



## Aufsätze

Olaf Briese: Die Berliner *Abend-Post* (1850).  
Die erste deutschsprachige anarchistische Zeitung (Teil I)

Hartmut Rübner: „Bekämpfung der größten Barbarei der heutigen Kultur,  
des systematischen Verbrecherthums, des Anarchismus“.  
Zur Eugenik in der lebensreformerischen Philosophie des Heilkundlers  
Dr. Christoph von Hartungen

José Pierre: Surrealismus und Anarchie.  
Vom Anarchismus im Surrealismus zum Surrealismus im Anarchismus

Jens Kastner: Solidarität zwischen Staat und Anarchie. Zur aktuellen  
Debatte um Grundlagen und Motivationen solidarischer Praktiken

Jonathan Eibisch: Die soziale Revolution beschreiben! Eine Kritik an  
Florian Grossers Ausführungen zu anarchistischen Vorstellungen von  
Revolution in einem Einführungsband zur Revolutionstheorie

Wolfgang Eckhardt: Anarchistische Flugblätter im Bestand SGY 2  
der SAPMO/Bundesarchiv

## Historisches Dokument

Johann Most/Abe Isaak  
Freie Liebe – eine Kontroverse (1903)  
Eingeleitet und kommentiert von Philippe Kellermann

## Rezensionen

JENS KASTNER

## Solidarität zwischen Staat und Anarchie Zur aktuellen Debatte um Grundlagen und Motivationen solidarischer Praktiken

### I.

Eine der größten Solidaritätsbewegungen des frühen 20. Jahrhunderts war sicherlich die für die beiden Anarchisten Ferdinando ‚Nicola‘ Sacco (1891-1927) und Bartolomeo Vanzetti (1888-1927). Die beiden Arbeiter waren in den USA des doppelten Raubmords angeklagt und später zum Tode verurteilt worden. Gegen die drohende Vollstreckung der Todesstrafe entwickelte sich eine globale Protestbewegung, an der mehrere Hunderttausend Menschen partizipierten und die die drohende Hinrichtung als anstehenden politisch motivierten Justizmord wertete. Anarchistische Kreise waren in diese Kampagne stark involviert. Die beiden Migranten – sie waren beide 1908 aus Italien in die USA eingewandert –, waren 1917 für einige Monate nach Mexiko geflohen, um der Einziehung zum Wehrdienst zu entgehen. 1921 wurden sie der Raubmorde für schuldig befunden und deswegen 1927 zum Tode verurteilt, wobei von Seiten der Staatsanwaltschaft die in der Kriegsdienstverweigerung gesehene Untreue gegenüber den USA belastend hervorgehoben wurde.<sup>1</sup> Sacco und Vanzetti wurden am 23. August 1927 auf dem elektrischen Stuhl hingerichtet.

Dieses Beispiel zu Beginn eines Textes über Solidarität soll Folgendes sagen: Solidarität spielte im Anarchismus eine nicht unbedeutende – theoretische wie praktische – Rolle. Diese Rolle spiegelt sich nicht nur in der Kampagne selbst. Sie manifestiert sich auch in der Kriegsdienstverweigerung der beiden Protagonisten, insofern sie einem universalistischen Verständnis von Solidarität praktischen Ausdruck verleiht. Sie ist von dem Gedanken getragen, dass die positive Bezugnahme auf *alle anderen* sich in der umgesetzten Entscheidung äußert,

1 Vgl. Helmut Ortner: *Zwei Italiener in Amerika. Der Justizmord Sacco & Vanzetti*. Rastatt: Verlag Arthur Moewig 1988. S.178ff.

niemanden zu töten.<sup>2</sup> Das wird insbesondere daran deutlich, dass eine partikularistische Solidarität ihrem Handeln entgegengesetzt wird – ein Konzept, das ihnen schließlich zum Verhängnis wird. Und zwar insofern, als die mangelnde Bereitschaft, Kriegsdienst für die USA zu leisten, als eine Verweigerung von Solidarität dem Staat und schließlich auch der nationalen Gemeinschaft gegenüber ausgelegt wird. Dass diese Auslegung keineswegs absonderlich ist, sondern sich bis in heutige soziologische Debatten über Solidarität zieht, wird sich im Folgenden zeigen.

Während im aktuellen soziologischen Diskurs eine starke Betonung auf die positive Rolle des Staates vorherrscht, werden diesem staatszentrierten Denken vieler Soziolog\*innen im Anarchismus theoretische wie politische Alternativen entgegengesetzt. Diese enthalten häufig nicht weniger problematische Setzungen als jene Entwürfe, gegen die sie sich richten. Die Problematiken der unterschiedlichen Konzeptionen von Solidarität stehen im Folgenden zur Diskussion.

## II.

Im Mainstream der soziologischen Debatte wird Solidarität auch von linken Theoretiker\*innen häufig gleichermaßen als Aufgabe und Effekt von nationalstaatlicher Organisation des Sozialen betrachtet. Bei Emile Durkheim ist es zwar nicht in erster Linie der Staat, sondern die gesellschaftliche Arbeitsteilung, die eine soziale Systematik der gegenseitigen Abhängigkeit entstehen lässt. In dieser gegenseitigen Abhängigkeit erscheint die Einschränkung individueller Freiheiten zugunsten des Gemeinwohls legitim, Durkheim nennt sie daher ein „solidarisches System“<sup>3</sup>. Es ist ein System von Geben und Nehmen: „Weil sich das Individuum nicht selbst genügt, enthält es von der Gesellschaft alles, was es benötigt, und für ebendiese

- 2 Bis heute wird in anarchistischen Argumentationsweisen die (totale) Kriegsdienstverweigerung häufig mit der schlichten Tatsache begründet, dass wenn niemand Kriegsdienst leisten würde, es schließlich keine Kriege gäbe.
- 3 Emile Durkheim: *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften* (1893). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992. S.284.

Gesellschaft setzt es sich ein.“<sup>4</sup> Der Staat hat dabei lediglich die – immerhin in bindendes Recht gegossene – Aufgabe, „uns an das Gefühl gemeinsamer Solidarität zu erinnern“<sup>5</sup>. Der Staat erinnert nur daran, was letztlich ohnehin von der Arbeitsteilung geschaffen wurde. Durkheim schwankt immer zwischen einem staatszentrierten Fortschrittsoptimismus auf der einen Seite, der ihn behaupten lässt, die „Arbeitsteilung führt zu Rechtsregeln“<sup>6</sup> und einem Verständnis von Gesellschaft auf der anderen Seite, das ohnehin durch verpflichtende Gegenseitigkeit – „Jede Gesellschaft ist eine moralische Gesellschaft“<sup>7</sup> – geprägt ist und solche Regeln im Prinzip gar nicht nötig werden lassen dürfte. Dem liegt letztlich auch eine Gleichsetzung von Soziabilität und Solidarität zugrunde: Die einfache Tatsache, dass Menschen in modernen Gesellschaften per se auf andere Menschen angewiesen sind, wird mit der Bereitschaft, für andere Opfer zu bringen oder zumindest die Durchsetzung eigener Interessen zurückzustellen, gleichgesetzt. So jedenfalls ist der vorsichtige Hinweis darauf zu erklären, dass der Staat, wenn auch rechtlich regulierend, vor allem an die Solidarität erinnert.

Diese Erinnerungsfunktion des Staates wird in der Soziologie dann aber ausgeweitet. Der Staat wird nicht mehr nur als Aktualisierungsinstanz begriffen, sondern als Garant für solidarisches Handeln der einzelnen. Erst angesichts der Globalisierung, in der die regulierende wie auch die identitätsstiftende Funktion des Staates geschwächt oder zumindest infrage gestellt wird und angesichts der Prekarisierung, die als Teil der neoliberalen Globalisierung als Rückzug des Staates aus seinen sozialpolitischen und Umverteilungsagenden zu verstehen ist, stellt sich auch für die Soziologie (wieder) die Frage, wie Solidarität entstehen und gewährleistet werden kann. Pierre Bourdieu mahnte etwa 1997 in einem dringenden Appell, der europäischen Währungsunion – als Form einer suprastaatlichen Vereinbarung – müsse unbedingt die „soziale Harmonisierung und die Solidarität, die sie herstellt“<sup>8</sup>, vorausgehen.

4 Ebd. S.285.

5 Ebd.

6 Ebd. S.283.

7 Ebd. S.285.

8 Pierre Bourdieu: Für einen neuen Internationalismus, in: ders.: *Genferfeuer. Wortmeldungen im Dienste des Widerstands gegen die neoli-*

Bourdieu führt dann einen ganzen Kriterienkatalog auf, wie diese Solidarität gerettet bzw. wieder erschaffen werden kann (Festsetzung eines Mindestlohns, Maßnahmen gegen Korruption und Steuerhinterziehung und gegen Sozialdumping, eine am Gemeinwohl orientierte Investitionspolitik, Erweiterung des sozialen Wohnungsbaus, Investitionen in Forschung, Gesundheitswesen und Umweltschutz u.a.).

Der Staat wird nicht mehr nur als Erinnerungsinstanz, sondern als Schöpfer und Garant von Solidarität interpretiert – sowohl aktuell als auch historisch betrachtet. Der Nationalstaat und die bürgerliche Familie, schreibt etwa Jürgen Habermas, waren bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein die „beiden erfolgreichsten Institutionen bei der Beschaffung von Solidarität“<sup>9</sup>. Anders als die Familie aber entkoppelt der Staat die Verteilung von Rechten und Pflichten – hier verstanden als das Empfangen und Gewähren von solidarischer Praxis – von der relativen Willkür väterlicher Autorität und überführt sie in geregelte Verfahren.

Als Beschaffer und Garant von Solidarität gewährleistet der Staat dieser Argumentation nach, dass, wie Claus Offe es zusammenfasst, gegenseitige „Verpflichtungen einerseits und ergebnisorientierte Kalküle andererseits die Mischung eingehen, die für den Begriff der Solidarität charakteristisch ist“<sup>10</sup>. Solidarität ist in dieser Definition Ergebnis einer Pflicht („Bringt Opfer und teilt!“) und eines kalkulierenden Abwägens („Was habe ich davon?“). Als Garant dafür, dass diese Mischung gelingt oder durchgesetzt wird und sozial tragfähig auf Dauer gestellt werden kann, wird in der soziologischen Diskussion der moderne Nationalstaat ausgemacht. „Man kann“, fasst Heinz Bude mehr fest- als beschreibend zusammen, „den Sozialstaat als Form institutionalisierter Solidarität begreifen“<sup>11</sup>. Denn, so

*berale Invasion*. Konstanz: UVK, 1997. S.68-76. Hier: S.75.

- 9 Jürgen Habermas: Solidarität jenseits des Nationalstaats. Notizen zu einer Diskussion, in: Jens Beckert/Julia Eckert/Martin Kohli/Wolfgang Streeck (Hg.): *Transnationale Solidarität. Chancen und Grenzen*. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag, 2004. S.225-235. Hier: S.227.
- 10 Claus Offe: Pflichten versus Kosten. Typen und Kontexte solidarischen Handelns, in: Beckert u.a. (Hg.): *Solidarität* (vgl. Anm. 9). S.35-50. Hier: S.49.
- 11 Heinz Bude: *Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee*. München: Carl Hanser Verlag, 2019. S.45.

die Argumentation, die Versorgungsbedürftigen – Alte, Arbeitsunfähige und Arbeitslose – werden versorgt und die staatlichen Institutionen gewähren allen anderen eine gewisse Erwartungssicherheit, diese Versorgung im Bedarfsfall ebenfalls zu genießen. Diese relative Sicherheit gewährt eben die institutionelle Regulierung, die an die Stelle der familiären Willkür das geregelte Verfahren und die umsetzende Behörde setzt. Auch wenn der Nationalstaat für den Wechsel von einer moralisch fundierten wechselseitigen Hilfe auf eine behördliche Versorgung steht, sind die moralischen Implikationen durch diese Umstellung keineswegs verschwunden. Die Leistungen des Nationalstaats dem/der einzelnen gegenüber werden nicht einfach qua Mitgliedschaft (also durch die Staatsbürgerschaft) gewährt, sondern sie werden immer wieder in Begriffen gegenseitiger Verantwortung beschrieben und beurteilt. Der Staat muss zwar dafür sorgen, dass allgemeine Pflicht und singuläres Kalkül im Gleichgewicht bleiben, aber auch die Einzelnen werden zu verantwortlichem Handeln – letztlich nach moralischen Kriterien – angehalten (etwa ‚den Sozialstaat nicht auszunutzen‘). Dieser moralische Appell bei gleichzeitiger Betonung der geregelten Verfahren beruht darauf, dass der moderne Nationalstaat als diejenige Instanz gesehen wird, die die Mängel vormoderner moralischer Ökonomien, nämlich die Ausnutzbarkeit, eingehegt hat. Laut Wolfgang Streeck hat der Nationalstaat, indem er Solidarität „formal verbindlich machte und insoweit erzwang, [...] ein zentrales Problem kollektiven Handelns [gelöst], das darin bestand, dass die ‚Grenzmoral‘ rational handelnder ‚Trittbrettfahrer‘ (hier Personen, die das kollektive Gut sozialer Integration nutzen, ohne sich an seinen Kosten beteiligt zu haben) den guten Willen der gut sozialisierten Mehrheit der Bürger unterminieren kann“<sup>12</sup>. Dem liegt ein Solidaritätsbegriff zugrunde, der Solidarität immer als Tauschverhältnis denkt: Die Hilfe wird nur deshalb geleistet, weil diejenigen, die sie empfangen, auch bereit sind (oder eben

- 12 Wolfgang Streeck: Einleitung, in: Beckert u.a. (Hg.): *Solidarität* (vgl. Anm. 9). S.221- 224. Hier: S.223. Der Trittbrettfahrer ist auch schon bei Hondrich und Koch-Arzberger der Inbegriff des anti-solidarischen Handelnden (vgl. Karl Otto Hondrich/Claudia Koch Arzberger: *Solidarität in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1992. S.33). Auch Heinz Bude konstatiert: „Der Gegentyp zum solidarischen Menschen ist der Trittbrettfahrer“ (Bude: *Solidarität* (vgl. Anm. 11). S.13).

staatlich durch Steuer- und Wehrpflicht gezwungen werden), etwas dafür zu geben; die Opfer werden nur deshalb gebracht, weil eine Gegenleistung durch eine Pflicht abgesichert ist. Zu den Trittbrettfahrer\*innen zählen dann all diejenigen, die den „staatskonstitutiven Pflichten“<sup>13</sup> nicht nachkommen, also die sich weigern, „ihre Steuern zu zahlen und ihrer Wehr- (oder auch sonstigen Dienst-)pflicht zu genügen“<sup>14</sup>.

Aus der Sicht von Streeck und Offe sind also Kriegsdienstverweigerer zugleich auch Solidaritätsverweigerer. Die Soziologen treten hier im wörtlichen Sinne als Staatsanwälte auf, ihre Argumentation gleicht exakt derjenigen Position des Staatsanwaltes im Prozess gegen Sacco und Vanzetti.

### III.

Die Konzeption von Solidarität im Anarchismus unterscheidet sich dabei grundlegend – so eine der im Folgenden vertretenen Thesen – von vielen Strömungen der aktuellen soziologischen Diskussion um die Aktualität von Begriff und Praxis der Solidarität. Sie stellt demgegenüber die permanente Suche nach einer Solidarität dar, die nicht an die „staatskonstitutiven Pflichten“ (Offe) gebunden ist.<sup>15</sup> Solidarität im Anarchismus war immer die Suche nach dem „funktionalen Äquivalent für den Nationalstaat“<sup>16</sup>, nach dem die Soziologie erst wieder im historischen Augenblick der verstärkten Globalisierung und der damit einhergehenden Denationalisierungstendenzen zu fra-

13 Offe: Pflichten (vgl. Anm. 10). S.39.

14 Ebd.

15 Der Philosoph Kurt Bayertz hatte in einem breit rezipierten Überblickstext überhaupt bezweifelt, dass Solidarität eine angemessene oder auch notwendige Legitimation für den Sozialstaat sei. Erstens handle es sich bei staatlichen Sozialleistungen nicht um auf irgendwie geartete Verbundenheit zurückgehende Hilfe, sondern um einen Verwaltungsakt – den Bayertz hier, anders als Habermas u.a., als vom Hilfsgedanken abgekoppelten Tatbestand begriffen wissen will. Zweitens, damit zusammenhängend, könne von Solidarität letztlich nur im Hinblick auf freiwillige Praktiken gesprochen werden, was bei staatlichen (Umverteilungs-)Leistungen nicht der Fall sei, die schließlich auf durch Androhung von Gewalt basierten Abgaben beruhten (vgl. Kurt Bayertz: Begriff und Problem der Solidarität, in: ders. (Hg.): *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998. S.11-53. Hier. S.37).

16 Streeck: Einleitung (vgl. Anm. 12). S.222.

gen beginnt. Diese Suche beginnt bereits mit Peter Kropotkins Studie *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* (1902) und nimmt ihren Verlauf bis in die aktuelleren Debatten um die Arbeiten etwa von David Graeber u.a. Sie ist getragen von dem Credo, das etwa der anarchistische Aktivist und Theoretiker Uri Gordon auf den Punkt bringt, wenn er schreibt, dass die „wirksamste Art anarchistischer Propaganda [...] immer die Schaffung und die Demonstration anarchistischer gesellschaftlicher Beziehungen sein [wird] – eben die Praxis der vorwegnehmenden Politik“<sup>17</sup>.

Während Durkheim die „Anarchie“ als eine Situation ablehnt, in der regelloses Chaos herrscht und der Mensch „inmitten seines engsten sozialen Milieus auf Kriegsfuß zu leben“<sup>18</sup> hat, geht es den Anarchist\*innen selbst um eine herrschaftsfreie Ordnung des Sozialen. Auch Kropotkin geht es – wie Durkheim – um soziale Ordnung als solche, nur dass sie sowohl in ihren Ursprüngen als auch in der Form, in der sie angestrebt wird, anders gedacht wird.

Nicht der Kampf ums Dasein, so Kropotkin, aber auch nicht Liebe und Sympathie seien es, „worauf die menschliche Gesellschaft beruht. Es ist das Bewußtsein – und sei es nur in dem Entwicklungsstadium eines Instinkts – von menschlicher Solidarität“<sup>19</sup>. Mit dem Hinweis darauf, dass es nicht Liebe und Sympathie sind, die die Menschen zusammenbringen und Solidarität stiften, macht Kropotkin deutlich, dass es ihm um ein Phänomen geht, das nicht auf kleine Gemeinschaften voneinander bekannten Personen beschränkt bleibt. „Liebe und Sympathie“, merkt Kurt Bayertz in Auseinandersetzung mit Kropotkin an, „sind persönliche Beziehungen, die zumindest in größeren Gesellschaften nicht als übergreifendes Band zwischen den Individuen vorausgesetzt werden können.“<sup>20</sup> Diese nicht auf Liebe und Sympathie beruhende, wenn auch nur rudimentär vorhandene Solidarität weitet sich dem Fortschritts-glauben Kropotkins entsprechend im Laufe der Geschichte

17 Uri Gordon: *Hier und Jetzt. Anarchistische Praxis und Theorie*. Hamburg: Edition Nautilus, 2010. S.64.

18 Durkheim: *Arbeitsteilung* (vgl. Anm. 3). S.56.

19 Peter Kropotkin: *Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt* (1902). Frankfurt am Main/Berlin/Wien: Ullstein Verlag, 1976. S.17.

20 Bayertz: Begriff (vgl. Anm. 15). S.25.

immer weiter aus. Kropotkin hat die „Geschichte der Versittlichung“ im Blick, im Zuge derer das „Ideal des sittlichen Menschen“ entstanden ist, seine/ihre „Handlungsfreiheit auf einen Kreis einzuschränken, in dem er die Freiheit anderer nicht stört“<sup>21</sup>. Sich gegenseitig nicht zu stören, ist selbstverständlich noch weit davon entfernt, sich gegenseitig zu unterstützen, aber die Umsetzung dieses sittlichen Ideals ist eine Voraussetzung für die Entfaltung der Solidarität. Während er mit der zunehmenden „Versittlichung“ den Effekt einer historischen Entwicklung beschreibt, spricht er an anderer Stelle allerdings auch von einem „Trieb des Menschen zu gegenseitiger Hilfe“<sup>22</sup>, der die Wechselfälle der Geschichte überdauert habe. Es sei „schon immer so“<sup>23</sup>, schreibt der Anthropologe und Anarchist David Graeber im Anschluss an Kropotkin, dass Menschen selbstverständlich und permanent gegenseitige Hilfe geleistet hätten. Graeber geht sogar so weit zu behaupten, dass der Anarchismus deshalb „eine der Hauptgrundlagen menschlicher Interaktion“<sup>24</sup> sei.

Die Annahme einer natürlichen solidarischen Verbundenheit aller Menschen ist allerdings problematisch (und deshalb theoretisch auch unbefriedigend): Erstens können auf ihrer Grundlage nicht die sehr unterschiedlichen Formen der Vergesellschaftung erklärt werden.<sup>25</sup> Und zweitens stellt sich das Problem, dass die Geschichte der Menschheit empirisch einfach anderes nahelegt als grundlegende Solidarität aller mit allen. So wie es zu allen Zeiten Anzeichen solidarischer Bezugnahmen gegeben hat, so lassen sich alltägliche Niedertracht, systematische Feindseligkeit und Völkermorde kaum vor dem Hintergrund dieser Vorstellung erklären. Dem Einwand, dass es auf diese empirische Gewaltgeschichte nicht ankomme, wird, wie Kurt Bayertz aufgezeigt hat, in der Regel damit begegnet, „die behauptete universelle Solidarität nicht als ein em-

21 Kropotkin: *Hilfe* (vgl. Anm. 19). S.302.

22 Ebd. S.208.

23 David Graeber: *Frei von Herrschaft. Fragmente einer anarchistischen Anthropologie*. Wuppertal: Peter Hammer Verlag, 2012. S.90.

24 Ebd. Damit vertritt Graeber ein sehr weites Verständnis von Anarchismus. Zur Kritik daran vgl. etwa Torsten Bewernitz/Jens Kastner: *Bondage, Zynismus und Konstruktionen. Der Anarchist David Graeber und der Poststrukturalismus*, in: *Graswurzelrevolution* (Münster). Nr.373 (November 2012). S.14-15.

25 Vgl. Bayertz: *Begriff* (vgl. Anm. 15). S.25.

pirisches Phänomen, sondern als eine Wesensbestimmung der Menschen zu deuten und damit ins Metaphysische zu transportieren“<sup>26</sup>. Das gilt auch für viele anarchistische Ansätze.

In Kropotkins Perspektive ist der Staat jedenfalls weder Erschaffer noch Garant für solidarisches Handeln, sondern, im Gegenteil, der moderne Nationalstaat habe „systematisch alle Institutionen aus[gerottet], in denen früher die Tendenz zu gegenseitiger Hilfe Ausdruck gefunden hatte.“<sup>27</sup> Kropotkin meint die frühneuzeitlichen Dorfgemeinschaften, die Gilden und die Städte. In ihrer Tradition sieht er kommunale und regionale Kooperationen bis in die Gegenwart des 19. Jahrhunderts am Werk, die sich jenseits des Staates gehalten haben. „Entscheidend ist dabei“, schreibt Daniel Loick über Kropotkins Betonung der solidarischen Beziehungen jenseits des Nationalstaates, „dass gegenseitige Hilfe keine Soll-Anforderung an die Menschen ist, sondern eine reale Praxis, deren funktionale Überlegenheit und Stabilität sich über Jahrhunderte gezeigt hat.“<sup>28</sup> Das Hervorheben dieser realen Praxis geht einher mit einem negativen Urteil staatlicher Intervention in die alltäglichen Beziehungen. Der Staat habe über die Monopolisierung der Zuständigkeit für die sozialen Beziehungen die gegenseitige Hilfe ausgehebelt und zu moralischer Gleichgültigkeit beigetragen. „Je mehr die Verpflichtung gegen den Staat sich häuften, um so mehr wurden offenbar die Bürger ihrer Verpflichtung gegeneinander entledigt.“<sup>29</sup> Im Anarchismus Kropotkins ist der Staat also weder ein Garant für Solidarität im Sinne der Aufrechterhaltung der sozialen Bande (Soziabilität), noch im Sinne moralischen Verhaltens. Im Gegenteil, die Einführung verbindlicher Pflichten durch staatliche Gesetzgebung wird als geradezu moralverhindernd interpretiert. Die moralische Haltung – und damit auch das Entstehen und Praktizieren von Solidarität – zeichnet sich nach Kropotkin gerade durch Uneigennützigkeit und Nicht-Reziprozität aus.<sup>30</sup>

26 Ebd. S.19.

27 Ebd. S.210.

28 Daniel Loick: *Anarchismus zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag, 2017. S.81.

29 Kropotkin: *Hilfe* (vgl. Anm. 19). S.211.

30 Zu Kropotkins Ethik im Kontext der Postmoderne-Debatte vgl. auch Jens Kastner: *Politik und Postmoderne. Libertäre Aspekte in der Soziologie Zygmunt Baumanns*. Münster: Unrast Verlag, 2000. S.162ff.

Moralische Haltung an Pflichtgefühl und Pflichterfüllung zu binden, sieht Kropotkin als übelste Konsequenz der Grundlegung der Moralphilosophie von Immanuel Kant.<sup>31</sup>

Moralisches Handeln darf sich demgegenüber nicht nach vernunftgeleiteten Regeln oder sozialen Funktionserfordernissen richten. Ein anarchistisches Solidaritätsverständnis erfordert dementsprechend etwa auch deutlich eher die Verweigerung der Wehrpflicht als ihre Einhaltung. Es erfordert Ungehorsam gegenüber dem Staat, nicht Loyalität. In diesem Sinne begründete auch Henry David Thoreau in seiner einflussreichen Schrift *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegenüber dem Staat* (1849) Steuer- und Wehrpflichtverweigerung als humanitäre Aktionsformen gegen den Krieg (der USA gegen Mexiko 1846-1848) und gegen die Sklaverei.<sup>32</sup> In dieser argumentatorischen Tradition befanden sich vor allem seit den 1960er Jahren dann auch viele Kriegsdienstverweigerer.

Kropotkins Behauptung von der „gegenseitigen Hilfe“ als einem natürlichen Grundprinzip menschlichen Zusammenlebens ist selbstverständlich auch eine Legitimationserzählung. Denn wenn nicht der Kampf aller gegen alle (Hobbes) und der Todestrieb (Freud) die Soziabilität prägen, sondern Solidarität, dann braucht es im Prinzip auch keinen einhegenden und regulierenden Staat. Mit Kropotkins Naturannahme ist deshalb, wie Rolf Cantzen richtig herausgestellt hat, „einem repressiv-autoritären Staatsverständnis die Legitimationsgrundlage bestritten“<sup>33</sup>. Allerdings sind Annahmen über die Natur des Menschen als Grundlage für gesellschaftstheoretische Erörterungen ebenso unbefriedigend wie für politische Strategien. Deshalb stellt sich die Frage, wie dem Staat die Legitimation entzogen werden könnte, ohne auf Annahmen über die Natur des Menschen zurückgreifen zu müssen. Eine Antwort darauf könnte in der Schilderung der Genese von Solidarität bestehen, wenn also gezeigt werden könnte, dass es nicht staatliche

31 Vgl. Peter Kropotkin: *Ethik. Ursprung und Entwicklung der Sitten* (1923). Aschaffenburg: Alibri Verlag, 2013.

32 Vgl. Henry David Thoreau: „Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat“. [1849] In: Ders.: *Über die Pflicht zum Ungehorsam gegen den Staat und andere Essays*. Zürich: Diogenes Verlag 1973, S. 7-35.

33 Rolf Cantzen: *Weniger Staat, mehr Gesellschaft. Freiheit – Ökologie – Anarchismus*. Grafenau: Trotzdem Verlag, 1995. S.191.

Institutionen sind, die Solidarität erschaffen, sondern andere, nicht- oder außer- oder anti-staatliche Praktiken.

#### IV.

Die solidarische Haltung wird laut Kropotkin, wie gezeigt, durch den Staat eher geschmälert als gefördert. Was also fördert sie, bringt sie voran und weitet sie aus? Neben seinen Annahmen über die menschliche Natur und den Verlauf der Geschichte – und relativ unabhängig davon – hatte Kropotkin ja noch etwas anderes betont: Es sind die gesellschaftlichen Kämpfe, in denen die einen für die anderen eintreten und sie unterstützen, in denen Solidarität entsteht und deren paradigmatischen Ausdruck Kropotkin im Arbeiterstreik sieht. Ersparnisse werden der Streikkasse geopfert, Essen wird gespart und an die Streikenden weitergegeben usw. Diese Energie und Opferbereitschaft in der gegenseitigen Unterstützung beim Streik – aber auch beim Verkauf von Zeitschriften, bei Versammlungen und sozialistischen Wahlwerbeaktionen – habe schier unvorstellbare Ausmaße, betont Kropotkin anerkennend, aller „Fortschritt der Vergangenheit ist durch solche Männer und solche Hingebung hervorgebracht worden“<sup>34</sup>. Dass Solidarität sich ausweitet, geschieht also nicht von selbst – auch wenn es das Fortschrittsparadigma nahelegt –, sondern ist der Effekt von Kämpfen, in denen Solidarität geübt wird. Solidarität führt demnach zu mehr Solidarität.

Solidarität, folgert die Sozialtheoretikerin Bini Adamczak zu Recht, „ist in der Geschichte der Streiks und der Rebellionen nichts, was von oben verordnet wird, nichts, was von weisen Lehrerinnen anerzogen wird, sondern eine zunächst spontane Bewegung, die sich gleichzeitig horizontal und von unten ausbreitet“<sup>35</sup>. Adamczak hebt im Anschluss an den Anarchisten Gustav Landauer die neuen Beziehungen zwischen Menschen hervor, die sich in Streiks und Rebellionen bilden. Landauer hatte den Staat nicht als Institution oder Werkzeug (der herrschenden Klasse) begriffen, sondern als Verhältnis

34 Kropotkin: *Hilfe* (vgl. Anm. 19). S.247. Kropotkin spricht hier wie an allen anderen Stellen, an denen es um Fortschritte der Menschheit geht, immer bloß explizit von Männern.

35 Bini Adamczak: *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2017. S.258.

zwischen Menschen. Ein solches Verhältnis wird nicht ein für alle mal erschaffen, sondern „entsteht in jedem Augenblick durch Dulden und Handeln“<sup>36</sup>. Dementsprechend ist auch aus anarchistischer Sicht der Aufbau neuer, nicht staatlich regulierter Beziehungen zentrales Mittel und zentrales Ziel des politischen Kampfes zugleich: „Der Sozialismus“ schreibt Landauer, „ist zuerst die Tat der Sozialisten“<sup>37</sup>. Als Konsequenz aus der Suche nach einem Solidaritätskonzept, das nicht auf den „staatskonstitutiven Pflichten“ (Offe) beruht, setzten Landauer wie Adamczak also auf Beziehungen: Solidarität sei keine Frage der Haltung, so Adamczak, „sondern eine Frage der Beziehung“<sup>38</sup>.

Aber was Adamczak vielleicht unterschätzt, sind die Hürden, die sich im Aufbau neuer Beziehungen ergeben und die auch das Konzept von Solidarität im Kern betreffen. Es geht um das grundsätzliche Problem, dass Solidarität, wenn sie nicht als natürliche vorausgesetzt wird, immer bestimmten Leuten gilt (und anderen nicht).

Das gilt gerade für Streik und Rebellion. Im Streik der Arbeitenden sind die solidarisch Handelnden sich ähnlich: Kropotkins Modell der Solidarität lehnt sich auch bei den Streiks an die vormoderne Dörflichkeit und ihre soziale Nähe an: „Unter den Bergleuten und den Seeleuten erzeugen ihre gemeinsamen Beschäftigungen und ihr tägliches enges Zusammenleben ein Gefühl der Solidarität“<sup>39</sup>, schreibt Kropotkin. Das Solidaritätsproblem ist damit eindeutig als Identitätsproblem ausgemacht: Die einander Ähnlichen unterstützen sich gegenseitig. Ihre Ähnlichkeit kann sich auf gemeinsames Erleben (etwa der Arbeit) ebenso gründen wie auf gemeinsame Interessen (etwa höhere Löhne und kürzere Arbeitszeiten), kann aber auch auf Identifizierung als solcher beruhen: Letzteres trifft etwa auf die „Bergarbeiterswitwe“<sup>40</sup> zu, die die Ersparnisse dem Streikfonds spendet, weil sie sich mit dem Arbeitskampf (und womöglich

36 Gustav Landauer: Zum Thema: Sozialismus und Wissenschaft (1912), in: ders.: *Auch die Vergangenheit ist Zukunft. Essays zum Anarchismus*. Berlin: Sammlung Lichterhand 1989. S.172-180. Hier: S.178.

37 Gustav Landauer: Stelle Dich, Sozialist! (1915), in: ders.: *Vergangenheit* (vgl. Anm. 36). S.224-230. Hier: S.229.

38 Adamczak: *Revolution* (vgl. Anm. 35). S.270.

39 Kropotkin: *Hilfe* (vgl. Anm. 19). S.252.

40 Ebd. S.246.

der Arbeiterklasse) identifiziert, obwohl sie selbst nicht unter Tage war und vermutlich einer anderen Arbeit nachging (sonst wäre sie vielleicht als Bergarbeiterin beschrieben worden).

Warum identifiziert sich die Bergarbeiterswitwe mit dem Arbeitskampf? Weil sie ihn für gut und richtig hält (Moral) und weil sie weiß oder ahnt, dass er auch ihr nützt (Interesse/ Kalkül). Vielleicht identifiziert sie sich insgeheim aber auch mit dem Streik, weil sie weiß, dass unsolidarisches Verhalten in ihrem Milieu als verwerflich und schäbig gilt, weil es erstens das Erreichen der gemeinsamen Ziele behindert und zweitens dem Gegner zuarbeitet.<sup>41</sup> Aber die Bergarbeiterswitwe weiß oder spürt auch, dass sie sich das Milieu der Bergarbeiter\*innen, die Klassenzugehörigkeit, die schwere Arbeit und die Armut nicht selbst ausgesucht hat und ihre Identifizierung mit dem Kampf kann insofern auch als eine Reaktion auf die Herrschaft gedeutet werden, die sie dazu verdammt, Bergarbeiterswitwe zu sein, als Widerstand gegen die Positionierung durch das Kapital. Die Solidarität innerhalb der Arbeiter\*innenklasse ist insofern, wie Edward P. Thompson herausgestellt hat, immer sowohl eine „solidarity with“ (den Genoss\*innen) als auch eine „solidarity against“ (das Kapital).<sup>42</sup>

Damit nimmt diese Art von Solidarität allerdings einen gänzlich anderen Charakter an als diejenige Solidarität, für die sie nach Kropotkin ja eigentlich ein Beispiel sein soll: Will Kropotkin mit dem Streik ein Beispiel geben für das Entstehen der allgemeinen Solidarität, der gegenseitigen Hilfe als Grundprinzip des menschlichen Zusammenlebens und des sozialen Bandes, stellt sie sich in Wirklichkeit als trennend dar. Sie teilt in jene, die einander solidarisch sind (die Arbeiter\*innen), und jene, die dieser Solidarität nicht nur nicht bedürfen, sondern gegen die sie sich sogar richtet (Kapitalist\*innen).

Damit tut sich auch ein theoretisches Problem auf zwischen universalistischen und partikularistischen Vorstellungen von Solidarität. Die universalistische Vorstellung von Solidarität ist per se sehr weit gefasst und es stellt sich die Frage, ob sie überhaupt als solche bezeichnet werden sollte: Wenn Solidarität – wie bei Durkheim und Kropotkin – prinzipiell alle glei-

41 Vgl. Bayertz: Begriff (vgl. Anm. 15). S.42ff.

42 Edward P. Thompson: *The making of the English working class* (1963). New York City: Pantheon Books, 1966. S.487.



chermaßen betrifft (bzw. betreffen soll), muss das Kriterium für ihre Verwirklichung als relativ niedrigschwellig angesetzt werden. Das heißt, Solidarität bezeichnet dann schlicht die Tatsache, dass Menschen irgendwie aufeinander angewiesen sind und deshalb zur Kooperation und gegenseitiger Hilfe hier und da genötigt sind und/oder neigen. Es bleibt aber unbestimmt, ob dafür etwas mehr getan werden muss, als manchmal zu kooperieren (ob etwa eine vertragliche Verpflichtung und/oder eine moralisch verbindliche Beziehung einzugehen ist). Es bleibt darüber hinaus auch unklar, wie bei einer solchen Vorstellung von Solidarität, die aus funktionalen Notwendigkeiten entsteht (also durch das Aufeinander-Angewiesensein), dann Niedertracht, Gewalt, systematische Ausbeutung erklärt werden sollen. Was Durkheim als Solidarität beschreibt, sollte wohl eher Sozialität genannt werden.

Der Begriff der Solidarität müsste dann schließlich für solche Praktiken, Beziehungen und Haltungen reserviert bleiben, die sich immer auf bestimmte Menschen richtet und auf bestimmte nicht, die also per se partikularistisch sind, weil sie nur einen Teil (lat. *pars*) der Menschen betrifft. Gegenüber dem Dilemma, dass Solidarität eigentlich universalistisch sein müsste, in der Praxis (aber auch in der Theorie) nur schwer anders als partikularistisch zu haben ist, gibt es im Wesentlichen zwei Strategien: die erste besteht darin, das Problem zu übergehen oder zu leugnen wie bei Kropotkin, der den Widerspruch zwischen dem, wofür das Streik-Beispiel steht und dem, wofür es stehen sollte, nicht sieht oder einfach nicht thematisiert.<sup>43</sup> Die zweite Strategie besteht darin, das Problem anzugehen, indem empfohlen wird, das Partikulare so weit und so lange auszuweiten, bis es dem Universellen möglichst nahekommt. Das

43 Einer der wenigen Anarchist\*innen, der sich diesem Problem stellt, ist der Historiker Max Nettlau. Er schreibt in Bezug auf den Streik, man solle sich nicht der Illusion hingeben, er führe automatisch zur Sympathie eines Großteils der Bevölkerung, im Gegenteil, man dürfe die Augen nicht davor verschließen, dass „die große Masse, die unberührt ist von fortschrittlichen Ideen und edlen Gefühlen (wenn das nicht der Fall wäre, wie könnte sie denn die bestehende gesellschaftliche Ordnung ertragen?) keine Sympathie für die organisierte Arbeiterschaft“ habe. Es gelte darauf hinzuarbeiten, die Masse nicht „nur gefühlsmäßig, sondern materiell“ am Streik, zu interessieren (Max Nettlau: Verantwortung und Solidarität im Klassenkampf (1899), in: ders.: *Gesammelte Aufsätze*. Band 1. Hannover: Verlag Die freie Gesellschaft, 1980. S.87-100. Hier: S.90f.).

ist die Strategie Richard Rortys, der Solidarität zwar nicht von Ähnlichkeiten lösen möchte, aber anmahnt, „daß wir versuchen müssen, in unser Verständnis von ‚wir‘ auch Menschen aufzunehmen, die wir bis jetzt zu den ‚sie‘ gezählt haben“<sup>44</sup>. Diese Strategie ist insofern unbefriedigend, als sie die identitäre, also auf Gleichheit basierende Grundlage der Solidarität nicht infrage stellt – sie lässt dementsprechend keinen Raum für das radikal Andere und basiert, wie Diane Elam kritisiert hat, auf Assimilation (also auf Ähnlich-Werdung, auf Angleichung an das bestehende Wir).<sup>45</sup>

Solidarität ist letztlich immer partikularistisch, auch wenn sie beansprucht, diesen Teil, für den sie Geltung beansprucht, so weit wie möglich auszudehnen. Solidarität gilt immer bestimmten (Gruppen von) Menschen und anderen nicht. Solidarität ist im Prinzip immer exklusiv. Diesem Problem stellt sich auch Monika Mokre in ihrer Auseinandersetzung mit dem Refugee Protestcamp in Wien 2013, wenn sie darauf hinweist, dass „Solidarität, wenn sie als politisch wirksam gedacht wird, [...] ein Außen der solidarischen Gemeinschaft“<sup>46</sup> braucht. Solidarität formiert sich meist – wenn auch manchmal implizit – auch *gegen* etwas, wie Thompson aufgezeigt hatte: Die Solidarität für Sacco und Vanzetti richtete sich gegen die Willkür des US-Justizsystems (oder allgemeiner, gegen das staatliche Monopol auf legale Tötung), die Solidarität mit den Refugee Protesten richtete sich gegen das Grenzregime der Europäischen Union usw.

Der Partikularismus der Solidarität muss dementsprechend mit den Ein- und Ausschlüssen konfrontiert werden, die er hervorbringt und sie müssen gegebenenfalls gerechtfertigt werden. Die partikularistische Solidarität muss aber gar nicht unbedingt von einer „solidarischen Gemeinschaft“ (Mokre) ausgehen, d.h. der Teil (*pars*), für den der Partikularismus steht, muss keine fest umrissene Einheit sein. Kurt Bayertz hat am Ende seines Systematisierungsversuches zwei Typen der Solidarität unterschieden: Zum einen spricht er auch von der

44 Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1992. S.309.

45 Diane Elam: *Feminism and Deconstruction*. London/New York: Routledge, 1994. S.114.

46 Monika Mokre: *Solidarität als Übersetzung*. Wien/Linz/Berlin/London/Zürich: transversal texts, 2015. S.87.

„Gemeinschafts-Solidarität“<sup>47</sup>, die auf die affektgeladene, identitätsbestimmende „Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft“<sup>48</sup> gründet und die auf dieser Grundlage parteiliches – solidarisches – Handeln hervorbringt. Daneben spricht Bayertz auch von einer „Kampf-Solidarität“<sup>49</sup>, die zwar auch auf gemeinschaftlichen Beziehungen gründen kann, aber nicht muss: Bayertz plädiert dafür, diese Art von Solidarität definitorisch „an materielle oder symbolische Hilfe für jene zu binden, die für ihre Rechte kämpfen“<sup>50</sup>. Als Beispiel führt er die Solidarität von Europäer\*innen mit den Schwarzen Südafrikaner\*innen an, die gegen die Apartheid kämpften. Sie sind weder selbst Teil der Unterdrückten, gehören also nicht zu den Schwarzen Bevölkerungsgruppen, noch ziehen sie nennenswerten Nutzen aus ihrer Solidarität. (Wobei in der aktuellen Diskussion häufig unterstellt wird, dieser Nutzen bestehe doch und zwar im Unsichtbarmachen und dem Ausbau der eigenen Privilegien.<sup>51</sup>) Ähnliches gilt wohl auch für die Solidarität mit Sacco und Vanzetti, für die weder Gruppenzugehörigkeit noch Nutzen eine Rolle spielte, sondern für die vor allem die temporär geteilten Haltungen ausschlaggebend waren.

## V.

Die Frage der Haltung führt auch zurück zum Staat. Bini Adamczak greift im Kontext ihrer Auseinandersetzung mit Begriff und Praxis der „Beziehungsweise“ und der Frage nach solidarischen Beziehungen, wie oben bereits angerissen, auf

47 Bayertz: Begriff (vgl. Anm. 15). S.49.

48 Ebd. S.50.

49 Ebd. S.49.

50 Ebd.

51 Die postkolonialistische Theoretikerin Nikita Dhawan etwa hat den Vorwurf gegen die Occupy Wall Street-Bewegung, die Indignados und die Refugee-Proteste in Metropolen wie Wien und Berlin erhoben, sie wären selbst gar nicht Subalterne und würden mit ihrem Engagement nur von den eigenen, strukturellen Involviertheiten, von ihren Privilegien ablenken und einer „Erotik des Widerstands“ frönen. Zu Ende gedacht, macht diese Haltung Dhawans, die Solidarität an Zugehörigkeit (zur Kategorie der Subalternen) knüpft, Solidarität schlechthin unmöglich (vgl. Nikita Dhawan: Die unerträgliche Langsamkeit des Wandels: Das Phantasma einer Stimme des Volkes und die Erotik des Widerstands, in: *Phantasma und Politik*. Nummer 11. Hebbel am Ufer: Berlin, 26.5.2015. S.10-13.

Gustav Landauers Definition des Staates als Verhältnis auf. Wie Landauer will sie darauf hinweisen, dass wenn der Staat ein Verhältnis, eine Beziehung zwischen Menschen ist – und nicht ein Instrument der Klassenherrschaft, das man nur in die Hände kriegen musste, und auch nicht als Subjekt, das unterdrückt, reguliert und wegschließt wie ein Apparat –, dann gilt es aus emanzipatorischer, revolutionärer Sicht, neue andere Beziehungen, also nicht-staatliche Beziehungen aufzubauen. Gegen die als falsch weil ausbeuterisch analysierten kapitalistischen Verhältnisse sollten antihierarchische, solidarische Beziehungen eingegangen und aufgebaut werden. Deshalb schreibt Adamczak auch, Solidarität sei „keine Frage der Haltung, sondern eine Frage der Beziehung.“<sup>52</sup> Die Revolution selbst ist kein Ereignis, sondern das Knüpfen neuer Beziehungen. Allerdings stellt sich die Frage, ob Haltung und Beziehungen sich unbedingt gegenseitig ausschließen müssen. Aus irgendetwas müssen diese neuen Beziehungen ja entstehen, sie entwickeln sich nicht von selbst oder bloß deshalb, weil Menschen ähnliche Lebens- und Leidensverhältnisse teilen, oder auch deshalb nicht, weil sie sie gerade nicht teilen und den Benachteiligten vielleicht Mitleid, Sympathien und/ oder Hilfsbereitschaft entgegenbringen, obwohl sie selbst gar nicht benachteiligt sind. (Für Letztere geben die linken Intellektuellen das herkömmliche Modell ab.)

Woher soll die Solidarität kommen, wenn sie nicht (auch) aus einer Haltung heraus erwächst?<sup>53</sup> Weder ähnliche noch radikal verschiedene Lebensumstände und Ausbeutungsformen machen Menschen per se sensibler füreinander oder führen auch nur automatisch zu berechnender Unterstützung (was beides als solidarische Praxis beschrieben werden könnte). Die in linken Bewegungen immer wieder gehegte Vorstellung, die eigene Unterdrückung mache aufmerksamer für das Leiden anderer, ist historisch leider tausendfach widerlegt worden. Unterdrückte Industriearbeiter sind nicht automatisch sensibler für die Unterdrückung von Frauen, weiße Feministinnen

52 Adamczak: *Revolution* (vgl. Anm. 35). S.270.

53 Adamczak legt nahe, dass Solidarität mit der Betonung der Haltung auf eine moralphilosophische Frage herabgestuft wird (wie bei Richard Rorty), anstatt sie als sozialtransformatorische Frage zu behandeln. Aber das folgt m.E. nicht notwendiger Weise daraus, Haltungen in den Blick zu nehmen.

haben oft keinen Blick für Rassismen gehabt, Antirassismus kann durchaus mit Antisemitismus einhergehen usw. Schon in den 1980er Jahren stellte die niederländische Feministin Anja Meulenbelt lakonisch und ernüchtert fest: „Unterdrückung macht niemanden verständnisvoller.“<sup>54</sup>

Wenn nicht aus geteiltem Leid oder Anteilnahme am Leid anderer, aus was soll „das Ensemble solidarischer Beziehungsweisen“<sup>55</sup>, das nach Adamczak die Revolution ausmacht, also entstehen? Sie müssen sich auf Haltungen gründen, so instabil und flüchtig diese auch immer sein mögen. Relative Flüchtigkeit und Fragilität machen letztlich auch die Dynamik von Haltungen aus, ihre Veränderbarkeit und tragen zu jenem Prozesshaften bei, das jede Beziehung schließlich ist.

## VI.

Wenn von der Naturannahme abgesehen wird, stellt sich hinsichtlich der Solidarität nicht nur die Frage, wo sie herkommt, sondern auch die Frage, worauf sie sich gründen sollte. Diese Frage stellt sich insbesondere dann, wenn ein positives Interesse besteht, sie zu erschaffen – ein Interesse, das die staatstragenden Soziolog\*innen ganz offensichtlich ebenso teilen wie die am Anarchismus orientierten Aktivist\*innen und Theoretiker\*innen.

In der Frage nach den Grundlagen der Solidarität stehen sich wieder zwei grundverschiedene Konzepte gegenüber, die sich allerdings nicht mit der Dichotomie staatszentriert vs. anarchistisch decken, sondern quer zu ihr liegen. Soll die Solidarität den Gleichen und Ähnlichen gelten, deren Zugehörigkeit wahlweise streng geregelt (wie durch Staatsbürgerschaft) oder möglichst offen (wie im Vorschlag Richard Rortys) bestimmt wird? Oder soll die Solidarität gerade den Anderen und Ungleichen gelten, also auf Differenz statt Gleichheit beruhen, wie sie in der „Kampf-Solidarität“ (Bayertz) der weißen Europäer\*innen mit den Schwarzen in Südafrika während der Apartheid zum Ausdruck kam und wie sie sich heute in den Seenot-Rettungs-

aktionen von Refugees durch Organisationen wie Sea Watch und anderen manifestiert?

Im Anarchismus findet sich keine theoretische Ausarbeitung dieser Frage. Über die von Kropotkin grundgelegte Konzeption ist selten hinaus gedacht worden: Solidarität existiert demnach, wie gezeigt, in der kollektiven Natur des Menschen und wird durch die Entwicklung eines zunehmenden Bewusstseins für sie ausgeweitet. Sie entsteht im persönlichen Kontakt, siehe Dorfbewohner\*innen, Berg- und Seeleute, es gibt aber auch ein sich ausdehnendes „Bewußtsein internationaler Solidarität“<sup>56</sup>. Diese internationale Solidarität ist aber nicht Effekt staatlicher Pflichten, sondern, im Gegenteil, sie entwickelt sich über Einsichten in vergleichbare soziale Lagen und ähnliche politische Anliegen. So ist auch Michail Bakunin zu verstehen, wenn er schreibt: „Die Freiheit, die Sittlichkeit und Würde des Menschen besteht gerade darin, daß er das Gute tut, nicht weil es ihm befohlen wird, sondern weil er es begreift, weil er es will und liebt.“<sup>57</sup> Dafür dass diejenigen, die das Gute lieben, mehr werden, wurde das Begreifen als zentral angesehen. Aber auch das beispielhafte Tun. Wenn die Solidarität im Anarchismus theoretisch sicherlich unterbelichtet bleibt, spielt sie doch in der Praxis eine zentrale Rolle.

Inmitten des Spanischen Bürgerkrieges (1936-1939) wurde 1937 die Organisation *Solidaridad Internacional Antifascista* (SAI, Internationale Antifaschistische Solidarität) gegründet. Die Gründung wurde von der anarchosyndikalistischen Gewerkschaft CNT (Confederación Nacional de Trabajo, Nationale Konföderation der Arbeit) und den anarchistischen Organisationen FAI (Federación Anarquista Ibérica, Iberische Anarchistische Föderation) und FILJ (Federación Ibérica de Juventudes Libertarias, Iberische Föderation der Libertären Jugend) betrieben. Mitglieder der SAI sammelten im Ausland Spenden für die Revolution, informierten über die Errungenschaften der Revolution und sie organisierten die Hilfe für Flüchtlinge nach dem Sieg Francos. Die Organisation war u.a. eine Reaktion auf die zunehmende Dominanz der Kommunist\*innen auf Seiten der antifaschistischen Kräfte, wandte sich dementsprechend auch

54 Anja Meulenbelt: *Scheidelinien. Über Sexismus, Rassismus und Klassismus* (1985). Reinbek: Rowohlt Verlag, 1993. S.271.

55 Adamczak: *Revolution* (vgl. Anm. 35). S.266.

56 Kropotkin: *Hilfe* (vgl. Anm. 19). S.256f.

57 Michail Bakunin: *Gott und der Staat* (1871). Grafenau: Trotzdem Verlag, 1995. S.136.

vor allem an das libertäre, also anarchistische und anarcho-syndikalistische Spektrum. Eine Solidarität wurde praktiziert, die vor allem den „eigenen Leuten“ zukam.

Insofern kommt hier eine Solidarität zum Ausdruck, die sich wie bei Kropotkin und Thompson auf ein eher identitäres Modell von Solidarität stützt. Aber die Identität bezog sich nicht immer, wie bei Kropotkin, auf eine organisch vorgestellte Gemeinschaft. Sie wurde stattdessen auch, wie das Beispiel SIA zeigt, als Kampfverbund konzipiert und praktiziert. Es geht um Formen der Solidarität, die nicht nur Beziehungen sind, sondern, wie David Featherstone in seiner Geschichte der verborgenen Internationalismen anhand vieler Beispiele zeigt, als „a transformative relation“<sup>58</sup> zu begreifen sind. Solidarität nicht nur als Verknüpfung von bereits Bestehendem (Individuen, Kollektiven, Organisationen, sozialen Beziehungen), sondern als verändernde Verbindung. Solidarität als gesellschaftsverändernde Beziehung zu beschreiben, betont einerseits deren offenen, prozesshaften Charakter, lässt andererseits aber die von der staatsanwaltschaftlichen Soziologie erwünschte institutionelle Verpflichtung nicht zu.

Als transformative Praxis basiert Solidarität auf Haltungen, die ansonsten keinen gemeinsamen Grund – Herkunft, Leidenserfahrung, o.ä. – braucht. Diese Kampfsolidarität war stets offen für Bündnisse und dementsprechend auch nicht hermetisch geschlossen. Die gemeinsame Haltung war Voraussetzung für den Impuls und die Organisierung von Solidarität, aber nicht prinzipiell für deren Inanspruchnahme. Das ist eine wichtige Differenzierung. Denn auch wenn die Solidarität – im paradigmatischen Falle der SIA – zunächst Anarchist\*innen zukam, war sie nicht auf diese beschränkt. Wenn auch oft ausschlaggebend, ist die gemeinsame Haltung zwischen den Helfenden und den Hilfe-Empfangenden schließlich nicht entscheidend für Motivation und Praxis von Solidarität. Ja, Solidarität ist mehr als Unterstützung und Hilfe, wie etwa auch bell hooks betont hatte. Aber nein, deshalb muss sie nicht auf einer „community of interests“<sup>59</sup> beruhen – sonst wäre Seerettung keine solidarische Praxis sondern bloß Hilfe. Und

trotzdem braucht Solidarität, wie hooks auch schreibt, „sustained, ongoing commitment“<sup>60</sup>. Aber diesen anhaltenden Einsatz braucht sie nicht gegenüber der „community of interests“ (die beispielsweise mit Geflüchteten, die zu ertrinken drohen, nicht unbedingt besteht), sondern sich selbst gegenüber. Entscheidend ist die Haltung schlechthin: die Haltung, dass eine solidarische Gesellschaft erstrebenswert ist und sich nur durch solidarische Praxis erschaffen lässt. Diese Praxis kann den Ähnlichen, sie kann aber prinzipiell auch den ganz Anderen zuteil werden. Solche Formen von Solidarität, die (sozialstrukturell gesehen) „von unten“ entstehen und getragen wurden und werden, verbinden häufig, wie Featherstone schreibt, „different parts of the world“ und basieren zugleich auf „translocal political organizing“<sup>61</sup>. Sie brauchen, soll damit gesagt sein, weder die soziale Nähe noch die nationalstaatliche Institutionalisierung.

So kann der solidarische Universalismus, der den Kriegsdienst verweigert, weil er das Töten grundsätzlich ablehnt, mit der partikularistischen Solidarität verknüpft werden, die zwar immer bestimmten Leuten gilt und anderen nicht, die aber diese Bestimmung der Leute nicht festlegt: Diese Leute sind kein „Wir“ – weder eines, das über Nationalität, Ethnizität und/oder Staatsbürgerschaft (wie bei den staatsanwaltschaftlichen Soziolog\*innen) noch eines, das über gemeinsame Arbeits- und Leidenserfahrungen zusammengeschweißt wird (wie in der marxistischen, aber auch anarchistischen Tradition) noch eines, das von pragmatischen Liberalen ausgeht und möglichst ausgeweitet werden soll (wie bei Rorty). Solidarität realisiert sich so gesehen als eine Art Koalition, die, wie Diane Elam sie sich vorgestellt hat, sich „around a suspicion of identity as the essential grounding for meaningful political action“<sup>62</sup> gründet. Diese Leute, denen die Solidarität gilt, sind bestimmte Leute nur zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort und für einen bestimmten Zeitraum. Sie sind nicht festgelegt und im Prinzip heute die und morgen jene, weil alle dafür in Frage kommen. Sicherlich bieten sich die einen eher an als die anderen und jede soziologische Analyse solidarischer

58 David Featherstone: *Solidarity. Hidden Histories and Geographies of Internationalism*. London/New York: Zed Books, 2014. S.244.

59 bell hooks: *Sisterhood: Political Solidarity between Women*, in: *Feminist Review*. Nummer 23 (Sommer 1986). S.125-138. Hier: S.138.

60 Ebd.

61 Featherstone: *Solidarity* (vgl. Anm. 58). S.18.

62 Elam: *Feminism* (vgl. Anm. 45). S.69.

Praktiken wird bestimmte Konstellationen als wahrscheinliche und tendenziell häufige ausmachen können (dass etwa linke Aktivist\*innen für Flüchtlinge und für Seenotrettung spenden und auf die Straße gehen) und andere als tendenziell unwahrscheinlich beschreiben können (dass etwa prekär beschäftigte Anarchist\*innen sich in Solidarität mit Konzernchefs üben). Die ganz anderen, denen die Solidarität gilt, sind in der Regel Leidende und/oder Kämpfende, zu deren Zielen oder Anliegen eine positive Beziehung hergestellt werden kann und/oder deren Leid schlicht gemildert werden soll (oder die, wie bei der Seenotrettung, einfach vor dem Tod bewahrt werden sollen).

Solidarität ist insofern auch kein „Geben und Nehmen“, sondern der Aufbau einer Beziehung, die, auch wenn Beziehungen immer aus unzähligen Interaktionen bestehen, zunächst durchaus einseitig ausgerichtet bzw. ausgeübt sein kann. Was hätten Sacco und Vanzetti, selbst wenn sie nicht hingerichtet worden wären, den Abertausenden zu geben gehabt, die sich für sie eingesetzt haben? Und warum hätten sie etwas geben sollen oder gar müssen (außer vielleicht relativ abstrakten Gefühlen wie dem Zusammenhalt der Arbeiter\*innenklasse oder Teil einer Gruppe von Menschen zu sein, die für „das Richtige“ eintritt)? Solidarität kann zwar auf Gegenleistung hoffen, sich aber – aus emanzipatorischer Sicht jedenfalls – nicht auf sie gründen, weder im moralischen noch im vertragsrechtlichen Sinne. Solidarität ist dann immer auch eine „solidarity without garanties“<sup>63</sup>, sie muss stets erkämpft und neu artikuliert werden. Solidarität ist – konzeptionell und politisch aus emanzipatorischer Perspektive auch kaum anders denkbar – permanente, kollektive Beziehungsarbeit.

63 Featherstone: *Solidarity* (vgl. Anm. 58). S.245.