologie des Verflechtungsansatzes.« In *Europa dezentrieren. Globale Verflechtungen neu denken*, hrsg. von Jens Adam, Regina Römhild, Manuela Bojadžijev, Michi Knecht, Paweł Lewicki, Nurhak Polat und Rika Spiekermann, S. 35–65. Frankfurt am Main: Campus Verlag GmbH.
- Samaddar, Ranabir. 2018. *Karl Marx and the Postcolonial Age*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Studer, Brigitte. 2021. *Reisende der Weltrevolution. Eine Globalgeschichte der Kommunistischen Internationale*. Berlin: Suhrkamp.
- Tsing, Anna. 2000. »The Global Situation.« *Cultural Anthropology* 15 (3): 327–360.

Between Circulation and Re- production

Rethinking Solidarity in an Age of Pandemic and War

Sandro Mezzadra,
Brett Neilson

The call to transform solidarities begs the issue of how to conceptualize international solidarity at a time of increasing global fragmentation, regionalization, and centrifugal multipolarization. Perhaps because our writing collaboration spans two extremities of the world, solidarity for us has never been easily localizable. There has always been an elsewhere, which means that practical matters of social relationality, reciprocity, and commonality have had to confront the politics of translation, experiences of social discontinuity, and even incommensurability. Doubtless, the question of how solidarity works between people who do not know each other or who share little has been a perennial issue for social theory. Yet, the specter of an elsewhere introduces factors that cannot be easily grasped within the geographical frame of scale or the familiar social science binary of *Gemeinschaft* and *Gesellschaft*. We understand these dilemmas and challenges to be implicit in the concept of migrant society, which informs many contributions to the present volume, even as we recognize that concept to provide a provisional and strategic means of negotiating the workings of solidarity within a frame of social

cohesion haunted by classical sociological expectations. In this chapter, we bring together an analysis of solidarity with a conjunctural approach to the contemporary world system, seeking to understand how geopolitical and geoeconomic turmoil inflect and condition possibilities for political alliances and struggles that stretch across the proliferating borders of a planet troubled by climate change, pandemics, and war.

Emphasizing the changing relations among processes of circulation and reproduction, the conceptual framework that informs this analysis is more fully developed in our book *The Rest and the West: Capital and Power in a Multipolar World* (Mezzadra and Neilson 2024). To understand how the workings of contemporary capitalism affect opportunities for solidarity across borders, we bring together two strands of critical work that have largely remained separate. The first emphasizes how practices of finance and logistics have made circulation more prominent in capital operations. Here the focus is on how circulatory processes have blurred with production to alter the spatial and managerial organization of capitalism (Cowen 2014; LiPuma 2017). The second engages the debate on social reproduction, which extends beyond questions of the reproduction of capital and labor respectively. Since the 1970s, dynamics of social reproduction have been largely an area of feminist inquiry split between thinkers who argue that reproductive labor involves qualities that elude capitalist measure and those who understand it as an immediate point of exploitation (Federici 2012; Bhattacharya 2017). The overlap of these two domains of critical inquiry is already registered by arguments about how finance and logistics sustain life or the organization of reproductive labor along care chains.

Debates about the changing stakes of circulation have been strongly linked to questions of globalization and the transnational mobility of capital and labor; while the politics of social reproduction have usually been articulated more locally, engaging questions of housing and health, for example, or the sustenance of the natural environment and the lifeforms that inhabit it. Yet, such a scaling of these problems is illusory, especially when considered in light of the weakened capacity of nation-states to organize production and social reproduction within their territories. Financialization, digitization, and the worldwide mobility of people have led to a logistical reorganization of production across diverse supply chains and production networks. Con-

currently, the growing inability of states to guarantee the reproduction and turnover of capital at the national level has led them to seek advantage by strengthening their control over transnational circulatory processes. Think of China's Belt and Road project, Russia's control of energy flows, or US influence asserted through the dollar-based financial system. In *The Rest and the West*, we argue that states have come into conflict over geopolitical and geoeconomic factors that organize and »contain« globalization. At the same time, we contend that the challenges faced by states in controlling the reproduction of labor, life, and capital have affected their capacity and willingness to address issues of social and climate justice. Doubtless, there is always the mediation of political process, but the nexus of circulation and reproduction is crucial for understanding transformations that at once spur conflict among states and heighten precarity and inequality within them.

Although previously present, the imbrication of circulation and reproduction became painfully evident in the pandemic. Production was largely stopped, and those jobs deemed essential were either in industries necessary for the circulation of goods and services, including logistics, energy, food distribution, and communications, or sectors that contribute to the reproduction of labor and life, such as healthcare, education, and housing. In some instances, circulatory and reproductive tasks combined in unprecedented ways. Consider the gig workers who transported food ordered on platform apps to urbanites in comfortable lockdown. Usually, such platform workers are considered to perform a logistical task, carrying out the work of last mile delivery. Under lockdown conditions, in which shut-ins come to rely on app-ordered provisions, these workers also provided a form of reproductive labor.

In contending that today circulation and reproduction tend to condition the possibilities for production, we do not deny that productive economies persist and even continue to grow in many parts of the world. Nor do we remain indifferent to how the dynamics of circulation and reproduction cross those forms of power that Foucault associated with the disciplining of bodies and governance of populations. While our approach is inflected by workerist arguments that emphasize the centrality of labor to economy and politics, we are acutely aware of how the labor theory of value is challenged by forms of financial accumulation that harness technolo-

gy to produce value not immediately through the extraction of a labor surplus but through the manipulation of risk. Moreover, in the era of the Anthropocene, we are aware that labor is all-too-human a category.

The point is not to reduce all human activity to labor or to take such a reduction as a basis for politics. Rather, it is to register how under contemporary capitalist conditions labor tends to colonize the range of human capacities and dispositions, including communicative abilities, social relatedness, etc. The question of circulation and reproduction is important in this regard, and not simply as means of tracking labor's grip on human busyness. We need a frame within which to analyze the relations among circulation and reproduction without reducing them to moments on the path to a universalizing whole. Such an approach promises not only a basis on which to gauge the possibilities for forging solidarity among different populations engaged in circulation and reproduction struggles but also the lineaments of a method that might relate such struggle to the conjunctural condition of the world at a time of heightening geopolitical and geoeconomic conflict.

Stuart Hall's reading of Marx's 1857 Introduction to the *Grundrisse* offers a means to understand how processes of circulation and reproduction exist in a »differentiated unity« — i.e., a unity in which their difference is »not subsumed into some »higher« but more »essential« synthesis involving the loss of concrete specificity« Hall 2003, 127. Although Hall works through Marx's analysis of the relations among production, distribution, exchange, and consumption, he is interested in discerning the emergence of a method (as Marx makes clear in the third section of the Introduction), and thus a similar observation can be made about the mutual interaction between circulation and reproduction. Marx employs the concept of *Wechselwirkung*, doomed to play a prominent role in classical sociology, especially in the work of Georg Simmel. Interestingly, this kind of analysis has been taken up in contemporary debates about relational comparison, for instance in the writings of geographer Gillian Hart 2018, where it provides a means for thinking through the relation among different global sites without construing them as separately constituted or as instances of some more encompassing process.

Solidarity today needs to be submitted to conjunctural analysis because it is only within the multiple determinations and relations that forge the concrete that

we can identify possibilities for alliance, coalition, or translation. For François Ewald²⁰²⁰, it was the accident, specifically the industrial accident that propelled liberalism to the making of civil laws that would undergird the social welfare state. These days the insurantal logic of risk has extended far beyond the realm of industry or the workplace, driving a financial system that has submitted welfare to privatization and/or marketization in many parts of the world. Solidarity is unmoored from the state in ways that are probably irreversible. In many ways, solidarity has become more of a speech act than a social bond, and one hedged with dangers of being infelicitous—dangers of being seen to speak for others, and dangers of making empty pronouncements or gestures, which are only ever a click away.

Nowhere is this emptiness more evident than in repeated calls for coalition among social movements or struggles scattered across the world. It seems evident that we live in a situation where statist visions of solidarity are tested, both in the sense that there is no easy return to the social welfare state, and in the sense that multilateral international relations are giving way to weird, if not impossible, combinations of isolationism and unilateralism. Under these circumstances, it seems that a common desire for liberation has to be articulated from heterogeneous social and geographical locations. But no such desire exists. Rather, we are confronted with a multiplication of struggles, efforts, and movements that arise from a clash with systems of domination and exploitation, open cracks in their structure, but do not foreshadow a systematic search for liberation. To reverse this situation seems a clearly difficult task, especially at a time in which geopolitical schisms proliferate.

The apparent obstacles to making such solidarity a reality are also the parameters that provide opportunities in which to work. Take the question of intersectionality, which, in focusing struggles away from a class framing, based in the figure of »free« wage worker, sweeps away the girding of an older internationalism. An important political consequence of intersectionality is the commitment to the equiprimordality of different forms of oppression (class, race, gender, sexuality, ability, etc.) in struggle, which seems a just starting point for any contemporary social movement Bohrer²⁰¹⁹. How does such a position meet the tendency for a single axis of power to impose itself as dominant under particular social and conjunctural conditions? If, for instance, race

emerges as a primary form of oppression and exploitation in the contemporary US, does it mean that all struggles for freedom and justice in this context need to emphasize racial politics above say questions of class or gender in their modes of organization and contestation? The issue is important for political questions of strategy and tactics, especially as framed at the local or national levels. But it also has relevance for coalition building and the potentiality for struggles to scale and expand into mass movements capable of working across borders.

A related point can be made concerning the capacity for movements to build solidarity across the fractures and faultlines of the world system. Multipolarity has been an increasingly prominent feature of the world system at least since the economic crisis of 2007, rocked further by mounting China-US tensions and the wars in Ukraine and Gaza. The question of what constitutes a pole is an urgent one for political analysis. Clearly, a pole is not a territorial or state entity. Although it can certainly take on these dimensions and we tend to denominate poles with the names of states (the Chinese pole, the Russian pole, etc.), there are multifarious institutional, economic, and infrastructural factors that contribute to pole formation, including energy flows, financial operations, logistical connections, and patterns of digitization. All of these dimensions need to be accounted for when we begin to think through the relevance of multipolarity for social struggles and solidarity.

Writing over twenty years ago, Giovanni Arrighi and Beverly J. Silver^{2001, 279} observe that »in past hegemonic transitions, dominant groups successfully took on the task of fashioning a new world order only after coming under intense pressure from movements of protest and self-protection.« They argue that this pressure from below »has widened and deepened from transition to transition,« and that therefore »we can expect social contradictions to play a far more decisive role than ever before in shaping both the unfolding transition and whatever new world order eventually emerges out of the impending systemic chaos.« *ibid.* This observation rings true if we consider the nexus of social struggles and geopolitical transformation today. Although such struggles, as evident in the 2019/20 protests in Hong Kong, can be as much about resisting geopolitical change as hastening it.

Struggles and movements need also to reckon with the continuing institutional structure of the formal state

and international system, which is ill-equipped to deal with the current concatenation of crises, not least the climate crisis. The problem is that recognizing this bankruptcy does not diminish the powers vested in states or the international world of states, which remain vital for a response even as they seem in need of reinvention and incapable of adequate action. To say that states have lost control, or don't have enough power, is part of the picture, although we are today confronted with such a diversity of states that generalizations seem unhelpful and state theory unable to come to grips with what actually existing states are doing (or not doing). Political engagement within or against state or other formal institutions needs also to come to terms with the thinning line between social institutions and material infrastructures. Financial, logistical, and digital systems have introduced forms of power that cannot be theorized within regular idioms of sovereignty and governance. We need to understand how these and other infrastructural systems connect, often unwittingly, populations and workforces across global vistas, spanning subjects diverse by space, gender, race, citizenship, occupation, employment status, and social identity. Such knowledge, if appropriately shared and diffused, might provide a basis for infrastructural solidarities with quite different political potentialities than those that align and/or oppose themselves to formal institutional systems.

Doubtless, there are other conceptual and political paths by which the potentialities and dilemmas that confront contemporary prospects for solidarity can be critically analyzed. Our emphasis on how the mutations of circulation and reproduction condition the possibilities for international solidarity is not meant to obscure other horizons of theorization or practice. We are aware that our concern with struggles, alliances, and the politics of translation emerges against the background of shifting global arrangements in which the prospects for lasting social bonds are always negotiated, never given or constituted. Yet, such is the predicament of solidarities that span the proliferating borders of the contemporary world. The precondition for these solidarities is an encounter with the untranslatable that tears established political subjectivities away from themselves and invests social relations with fluidity and contingency. To recognize this situation is not to claim that solidarities can be forged smoothly and without tension. Rather, it is to acknowledge that solidarities are crossed by fun-

damental dissymmetries and conflicts that cannot be conjured away by declarations of responsiveness, global citizenship, comradeship, and the like. With our discussion of the changing conditions of circulation and reproduction under contemporary capitalism, we hope to have sketched some parameters for an analysis that grapples with these discontinuities and offers resources for working through them in ways that broaden and sustain struggles for freedom and equality.

References

- | | |
|--|---|
| <p>Arrighi, Giovanni, and Beverly J. Silver. 2001. »Capitalism and World (Dis)Order.« <i>Review of International Studies</i> 27: 257-279.</p> <p>Bhattacharya, Tithi, ed. 2017. <i>Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression</i>. London: Pluto Press.</p> <p>Bohrer, Ashley J. 2019. <i>Marxism and Intersectionality: Race, Gender, Class, and Sexuality Under Contemporary Capitalism</i>. New York: Columbia University Press.</p> <p>Cowen, Deborah. 2014. <i>The Deadly Life of Logistics: Mapping Violence in Global Trade</i>. Minneapolis: University of Minnesota Press.</p> <p>Ewald, François. 2020. <i>The Birth of Solidarity. The History of the French Welfare State</i>, trans. Timothy Scott Johnson. Durham: Duke University Press.</p> | <p>Federici, Silvia. 2012. <i>Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle</i>. Oakland: PM Press.</p> <p>Hall, Stuart. 2003. »Marx's Notes on Method: A »Reading« of the »1857 Introduction.«« <i>Cultural Studies</i> 17 (2): 113-149.</p> <p>Hart, Gillian. 2018. »Relational Comparison Revisited: Marxist Postcolonial Geographies in Practice.« <i>Progress in Human Geography</i> 42 (3): 371-394.</p> <p>LiPuma, Edward. 2017. <i>The Social Life of Financial Derivatives: Markets, Risk, and Time</i>. Durham: Duke University Press.</p> <p>Mezzadra, Sandro, and Brett Neilson. 2024. <i>The Rest and the West: Capital and Power in a Multipolar World</i>. London: Verso.</p> |
|--|---|

Eisberge und Erkenntnis- momente

Forschungsethische
Überlegungen
zu Transforming
Solidarities

Moritz Ahlert,
Konstantin Atanassow,
Asita Behzadi, Anujah Fernando,
Judith Holz, Bernd Kasperek,
Ulrike Kluge, Sowmya Maheswaran,
Antonia Sieler, Anna Steigemann,
Ronja Wagner, Antonia Welch Guerra,
Veronika Zablotsky

Mitten in der Covid-19-Pandemie 2020 begann die Arbeit unseres Explorationsprojektes *Transforming Solidarities. Infrastrukturen und Praktiken der Migrationsgesellschaft*. Wir sind mit der Ambition gestartet, in Kooperation mit Berliner Initiativen und Projekten aus der Zivilgesellschaft, verschiedenen sozialen Bewegungen, internationalen Fellows und weiteren assoziierten Wissenschaftler*innen der Frage nach existierenden und notwendigen Solidaritäten in den Feldern Arbeit, Wohnen und Gesundheit nachzugehen. In einer Pendelbewegung zwischen Theorie und Praxis wollten wir Konzepte von Solidarität befragen und empirisch sowie theoretisch neu ausloten. Der vorliegende Band zeigt Ergebnisse dieses Prozesses und unterschiedliche Facetten des Be-

griffs. Zum Abschluss möchten wir die Genese und Entwicklung des Projektes Revue passieren lassen, reflektieren und damit nicht zuletzt Perspektiven und offene Fragen des Bandes zur Diskussion stellen.

Solidarität, so die Ausgangsthese im Projekt, ist eine »praktische Haltung des Füreinander-Einstehens«^{Celikates und Jaeggi 2017, 28}. Zentrale gemeinsame Ansprüche und ein roter Faden unseres kollaborativen Forschungsprozesses waren, die Grenzen gängiger, oft mit Exklusionen versehener Verständnisse des »sozialen Zusammenhalts« zu hinterfragen, Spannungen und Widersprüche von solidarischen Entwürfen für Gegenwart und Zukunft auszuloten und ihnen dialogisch und mit der Öffnung von Räumen sowie transformierenden Sozialpraktiken zu begegnen. Wie im Beitrag von Manuela Bojadžijev und Robin Celikates, verstehen wir Migration konzeptuell als konstitutiv für unsere Gesellschaft und die Migrationsgesellschaft damit als wichtige Perspektive, um die heterogene Breite historischer und gegenwärtiger menschlicher Bewegungen und Beziehungen mit einzubeziehen vgl. »Jenseits von »gesellschaftlichem Zusammenhalt« in diesem Band.

Nun rief es während der Pandemie aus allen Richtungen: »Solidarität!«. Dabei befanden wir uns inmitten einer gesamtgesellschaftlichen Herausforderung, Zusammenhalt herzustellen, wo neoliberaler Strukturwandel bereits viele bestehende Grundlagen für das solidarische Miteinander untergraben beziehungsweise dessen Aufbau verunmöglicht hatte. Waren diese Anrufungen an das, was »Füreinander-Einstehen« meint? Hatten die Rufe(n) die Situation prekär, illegalisiert und informalisiert lebender Menschen im Blick, oder beim Slogan »Stay Home!« zum Schutz vor Ansteckung die Situation wohnungsloser Menschen und damit strukturelle Ungleichheitsverhältnisse? Die Ansprache »von oben«, nun solidarisch sein zu müssen, ohne die entsprechenden Infrastrukturen bereitzustellen, war eine lehrreiche Ausgangssituation für die Untersuchung der Bedingungen und Hürden für Solidarität als gelebte Praxis »von unten«.

Wie lassen sich nun Praktiken und Infrastrukturen empirisch und theoretisch erforschen, die so vielstimmig besprochen werden und politisch derart aktuell, brisant und emotional aufgeladen sind? Und was bedeutet das für zivilgesellschaftliche und institutionelle Akteur*innen und Infrastrukturen, die sich nicht als politisch aktiv verstehen? Dieses anspruchsvolle Unterfangen geschah in einem transdisziplinären Kontext einer

heterogenen, vielstimmigen und gleichsam produktiven Kollaboration.

Transdisziplinär zu forschen meint einen Zugang zur Erkenntnisgewinnung, bei welchem nicht nur Forscher*innen aus verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen (d. h. interdisziplinär), sondern zugleich auch andere gesellschaftliche Akteur*innen aus der Praxis kollaborativ forschen und arbeiten, um Wissensgenese praxisorientiert in die diversen Lebenswirklichkeiten einzubetten und eine hohe gesellschaftliche Relevanz zu ermöglichen^{Defila und Di Giulio 2018, 10ff.}. In unserem Fall ging das Suchen, Nachdenken, Problematisieren, Erfassen, Widerstreiten, Arbeiten und Verstehen aus einem solchen trans- und interdisziplinären Dialog zwischen Kolleg*innen aus Architektur, Ethnologie, Philosophie, Psychologie, Soziologie und den Gender Studies – infrastrukturell eingebettet in die drei verschiedenen Berliner Universitäten und die Charité – und zivilgesellschaftlichen Akteur*innen im Kontext aktueller sozialer Kämpfe (Kulturbetrieb, Aktivismus etc.), den Erkenntnissen und diesen Aushandlungsprozessen hervor. Bekannte Herausforderungen der interdisziplinären Zusammenarbeit begegneten auch uns im Projektverlauf mehrfach und multidimensional. Unter den Wissenschaftler*innen waren dies:

- fehlende gemeinsame Sprache, Literaturen, Theorien und Methoden und damit eine fachübergreifende Verständigung,
- disziplinäre Abgrenzungsbemühungen, (Verwertungs-)Logiken und Rationalitäten und damit ein Nebeneinander in der Bearbeitung des Themas,
- intransparente Kulturen der Forschungskommunikation aufgrund von Arbeitsweisen, Konkurrenzen und Machtdynamiken.

Vor dem Hintergrund dieser multiperspektivisch verankerten Forschungspraxis, die zwischen dem Ringen um eine gemeinsame Sprache und Vielstimmigkeit, konflikthaften Differenzen und produktiven Gesprächsräumen oszillierte, arbeiteten wir uns im Projektverlauf durch Fragen und Spannungen im Zusammenhang mit der Solidarität. Wir erlebten abduktive Blitze und Erkenntnismomente und ermutigten uns zu einer Haltung der Anerkennung der Komplexitätssteigerung, um unserem Anspruch gerecht zu werden, Momente der Transformation in diesen von uns untersuchten komplexen

sozialen Realitäten aufzudecken und zu erkennen. Vor unseren Erkenntnissen lagen jedoch Eisberge, von denen wir zunächst nur die Spitze sahen. Der Titel dieses Beitrags nimmt mit diesem Begriff eine Metapher auf und schließt an ein Konzept an, das für ein exploratives Projekt sinnbildlich ist: die Sachebene ist der viel kleinere Teil dessen, was wir sehen. Der weitaus größere Teil bleibt in der Kommunikation und in Beziehungen (zunächst) verborgen und ist gleichzeitig nur darüber zu erfahren.¹

In diesem letzten Beitrag des Bandes möchten wir von einigen unserer reflexiven Suchbewegungen berichten sowie Impulse geben und Fragen formulieren, die für ein integrierteres, transdisziplinäres, forschungsethisches Handeln im Sinne einer kritischen Wissenschaftsentwicklung und Wissensproduktion stehen.²

Was bedeutete Partizipation im Projekt?

»Participatory action research (PAR) is like Jazz« Brydon-Miller et al. 2011, 387 — also nicht immer harmonisch, mit ganz unterschiedlichen Rhythmen und Zeitlichkeiten, aber mit zahlreichen Berührungs- und Begegnungsmomenten. Mit einem Fokus auf Konfliktlinien und Spannungsfelder haben wir den mal mehr, mal weniger rhythmischen Balanceakt gewagt, gemeinsam mit Einzelpersonen, Initiativen und Projekten, die in Berlin in den Feldern Arbeit, Wohnen und Gesundheit aktiv sind, erkundend durch die Stadt zu gehen, und sie und uns gleichsam nach individuellen und kollektiven Erfahrungen, historischen Entwicklungen und konzeptuellen Bezugspunkten zu befragen.

Komplexe wissenschaftliche Fragen und gesellschaftliche Herausforderungen seien nur durch fächerübergreifende interdisziplinäre Zusammenarbeit sowie durch transdisziplinäre Kooperationen eines Von- und Miteinander-Lernens zu beantworten, so die Förderaussage der Berlin University Alliance (BUA). Methodologisch wird damit schnell die Partizipation und der dia-

logische Austausch verschiedenster Akteur*innen assoziiert. Was bedeutet das aber für ein konkretes empirisches Forschen? Die Zugänge beziehungsweise die Methoden, um zu Erkenntnissen zu gelangen, unterscheiden sich zwischen den Wissenschaftler*innen, den Akteur*innen der beteiligten Fachdisziplinen im Projekt, sehr stark. Aber auch das Verständnis von Partizipation, welches für uns zentral war, inkorporiert ganz unterschiedliche Konzepte: Teilhabe, Beteiligung, Aktionsforschung, Empowerment, Citizen Science, Community-based Participatory Action Research (PAR) und Forschungspartnerschaften. Gemeinsam ist allen Vorstellungen, dass es bei einem partizipativen – und dazu gehört ein transdisziplinärer – Ansatz eine doppelte Zielsetzung gibt: Die soziale Wirklichkeit zu verstehen und zu verändern.

Einige der beteiligten Initiativen und Praxispartner*innen waren bereits im eingereichten Antrag bei der Berlin University Alliance (BUA) als Kooperationspartner*innen benannt worden, zum Beispiel das *Gesundheitskollektiv Neukölln*, *Stadt von Unten* und *TransVer – Ressourcennetzwerk zur interkulturellen Öffnung*. Andere Kooperationen entstanden im Projektverlauf, wie etwa mit dem *Hausprojekt Habersaathstraße 40–48* und dem *Bilgisaray*. Der Austausch mit ihnen prägte den Zuschnitt der Fragestellungen, die wir untersuchten. Dabei unterschieden sich die Partizipationsgrade Wright, Block und von Unger 2010 und gestalteten sich für die jeweiligen Kooperationen ganz unterschiedlich. Sie reichten von Vorstufen der Partizipation (u. a. Interviews, Gruppengespräche, beratende und konzipierende Rolle bei der Erstellung von Mappings für die Ausstellung) über Partizipation (u. a. Mitbestimmung, Co-Autor*innenschaft) bis hin zu selbstorganisierten Aktivitäten (z. B. Nutzung des *Kiosk of Solidarity*, Weiterverwendung von Materialien, eigenständige Publikationen über die Aktivitäten).

Grundsätzlich waren wir uns zwar der strukturellen Hindernisse und ungleichen Voraussetzung für gleichberechtigte Teilhabe der Partner*innen bewusst, unsere Formate schafften aber dennoch nicht immer, bestehenden Machtverhältnissen entgegenzuwirken. Dies bezieht sich sowohl auf die unterschiedlichen Entscheidungskompetenzen innerhalb eines akademischen Projektzusammenhangs sowie auf das Dilemma zwischen dem Privileg einer institutionellen Anbindung gegenüber der strukturellen Benachteiligung im Verhältnis zu einigen (nicht allen) Praxispartner*innen (und

1 — Die Metapher des Eisbergs wird dem Schriftsteller Ernest Hemingway (1899–1961) zugeschrieben, als Modell geht es auf den Psychoanalytiker Sigmund Freud (1885–1939) zurück, rezipiert und weiterentwickelt wurde es vor allem in den Kommunikationswissenschaften. Geteilt ist die Annahme, dass der größte Bedeutungsgehalt im Verborgenen liegt und nur über die Beziehungsebene zu verstehen ist.

2 — Vielen Dank an Hella von Unger und Pegah Byroum-Wand für ihre Denkanstöße und die gemeinsame Diskussion im Rahmen des Workshops Lessons Learned: Transdisziplinäre Forschungspraxis am 14.2.2024.

das daraus resultierende Ungleichgewicht). Was es während der Explorationsphase nicht gab, war ein *Community Advisory Board*, ein Beirat. Diese Anregung aus dem Workshop *Lessons Learned* von Pegah Bayroum-Wand und Hella von Unger nehmen wir als Empfehlung auf, um dem transdisziplinären Gedanken eine strukturelle Gewichtung zu geben.

Im Verlauf des Projektes gab es herausfordernde Situationen: Wie umgehen mit Konkurrenzen und politischen Differenzen zwischen den beteiligten Initiativen und Projekten? Wie umgehen mit Asymmetrien aufgrund von akademischen Sichtbarkeitsbedürfnissen/-notwendigkeiten im Verhältnis zu ehrenamtlich Tätigen im Forschungsfeld?

Ein Beispiel: Mit dem Hinweis auf eine symmetrische Beziehungsgestaltung in partizipativen Projekten wird immer wieder die Sichtbarkeit von Projektpartner*innen thematisiert. In den Explorationen sind uns neben öffentlich agierenden Akteur*innen immer wieder Personen begegnet, die ihr Wissen (mit)teilen wollten, aber explizit nicht öffentlich, nicht mal in internen Runden, ob aufgrund einer politischen Positionierung, von internen Konflikten oder aufgrund einer persönlichen Scheu. Eine Bedingung für ihre Beteiligung war die Zusicherung von Anonymität, manchmal sogar die ausschließlich informelle Nutzung der Informationen. Gleichzeitig gab es Akteur*innen, die mit Klarnamen bei Veranstaltungen, in Texten/Artikeln, in der Gestaltung der Mappings für die Ausstellung, in Seminaren oder Interviews auftraten. Das waren vor allem Aktivist*innen. Interessant waren auch Beteiligte, die in Mehrfachrollen fungierten: als akademische Partner*innen und als Mitglieder einer Initiative. Diese diversen Konstellationen erforderten, immer wieder neu und individuell zu klären, ob und welche Sichtbarkeit gewünscht ist. Herausfordernd war es dann, eine Beteiligung immer wieder herzustellen. Zwar mag dies zunächst widersprüchlich erscheinen, es macht aber vor allem deutlich, dass Partizipation nicht zwangsläufig mit öffentlicher Sichtbarkeit einhergeht. Ethische Fragen der Gerechtigkeit und des (Nicht-)Schadens werden relevant. Denn was passiert, wenn einige Beteiligte öffentlich auftreten, andere aber nicht? Das betrifft nicht nur das Machtgefälle zwischen akademischen und nicht-akademischen Partner*innen aufgrund monetärer oder infrastruktureller Bedingungen. Einigen Gesprächspartner*innen war es ein Anliegen, ihr Wissen und ihre Erfahrungen zum Thema soli-

darische Infrastrukturen und Praktiken mitzuteilen, manche konnten mit dem Thema nichts anfangen, erzählten aber gern von ihrer »nicht-als-Solidarität-erlebten« Tätigkeit. Aus forschungsethischer Perspektive ist es notwendig, die Erwartungen, Nutzung, Verwertung, Rechte, Eigentum und Veröffentlichung von Gesprächsinhalten und Materialien transparent zu klären.

Wo liegt die Güte von transdisziplinärer Forschung?

Für jede empirische Forschungsarbeit gibt es Gütekriterien, entlang derer die Qualität der Ergebnisse gemessen wird. Reflexivität und Validität gelten dabei vor allem im sozialwissenschaftlich-empirischen Forschungsprozess als wichtiges Gütekriterium neben der intersubjektiven Nachvollziehbarkeit, Transparenz etc. Reflexivität kann vielerlei bedeuten. Meist ist damit die Anerkennung der Kontextbesonderheiten sowie die kritische Positionierung der Forschenden im Prozess der Datenerhebung und Analyse und das Bewusstsein der Auswirkung ihrer Positionalität auf das gesamte Forschungssetting gemeint. Diese methodologische Reflexivität ist eng verbunden mit einer ethischen Reflexivität. Allerdings unterscheiden sich die Fragen, die sich Forschende stellen.

Eine ethische Reflexivität schließt die methodische ein, im umgekehrten Fall muss dies nicht zutreffen von Unger 2021, 187f. Insbesondere einem transdisziplinären Projekt sollte die Frage nach den sozialen und politischen Folgen der Forschung gestellt werden: Wie kann mit der Spannung von akademischen Anforderungen und infrastrukturellen Begrenzungen hinsichtlich Ressourcen, Selbstbestimmung und Wirkmächtigkeit der Wissensproduktion sowie den Auswirkungen des Forschungshandelns für die unterschiedlichen Beteiligten umgegangen werden? Für eine ethische Reflexivität in partizipativen und transdisziplinären Projekten schlägt von Unger ²⁰²¹ folgende drei Orientierungslinien vor:

- die Antizipation potenzieller ethischer Probleme (nach bestem Wissen und Gewissen),
- die Auseinandersetzung mit ethisch bedeutsamen Momenten, die während des Forschungsprozesses auftauchen,

- die grundsätzliche Reflexion über die Rolle der sozialwissenschaftlichen Forschung in der Gesellschaft.

Jede Befragung, jedes Gespräch stiftet eine »soziale Beziehung« mit entsprechenden Effekten auf die Ergebnisse, so Bourdieu 2009, 394. Umgekehrt wirkt jede (Forschungs-)Beziehung in die soziale Welt, ist also immer auch Intervention. Für jede Forschung, quantitativ wie qualitativ, sind die Gütekriterien für gute Forschung, »die Intentionen und Prinzipien explizit zumachen« ebd., 393, um allen Beteiligten die Möglichkeit zu geben, sich selbstbestimmt dazu zu verhalten. Da die Ziele der Praxispartner*innen aber nicht vornehmlich in der Erkenntnisgewinnung und Wissensproduktion liegen, sondern vielfach in einem bestimmten Engagement – in unserem Falle in solidarischen Praxen in den Feldern Arbeit, Gesundheit und Wohnen in der Migrationsgesellschaft –, kann es geschehen, dass die wissenschaftlichen Gütekriterien Vorstellungen der Praxispartner*innen zuwiderlaufen. Auch dies muss nachvollziehbar verhandelt werden.

Eine angewandte politische Theorie der Solidarität

Als für die Forschungspraxis handlungsleitend legen wir ein normatives und emanzipatorisches Konzept von Solidarität zugrunde, welches Machtasymmetrien hinterfragt und den transformativen Anspruch verfolgt, zu sozialer Gerechtigkeit beizutragen. Um als Forschende eigene Positioniertheit und Machtverhältnisse zu reflektieren, wurden Reflexionsanlässe in den Forschungsprozess integriert, welche unter anderen folgenden Fragen nachgingen: »Inwiefern sind unsere Forschungstätigkeiten und Veröffentlichungen in die Reproduktion gesellschaftlicher Machtstrukturen und Ungleichheiten verstrickt? Und wie ließe sich diesem Problem in methodisch-methodologischer und forschungspraktischer Hinsicht begegnen?« Siouti et al. 2022, 86 Dies verhandelten wir unter der Rubrik einer Forschungsethik, welche von der Erstellung eines Ethikantrages und Datenschutzkonzeptes über die Reflexion der Sprecher*innenrollen bis hin zur finanziellen Umverteilung der Kosten und Nutzen für Kooperationspartner*innen und partizipie-

rende Akteur*innen reichte. Um relationale, machtkritische und selbstreflexive Forschungspartnerschaften mit solidarischen Projekten und Initiativen eingehen zu können, die in mehr oder weniger losen oder formalisierten Konstellationen wirken und mit denen uns zum Teil lange bestehende Vertrauensverhältnisse verbinden, waren Fragen der Kommunikation von Erwartungen und Möglichkeiten, der Verantwortungsübernahme sowie der Verbindlichkeit zentral. Um diesem Anspruch gerecht zu werden, trafen wir uns zu wöchentlichen Forschungswerkstätten zur Besprechung von nächsten Schritten und Reflexion unserer Arbeit.³ Dies bedeutete unter anderem, Formate zu suchen und zu entwickeln, welche Entscheidungshierarchien aufbrechen und soziale Kämpfe um Güter wie bezahlbaren Wohnraum, adäquate Gesundheitsversorgung und nicht-prekäre Arbeitsverhältnisse begleiten und stärken können. Auch die Dopplung von Rollen des Forschungsteams in der Praxis warf immer wieder neue Fragen auf hinsichtlich der Schnittstellen und Spannungsmomente von Universität, Zivilgesellschaft und Aktivismus in der Wissensproduktion. Als inter- und transdisziplinäres Projekt begannen wir, uns – nicht zuletzt aufgrund von Anrufungen von Fördergeber*innen und unserer Wahrnehmung im Feld – als Plattform zur Vernetzung von vielfältigen Akteur*innen der Berliner Stadtgesellschaft zu begreifen. Unter dem Vorzeichen unseres Anspruchs mussten wir den Nutzen von Sichtbarkeit und Forschung häufig auf den Prüfstand stellen.

Als Infrastruktur zur Umverteilung und Vernetzung bemühten wir uns, zum ethischen Gegenüber von Bewegungen zu werden und dabei praktisch zu intervenieren: über Diskursformate, Petitionen, eine Ausstellung sowie den *Kiosk of Solidarity*, eine mobile Installation, welche unter unserer wissenschaftlichen Begleitung über den Sommer 2023 durch Berlin tourte, um Kapazitäten und Mittel für die Belange unserer Praxispartner*innen bereitzustellen. Entgegen dem Vermarktungsdruck einer zunehmend neoliberalen Wissenschaftslandschaft wurden keine Pressekonferenzen in eigener Sache abgehalten, sondern in die Beziehungsarbeit und Begleitung von Praxispartner*innen an den verschiedenen Statio-

353

³ — von Unger et al. (2022) schlagen *Reflection Labs* — Reflexionslabore — als Instrument für Forscher*innen in partizipativen Kooperationen vor. Gemeint sind damit ganz unterschiedliche Reflexionsräume, die eine gleichberechtigte Partner*innenschaft, Koproduktion von Wissen und Empowermentprozesse für die beteiligten Akteur*innen und Wissenschaftler*innen ermöglichen. Im Projekt *Transforming Solidarities* war die benannte Forschungswerkstatt ein solcher Raum.

nen investiert, an denen unzureichende Infrastrukturen der sozialen Reproduktion problematisiert wurden. Der *Kiosk of Solidarity* fungierte als temporärer Begegnungsort, an dem sich mit der Nachbarschaft vernetzt, informiert, Musik gemacht, getanzt, Demo-Banner gemalt, Interviews gegeben, Kuchen verteilt sowie politische Kunst ausgestellt wurde. Über den niederschweligen Austausch ko-produzierten die beteiligten Initiativen und Organisationen, Studierenden, Promovierenden und Postdocs, Grafiker*innen, Fotografin und Architekt*innen, sowie die Nachbarschaften selbst Möglichkeitsräume für neue Verbindungen, wo Strukturen sonst trennend wirken. Mit Arturo Escobar ²⁰¹⁷ ließe sich dies als eine politische Aktivierung von Relationalität bezeichnen, welche *transversal* – über bestehende Differenzen hinweg – zur Entstehung von neuartigen politischen Gemeinschaften beitragen kann. So oder so ähnlich könnte eine angewandte politische Theorie der Solidarität aussehen, welche sich selbst in die herrschaftskritische Verantwortung nimmt und dabei Solidaritätswissen generiert.

Inter- und transdisziplinäre Übersetzungsarbeit in der Entwicklung von Ausstellungsinhalten

Wie im gesamten Projekt, so ging es auch bei der Entwicklung der Ausstellung *Spaces of Solidarities* darum, die Vereinnahmung von Praxis-Wissen und eine mögliche Reproduktion von Ungleichheit zu reflektieren. Ein Auftakttreffen mit eingeladenen Initiativen war der Beginn einer zum Teil intensiven Kooperation und partizipativen Entwicklung einer Ausstellung, die ab Herbst 2023 über vier Monate hinweg am Deutschen Architekturzentrum (DAZ) gezeigt wurde, sowie die Vorbereitung der Kioskreise durch die Stadt im Sommer 2023 vgl. »Der *Kiosk of Solidarity* ...« in diesem Band. Tatsächlich blieben alle anfänglich anwesenden Akteur*innen aus Praxisprojekten und solidarischen Initiativen über den gesamten Prozess Kooperationspartner*innen, allerdings in unterschiedlicher Intensität und mit unterschiedlichem Partizipationsgrad. Auch die Motivationen der Beteiligten unterschieden sich: während für zivilgesellschaftliche Partner*innen die Sichtbarkeit ihres gesellschaftspolitischen Anliegens ein hohes Gut war, spielte für Grafiker*innen oder die Fotografin, die als freie Honorar-

kräfte in den Arbeitsprozess involviert waren, die professionelle Sichtbarkeit im fertigen Ausstellungsprodukt eine zentrale Rolle. In einer ähnlichen Situation fanden sich auch die wissenschaftlichen Mitarbeiter*innen des Forschungsprojekts wieder: der akademische Publikations-/Output-Druck erhöhte den Bedarf, als Autor*in innerhalb der kollektiven Ausstellungsarbeit sichtbar zu sein. Während im Prozess der Ausstellungserarbeitung über Disziplinen und Gewerke hinweg diskutiert und die jeweiligen Methoden und Werkzeuge inhaltlich auf Konzepte und Praktiken von Solidarität überprüft wurden, setzte sich zur fertigen Ausstellungsproduktion hin tendenziell die Wirkweise des Kultur- und Wissenschaftsbetriebs durch, die disziplinäre Sichtbarkeit beziehungsweise einzelne Autor*innen hervorzuheben.

Die kuratorische Herausforderung bestand darin, für die Ausstellung eine geeignete Darstellungsform zu finden, die in Sprache, Gestaltung und Ästhetik dem transdisziplinären Ansatz entsprechen würde. Forscher*innen aus der Kulturanthropologie arbeiteten mit anderen Methoden in der Datenerhebung als ihre Kolleg*innen aus den Gender Studies, der Psychologie oder der Philosophie. Durch einen stetigen Austausch mit allen Beteiligten ist es gelungen, die Ausstellung in einer konsistenten Designsprache zu gestalten und zu vermitteln, ohne die dahinterliegende Multiperspektivität einzubüßen.

Die sonst im Kulturbereich weit verbreitete Arbeitsweise, dass Ausstellungsinhalte zentral von einer Autor*innenschaft verantwortet und dann der fordistischen Arbeitsteilung entlang der kreativen Produktionskette weiter verwertet werden (von der Kuration zur Grafik zum Ausstellungsbau), wurde durch die im Forschungsprojekt angelegte transdisziplinäre Arbeitsweise aufgebrochen, durchbrochen und kollaborativ(er) gestaltet. Ein Effekt davon war, dass die Akteur*innen darüber ins Gespräch kamen, welches Verständnis von Solidarität ihrer Arbeitspraxis zugrunde liegt: Wie illustriere ich Solidarität in der Migrationsgesellschaft? Wie zeigt sich Solidarität in der Stadtgesellschaft und wie kann ich sie fotografisch geeignet einfangen, ohne Stereotype zu reproduzieren? Mit welchen Methoden kann ich solidarische Praktiken wissenschaftlich nachvollziehbar machen und wie übersetze ich solidarisches Handeln in meine Zusammenarbeit mit Zivilgesellschaft und Kultur? Antworten auf diese Reflexionen manifestierten sich nicht automatisch in der fertigen Ausstellung. Viel-

mehr war diese transdisziplinäre und verwobene Arbeitsweise informell und hinter den Kulissen mit einem erhöhten Kommunikationsbedarf zwischen den Beteiligten verbunden, der nicht immer reibungslos verlief vgl. »Hinter den Kulissen« in diesem Band. Er erforderte im Kontext dieser künstlerischen und kuratorischen Konstellationen einen hohen Grad transdisziplinärer Übersetzungsarbeit, erlaubte aber zugleich den wechselseitigen Einblick in die jeweilige disziplinäre Praxis. Mit Blick auf forschungsethische Überlegungen zum Nutzen der Kooperation für die beteiligten Praxispartner*innen lässt sich noch sagen, dass die »visuellen Artefakte« (Mappings, Fotografien etc.) nach Beendigung der Ausstellung an die Initiativen übergeben wurden. Sie sind weniger als Produkte, denn als Kondensate der Beziehungsarbeit im Projektverlauf einzuordnen.

Ein Beispiel: Entscheidende Impulse für den Ausstellungsprozess über die Ausstellungsgestaltung des transdisziplinären Projekts kamen aus dem Fachbereich der Architektur. Mappings, als räumliche und inhaltliche Kartierungen, dienten als verdichtete Wissensträger für die transdisziplinären Erkundungen dessen, wie Solidarität in Berlin praktisch wird und was ihr entgegensteht. Es war eine herausfordernde Arbeit, die unterschiedlichen Akteur*innen im Forschungsprojekt in einen Dialog zu bringen, dafür genug Zeit und Räume zu schaffen und gleichzeitig die knappen Deadlines für die Produktion der Ausstellung mit dem ambitionierten Kalender des Forschungsprojekts in Einklang zu bringen. Die Visualisierungen, die Studierende der Architektur und des Urban Designs im Rahmen von drei Lehrforschungsprojekten interviewbasiert entwickelten, wurden synthetisiert und in Feedbackschleifen zwischen Praxispartner*innen und der interdisziplinären Forschungswerkstatt präzisiert, und dann an Grafiker*innen für den letzten gestalterischen Feinschliff weitergegeben. Die Arbeit mit visuellen Diagrammen und Kartografien stellte die interdisziplinäre Zusammenarbeit in der Forschungswerkstatt vor Herausforderungen. Anders als in der Arbeit an gemeinsamen Texten, erforderten die Visualisierungen in ihrer Direktheit, neue Fragen und Thesen bezüglich solidarischer Praktiken und Infrastrukturen herauszuarbeiten. Die in der Architektur etablierte Methode der Visualisierung stellte hohe Übersetzungsanforderungen an andere Disziplinen. Die Mappings in den Reflexionsschleifen aufs Neue inter- und transdisziplinär aufzubrechen, um

komplexe und widersprüchliche Inhalte sichtbar zu machen, irritierte wiederum grafische Logiken.

Verhältnis von Wissenschaft und Aktivismus

Wie lässt sich der Anspruch des Forschungsprojekts *Transforming Solidarities*, sowohl einen interdisziplinären als auch einen transdisziplinären Dialog mit Wissensformen und -traditionen der Praxispartner*innen zu ermöglichen und zu vertiefen, in eine Forschungspraxis übersetzen? Diesen explorativen Ansatz haben wir ernst genommen. Daraus entstanden ist eine Erkundungsreise mit vielen Fragen, unzähligen Gesprächspartner*innen in Berlin, mit Suchen und Ausprobieren. Dafür wurden kollektive Formen der Wissensproduktion erprobt, die auf sensibler Kommunikation, Respekt und differenzierter Bezugnahme auf das Praxiswissen von Partner*innen basierten.

Häufig wird Aktivismus in transdisziplinären Projektzusammenhängen idealisiert und diesem eine Vorrangigkeit zugeschrieben. Das war auch in unserem Projekt ein Thema. Während des Workshops *Lessons Learned* konnten wir die Idealisierung von Aktivismus, aber auch die teils lähmende machtkritische Perspektive auf die eigenen universitären Institutionen kritisch und produktiv diskutieren. Dazu gehörte die kritische Befragung der Hierarchien zwischen scheinbar objektiver Wissenschaft und (vermeintlich) ephemeren aktivistischen Wissensformen in einem transdisziplinären Projekt.

Die unserem Verbund innewohnende Multiperspektivität half uns, eine intersektionale machtkritische Position zum transdisziplinären Forschen einzunehmen und gemeinsam eine emanzipatorische partizipative Forschungspraxis zu entwickeln. Prozessbegleitend diskutierten wir fortlaufend unseren eigenen emanzipatorischen Anspruch einer Transformation der asymmetrischen Machtverhältnisse innerhalb der Wissenschaft zu und mit den kollaborativen Partnerschaften. So haben wir im Projektverlauf eine kritische Praxis entwickelt, im klaren Bewusstsein unserer eigenen Verantwortung für Verteilungs- und Anerkennungsgerechtigkeit gegenüber der an den Forschungen beteiligten zivilgesellschaftlichen Akteur*innen.

Was ist also ein gegenstandsangemessenes Verhältnis von Wissenschaft und Aktivismus in unserem transdisziplinären Forschen zu Transformationen der Solidarität in der Migrationsgesellschaft? Mit solchen Fragen waren wir vielfach explizit und implizit konfrontiert, vor allem aus dem akademischen Umfeld und in der Wissenschaftskommunikation. Skepsis rief der Begriff »Solidarität« in Kombination mit »transdisziplinär« hervor, der vielfach direkt mit einem politischen Handeln – auch der Forscher*innen – assoziiert wurde. Die Allgegenwart dieser Fragen spornte uns an, eine Begriffsschärfung vorzunehmen: was ist Aktivismus, was Zivilgesellschaft, was Praxis und was Ehrenamt? Welche Vorannahmen begleiten uns? Diese Fragen waren Teil wöchentlicher Forschungswerkstätten und damit zur methodischen Grundhaltung geworden.

Was bedeutet es für Forschende, die sich mit der Frage konfrontiert sehen, ob ihr Handeln nicht den wissenschaftlichen Raum verlässt, weil es als aktivistisches verstanden wird? Aus theoretischer Sicht gibt es keinen zwangsläufigen Zusammenhang zwischen Solidarität und Aktivismus – Aktivismus ist lediglich ein bestimmter Grad an Informalität, der in Institutionen abnimmt, aber beides kann solidarisch oder unsolidarisch sein.

Ein Beispiel: Die Begriffsverwendung »Aktivist*in« war ein wiederkehrender Diskussionspunkt. Es gab Beteiligte im Projekt, die mit der Zuschreibung nichts anfangen konnten. Häufig waren das Personen, die in Institutionen tätig waren. Diese Begriffsinfragestellung sorgte zum Teil für Unverständnis und zu der Frage, ob wir die passenden Initiativen führte zur Frage nach einer solidarischen Praxis angesprochen hatten? Ein Gruppengespräch mit Mitarbeiter*innen eines Projektes blieb dabei als »Aha-Moment« in Gedanken: Sie unterhielten sich darüber, ob sie ihre Praxis als solidarisch einschätzen würden und kamen zum Schluss, dass nicht die Praxis – da Lohnarbeit – aber ihre Haltung während der praktischen Tätigkeit eine solidarische sei. Diese Differenzierung zwischen Praxis und Haltung unter der Bedingung von Lohnarbeit nahmen wir mit in unsere Forschungswerkstatt. Es waren diese Momente, die zu neuen Erkenntnissen zum Beispiel zum Zusammenhang von Solidarität und Professionalisierung führten und zur Schärfung der »Thesen zur Solidarität« vgl. in diesem Band.

Kondensat und neue Fragen

Am Ende sind es viele neue Fragen, die wir stellen. Insbesondere projektförmige Finanzierungen – auch unseres Forschungsvorhabens mit einer begrenzten Laufzeit von drei Jahren – stehen einer solidarischen Forschungspraxis zunächst entgegen. Denn diese setzt auf langfristige Beziehungsarbeit statt auf kurzfristige Effekte und Outputs. Die nicht nur journalistischen⁴ Nachfragen nach dem Zusammenhang von Aktivismus und Wissenschaftlichkeit zeigen, dass noch ein weiter Weg für das Vertrauen in die Qualität transdisziplinärer, methoden- und theorieentwickelnder Forschungsgruppen zu gehen ist. Offen ist, ob diese Wege sich mit dem neuen Postulat einer transdisziplinären Wissenschaftsentwicklung kreuzen werden. Weder die Forschungsförderungslandschaft noch die Forschungsinfrastrukturen sind darauf eingestellt. Was hierunter fällt, ist die Honorierung aller Beteiligten – auch der nicht-akademischen Praxispartner*innen – und insgesamt nachhaltige Strukturen für die transdisziplinäre Zusammenarbeit.

Im Projektverlauf haben wir die Praxis der Wissenschaft ebenso in den Blick genommen wie nicht-akademische Praktiken. Vor diesem Hintergrund sehen wir die Notwendigkeit einer von solidarischen Werten geprägten Universität als Utopie: ein Ort, an dem Praxis von Theorie und Theorie von Praxis reflexiv, explorativ und analytisch erarbeitet wird. Damit wird die Universität gleichermaßen ein Raum, der trotz seiner Einschränkungen und Zwänge neoliberaler Strukturen in den Polykrisen unserer Zeit Handlungsspielräume aufzeigt für eine Wissenschaft, die im intensiven Dialog mit vielfältigen Akteur*innen innerhalb und außerhalb der Akademie steht, um soziale Transformationen zu verstehen, zu begleiten und zu stärken. Das vorliegende Buch über Praktiken und Infrastrukturen der Solidarität ist in diesem Sinne eine Reflexion und Analyse und zugleich Intervention in eine solche Forschungspraxis und ihre methodologischen und theoretischen Prämissen.

⁴ — Zum Beispiel im Artikel von Eva Murasov (2023).

Literatur

Bourdieu, Pierre. 2009. *Das Elend der Welt*. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.

Brydon-Miller, Mary, Michael Kral, Patricia Maguire, Susan Noffke und Anu Sabhlok. 2011. »Jazz and the Banyan Tree: Roots and Riffs on Participatory Action Research.« In *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, 4. Aufl., hrsg. von Norman Denzin und Yvonna Lincoln, S. 387–400. Thousand Oaks: Sage.

Celikates, Robin und Rahel Jaeggi. 2017. *Sozialphilosophie. Eine Einführung*. München: C.H. Beck.

Defila, Rico und Antoniet Di Giulio. 2018. *Transdisziplinär und transformativ Forschen*. Wiesbaden: Springer Fachmedien. <https://doi.org/10.1007/978-3-658-21530-9>.

Escobar, Arturo. 2017. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham, London: Duke University Press.

Murasov, Eva. 2023. »Engagement erforschen«. *Der Tagesspiegel*, 8. Februar. Letzter Zugriff: 26.6.2024 <https://www.tagesspiegel.de/wissen/wenn-aus-einer-idee-ein-hilfesystem-wird-berliner-universitaeten-erforschen-engagement-9190983.html>.

Siouti, Irini, Tina Spies, Elisabeth Tuidar, Hella von Unger und Erol Yildiz. Hgg. 2022. *Othering in der post-migrantischen Gesellschaft: Herausforderungen und Konsequenzen für die Forschungspraxis*. Bielefeld: transcript.

von Unger, Hella. 2021. »Ethical reflexivity as research practice.« *Historical Social Research* 46(2): 186–204. <https://doi.org/10.12759/hsr.46.2021.2.186-204>.

von Unger, Hella, Anna Huber, Angela Kühner, Dennis Odukoya und Herwig Reiter. 2022. »Reflection Labs: A Space for Researcher Reflexivity in Participatory Collaborations.« *International Journal of Qualitative Methods* 21. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/16094069221142460>.

Wright, Michael T., Martina Block und Hella von Unger. 2010. »Partizipation der Zielgruppe in der Gesundheitsförderung und Prävention.« In *Partizipative Qualitätsentwicklung in der Gesundheitsförderung und Prävention*, hrsg. von Michael T. Wright, S. 35–52. Bern: Hans Huber.

Autor*innen- verzeichnis

Moritz Ahlert ist wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Habitat Unit am Institut für Architektur an der Technischen Universität Berlin. Er ist studierter Architekt und promovierte an der HFBK Hamburg. Er war wissenschaftlicher Mitarbeiter im DFG Forschungsprojekt Urbane Interventionen. Seine Themenfelder sind akteursbasierte Stadtentwicklung, Mapping als kooperatives Entwurfs und Analysewerkzeug sowie digitale Transformation. Als Postdoc im Projekt *Transforming Solidarities* hat er den *Kiosk of Solidarity* und die Ausstellung *Spaces of Solidarity* initiiert und kuratorisch geleitet.

Moritz Altenried ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Europäische Ethnologie und am Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung (BIM) der Humboldt-Universität zu Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte umfassen Arbeit, Migration und Digitalisierung. Sein Buch *The Digital Factory* ²⁰²² liefert eine kritische Perspektive auf die politische Ökonomie der Automatisierung und zeigt die Persistenz menschlicher Arbeit im digitalen Kapitalismus. Er war Principal Investigator im Projekt *Transforming Solidarities*.

Konstantin Atanassow studiert Philosophie im Master an der Freien Universität Berlin. Zurzeit ist er als studentischer Beschäftigter im Projekt *Emergencies of Authoritarianism* tätig. Für das Projekt *Transforming Solidarities* hat er als studentische Hilfskraft gearbeitet. Seine Studien- und Forschungsschwerpunkte sind Sozialphilosophie, kritische Theorien, Migration und sozialer Wandel.

Céline Barry ist Postdoc am Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung der Technischen Universität Berlin. Sie lehrt und forscht zu Feminismus, Rassismus und Klassenverhältnissen in

postkolonialen Kontexten. Sie ist in verschiedenen antirassistischen Initiativen in Berlin aktiv und Vorstandsmitglied der FG Dekolonial e.V.-Fachgesellschaft für rassismuskritische, postkoloniale und dekoloniale Theorie und Praxis. Zu ihren neueren Publikationen gehören die Artikel »Schwarzer Feminismus der Grenze« ²⁰²¹ und »»Clan«Kriminalisierung und Geschlecht im postkolonialen Kontext« ²⁰²³.

Alexander Behr ist Politikwissenschaftler und Journalist. Neben der Lehrtätigkeit an Universitäten, Schulen und bei Gewerkschaften ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter bei Diskurs. Das Wissenschaftsnetz sowie Mitglied im Kuratorium der Hilfsorganisation medico international. Zuletzt erschienen: *Globale Solidarität. Wie wir die imperiale Lebensweise überwinden und die sozial-ökologische Transformation umsetzen* ²⁰²².

Asita Behzadi arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin und Psychologin in der Klinik für Hämatologie, Onkologie und Tumorimmunologie der Charité – Universitätsmedizin, Campus Virchow-Klinikum. Ihre Themenschwerpunkte in der klinischen Arbeit sowie in Lehre und Forschung sind Krise und Notfall, Palliative Care und klinische Ethik mit einer gemeindepsychologischen Perspektive. Sie war Postdoc im Projekt *Transforming Solidarities*.

Manuela Bojadžijev ist Professorin am Institut für Europäische Ethnologie und Ko-Leiterin der Abteilung Migration in globaler Perspektive des Berliner Instituts für Migrationsforschung (BIM) der Humboldt-Universität. Schwerpunkte ihrer Arbeit bilden die Erforschung globalisierter und digitaler Kulturen sowie Migration in globaler Perspektive. Außerdem untersucht sie gegenwärtige Transformationsprozesse von Arbeit, Mobilität und Rassismus durch Digitalisierung und Logistik. Sie war Sprecherin des Projekts *Transforming Solidarities*.

Wendy Brown ist UPS Stiftungsprofessorin an der School of Social Science am Institute for Advanced Study in Princeton. Zuvor war sie Class of 1936 First Professor für Politikwissenschaft und Professorin im Programm für Kritische Theorie an der University of California, Berkeley. Ihre grundlegenden Arbeiten zu Neoliberalismus, Autoritarismus, Feminismus, Souveränität, Fortschritt und Toleranz sowie weiteren wichti-

gen Konzepten haben Vorstellungen von Demokratie sowie der modernen Mächte, die sie herausfordern, revolutioniert.

Robin Celikates ist Professor für Sozialphilosophie an der Freien Universität Berlin und Ko-Direktor am Centre for Social Critique Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte sind Kritische Theorie, ziviler Ungehorsam, Demokratie und Migration. Zu seinen Veröffentlichungen gehören *Critique as Social Practice* ²⁰¹⁸, *Transformations of Democracy. Crisis, Protest, and Legitimation* (herausgegeben mit Regina Kreide und Tilo Wesche, 2015) und *Analyzing Ideology* (herausgegeben mit Sally Haslanger, in Vorbereitung). Er war Sprecher des Projekts *Transforming Solidarities*.

İlker Eğilmez lebt und arbeitet in Kreuzberg, Berlin, und ist Teil des Bilgisaray Netzwerks. Zusammen mit Andrea Steinke hat er das Egilstein Institut gegründet und betreibt das Hayalhane – einen Ort und Raum für Begegnungen und gemeinsames Warten in der Oranienstraße.

Anujah Fernando ist Kulturwissenschaftlerin und arbeitet als freie Kuratorin von Kulturprojekten im Themenkomplex von Migration und Kolonialismus. In rechnerbasierten Ausstellungen, diskursiven Veranstaltungsformaten sowie in dokumentarischen Filmprojekten bearbeitet sie die Themen aus einer transnationalen und feministischen Perspektive. Zu ihren letzten Ausstellungen gehören *Trotz Allem: Migration in die Kolonialmetropole Berlin* (2022/23, Museum FHXB, Berlin) sowie die Wanderausstellung *Ist die Wende zu Ende?* (2024, u. a. in Sachsen, Thüringen, Brandenburg sowie Deutsches Hygiene Museum Dresden). Mit *Transforming Solidarities* kuratierte sie u. a. das Diskursprogramm *Haus der Solidarität* am HAU Hebbel am Ufer ²⁰²⁴.

Stefan Gosepath ist Professor für Praktische Philosophie an der Freien Universität Berlin. Er war Ko-Direktor der Kollegforschergruppe Justitia Amplificata. Sein Spezialgebiet ist die Verknüpfung zwischen Moralphilosophie und politischer Theorie. Seine Forschungen konzentrieren sich etwa auf Gleichheit und Gerechtigkeit, Demokratie, Menschenrechte, Liberalismus und Erben. Er ist ordentliches Mitglied der Akademie

der Wissenschaften und Literatur in Mainz. Er war Principal Investigator im Projekt *Transforming Solidarities*.

Sabine Hark leitet das Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung und hat die Professur für Interdisziplinäre Geschlechterforschung an der Technischen Universität Berlin inne. Harks Schwerpunkte sind Geschlechterforschung als kritische Ontologie der Gegenwart, feministische Erkenntnistheorie und Kritik, feministische Hochschulforschung sowie Fragen von Kollektivität, Solidarität, Recht und Geschlecht. Aktuelle Publikationen sind u. a.: *Gemeinschaft der Ungewählten. Umrisse eines politischen Ethos der Kohabitation* ²⁰²¹. Hark war Principal Investigator im Projekt *Transforming Solidarities*.

Janno Himpel macht was er will und tut was er kann. Er ist aktiv im Bilgisaray und unterschiedlichen Nutzer*innengruppen, die sich dort treffen. Er baut und kocht gern.

Judith Holz hat Soziologie, Politikwissenschaft und Geschlechterstudien an der Goethe-Universität Frankfurt am Main und der Humboldt-Universität zu Berlin studiert. Schwerpunkte ihres Studiums lagen in soziologischen Perspektiven auf Arbeit, Geschlecht und Migration und feministischer Theorie. Neben dem Studium ist sie seit 2018 als freie Referentin in der gewerkschaftlichen politischen Bildung und seit 2019 als studentische Hilfskraft am Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung der Technischen Universität Berlin tätig gewesen. Sie war studentische Mitarbeiterin im Projekt *Transforming Solidarities*.

Rahel Jaeggi ist Professorin für Politische Philosophie und Sozialphilosophie an der Humboldt Universität zu Berlin und zusammen mit Robin Celikates Direktorin des Center for Social Critique. Wichtigste Veröffentlichungen: *Fortschritt und Regression* ²⁰²⁴, *Kapitalismus – ein Gespräch über kritische Theorie* (zus. mit Nancy Fraser, 2020), *Kritik von Lebensformen* ²⁰¹⁴, *Entfremdung* ^{2005/2015}.

Jennifer Kamau ist Sprecherin und Mitbegründerin von International Women* Space (IW*S), gegründet in 2012 aus der O-Platz-Bewegung. IW*S ist eine antirassistische, antikapitalistische und antikoloniale feministische Organisation, die aus geflüchteten und migrantischen Frauen besteht. 2019 initiierte sie die Break Isolation Group (BIG), eine selbstorganisierte Arbeitsgruppe, die nur aus geflüchteten Frauen besteht und ihnen ermöglicht, sich gegen Isolation und das rassistische Asylverfahren zu organisieren. Außerdem bietet sie politische Touren mit Querstadtein an, einer Plattform für Geflüchtete und Obdachlose, die sich über Orte in der Stadt austauschen, mit denen sie sich identifizieren. Außerdem koordiniert sie ein Projekt von Each One Teach One (EOTO) e.V. und dem Frieda Frauen Zentrum zur Unterstützung der aus der Ukraine geflohenen BIPOC-Community und ist Mitglied der Senatskommission gegen Anti-Schwarzen Rassismus.

Bernd Kasperek ist Assistenz-Professor für programmierbare Infrastrukturen am Department for Multi-Actor Systems an der Delft University of Technology in den Niederlanden. Im Rahmen des Projektes *Transforming Solidarities* arbeitete er bis 2024 als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Europäische Ethnologie sowie am Berliner Institut für empirische Migrationsforschung (BIM), beide an der Humboldt-Universität zu Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Gouvernementalität Europas, digitale Infrastrukturen und Migrations- und Grenzregimeforschung. 2021 erschien *Europa als Grenze. Eine Ethnographie der Grenzschutzagentur Frontex*.

Ulrike Kluge ist Professorin für psychologische und medizinische Integrations- und Migrationsforschung an der Charité – Universitätsmedizin Berlin, Campus Mitte sowie am Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung (BIM) der Humboldt-Universität zu Berlin. Sie leitet am BIM die Abteilung Gesundheit und an der Charité das Zentrum für Interkulturelle Psychiatrie und Psychotherapie (ZIPP), ist Ko-Leitung des Fachbereichs Interkulturelle Migrations- und Versorgungsforschung, Sozialpsychiatrie und des Psychosozialen Ressourcen-Netzwerkes TransVer. Sie war Principal Investigator im Projekt *Transforming Solidarities*.

Stephan Lessenich ist Professor für Gesellschaftstheorie und Sozialforschung an der Goethe-Universität Frankfurt am Main und Direktor des Instituts für Sozialforschung (IfS). Seine Forschungsschwerpunkte sind Kritische Theorie(n) der Gesellschaft, Politische Soziologie sozialer Ungleichheit, Kapitalismusanalyse und -kritik sowie die Sozialökologie gesellschaftlicher Transformation. Zu seinen zahlreichen Veröffentlichungen zählt *Grenzen der Demokratie. Teilhabe als Verteilungsproblem* 2019.

Catherine Lu ist Professorin für Politikwissenschaft an der McGill University und Direktorin des Yan P. Lin Centre for the Study of Freedom and Global Orders in the Ancient and Modern Worlds sowie Forschungs-koordinatorin der Forschungsgruppe für globale Gerechtigkeit des Lin Centre. Ihre Forschungsinteressen überschneiden sich mit der politischen Theorie und den internationalen Beziehungen und konzentrieren sich auf kritische, historische und normative Studien zu globaler Gerechtigkeit, struktureller Ungerechtigkeit und kolonialer internationaler Ordnung, Humanitarismus und Intervention in der Weltpolitik, Entfremdung und Versöhnung sowie Kosmopolitismus und den Weltstaat. Sie schreibt nicht nur Artikel zu diesen Themen, sondern ist auch Autorin von zwei Büchern: *Justice and Reconciliation in World Politics* Cambridge University Press, 2017, das mit vier Buchpreisen ausgezeichnet wurde, und *Just and Unjust Interventions in World Politics: Public and Private* Palgrave Macmillan, 2006.

Sowmya Maheswaran ist Doktorandin am Institut für Europäische Ethnologie und am Berliner Institut für empirische Integrations- und Migrationsforschung der Humboldt Universität zu Berlin. In ihrer Dissertation forscht sie zur politischen Subjektivierung von Dissident*innen und Kulturen des Widerstands im Kontext von rassistischer und kapitalistischer Gewalt und Vertreibung. Globale Perspektiven auf tamilische Bewegungen in Sri Lankas Kriegs- und Nachkriegszustand bilden Schwerpunkte ihrer ethnographischen Untersuchung. Als freie Forscherin, Journalistin und politische Beraterin arbeitet sie insbesondere zu kolonialen Kontinuitäten, Menschenrechten sowie Sri Lanka. Sie war wissenschaftliche Mitarbeiterin im Projekt *Transforming Solidarities*.

Paul Mecheril ist Professor für Erziehungswissenschaft mit dem Schwerpunkt Migration an der Fakultät für Erziehungswissenschaft an der Universität Bielefeld. Er promovierte in der Psychologie, die Habilitation in Erziehungswissenschaft widmete sich dem Phänomen der (Mehrfach-)Zugehörigkeiten in der Migrationsgesellschaft. Er beschäftigt sich unter anderem mit method(olog)ischen Fragen interpretativer (Forschungs-)Praxis, rassismustheoretischer Gesellschaftsanalyse sowie migrationsgesellschaftlichen Zugehörigkeitsordnungen, Macht und Bildung.

Hanna Meißner ist Professor*in für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung am Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung der Technischen Universität Berlin. Schwerpunkte ihrer Forschung und Lehre sind kritische Geschlechter- und Gesellschaftstheorie, neue Kollektivitäten und solidarische Sozialität sowie feministische Epistemologie und Wissenschaftsforschung. Sie ist Mitherausgeberin der Buchreihe *Revisited – Relektüren aus den Gender und Queer Studies*. Sie war Principal Investigator im Projekt *Transforming Solidarities*.

Sandro Mezzadra ist Professor für politische Theorie an der Fakultät der Künste der Universität Bologna. In den letzten zehn Jahren konzentrierte sich seine Arbeit auf die Beziehungen zwischen Globalisierung, Migration und politischen Prozessen, dem zeitgenössischen Kapitalismus sowie auf postkoloniale Theorie und Kritik. Er ist ein aktiver Teilnehmer an den »post-workeristischen« Debatten und einer der Gründer der Website Euronomade (www.euronomade.info). Neben seiner Zusammenarbeit mit Brett Neilson hat er zahlreiche Publikationen in italienischer, englischer, deutscher und spanischer Sprache veröffentlicht. Sein neuestes Buch in englischer Sprache ist *In the Marxian Workshops: Producing Subjects* Rowman & Littlefield, 2018.

Mihaela Mihai ist politische Theoretikerin an der Universität von Edinburgh. Sie ist Autorin von zwei Büchern: *Negative Emotions and Transitional Justice* Columbia University Press, 2016 und *Political Memory and the Aesthetics of Care: The Art of Complicity and Resistance* Stanford University Press, 2022. Derzeit leitet sie ein Netzwerkprojekt zu Öko-Emotionen: *Theory, Testimony, Politics*.

Brett Neilson ist Professor und stellvertretender Direktor am Institute for Culture and Society der Western Sydney University. Er ist Autor (mit Sandro Mezzadra) von *The Rest and the West: Capital and Power in a Multipolar World*²⁰²⁴, *The Politics of Operations: Excavating Contemporary Capitalism*²⁰¹⁹ und *Border a Method, or, the Multiplication of Labor*²⁰¹³. Zusammen mit Ned Rossiter, Manuela Bojadžijev und anderen arbeitet er derzeit an einem Forschungsprojekt des Australian Research Council mit dem Titel »The Geopolitics of Automation«.

Llanquiray Painemal ist eine Mapuche Frau, Migrantin und Mutter eines Sohnes. Sie wurde in Wallmapu (Chile) geboren und musste 1987 ins Exil gehen. Sie kam 1997 nach Deutschland, wo sie sich sofort organisierte, um für die Rechte der illegalisierten Migrant*innen zu kämpfen. Seit 1998 engagiert sie sich auch in der Geflüchtetenbewegung. Sie hat Sozialwissenschaften studiert, arbeitet im Bildungsbereich und ist seit 2000 bei der Respect-Initiative Berlin aktiv, welche sich für die Arbeits- und Sozialrechte von illegalisierten Frauen einsetzt. Sie war eine der Initiatorinnen der Kampagne Legalisierung Jetzt! in Berlin, die während der Pandemie ins Leben gerufen wurde, um auf die Situation von Migrant*innen ohne Papiere aufmerksam zu machen.

Simone Penka leitet das von ihr und Ulrike Kluge gegründete TransVer – Psychosoziales Ressourcen-Netzwerk zur interkulturellen Öffnung in Berlin (www.transver-berlin.de), das eine Einrichtung der Klinik für Psychiatrie und Psychotherapie am Campus Mitte der Charit. – Universitätsmedizin Berlin ist. Sie hat Erziehungswissenschaften und Ethnologie studiert und hat an der Charit. – Universitätsmedizin Berlin promoviert. Ihre Berufsbiographie ist geprägt von sozialarbeiterischer und wissenschaftlicher Tätigkeit im Kontext von psychischer Erkrankung, Migration und Flucht.

David Permantier betreibt gemeinsam mit Menschen, die behindert werden, die Suppenküche im Bilgisaray/O45 und andere inklusive, kulturelle, soziale Projekte.

Patrice G. Poutrus ist als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Migration und Interkulturelle Studien der Universität Osnabrück mit dem Aufbau eines

Einwanderungsarchivs in der Stadt Hannover beschäftigt. Er hat zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte der DDR promoviert und anschließend zu Flucht und Asyl in beiden deutschen Staaten und der Berliner Republik sowie zu Erinnerungen an das Ende der DDR, den politischen Umbruch und die Transformation in Ostdeutschland geforscht, gelehrt und publiziert. Zuletzt war er Gastprofessor am Zentrum für Interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung an der Technischen Universität Berlin.

Christian Schmidt ist wissenschaftlicher Referent am Centre for Social Critique an der Humboldt-Universität zu Berlin und Privatdozent am dortigen Institut für Philosophie. Seine Arbeiten gehen von der Einsicht aus, dass der Mensch ein Wesen ist, das die Fähigkeit zur Selbstbestimmung hat. Im Zentrum stehen dabei die sozial- und geschichtsphilosophischen Konsequenzen dieses Kernsatzes moderner menschlicher Selbstausdeutung. Ihn interessieren aber auch die Effekte rechtlicher und technischer Infrastrukturen für das gemeinsame Leben. Er war Principal Investigator im Projekt *Transforming Solidarities*.

Kirsten Schubert ist Hausärztin im Geko Stadtteil-Gesundheits-Zentrum Berlin und Mitgründerin vom Gesundheitskollektiv Berlin e.V. (GeKo). Zuvor arbeitete sie in verschiedenen Kliniken und ambulanten Praxen, und war bei medico international für die gesundheitspolitische Öffentlichkeitsarbeit tätig. Neben ihrer klinischen Arbeit engagiert sie sich gesundheitspolitisch für Gesundheitsförderung und Prävention und ist Mitglied im Verein demokratischer Ärztinnen und Ärzte e.V. (vdää).

Stefanie Schüler-Springorum ist Historikerin und leitet seit 2011 das Zentrum für Antisemitismusforschung an der Technischen Universität Berlin. Daneben ist sie seit 2012 Ko-Direktorin des Selma Stern Zentrums Jüdische Studien Berlin-Brandenburg und seit 2020 Sprecherin des Berliner Standorts des Forschungsinstituts Gesellschaftlicher Zusammenhalt. Nach ihrer Promotion 1993 an der Ruhruniversität Bochum war sie von 2001–2011 Direktorin des Instituts für die Geschichte der deutschen Juden. Ihre Forschungsfelder sind jüdische und deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts sowie spanische

Geschichte. Im April 2025 erscheint: *Unerwünscht. Die westdeutsche Demokratie und die NS-Verfolgten*.

Susanne Schultz ist aktiv bei der Respect-Initiative Berlin und der Kampagne Legalisierung Jetzt! Sie ist Mitglied des Netzwerks Reproduktive Gerechtigkeit Berlin, des Kitchen Politics-Herausgeber*innenkollektivs und Beirätin im Genethischen Netzwerk e.V. Berlin. Sie lehrt derzeit an der Hochschule für Soziale Arbeit Erfurt, ist Privatdozentin an der Goethe-Universität Frankfurt und forscht an der Universität Bern zu zerrissenen Familien und reproduktiver Gerechtigkeit. Zu ihren Veröffentlichungen gehört *Reproductive Racism. Migration, Birth Control and the Specter of Population* 2023.

Antonia Sieler ist wissenschaftliche Mitarbeiterin und Doktorandin am Institut für Medizingeschichte und Wissenschaftsforschung an der Universität zu Lübeck. Sie hat Psychologie studiert und absolviert die Ausbildung zur tiefenpsychologisch fundierten Psychotherapeutin. Sie forscht zu Fragen psychologischer Wissensgeschichte im Kontext (queer-)feministischer Bewegungen und struktureller Diskriminierung. Sie war studentische Mitarbeiterin im Projekt *Transforming Solidarities*.

Anna Steigemann ist Professorin für Stadtforschung und Raumsoziologie an der Universität Regensburg sowie Associated Researcher an der Habitat Unit, dem Fachgebiet für Internationale Urbanistik und Design, an der Technischen Universität Berlin. Ihre Forschungsinteressen umfassen Gender, Migration, Diversität, Stadt, Nachbarschafts- und Communityforschung, Infrastrukturforschung, kritische Governance- und Partizipationsforschung sowie kollaborative qualitative Sozial- und Raumforschungsmethoden. Sie war Postdoc im Projekt *Transforming Solidarities*.

Andrea Steinke lebt und arbeitet in Kreuzberg, Berlin, und ist Teil des Bilgisaray Netzwerks. Sie ist Anthropologin, Genossenschaftlerin und macht Politik- und Entscheidungsberatung, Wissenschaft und Witze. Zusammen mit İlker Eğilmez hat sie das Egilstein Institut gegründet und betreibt das Hayalhane – einen Ort und Raum für Begegnungen und gemeinsames Warten in der Oranienstraße.

Ronja Wagner studiert seit 2019 Klinische Psychologie an der Freien Universität Berlin und der American University of Beirut. Seit 2024 studiert sie Medizinanthropologie und Mentale Gesundheit an der SOAS University of London. Sie arbeitete 2021–2024 an der Klinik für Psychiatrie und Psychotherapie der Charité – Universitätsmedizin Berlin und war studentische Mitarbeiterin im Projekt *Transforming Solidarities*.

Antonia Welch Guerra hat an der Humboldt-Universität zu Berlin und an der Universidad de La Habana (Kuba) Soziologie, Politikwissenschaften und Ethnologie studiert. Als studentische Mitarbeiterin bei *Transforming Solidarities* und am Berliner Institut für empirische Migrations- und Integrationsforschung (BIM) lagen ihre inhaltlichen Schwerpunkte auf Asyl- und Migrationspolitiken sowie Arbeitskämpfen in der Migrationsgesellschaft. Sie engagiert sich in verschiedenen Zusammenhängen in der politischen und kulturellen Bildung u. a. zu den Themen Migration und Flucht sowie antirassistischer Theorie und Praxis.

Veronika Zablotsky ist derzeit Gastwissenschaftlerin am Institut für Philosophie der Freien Universität Berlin und Fellow am Centre for Social Critique der Humboldt-Universität zu Berlin. Ihre Forschung ist schwerpunktmäßig in der politischen Theorie und Ideengeschichte angesiedelt, insbesondere mit Bezug auf feministische und postkoloniale Ansätze, aber sie beschäftigt sich auch empirisch mit Themen wie der transnationalen Migration und neuen sozialen Bewegungen. Sie hat an der University of California, Santa Cruz promoviert und war bis 2021 als Andrew W. Mellon Postdoctoral Fellow an der University of California, Los Angeles. An der University of Pennsylvania hat sie das Critical Armenian Studies Collective mitgegründet und ist u. a. Mitherausgeberin von *Beyond Sanctuary: The Humanism of a World in Motion* ^{Duke University Press, 2025}. Sie war Postdoc im Projekt *Transforming Solidarities*.

