

Solidarität als widerständige Beziehungsweise und kritisches Prinzip emanzipativer Bildung

Lukas Eble

Zusammenfassung

Der Beitrag nimmt sich den in aktuellen gesellschaftlichen Debatten vielgenutzten Begriff der ‚Solidarität‘ vor und erörtert ihn historisch-systematisch vor dem Hintergrund herrschafts- und machtkritischer Bildungstheorie und -arbeit. Solidarität wird dabei als spezifische, widerständige Beziehungsweise gefasst und möchte sie so emanzipativen Diskussionen und Reflexionen zugänglich machen. Leitend ist dabei die Frage, inwiefern sich Solidarität als Maßstab und Zielsetzung für eine kritisch emanzipative (Erwachsenen-)Bildung eignet.

Solidarität als widerständige Beziehungsweise und kritisches Prinzip emanzipativer Bildung

Lukas Eble

Solidarität – Bildungstheorie – Emanzipation – Beziehungsweise – Gegenbewegung

Vor etwa 20 Jahren formulierte Klaus-Peter Hufer – entgegen den Tendenzen im disziplinären Diskurs – die Hoffnung auf eine Wiederbelebung der „Zielidee Solidarität und Gerechtigkeit“ für die politische Erwachsenenbildung (Hufer 2003, S. 125). Mit dem Begriffspaar ‚Solidarität und Empathie‘ wollte er einen Impuls gegen die Ökonomisierung und Neoliberalisierung des sozialen Rechtsstaats sowie weiterer Lebensbereiche setzen (Hufer 2003, S. 126); zuvor hatte bereits Oskar Negt (2001a) eine neuerliche Diskussion angeregt. Beide knüpfen mit ihren Einsprüchen an Ende der 1960er Jahre einsetzende, emanzipatorische Diskussionsstränge der Erziehungs- und Bildungswissenschaft an (Zeuner 2012; Bernhard 2012), in denen der Begriff der Solidarität zwar umfangreich genutzt wurde, insbesondere in seiner adjektivierten Form, eine grundlegende Verständigung über dessen Bedeutungsgehalt aber eher die Ausnahme blieb (Pfützner 2017, S. 36–37). Gesellschaftspolitisch betrachtet, fällt die in Hufers Aussage implizierte Forderung in einen Zeitraum, in dem sich der sog. Neoliberalismus als ‚alternativlose‘ Ideologie in vollem Umfang in allen Lebens- und Bildungsbereichen in Deutschland durchsetzt und die Debatten

um die damit kompatible bildungspolitische EU-Strategie des ‚Lifelong Learnings‘ Fahrt aufnehmen, die im Rahmen der Lissabon-Strategie zur Sicherung und Steigerung europäischer Wettbewerbsfähigkeit ausformuliert wird (Borg & Mayo 2004; Pongratz 2010, S. 153–166; Klingovsky 2013).

Der Impuls, so meine Interpretation an dieser Stelle, die Bedeutung von Diskursen zur Zielsetzung von Erwachsenenbildung unter dem Referenzpunkt Solidarität zu stärken und Bildung als eine individuelle und kollektive „Gegenbewegung“ (Zeuner 2020, S. 07–3) in Position zu bringen, versandete; die von Hufer befürchteten Entwicklungen entfalteten sich hingegen in den darauffolgenden Jahren stetig und schwächten die „solidarische[n] Bindekräfte“ nachhaltig, nicht zuletzt aufgrund von verschärften existenziellen Exklusionsängsten (Negt 2001a, S. 1, S. 7). In Bezug auf den Bereich der (Erwachsenen-)Bildung ist – neben der Orientierung an ‚employability‘ – bspw. an eingeführte Projektlogiken, inkl. unsicherer Arbeitsverhältnisse, Verringerung der strukturellen Grundsicherung, Managerialisierungen der Weiterbildungsorganisationen und eine damit verbundene, abstrakte Qualitätssicherung, eine affirmative Kompetenzorientierung, protegiert durch die Europäische Union (EU) und die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD), zu erinnern; auf der theoriesystematischen Ebene werden die eingreifenden, kritischen Subjekte durch die Idee ‚gemachter‘ Subjekte ersetzt oder sie verschwinden sogleich.

In der gewerkschaftlichen Bildungsarbeit ist Solidarität nach wie vor ein Schlagwort, das sowohl als Zielstellung wie auch als propagiertes

praktisches Prinzip gilt (Kehrbaum 2021, insb. S. 42–66; Allespach 2012, S. 6, S. 20). Aber auch in diesem Fall stellt sich die Frage, ob es sich dabei nicht um eine ‚Identitäts- und/oder Feiertagsparole‘ handelt, deren Ausdeutung an der Oberfläche verharrt und letztlich die gesellschaftlichen Grundstrukturen außer Acht lässt; zumal sich auch die gewerkschaftliche Arbeit unter dem Regime des Neoliberalismus und gemäß der eigenen widersprüchlichen Konstitutionslogik von Kapital und Arbeit organisiert: „Sie [die Arbeiter*innen; L.E.] organisieren sich wegen und gegen die Verwertungslogik, aber zunächst sind sie in diese Logik verwickelt“ (Bürgin 2021, S. 3; Hervorhebungen im Original). Praktisch werdende, solidarische Kritik, als Erfüllung der eigenen Ziele, wäre somit gleichbedeutend mit ihrer eigenen Abschaffung.

Vor diesem Hintergrund ist es meines Erachtens sinnvoll, den impulsgebenden Faden hinsichtlich eines „Lernziel[s] Solidarität“ (Richter 1999) aufzunehmen, den Begriff der Solidarität zu erörtern und nach seinem Potenzial als kritischem Maßstab und Zielsetzung für Erwachsenenbildung zu fragen, m. a. W.: Welchen Aufschluss geben Reflexionen zu Solidarität in Bezug auf die politische Dimension der Erwachsenenbildung? Nur die ‚Anstrengung des Begriffs‘ kann auch erwachsenenbildnerischem Handeln eine emanzipative Orientierung geben und einen Ausgang aus der ‚Mühsal‘ unverstandener, naturwüchsig erscheinender Kräfteverhältnisse weisen (Heydorn 2004/III, S. 8). Ohne

eine solche Theoriearbeit droht jeglicher Widerstand den bestehenden gesellschaftlichen Kräften hilflos gegenüberzustehen: „In der Theorie erhält Bewusstsein, was bisher unerkannt und daher blind in der Welt waltete“ (Feldes 2021, S. 39).

1. Solidarität – ‚Wer wäre nicht dafür‘?

In derzeitigen öffentlichen Diskussionen (Corona-Pandemie), aber auch generell in Krisen- und Umbruchzeiten, ist Solidarität in aller Munde: So können zahlreiche Publikationen in den letzten Jahren vermerkt werden, aber auch politische Diskussionen um und Appelle an Solidarität in der Bevölkerung als ‚Gebot der Stunde‘ sind zu vernehmen, die nachdrücklich auf deren Notwendigkeit als soziale Ressource hinweisen. Auch der Deutsche Gewerkschaftsbund (DGB) machte sie 2021 zur ‚Feiertagsparole‘ des 1. Mai („Solidarität ist Zukunft“), allerdings ohne auf die konstitutive Bedeutung von Solidarität für die eigene Organisationsgeschichte hinzuweisen, nämlich als das den Zusammenschluss der lohnabhängig Beschäftigten leitende Prinzip, um der ‚Gewalt des Eigentums‘ entgegenzutreten und somit ‚praktische Kritik‘ am Herrschaftsverhältnis von Kapital und Arbeit zu üben (Neumann 1978[1935], S. 150–152).¹

Dabei soll gleich zu Beginn angemerkt werden, dass Solidarität oder die Forderung

¹ Beim Herrschaftsverhältnis von Kapital und Arbeit handelt es sich primär um ein soziales Verhältnis, in dem die ökonomischen Fragen von Produktion und Reproduktion gesellschaftlichen Lebens zentral verhandelt werden, sich aber nicht darauf reduzieren lässt. Ellen M. Wood (2010) weist in ihrer instruktiven Studie „Demokratie vs. Kapitalismus“ nachdrücklich darauf hin.

nach selbiger, nach einem solidarischen Miteinander keineswegs unproblematisch sein muss, gar in Gewalt nach innen und außen umschlagen kann. Gerade essentialistisch gedachte, ‚Naturwüchsigkeit‘ beanspruchende Gemeinschaften, deren soziale Bindekräfte bei Durkheim als „mechanische Solidarität“ (Durkheim 2019[1893], S. 181–182)² gefasst werden, verstellen den Raum für Individualität, wirken nach innen repressiv und lassen sich durch schroffe Abgrenzung gegenüber oder gar Bekämpfung des Anderen/Fremden kennzeichnen. Solidarität kann leicht – bleibt sie gesellschaftskritisch unterbelichtet – zu einer „exklusive[n] Ressource“ werden, als Solidarität „unter Seinesgleichen“ (bspw. Nation, Volks- und sog. Wertegemeinschaften, Stammebelegschaft eines Betriebes etc.) (Dörre 2018, S. 58). Der Soziologe Richard Sennett lehnt den Begriff der Solidarität ganz ab, da er diesem per se eine Unterwerfungslogik unterstellt: „Schon der Wunsch nach Solidarität lädt dazu ein, die Menschen zu beherrschen und von oben zu manipulieren“ (Sennett 2019, S. 273).

Entgegen einer instrumentellen, affirmativen oder eben ‚exklusiven‘ Verwendungsweise, wie sie in Zeiten der Corona-Pandemie vielfach zu beobachten ist, und entgegen dem von Sennett vorgebrachten Verständ-

nis, bringen emanzipative soziale Bewegungen – also grundsätzlich und potenziell auch Gewerkschaften – Solidarität als gegenhegemoniale Antwort in Bezug auf wahrgenommene, strukturelle Problemlagen in Stellung. In diesem Sinne üben sie Solidarität untereinander bzw. mit Betroffenen angesichts kritikwürdiger gesellschaftlicher Verhältnisse (z.B. für bessere Lohn- und Arbeitsbedingungen, bezahlbaren Wohnraum, das gute Leben, Genderrechte, gegen Klimawandel, Rassismus und Autoritarismus etc.) und kämpfen gegen ökonomische, politische und soziale ‚Grenzziehungen‘.³

So intuitiv verständlich die Verwendung von Solidarität in verschiedenen Kontexten erscheint – vermutlich hat jede*r eine eigene Vorstellung von ihr und dies beschränkt sich auch nicht auf den deutschen Sprachraum, denn in zahlreichen (außer-)europäischen Sprachen hat der Begriff ebenfalls Eingang in den Alltag gefunden –, lässt sich dennoch festhalten, dass Solidarität, auch im wissenschaftlichen Kontext, meist im Modus des Ungefahren verbleibt. Kurt Bayertz stellt daher einen „ungeklärte[n] theoretische[n] Status“ fest, der schnell zur Worthülse verkommt und der möglicherweise gerade deshalb eine gewisse Attraktivität und Anerkennung aufweist (Bayertz 2019, S. 9; auch Zoll 2000,

² Emile Durkheim diskutiert in seiner soziologischen Studie „Über die soziale Arbeitsteilung“ (2019[1893]) erstmalig systematisch den Begriff der Solidarität und unterscheidet zwischen mechanischer, ‚naturwüchsiger‘ und organischer Solidarität. Letztere gewinnt „fortschreitendes Übergewicht“ (Durkheim 2019[1893]) im Zuge der vollen Herausbildung moderner Gesellschaften. Die Studie wird hier nicht verhandelt, weil in ihr Solidarität im heutigen Sinne von sozialer Integration bestimmt wird (Scherr 2019, S. 11).

³ Carina Book, Nikolai Huke, Sebastian Klauke und Olaf Tietje machen darauf aufmerksam, dass „alltägliche Grenzziehungen [...] einen elementaren Grundbestandteil der gesellschaftlichen Gegenwartsordnung aus[machen]. Imperiale Lebensweisen, exklusive Solidaritäten, Externalisierungsstrategien sowie ihre (alltäglichen) Rechtfertigungspraktiken erweisen sich als zentrale Problemfelder für die Frage emanzipatorischer Politik“ (Book et al. 2019, S. 9).

S. 11). Solidarität gehört folglich zu denjenigen Begriffen, die Eindeutigkeit suggerieren, solange sie nicht befragt werden. Die Melange aus Containerwort und emotionaler Botschaft macht sie zu einer „sozialen Wohlfühlkategorie“ – denn: „wer wäre nicht dafür?“⁴ (Lessenich 2019, S. 96) – und einer geeigneten, identitätspolitischen Zauberformel; als solche macht sie auch vor Gewerkschaften nicht halt. Die „dunkle Seite des Mondes“ (Heydorn 2004/II, S. 47), die bewusste Affirmation des Bestehenden – trotz eines ggf. intendierten kritischen Impulses – fällt dadurch leicht aus dem Sichtfeld.

2. Solidarität als Antwort und praktische Kritik auf eskamotierte Ideale

Die historischen Wurzeln des Gedankens der Solidarität lassen sich im Römischen Recht (lat. *obligatio in solidum*) aufspüren; eben dort findet sich ein Verständnis, das eine

(meist familiäre) Haftungs- und Schuldgemeinschaft markiert (Bayertz 2019, S. 11): Eine*r für alle, alle für eine*n. Noch Mitte des 18. Jahrhunderts wird Solidarität in der *Encyclopédie*, dem Zentralwerk der französischen Aufklärung, als juristischer „Terminus technicus“ angeführt (Zoll 2000, S. 17–18).⁵ Erst im Nachgang der Französischen Revolution 1789 und der damit verbundenen Sprengung der *gesellschaftsstrukturellen* Fesseln des Feudalismus unter dem der Aufklärung erwachsenden Dreiklang ‚liberté, égalité, fraternité‘ transformiert sich Solidarität umfang- und folgenreich von einer rechtlichen zu einer politischen Kategorie⁶ und ist somit einer der jüngsten Begriffe „moralischen und politischen Denkens“ (Bayertz 2019, S. 11). Brüderlichkeit, die „arme Verwandte“ (Zoll 2000, S. 39) in der Losung ‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‘, ist jene politische Kategorie, die der Solidarität vorausgeht und gleichzeitig durch diese als bürgerlich-ideologisches und nur in Ansätzen verwirklichtes Versprechen kritisiert wird. Daher ist die

⁴ Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier verlieh im März 2021 einen Orden „Gelebte Solidarität“ an Menschen, „die wirklich Großes geleistet haben“ (Steinmeier 2021). Auch Olaf Scholz, Parteikollege und ebenso wie Steinmeier einer der Architekten der Agenda 2010, sieht in seiner Rede auf dem Kongress der Steuerberater einen engen Zusammenhang von „Leistungsfähigkeit und Solidarität“ (Scholz 2020) – ohnehin ein beliebter neoliberaler Konnex – als Bedingung des Bestehens ‚Deutschlands‘ auf dem Weltmarkt. Selbst der neoliberal-totalitäre Thinktank Initiative Neue Soziale Marktwirtschaft (INSM) legt Wert auf Solidarität: Auf dessen Ökonomieblog schreibt der Autor Gerd Maas, Solidarität bedeute „Vertrauen auf reziproken Altruismus“ und sei eine „Bürgerpflicht“ (Maas 2021). Diese habe sich in der Wirtschaftsordnung Deutschlands, der sog. ‚Sozialen Marktwirtschaft‘, rechtlich institutionalisiert und daher sei die „Solidargemeinschaft als Schicksalsgemeinschaft“ [sic!] zu verstehen (Maas 2021).

⁵ Die nachfolgenden Ausführungen kreisen um Solidarität als politisch-emanzipatorische Kategorie und gegenhegemoniale Praxis. Die Bedeutungsgehalte und Verwendung von Solidarität im französischen Solidarismus und in der mit ihm verbundenen katholischen Soziallehre werden an dieser Stelle nicht diskutiert, ebenso werden Überlegungen aus den republikanisch-moralischen, gesellschaftskontraktualistischen Verständigungen nicht erörtert. Zu den verschiedenen Entwicklungslinien siehe Zoll 2000.

⁶ Eine verbale Nutzung in nicht juristischem Sinne ist aber schon in Redebeiträgen der französischen Nationalversammlung nachzuweisen (Zoll 2000, S. 20).

Annahme einer Identität von Brüderlichkeit und Solidarität zurückzuweisen und nur ideengeschichtlich in einer Linie zu sehen (Zoll 2000, S. 34; Wildt 2019, S. 203).⁷

Zu diesem Schluss kommt auch Theodor W. Adorno, der in Bezug auf Solidarität die „*Katze aus dem Sack*“ (Adorno 2003a[1951], S. 56; Hervorhebungen im Original) lässt:

„Sie [die Solidarität; L.E.] wollte einmal die Rede von der Brüderlichkeit verwirklichen, sie aus der Allgemeinheit herausnehmen, in der sie eine Ideologie war, und dem Partikularen, der Partei vorbehalten, die in der antagonistischen Welt die Allgemeinheit einzig vertreten sollte. Solidarisch waren Gruppen von Menschen, die gemeinsam ihr Leben einsetzten, und denen das eigene, im Angesicht der greifbaren Möglichkeit, nicht das wichtigste war, so daß sie, ohne die abstrakte Besessenheit von der Idee, aber auch ohne individuelle Hoffnung, doch bereit waren, füreinander sich aufzuopfern. Solches Aufgeben der Selbsterhaltung hatte zur Voraussetzung Erkenntnis und Freiheit des Entschlusses: fehlen diese, so stellt das blinde Partikularinteresse wieder sich her“ (Adorno 2003a[1951], S. 56–57).

Solidarität bezeichnet folglich die Antwort auf die Eskamotierung der Brüderlichkeit, mit der notwendiger Weise auch die Beschneidung von Freiheit und Gleichheit einhergeht, sowie deren Beschränkung auf die Bourgeoisie. Brüderlichkeit als gesellschaftlicher Wert wird dispensiert,

an dessen Stelle tritt in der Folge „Eigentum und Bentham“ (Marx 1962, S. 189), wie Karl Marx in seiner Kritik der politischen Ökonomie polemisch und dennoch treffend bemerkt. Mit diesem Begriffspaar wird auf die Regulation sozialer Verhältnisse unter kapitalistischen Bedingungen verwiesen, die ihr Primat in der Verfolgung des „Eigennutzes“, „Sondervorteils“ und „Privatinteresse[s]“ (Marx 1962, S. 190) haben und wodurch sich auf mystische Art und Weise (vgl. das metaphysische Konzept der „unsichtbaren Hand“ bei Adam Smith) das gesellschaftliche „Gesamtinteresse“ (Marx 1962, S. 190) harmonisieren lassen soll. Eine politische Praxis der Brüderlichkeit war der neuen Herrschaft ein Dorn im Auge. Daher verwundert es auch nicht, dass sie bereits 1791 „alle Arbeiterkoalitionen“ unter Strafanordnung verboten, denn diese seien „ein ‚Attentat auf die Freiheit und die Erklärung der Menschenrechte‘“ (Marx 1962, S. 769–770). Wer diese Menschen im Wort Menschenrechte sind, dürfte recht leicht zu dechiffrieren sein. Damit schränkte die neue Herrschaft eben jenes Assoziationsrecht und jene Praxis ein, die einen wesentlichen Beitrag zur Brechung des feudalen Regimes beigetragen hatten. Bei Bini Adamczak findet sich ein prägnanter Verweis auf den nicht zu trennenden Zusammenhang der Begriffe ‚Freiheit, Gleichheit, Solidarität‘, die nur in Konstellation miteinander und in Beziehung aufeinander als kritische Prinzipien anerkannt werden können und andernfalls in Totalität umschlagen:

⁷ Eine schlichte Gleichsetzung von Brüderlichkeit (auch in der genderrevidierten Variante der Geschwisterlichkeit) und Solidarität nivelliert und verdeckt Sozialgeschichte. Neben einer festzustellenden männlich-patriarchalen Dimension im Begriff der Brüderlichkeit wirkt darüber hinaus auch die religiöse, jüdisch-christliche Tradition weiter.

„Führt Freiheit ohne Gleichheit zur Ausbeutung und Unterdrückung, so führt Freiheit ohne Solidarität zur Individualisierung. Führt Gleichheit ohne Freiheit zu Zwangskollektivierung bzw. Homogenisierung, so führt Gleichheit ohne Solidarität zu Bindungslosigkeit bzw. Autoritarismus. Das gleiche lässt sich antizipativ auch für Konstellationen sagen, in denen Solidarität bestimmend ist: Solidarität ohne Gleichheit führt in den Paternalismus, Solidarität ohne Freiheit in Loyalität und repressive Vergemeinschaftung“ (Adamczak 2017, S. 284).

Die materielle Grundlage für das Wirkmächtigwerden von Solidarität liegt in der Herausbildung des industriekapitalistischen Produktions- und Gesellschaftssystems, das sich zeitversetzt und über mehrere Jahrzehnte in Europa hinweg durchsetzt. „[A]ls eine Bindekraft eigener und neuer Art“ (Hondrich & Koch-Arzberger 1992, S. 7) stellt Solidarität „eine Antwort auf die neuen Probleme der industriellen Gesellschaft“ dar (Hondrich & Koch-Arzberger 1992, S. 7; siehe auch Durkheim 2019[1893], S. 83–91). Mit der Industrialisierung setzt sich ein gesellschaftliches Produktionsmodell mit dem Prinzip der Arbeitsteilung, also einer neuen Form der sozialen Inbeziehungsetzung, und auf Grundlage von Lohnabhängigkeit (Entstehung der Ware Arbeitskraft) durch, das zwar eine hochgra-

dig gesteigerte ökonomische Produktivität aufweist, gleichzeitig jedoch zu einer neuen Qualität der Entfremdung führt und die Arbeiter*in zum „Anhängsel der Maschine“ (Marx 1962, S. 674) degradiert (Marx 1968, S. 510–522; siehe dazu auch Eble 2018). Zugrunde liegt der kapitalistischen Produktionsweise, die Freiheit der Arbeiter*in „in dem Doppelsinn“ (Marx 1962, S. 183), dass er*sie einerseits frei über ihre*seine Arbeitskraft verfügen kann⁸ – er*sie also qua Bürgerrecht nicht Leibeigene*r, Sklav/e*in etc. ist – und damit einen Arbeitsvertrag unter formalrechtlich Gleichgestellten mit Kapitalist*innen schließen kann; andererseits ist er*sie jedoch auch frei von Produktionsmitteln (andere Arbeiter*innen, Arbeitsmittel, eigenes Land etc.), wodurch der Verkauf der Arbeitskraft einzige Reproduktionsmöglichkeit für sich und die Familie ist (Marx 1962, S. 183, S. 742). Eben dies sind die politisch-ökonomischen Bedingungen, in denen auch der moderne Bildungsgedanke seine materielle Grundlage erhält, sich aus ihrer Partikularität löst und universell wird: Arbeitskraft braucht von nun an und zunehmend reflexive Bildung, also das bewusste Nachdenken und Verhalten des*r Träger/s*in der Ware Arbeitskraft zu seiner*ihrer Bildung, um die eigene Reproduktion sicherzustellen. Diese besondere Ware ist jedoch nichts Naturwüchsiges, sie bedarf der Bildung – insbesondere in der

⁸ Je nach rechtlicher Lage ist diese Freiheit patriarchal und ‚genderexklusiv‘, das meint, dass diese Seite der ‚Freiheit‘ sich in der Regel nur auf Männer bezog und bezieht. Einerseits galten Frauen bekanntermaßen teilweise als nicht vertragsfähig, andererseits hatten und haben sie fast ausschließlich die unentgeltliche, jedoch gesellschaftskonstitutive Carearbeit zwecks eigener Reproduktion und der der zukünftigen Arbeitskräfte zu leisten, die in den Marx’schen Überlegungen im Lohn des ‚Hauptverdieners‘ als mit abgegolten angesehen wird. Problematisch ist daran, dass das Geschlechterverhältnis als ein spezifisches Herrschaftsverhältnis in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft leicht aus dem Blick gerät. Die gendersensible Schreibweise wird benutzt, da sich an diesem Modell im Kern bis heute nichts geändert hat.

heutigen funktional ausdifferenzierten, hoch technologisierten Gesellschaft. Der umfangreiche Um- und Ausbau des Bildungssektors unter dem Label des ‚Lebenslangen Lernens‘ ist hierfür ein doppelter Beleg. Denn einerseits kommt darin der ökonomische Anpassungsimperativ zum Tragen; andererseits entsteht durch das Bewusstsein der Fungibilität der eigenen Arbeitskraft unter den realwirtschaftlichen Entwicklungen ein Persönlichkeitsdispositiv, das eine Nachfrage nach marktkonformen Weiterbildungen erzeugt (Eble 2018, S. 90).

Ein erstes Zwischenrésumé, das für die weiteren Ausführungen wichtig sein wird, zeigt an, dass Solidarität und moderne Bildung sich ideen- und sozialgeschichtlich unter den gleichen materiellen Bedingungen konstituieren, Bildung jedoch historisch vorangeht und konstitutive Bedingung für Solidarität ist.

Eindrucksvoll stellt Friedrich Engels den einsetzenden Prozess der Solidarisierung der Arbeiter*innen als Antwort auf die unter diesen Bedingungen vorherrschenden, elenden Lebens- und Arbeitsbedingungen in seiner Studie „Zur Lage der arbeitenden Klasse in England“ (Engels 1962[1845]) dar, verweist darin u.a. auch auf die auf „eigene Faust“ gegründeten „Schulen und Lesezimmer“ (Engels 1962[1845], S. 453–454), m.a.W.: die Entwicklung eigener Bildungsstrukturen – bis heute Kennzeichen gewerkschaftlicher Arbeit, wenngleich hier ein sukzessiver Abbau (u.a. eigener Bildungshäuser/-zentren) in den zurückliegenden Jahrzehnten zu verzeichnen ist. In dieser Zeit wird Solidarität angesichts der Lebensverhältnisse und nachdrücklich rückgebunden an die Entstehung der Arbeiter*innenbewegung zu einem so-

zialen ‚Kampfbegriff‘, der die bestehenden Herrschaftsinteressen infrage stellt (Zoll 2000, S. 54–77), und zu einem ihrer „Handlungsimperative“ (Negt 2001b, S. 567). Die Bezeichnung Kampfbegriff ist allerdings nur treffend, wenn damit alle gegenhegemonialen Praktiken aufgerufen werden: neben einem konfrontativen politischen „Gruppenbewusstsein“ meint dies zugleich auch die Antizipation „eine[r] entsprechende[n] Form von sozialer Beziehung für alle“ (Wildt 2019, S. 207). Die Arbeiter*innen beginnen ihre volle Mündigkeit reell und nicht nur ideell einzufordern (Zoll 2000, S. 54) – ihr mächtigstes Mittel und Ausdruck von Solidarität ist die gemeinsame, koordinierte Arbeitsniederlegung (Streik) (Fetscher 1999, S. 82), womit der Kapitalverwertungs- und -zirkulationsprozess eingeschränkt wird oder gar zum Erliegen kommt (auf Dauer bedeutet es aber auch, dass die eigene Reproduktion durch Lohnzahlungsausfall in Gefahr gerät). Solidarität bezeichnet von nun an kollektive Prozesse und Praktiken der Selbstermächtigung von zur Partikularität verdonnerten, sich ohnmächtig fühlenden „bedrängten Kreatur[en]“ (Marx 1981, S. 378) und strukturelle Gegenmacht zum „stummen Zwang der [...] Verhältnisse“ (Marx 1962, S. 765).

Zwar hatten sich die ideelle Gleichheit und formelle Freiheit des bürgerlichen Individuums tendenziell realisiert, jedoch führte genau diese Konstellation zu einer neuen Qualität der Entfremdung und dem Aufkommen der ‚Sozialen Frage‘. Der Sozialpsychologe Peter Brückner, der Brüderlichkeit und Solidarität in eins setzt, stellt folglich fest: „Brüderlichkeit konnte, anders als ‚the right of Liberty‘, anders als Gleichheit nicht zur

bequem zugänglichen Handelsware werden, lag auch nicht im Interesse der Warenproduktion und fror ein“ (Brückner 1973, S. 92). Er schlussfolgert, dass mit der in der Brüderlichkeit angelegten „Lust“ (Brückner 1973, S. 54) an und in Beziehungen (eine politisch relevante Dimension, die der bürgerlichen Denkform ohnehin bis heute suspekt scheint) – Adamczak nutzt für diesen Sachverhalt den Begriff des „Begehren[s]“ (Adamczak 2017, S. 285) – „die Idee der französischen Revolution denunziert [wurde]“ (Brückner 1973, S. 54). Die Sozialrevolten in den Jahren 1967 und 1968 erkannten genau diese Problemstellung, in letzter Konsequenz (auch angesichts der Zeit des Faschismus und Autoritarismus) legten sie ihren Schwerpunkt aber auf die Freiheit, worin das der Solidarität innewohnende Moment des Begehrens eher Mittel als Zweck war (Adamczak 2017, S. 227).

Das Maximum des Denkbaren in Bezug auf Solidarität scheint bis heute ein „neues bonum commune“ (Brückner 1973, S. 69) zu sein, ein kultureller und sozialer Interessensausgleich zwecks ‚Gemeinwohlorientierung‘⁹: „Freiheit, Gleichheit, Sicherheit“ (Brückner 1973, S. 69) – in diesem Gedankenraum verharrte auch die zuvor erwähnte DGB-Parole ‚Solidarität ist Zukunft‘ am 1. Mai 2021. Leicht ersichtlich ist, dass sich hierin kein Platz für den bestehenden Klassenwiderspruch von Kapital und Arbeit findet. Folglich wird eben dieser in Form gesellschaftlicher Sozialpartnerschaft als Konfliktlöseinstanz kulturalisiert. Diese total integrierte Welt kennt kaum einen Ausweg:

„Von Brüderlichkeit, von Solidarität ist zwar selbst im Zustand supponierter Klassenlosigkeit nicht eben allzuviel spürbar“ (Brückner 1973, S. 69), allerdings wäre nur sie dazu in der Lage, „dem Menschengeschlecht das Glück zu gewährleisten“ (Madame Roland, zitiert nach Landauer 1961, S. 241).

Zusammenfassend: Idee und Praxis der Solidarität ist eng an die Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaftsform gekoppelt. Es handelt sich bei ihr um eine von den bestehenden Verhältnissen und den gesellschaftlichen Organisations- und Beziehungsformen aufgenötigte, jedoch freiwillig zu vollziehende, bewusste soziale Sich-Inbeziehungsetzung angesichts der „Atomisierung des Individuums“ (Heydorn 2004/III, S. 294), die auf die Auflösung und Verschiebung repressiver Grenzziehungen zielt. Folglich handelt es sich um einen spezifisch zu qualifizierenden Modus sozialer Praxis, der nachfolgend „beziehungstheoretisch“ (Pfützner 2020, S. 11) gefasst und reflektiert werden soll.

3. Solidarität als Beziehungsgeschehen, praktische Kritik und Zielsetzung

Aus den bisherigen Ausführungen lässt sich destillieren, dass es sich bei Solidarität um „ein Beziehungsgeschehen“ (Adamczak 2017, S. 257) handelt, „eine bestimmte Weise, sich auf andere zu beziehen, aufeinander Bezug zu nehmen“ (Lessenich 2019, S. 99). Sie weist eine

⁹ Der Begriff des Gemeinwohls im Singular kann sich dem Ideologieverdacht nicht entziehen: Vom wem und wie wird dieses bestimmt? Und um welchen Preis?

bestimmte, eigene Qualität der sozialen Inbeziehungsetzung auf und kennzeichnet sich durch das „Zusammenwirken aufgrund *gleich empfundener* Interessen- oder Ziellage[n]“ (Hondrich & Koch-Arberger 1992, S. 13; Hervorhebungen im Original). Allerdings ist die hier aufgerufene Gleichheit einerseits Ausdruck eines Prozesses und Modus der Überbrückung subkutan liegender, auch tiefgreifender Differenzen zwischen den Individuen in anderen Lebensbereichen; andererseits ist eben diese Gleichheit Ausdruck einer utopischen Vorwegnahme eines erwünschten, gerechteren Zustands, der gesellschaftlich-historisch gewordene Differenzen performativ infrage stellt. Solidarität ist demzufolge auch als wechselseitige „*Verbundenheit trotz Differenzen*, trotz Ungleichheiten (und setzt insofern soziale Differenzierung voraus) [...], aber auch *wegen* Differenz, nämlich wegen *ungleicher Beeinträchtigung* der als gleich empfundenen Interessen“ zu qualifizieren (Hondrich & Koch-Arberger 1992, S. 13; Hervorhebungen im Original.; Lessenich 2019, S. 100). Mit Rückgriff auf Marx' Erkenntnis, dass „[d]ie Gesellschaft [...] nicht aus Individuen [besteht], sondern [...] die Summe der Beziehungen aus[drückt], worin diese Individuen zueinander stehen“ (Marx 1983, S. 189), lässt sich Solidarität als Praxis der Kritik und Ziel der bestehenden Beziehungsweisen verstehen. Ein gesellschaftskritisch aufgeklärtes Verständnis von Solidarität weist eine verkürzte Auffassung selbiger „als Hilfe, als Mitmenschlichkeit, als Parteinahme für die Mühseligen und Beladenen“ (Lessenich 2019, S. 98) oder

als eine aktivierbare Ressource in Zeiten gesellschaftlicher Krisenbewältigung zur „Wiederherstellung“ und „Zementierung“ (Lessenich 2019, S. 97–98) eines Status quo ante als dem Gegenstand unangemessen zurück (Lessenich 2019, S. 97–98). Auch der Ansatz Solidarität als einen anthropologisch angelegten und nur freizulegenden „Solidartrieb“ (Lessenich 2019, S. 98) zu verstehen, läuft gleichermaßen fehl, wie die historisch-materielle Skizzierung des Begriffs aufzeigen konnte. Daher ist „echte Solidarität“, in ihren Forderungen und ihrer potenziellen Wirkmächtigkeit, „auch alles andere als harmlos“ (Lessenich 2019, S. 98), denn: Kritisch-emanzipative Solidarität stellt die gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsfrage.

Die dominante neoliberale, antigesellschaftliche Doktrin¹⁰ zielt auch auf diese Gegenmachtressource, insofern „[a]lle sozialen Verhältnisse – auch diejenigen, die wie häusliche Reproduktion bisher nicht kommerziell konzipiert wurden – [...] nach dem Vorbild des Marktes konstruiert werden sollen“ (Adamczak 2017, S. 279–280). Das ist das weitreichendste Ergebnis dieser totalitären Ideologie: die Auflösung und ‚Distanzvergrößerung‘ von Beziehungsverhältnissen und -geflechten, oder m. a. W.: die Verschärfung kapitalistischer Entfremdungsverhältnisse, zugunsten einer „Freiheit des Einzelnen als ‚freiwilligen Konformismus‘“ (Hayek 1960, S. 78–79, zitiert nach Stapelfeldt 2014, S. 595). Waren im vorangehenden Liberalismus verschiedene Beziehungsweisen (Liebes-, Geschäfts-, Familien-, Freundschaftsbeziehungen etc.) streng voneinander getrennt, werden

¹⁰ „There is no such thing [as society; L.E.]! There are individual men and women and there are families and no government can do anything except through people and people look to themselves first.“ (Thatcher 1987).

diese Grenzen nun aufgelöst (was zuvor geradezu der Anspruch emanzipativer Bewegungen war) und *kommodifiziert*:

„Durch den Zerrspiegel des Neoliberalismus gesehen, verstärkt 1968 so eine moderne Bewegung, die von der Großfamilie über die Kleinfamilie zum Singlehaushalt führt. Die Befreiung aus der verwalteten Welt des Fordismus geht mit Fragmentierung einher. Das gilt auch für die Sphären der Arbeit und Kultur. An die Stelle großer autoritärer Fabriken mit gleichen Arbeitsverhältnissen – Grundlage großer Streiks und Rätebewegung – treten Auslagerung, Flexibilisierung, Heimarbeit; an die Stelle einer hierarchischen bürgerlichen Kultur treten vielzählige Subkulturen und Nischenmärkte, die ungezählte Distinktionen erlauben“ (Adamczak 2017, S. 277).

Solidarität wird nicht selten, wie oben bereits erwähnt, als ein Mittel zum Zweck verstanden, zur Realisierung von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit in verschiedenen gesellschaftlichen und globalen Feldern. Damit wird sie jedoch in ihrem Potenzial beschnitten. Denn bei genauer Erforschung und Erörterung der gegenhegemonialen Kämpfe zur Verschiebung von herrschaftlich-repressiven Grenzziehungen fällt leicht aus dem Blick, dass Solidarisierungspraktiken bereits eine

eigenständige Qualität aufweisen, bereits Zweck sind. Damit fallen der immer wieder zu aktualisierende Prozess der Solidarisierung und Solidarität selbst in eins – als ein bewusster und fragiler Beziehungsmodus: „Solidarität ist hier weder eine theoretische Forderung noch eine bloße Funktion des Kampfes, sondern dasjenige, *um dessentwillen Revolutionen gemacht werden*“ (Adamczak 2017, S. 259; Hervorhebungen im Original).

In Analogie zu Andreas Arndts Ausführungen zum Begriff der Freiheit, lässt sich auch für Solidarität festhalten, dass es sich bei dem Sachverhalt – theoretisch wie auch in der Realität – um ein „flüchtiges Phänomen“ (Arndt 2019, S. 7) handelt: Während die erhoffte Freiheit rasch in Abhängigkeit umschlagen kann, so kann Solidarität in irrationalen, jegliche Individualität unterdrückenden Gehorsam transformiert werden (Arndt 2019, S. 7–8).¹¹ Schnell droht *Konformität* mit Solidarität in eins gesetzt oder verwechselt zu werden (Brückner 1973, S. 79). Gerade unter neoliberalen Gesellschafts- und Arbeitsverhältnissen – zu denken ist an Managementmodelle wie das des ‚agilen Arbeitens‘¹² – tritt der „Unterschied von Ausbeutern und Ausgebeuteten [...] nicht so in Erscheinung, daß er den Ausgebeuteten Solidarität als ihre ultima ratio vor Augen stellte: Konformität ist ihnen rationaler“ (Adorno 2003b, S. 377). Auf die

¹¹ Horst E. Richter weist auf eine kategoriale Verwechslung hin: zu Solidarität wird aufgerufen, die jedoch als Gehorsam zu dechiffrieren ist: „Sie [hierarchisch übergeordnete Akteure, z. B. Funktionäre; L. E.] sind es, die Solidarität verlangen, aber praktisch Gehorsam meinen“ (Richter 1999, S. 61).

¹² Agiles Arbeiten ist das in ein Managementmodell gegossene „unternehmerische Selbst“ (Bröckling 2007) und zielt auf Wettbewerbsfähigkeit und -vorteile durch die maximale Anpassungsfähigkeit und Flexibilität der Arbeitskräfte sowie der Organisation an volatile Marktbedingungen und -veränderungen. Das Bestehen im globalen Konkurrenzkampf sowie Profitgenerierung ist dabei maßgeblich an die bestmögliche Ausbeutung der Subjektivität der Arbeitskraft, im ‚agilen‘ Jargon: des ‚Mindsets‘ geknüpft. Die Ideologeme der Freiwilligkeit, Selbststeuerung und der Prozessverantwortung sind hierbei zentral.

Verwechslung von Solidarität und Konformismus weist auch Adamczak hin, denn Solidarität sei nichts, was „von oben verordnet wird, nichts, was von weisen Lehrerinnen an-erzogen wird, sondern zunächst eine spontane Bewegung, die sich gleichzeitig horizontal und von unten ausbreitet“ (Adamczak 2017, S. 258). Damit rückt zwingend die Wahrnehmung gemeinsamer *Praxen* als Merkmal von Solidarität in den Blickpunkt, um alltagsrelevant zu sein: „Solidarität als systemisch antagonistisches Verhältnis kann somit nicht als eine Konstante des Alltagsbewusstseins angesehen (und von Aktivist*innen gleichsam abgerufen) werden, sondern unterliegt der Praxisrelevanz. Solidarität entsteht aus realen Gegensatzerfahrungen. Solidarität als Gegenmachtressource ist ein *Praxisfeld*“ (Detje & Sauer 2021, S. 12).

Lessenich kennzeichnet sie ebenfalls als bestimmte Form sozialer Praxis:

„Solidarität ist *kooperativ*, insofern die Idee wechselseitiger Verbundenheit nicht als stellvertretendes Eintreten für die Belange anderer ausbuchstabiert wird, sondern als gemeinsames Eintreten für beiderseitig geteilte Belange, auch über ansonsten bestehende Differenzen hinweg. Solidarität ist *formativ*, indem nicht die Vorstellung einer vorgängigen solidarischen Handlung bedient wird, der bei Bedarf nur noch individuell Ausdruck zu geben wäre, sondern vielmehr klargestellt wird, dass das Bewusstsein wechselseitiger Verbundenheit nur im Akt des gemeinsamen Eintretens für geteilte Belange wächst – die sich als tatsächlich geteilte wiederum erst über den ‚Umweg‘ dieses gemeinsamen Handelns erweisen. Und Solidarität ist *transforma-*

tiv, insofern als Ziel der im gemeinsamen Handeln sich ausbildenden wechselseitigen Verbundenheit nicht etwa die Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung einer gegebenen Sozialstruktur der Lebenschancen ausgegeben wird. Ziel solidarischer Praxis ist demgegenüber die grundlegende, radikale Veränderung des gesellschaftlichen Systems ungleicher Möglichkeiten der Teilhabe an der Gestaltung der eigenen Lebensbedingungen“ (Lessenich 2019, S. 99; Hervorhebungen im Original).

Demzufolge ist Solidarität eine Praxis der Entgrenzung durch die Überbrückung von Differenzen (Milieus, Herkunft, Gender etc.), die teilweise auch erst in der Praxis selbst sicht- und erfahrbar werden; m.a.W.: Eine solidarische Praxis verschiebt Grenzziehungen oder hebt diese gar auf; gleichzeitig ist für sie eine Praxis der Begrenzung kennzeichnend, eben an jenen Stellen, die andernfalls eine Beschädigung nach sich ziehen würden (bspw. Naturzerstörung, Ungleichwertigkeitsideologien etc.) (Lessenich 2019, S. 101). Insbesondere im globalen Maßstab und mit Blick auf ökologische Fragen gewinnt diese solidarische Begrenzung Vorrang: „Eine entscheidende Frage solidarischer Praktiken wird daher lauten, ob wir dazu bereit und in der Lage sind, unserer eigenen Berechtigung Grenzen zu setzen, die Angemessenheit unserer Privilegierung in Zweifel zu ziehen“ (Lessenich 2019, S. 106). Der Vorteil eines Verständnisses von Solidarität als Praxis und Beziehungsweise ist, dass die bestehende von Herrschaft und irrationalen Grenzziehungen verfasste Gesellschaft nicht einer transformierten, befreiten und humaneren Version abstrakt gegenübergestellt wird,

sondern die Arbeit an und das Knüpfen von emanzipativen Beziehungsweisen bereits im Hier und Jetzt beginnt und die Utopie einer von irrational-menschlicher Herrschaft befreiten Gesellschaft – eine Art „Reich der Freiheit“ (Marx 1964, S. 828) – als „Ensemble solidarischer Beziehungsweisen“ (Adamczak 2017, S. 266) interpretiert werden kann. Im Anschluss an Adamczak lässt sich damit die konkrete, gewordene Gegenwart mit einer potenziellen Zukunft dialektisch vermitteln, lassen sich Transformationsprozesse als demokratisch zu gestaltende, offene und radikal diesseitige verstehen.

Mit der Verschiebung der Deutung von Solidarität auf die Ausgestaltung von Beziehungen liegt auch ihr Ziel innerhalb der menschlichen Beziehungen: „ein Denken des Dazwischen, der Verbindung“ (Adamczak 2017, S. 233). Adamczak greift hier eine Einsicht von Marx und Engels aus der Deutschen Ideologie auf: „Daß der wirkliche geistige Reichtum des Individuums ganz von dem Reichtum seiner wirklichen Beziehungen abhängt, ist nach dem Obigen klar. [...] Es zeigt sich hier, daß die Individuen allerdings einander machen, physisch und geistig, aber nicht sich machen, weder im Unsinn des heiligen Bruno [Bauer; L. E.], noch im Sinne des ‚Einzigen‘, des ‚gemachten‘ Mannes“ (Marx & Engels 1978, S. 37). Es stellt sich dann nicht die Frage, wie das einzelne, bürgerlich ‚fetischisierte‘ Individuum unter den überwältigenden, ohnmächtig machenden Gesellschaftsverhältnissen agieren, seine Heldengeschichte entwickeln kann – das moderne Martyrium liegt immer noch in unserer Vorstellungswelt von Widerstand –, um die Verhältnisse zu verändern, sondern wie Beziehungsweisen verstanden

und gestaltet werden können, in denen Inter-subjektivität „von Beginn an sozial ist, insofern ihr [die Praxis; L. E.] zentraler Begriff jener der Beziehung selbst ist“ (Adamczak 2017, S. 238). Die Überwindung des Gefühls der individuellen Ohnmacht („Was kann ich als einzelne Person schon tun?“) wird in eine Praxis kollektiv-geteilter Verantwortung überführt („Wie können emanzipative Beziehungskonstellationen als Ausgangspunkt für Weltgestaltung und -veränderung verstanden werden?“) (Lessenich 2019, S. 107).

4. Beziehungsweisen in der Arbeitswelt: Kooperation, Kollegialität, Solidarität

Eine aufschlussreiche Explikation von Solidarität – im Sinne einer Qualifizierung von sozialen Beziehungen als solidarische – im arbeitsweltlichen Kontext nehmen die Soziologen Dieter Sauer und Richard Detje vor. Sie unterscheiden im Kontext des betrieblichen Alltags die aufeinander aufsetzenden Formen Kooperation, Kollegialität und Solidarität. Die Grundlage liegt hier zunächst in der „kooperativen Struktur des Arbeitsprozesses“ (Detje & Sauer 2021, S. 9). Die qua Arbeitsvertrag in Kooperation gebrachten lohnabhängig Beschäftigten, die zunächst objektiv-funktionaler Teil des Kapitalverwertungsprozesses sind (so werden sie bspw. auch buchhalterisch erfasst), durchziehen und amalgamieren in der Regel diese Kooperationen qua ihrer eigentümlichen Subjektivität und bilden über die Kooperationsnotwendigkeit hinausgehende soziale Beziehungen aus, was Detje und Sauer als Kollegialität

markieren und womit Kooperation eine gesteigerte Form der Produktivkraft wird (Marx 1962, S. 343–355). Ohne die kollegiale Unterstützung, die Bereitschaft und Motivation zur Zusammenarbeit wären heutige Produktionsabläufe kaum i. S. der Profitorientierung produktiv; es handelt sich somit um eine „unsichtbare Ressource“ (Detje & Sauer 2021, S. 10). „Verantwortungsvolle Zusammenarbeit“ – was darunter zu verstehen ist, wird letztlich von Unternehmensseite bestimmt – und „Anerkennung des Mensch-Seins“ (Hürtgen 2013, S. 259) sind dabei zwei konstitutive Elemente von Kollegialität:

„Anerkennungstheoretisch formuliert geht es um die doppelte Anerkennung im Kolleg/innenkreis: als Leistungskraft und als Person. Arbeitsbegrifflich betrachtet insistieren die Gesprächspartner/innen damit auf den Zusammenhang zwischen dem subjektiv-menschlichen Charakter der Arbeit und ihrer sozial-konkreten Form als Erfüllung von Norm und Leistung. Kollegialität bedeutet, diesen Zusammenhang gut auszubalancieren und zu gestalten“ (Hürtgen 2013, S. 259).

Bei Kollegialität handelt es sich um einen „Zwischenschritt“ zu einer möglichen solidarischen Beziehungsweise, und nicht nur um „die subjektive Übersetzung von Kooperation“ (Detje & Sauer 2021, S. 10). Diese verbleibt jedoch weitestgehend im Bannkreis der Kapitalverwertung, als Bestandteil „einer Arbeitswelt, die als ein leistungsorientiertes, meritokratisches System verstanden wird“ (Detje & Sauer 2021, S. 10–11) und gleichzeitig von Widersprüchlichkeit durchzogen ist, da die in Bildungs- und Sozialisationsprozessen erworbene Subjektivität Werte und

Normen (Fairness, Gerechtigkeit, Würde etc.), wenn auch in ideologisch verstümmelter Form, beinhaltet, die mit dem Diktat des Verwertungsprozesses (Objektivierung der Arbeitskraft) im Widerspruch steht (bspw. im Falle von Kündigungen, Benachteiligungen, Repressionen aller Art etc.).

Eine ideologische Verkehrung und Inbetriebnahme von Kollegialität findet sich bspw. im Prinzip des ‚teamworks‘, welches darüber hinaus mit einer Variante von Solidarität verwechselt wird:

„Das teamwork scheint eine dem individualistischen Zustand gegenüber höhere Form der Solidarität von Erkennenden und schließlich auch von praktisch Tätigen. In Wahrheit aber ist es nur eine höhere Form der Verdinglichung, der Herabsetzung eines jeden Individuums zu dem, worin es den anderen gleicht, und damit meist des gesellschaftlich gestempelten Vorurteils. Geistige Gemeinschaft zwischen Menschen bildet sich dort, wo sie im Namen eines Dritten, einer objektiv sie bewegenden Sache sich miteinander verbinden; im teamwork aber sind sie grundsätzlich nichts als unvollkommenere Teilfunktionen eines Mechanismus, dessen Wozu in ihre Arbeit selbst gar nicht eingeht und darum sie auch gar nicht zu wahrhafter Solidarität bringt“ (Adorno 2003b, S. 497–498).

Solidarität unterscheidet sich nun von Kollegialität darin, dass sie in der Lohnabhängigkeit einen gemeinsamen Interessenbezug aufweist, der über den unmittelbaren Arbeitsbezug hinausgeht und sich anhand eines zentralen gesellschaftlichen Organisationsprinzips konstituiert: „Solidarität bedeutet

die Identifizierung gemeinsamer Interessen und ist zugleich Solidarität gegen zuwiderlaufende Interessen. Insofern steckt in Solidarität ein Inklusions- und Exklusionsverständnis“ (Detje & Sauer 2021, S. 12). Damit wird der für Solidarität konstitutive ‚Gegner*innen-bezug‘ herausgestellt, wobei diese Konstellation primär keine moralische, sondern eine politisch-analytische ist. Die solidarische Assoziation stellt ihre Kompliz*innenschaft bei der Reproduktion eines repressiven Strukturprinzips infrage, kündigt diese in den bestehenden Formen auf, welche herrschaftliche Grenzziehungen in ihrer interessengeleiteten Alltagspraxis immer wieder hervorbringen. Die Exklusivität der Lohnabhängigensolidarität beruht, und das unterscheidet sie von repressiven Formen exklusiver Solidarität, jedoch nicht auf einem volitionalen Kulturalismus o. ä., sondern stellt eine Antwort auf materiell-repressive Strukturen dar, die in der „Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft“ (Marx 1961, S. 8) angelegt sind und auf den Interessengegensätzen von Kapital und Arbeit in der kapitalistischen Wirtschaftsstruktur aufrufen. Solidarität ist ein Moment, in dem ‚ich‘ und ‚wir‘ hervortreten und ‚wir‘, ‚uns‘ als Menschen in unseren Mitstreiter*innen wiedererkennen, für einen Moment eine Idee der Aufhebung der Entfremdung zum Vorschein kommt und damit zu einem gesellschaftlichen Begehren werden kann: „Im Befreiungsprozeß selbst muß menschliches Glück, wie auch immer abgerungen, bereits erfahrbar sein, Aufhebung von Fremdbestimmung“ (Heydorn 2004/IV, S. 149). In dieser Konstellation deutet sich schon an, dass Solidarität und Befreiung mit kollektiven Bewusstseinsbildungsprozessen – bei Freire die

„conscientização“ (Freire 1973, S. 25, S. 53, S. 91) – in eins fallen. Die sich Solidarisierenden setzen sich als Subjekte, welche Weltgestaltung einfordern.

Ergänzend sei angemerkt, dass eine zunehmende Auflösung gemeinsamer Raum- und Zeitstrukturen sowie der gemeinsamen Arbeitsprozesse durch die Digitalisierung auch die Frage der Erfahrbarkeit der Kooperation aufwirft und damit die Frage, ob Kooperation als „materiell-soziale Basis“ nicht zunehmend abhanden kommen könnte, wenigstens nachhaltig beschädigt wird, und damit auch die Grundlage von Solidarität in der Arbeitswelt auf den Prüfstand gestellt werden muss (Detje & Sauer 2021, S. 12).

5. In Konstellationen gebracht: Solidarität und (Erwachsenen-) Bildung

Solidarität, wie ich den Begriff zuvor analysiert und argumentiert habe, ist eine Beziehungsweise mit gegenhegemonialem Charakter, die sowohl als Praxis wie auch als Zielsetzung zu verstehen ist. In ihr kommt eine gesellschaftstransformierende Perspektive zum Ausdruck, weil sie die alltäglichen macht- und herrschaftsdurchtränkten Grenzziehungen der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft der Kritik unterzieht. Es stellt sich nun die Frage, welche Wirkungen und Verschiebungen in den den Gegenstand umstellenden und umkreisenden „Konstellationen“ (Holzer 2017, S. 121) sich für die Erwachsenenbildung aus den vorausgegangenen Überlegungen zu Solidarität ergeben? Anders formuliert: Da Erwachsenenbildung,

auch ihre Wissenschaft, bekanntermaßen in die bestehenden Verhältnisse verstrickt ist, stellt sich die Frage, welche Konsequenzen sich für die „[p]olitische[n] Explikation[en] der Pädagogik“ (Bierbaum & Herrmann 2018, S. 14) und Erwachsenenbildung in Bildungstheorie und -praxis ergeben. Angezeigt ist die benannte Verstrickung in dem dem historisch-gewordenen Bildungsbegriff innewohnenden „Widerspruch von Bildung und Herrschaft“ (Heydorn 2004/III), wobei es sich dabei nicht um eine Gegenüberstellung von guter, antipodischer Bildung und eben Herrschaft handelt, sondern vielmehr die Verwicklung von Bildung in die Produktion und Aufrechterhaltung von Herrschaft zum Thema wird: „Im historischen Herrschaftsverhältnis wird Bildung nunmehr zum am weitesten entwickelten Instrument, dem Menschen die Erkenntnis seiner Möglichkeiten zu verschließen“ (Heydorn 2004/IV, S. 263). Jedoch wirken ihre gesellschaftshistorischen Konstitutionsbedingungen, als der gesamten Menschheit Solidarität und kollektive Mündigkeit verkündende, kollektive Befreiungspraxis vom Feudalismus bis heute fort (Koneffke 1994). Und noch viel mehr: Reflexionsfähigkeit und Kritik bleiben auch weiterhin wesentliche Elemente der Subjektkonstitution, sie sind zur Aufrechterhaltung der bestehenden Gesellschaft unabdingbar. Wie anhand des Beispiels des teamworks gezeigt wurde, aber auch in zahlreichen Studien zur Subjektivitätsproduktion im Neoliberalismus (u. a. Voß & Pongratz 1998; Bröckling 2007), wird das widerständige Potenzial in der Subjektivität des Menschen unter neoliberalen Gesellschaftsverhältnissen allerdings zunehmend in Betrieb genommen, da von

der Abschöpfung dieser zusätzlichen Produktivkraft der wirtschaftliche Erfolg in der heutigen kapitalistischen Gesellschaft abhängig ist. Eine herrschafts- und machtkritische Bildungstheorie weiß um eben diesen „Doppelcharakter von Bildung“: „Einerseits ist Bildung Vorbereitung auf das berufliche Leben in [...] Konkurrenzzwängen, andererseits wird sie zur Voraussetzung, sich eben zu diesem Inklusionszwang bewusst ins Verhältnis zu setzen“ (Bernhard 2018, S. 135).

Als Aufgabe stellt sich Bildungstheorie und -praxis, die um ihre Verquickung in die bestehenden Verhältnisse weiß und diese reflektiert, Luft in den ‚Muff‘ der Bildung zu bringen und damit die Idee der Bildung zu entmystifizieren (Sesink 2018, S. 285), in dem sie ihre, oben dargestellten, gesellschaftshistorischen Universalisierungsbedingungen im Blick behält, und der Hoffnung auf einen Ausgang nachzuspüren, ohne in Schwärmerei zu verfallen. Diese Arbeit ist primär nicht einer Lust an Kritik geschuldet, sondern trägt der Einsicht Rechnung, dass dies eine Grundbedingung darstellt, um solidarischem Denken und Handeln einen Weg zu eröffnen.

Erwachsenenbildung, die Produkt gesellschaftlicher Praxis und zugleich in ihrer Praxis Produzentin von Gesellschaft ist, wird in dieser Lesart zu einem Ort der Bewusstseinsbildung, an dem gesellschaftliche Grenzziehungen (Flucht und Migration, Rassismus, Sexismus, Kapitalismus etc.) reflektiert werden und zu einem potenziellen Ort praktischer Kritik von repressiven, exkludierenden Grenzziehungen, insofern es gelingt Menschen zusammenzuführen, die andernfalls nicht zusammenkommen würden.

Einen weiteren Einsatzpunkt liefert Christine Zeuner, indem sie die Wiedergewinnung eines Verständnisses von „Bildung als Gegenbewegung“ (Zeuner 2020) in Erinnerung ruft. Sie erläutert sowohl anhand der Arbeiter*innenbewegung und der aus ihr entstandenen „Akademie der Arbeit“ in Frankfurt am Main als auch der kanadischen „Antigonish-Bewegung“ den spezifischen Charakter einer Bildung, die auf „langfristiges Denken und Handeln zielt“ (Zeuner 2020, S. 07–8), um ihre historische Genese weiß und in einer kollektiven menschlichen Praxis ihren Bezugspunkt hat. Nur in diesem Horizont gewinnen kategorial von Bildung zu unterscheidende Lernprozesse, die kurzfristig „instrumentell oder funktional auf die Lösung bestimmter Problemlagen“ (Zeuner 2020, S. 07–8) angelegt sind, einen Bildungscharakter, werden zur „Selbsthilfe“ (Heydorn 2004/IV, S. 143):

„Der Prozeß, den die Bildung entbindet, begreift sich als Prozeß an der gesellschaftlichen Basis. Alle Bildung ist auf den Menschen als Gegenüber gerichtet; er ist ihr wirklicher Gegenstand, als lebender, erfahrbarer Mensch. Sie ist Weg von unten. In der Weise, mit der sie bewußtes Leben zur Darstellung bringt, wird der Erzieher selbst erzogen. Mit ihrem Ausgang ist Bildung Selbsthilfe, der Mensch soll sich am Menschen gewinnen. Sie ist Geburtsbett unbestimmter Möglichkeiten, Gedächtnis des Menschen an sich selber. Sie ist Selbsttun als gegenseitige Hilfe, damit ständige Initiierung von Befreiung. Sie ist Selbstversuch. Dies ist ihr antizipatorischer Charakter, mit dem sie den Menschen über seine verhängte Grenze setzt. Sie ist Zukunft im Gegenwärtigen. Mit ihr ergreift der

Mensch von sich Besitz. Sie beginnt jetzt“ (Heydorn 2004/IV, S. 143).

Mit ihrem Verweis auf die beiden sozialen Bewegungen macht Zeuner also auf einen entscheidenden Punkt aufmerksam, der auch in Heydorns vorangegangenen Zitat zum Ausdruck kommt: „Bildung als Praxis der Freiheit“ (Freire 1973) hat eine kollektive Dimension, die allerdings dialektisch an die individuelle gekoppelt bleiben muss (Bernhard 2018, S. 144). Hans-Jochen Krahel, zentraler Theoretiker der 1968er-Bewegung, stellt eben diesen Zusammenhang heraus:

„Wir machen solange individuelle und vereinzelte Bildungsprozesse mit allen Entstellungen und Narben durch, solange wir entweder Mitglieder der herrschenden Klasse oder der unorganisierten, in sich zerrissenen Arbeiterklasse sind, in der jeder einzelne gezwungen ist, seine Haut zum Markte zu tragen; wir machen solange entstellte und verzerrte Bildungsprozesse durch, solange wir vereinzelt sind und nicht organisiert, solange wir uns den Ideologien der herrschenden Klasse und des kapitalistischen Maschinenparks unterwerfen müssen. In dem Augenblick aber wird unser Bildungsprozess ein kollektiver, nicht im Sinne der Vernichtung von Individualität, sondern überhaupt erst in der Herstellung von Individualität, so wie er metaphysisch in Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘, materialistisch in Marxens ‚Kapital‘ und psychoanalytisch in den Theorien Freuds formuliert ist, indem wir diese Gesellschaft als ein totales Ausbeutungssystem durchschauen, in dem die produktive Lebenstätigkeit der Menschennatur verkümmert. Wir machen Bil-

dungsprozesse durch, die überhaupt erst Individualität wieder herstellen und das, was Individualität ist, in einem emanzipativen Sinne rekonstruieren, indem wir uns im praktischen Kampf gegen dieses System zusammenschließen“ (Krahl 1971, S. 28–29).

Kollektive Bildung fällt mit solidarischer Bildung in eins, insofern sie in der Lage ist, eine „geistige Abspaltung von vorherrschenden Ideen und Leitbildern zu ermöglichen, die für Zugewinne an Autonomie und Selbstbestimmung unabdingbar“ ist (Bernhard 2018, S. 144).

Das derzeit hegemoniale Verständnis von Bildung, sowohl gesamtgesellschaftlich wie auch in der Erziehungs- und Bildungswissenschaft, unterstellt Bildung hingegen ein ideologisch überhöhtes, fetischisiertes Individuum (Eble 2018, S. 83), das gleichzeitig als konformistisches gedacht wird: „Das heimliche Ideal, das durch alle Modularisierungs-, Qualitäts- und Kompetenztheoreme hindurchscheint, ist der sich selbst organisierende hochflexible Robinson, der gelernt hat, auf dem stürmischen Ozean der Weltmärkte seinen eigenen Untergang zu überstehen“ (Pongratz 2013, S. 107).

Eine über den Begriff der Solidarität reflektierte Fassung von Bildung betrachtet die Beziehungen zwischen den Individuen hingegen als konstitutiven Bestandteil des individuellen und kollektiven Bildungsprozesses. Damit ist Solidarität, das sollte aus den vorangegangenen Explikationen ohnehin deutlich geworden sein, nicht als ‚irgendeine‘ weitere, zu erwerbende Kompetenz zu verstehen, die den „Katalogen der Sozialkompetenzen einen neuen Aspekt“ (Pfützner 2020, S. 11)

hinzufügt, sondern steht dem hegemonialen, kulturinvasiven Kompetenzverständnis der OECD entschieden entgegen.

Eine von Solidarität aus konzipierte Bildungsperspektive, in der Bildung zur ‚Erkenntnissituation‘ wird, bedarf einer subjektorientierten Konzeption, wie sie Paulo Freire schon nachdrücklich formulierte: „Wenn Bildung als eine eminent erkenntnistheoretische und folglich dialogische Situation gesehen wird, in der Lehrende-Lernende und Lernende-Lehrende solidarisch in die gleiche Problematik einbezogen sind, dann wird deutlich, daß der Ausgangspunkt für den Dialog in der Suche nach dem programmatischen Inhalt liegt“ (Freire 2007[1970], S. 81). Diese Suchbewegung nach „generativen Themen“ (Freire 1973, S. 84–90), die nur „innerhalb des Mensch-Welt-Verhältnisses erfaßbar“ (Freire 1973, S. 88) sind, und das gemeinsame, dialogische und entschlüsselnde Forschen bedürfen der Beziehungsweise Solidarität in actu. Eine „aufsuchende Bildungsarbeit“ (Bremer & Kleemann-Göhring 2011, S. 53), die sich umfassend mit den konkreten Milieu-, Infra-, Orts- und Organisationsstrukturen auseinandersetzt sowie sich der eigenen Positionierung im gesellschaftlichen Raum bewusst ist, könnte einen aussichtsreichen Weg weisen, sofern sie nicht als „kulturelle Invasion“ (Freire 1973, S. 129) oder sozialtechnologische Intervention zwecks ‚Befriedung der Hütten‘ gedacht wird, sondern sich als Impulsgeberin von Beziehungsgeschehen versteht, die die Aktualisierung von alten und das Knüpfen von neuen Beziehungen mitgestaltet: „Solidarisierung [entsteht] nicht aus dem Nichts, sondern hat selbst

Beziehungen zur Bedingung, an die sie anknüpfen, auf deren Kommunikationswege sie sich ausbreiten kann“ (Adamczak 2017, S. 258–259). Eine emanzipative Entwicklung hin zu Beziehungsweisen der Solidarität liegt zwar außerhalb des Verfügungsbereiches von Bildungsarbeit; die Absage an Herstellbarkeitsvorstellungen, die Themen- und Frage- und Problemstellungen, die in den Beziehungsgeflechten entwickelt werden, sowie die Art und Weise ihrer Bearbeitung wirken jedoch durchaus auf die Entwicklung der Solidarisierungsfähigkeit ein. Erwachsenenbildung arbeitet folglich dann an der Solidarisierungsfähigkeit mit, wenn sie am „thematische[n] Universum“ (Freire 1973, S. 84) einer Epoche ansetzt und „Zusammenhänge stiftet“ (Negt 2010, S. 207), auf die sich in zukünftigen Problematisierungs- und Erschließungsprozessen bezogen werden kann. Denn: Ohne Erkennen von Welt, der eigenen gesellschaftlichen Lage und ihrer Gewordenheit verbleibt Bildung im Kosmos blinder bürgerlicher Partikularität.

6. Ein beschließender Gedanke

Der Politikwissenschaftler, Gewerkschaftsforscher und Erwachsenenbildner Bodo Zeuner verstarb am 30. November 2021. In seiner Abschiedsvorlesung 2009 hat er eine zukunftsweisende Provokation, auch an die Erwachsenenbildung(swissenschaft) formuliert: „Es gibt keine Unmöglichkeit, sondern nur eine geringe Wahrscheinlichkeit, dass Wissenschaftler sich solidarisch verhalten. Diese Wahrscheinlichkeit wird größer, wenn Solidarität als soziale Norm auch in anderen

Gesellschaftsbereichen wieder an Geltung gewinnt. Und wenn Wissenschaftler, die wissen, dass keine Gesellschaft ohne Solidarität überleben kann, diese Erkenntnis auch auf sich selber beziehen“ (Zeuner 2007, o. S.).

7. Literatur

- Adamczak, B. (2017). *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2003a[1951]). *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2003b). *Gesammelte Schriften 8: Soziologische Schriften I*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Allespach, M. (2012). Gewerkschaften als Träger von Bildungsarbeit. In C. Zeuner (Hrsg.), *Enzyklopädie Erziehungswissenschaft Online. Fachgebiet Erwachsenenbildung*. Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Arndt, A. (2019). *Freiheit*. Köln: PapyRossa.
- Bayertz, K. (2019). Begriff und Problem der Solidarität. In K. Bayertz (Hrsg.), *Solidarität. Begriff und Problem* (S. 11–53). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Bernhard, A. (2012). Kritische Pädagogik – Entwicklungslinien, Korrekturen und Neuakzentuierungen eines erziehungswissenschaftlichen Modells. In R. Anhorn, F. Bettinger, C. Horlacher & K. Rathgeb (Hrsg.), *Kritik der Sozialen Arbeit – kritische Soziale Arbeit* (S. 399–416). Wiesbaden: Springer VS.
- Bernhard, A. (2018). Bildung. In A. Bernhard, L. Rothermel & M. Rühle (Hrsg.), *Handbuch Kritische Pädagogik. Eine Ein-*

- führung in die Erziehungs- und Bildungswissenschaft* (S. 132–148). Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Bierbaum, H. & Herrmann, K. (2018). Zu Gernot Koneffkes politischer Explikation der Mündigkeit. In G. Koneffke (Hrsg.), *Widersprüche bürgerlicher Mündigkeit. Materialistische Bildungstheorie als politische Explikation der Pädagogik*, Bd. 1 (S. 5–19). Baltmannsweiler: Schneider.
- Book, C., Huke, N., Klauke, S. & Tietje, O. (2019). Einleitung: Alltägliche Grenzziehungen. In C. Book, N. Huke, S. Klauke, & O. Tietje (Hrsg.), *Alltägliche Grenzziehungen: Das Konzept der „imperialen Lebensweise“, Externalisierung und exklusive Solidarität und seinen Implikationen* (S. 8–12). Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Borg, C. & Mayo, P. (2004). Diluted wine in new bottles: the key messages of the EU memorandum (on lifelong learning). *Lifelong Learning in Europe (LlinE)*, 9 (1), 19–25.
- Bremer, H. & Kleemann-Göhring, M. (2011). Aufsuchende Bildungsarbeit: Mit Vertrauen Brücken in bildungsferne Lebenswelten schlagen. *forum erwachsenenbildung*, (3), 53–56.
- Bröckling, U. (2007). *Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Brückner, P. (1973). *Freiheit, Gleichheit, Sicherheit. Von den Widersprüchen des Wohlstands*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Bürgin, J. (2021). *Bildung und Eigensinn. Festrede 50 Jahre IG Metall Bildungszentrum Sprockhövel am 3. September 2021*. Verfügbar unter <https://igmetall-sprockhoevel.de/wp-content/uploads/2021/09/Buergin-Festrede-50-Jahre-IGM-Bildungszentrum-Sprockhoevel.pdf> [30.11.2021].
- Detje, R. & Sauer, D. (2021). *Solidarität in der Transformation Fortschrittspotenziale in Zeiten der Krise*. Verfügbar unter https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Artikel/7-21_Onl-Publ_Solidaritaet.pdf [30.11.2021].
- Dörre, K. (2018). In der Warteschlange. Rassismus, völkischer Populismus und die Arbeiterfrage. In K. Becker, K. Dörre & P. Reif-Spirek (Hrsg.), *Arbeiterbewegung von rechts? Ungleichheit – Verteilungskämpfe – populistische Revolte* (S. 49–80). Frankfurt/Main/New York: Campus.
- Durkheim, E. (2019[1893]). *Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Eble, L. (2018). Die Wiederzueignung des Marxschen Entfremdungsbegriffs für die Erziehungs- und Bildungstheorie. In A. Bernhard, L. Eble & S. Kunert (Hrsg.), *Unser Marx. Potenziale und Perspektiven seiner Theorie für die Pädagogik* (S. 78–96). Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Engels, F. (1962 [1845]). *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (Werkausgabe K. Marx & F. Engels, MEW Bd. 2, S. 225–506). Berlin: Dietz.
- Feltes, T. (2021). „Theorie ist Revolte“: Eine notwendige Erinnerung. Im Andenken an den Philosophen und Soziologen Helmut Reinicke (1941–2018). In L. Eble, S. Kunert & M. Rühle (Hrsg.), *Kritische Pädagogik. Eingriffe und Perspektiven. Gegenimpulse* (Heft 8, S. 35–53). Baltmannsweiler: Schneider Hohengehren.

- Fetscher, I. (1999). Historische und aktuelle Tendenzen der Solidarität. In G. Iben, P. Kemper & M. Maschke (Hrsg.), *Ende der Solidarität? Gemeinsinn und Zivilgesellschaft* (S. 80–98). Münster: LIT.
- Freire, P. (1973). *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*. Reinbek: Rowohlt.
- Freire, P. (2007[1970]). Bildung als Erkenntnissituation. In P. Freire, *Unterdrückung und Befreiung* (S. 67–88), hrsg. von P. Schreiner, N. Mette, D. Oessermann & D. Kinkelbur. Münster: Waxmann.
- Heydorn, H.-J. (2004/I-IV). *Bildungstheoretische und pädagogische Schriften (Band 1-4). Studienausgabe*, hrsg. von H. Kappner, G. Koneffke & E. Weick. Wetzlar: Büchse der Pandora.
- Holzer, D. (2017). *Weiterbildungswiderstand. Eine kritische Theorie der Verweigerung*. Bielefeld: transcript.
- Hondrich, K.O. & Koch-Arzberger, C. (1992). *Solidarität in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Hufer, K.-P. (2003). Politische Erwachsenenbildung: Situation und Debatten. *REPORT. Literatur- und Forschungsreport Weiterbildung*, 26 (1), 120–128.
- Hürtgen, S. (2013). Mensch sein auf der Arbeit? Kollegialität als Balance von allgemein-menschlichen und leistungsbezogenen Aspekten von Arbeit. In L. Billmann & J. Held, (Hrsg.), *Solidarität in der Krise. Gesellschaftliche, soziale und individuelle Voraussetzungen solidarischer Praxis* (S. 237–262). Wiesbaden: Springer VS.
- Kehrbaum, T. (2021). *Zwischenmenschliche Bildung und politische Handlungsfähigkeit. Eine Theorie der Praxis gewerkschaftlicher Bildung*. Frankfurt/Main: Wochenschau Verlag.
- Klingovsky, U. (2013). Lebenslanges Lernen im Postfordismus. Zur Transformation von Begründungsfiguren des Lehrens und Lernens. *Magazin erwachsenenbildung.at*, (18), 06-1–10.
- Koneffke, G. (1994). *Pädagogik im Übergang zur bürgerlichen Herrschaftsgesellschaft: Studien zur Sozialgeschichte und Philosophie der Bildung*. Wetzlar: Büchse der Pandora.
- Krahl, H.-J. (1971). *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*. Frankfurt/Main: Neue Kritik.
- Landauer, G. (1961). *Die Französische Revolution in Briefen*. Hamburg: Rütten & Loening.
- Lessenich, S. (2019). *Grenzen der Demokratie. Teilhabe als Verteilungsproblem*. Stuttgart: Reclam.
- Maas, G. (2021): *Was meint Solidarität, SPD?* Beitrag vom 17.3.2021. Verfügbar unter <https://www.insm-oekonomenblog.de/28255-was-heisst-solidaritaet-erweitern/> [30.11.2021].
- Marx, K. (1961). *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Werkausgabe K. Marx & F. Engels, MEW Bd. 13, S. 3–160). Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1962). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band* (Werkausgabe K. Marx & F. Engels, MEW Bd. 23). Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1964). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band* (Werkausgabe K. Marx & F. Engels, MEW Bd. 25). Berlin: Dietz.

- Marx, K. (1968). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (Werkausgabe K. Marx & F. Engels, MEW Bd. 40, S. 465–588). Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1981). *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (Werkausgabe K. Marx & F. Engels, MEW Bd. 1, S. 378–391). Berlin: Dietz.
- Marx, K. (1983). *Ökonomische Manuskripte [Grundrisse]* (Werkausgabe K. Marx & F. Engels, MEW Bd. 42). Berlin: Dietz.
- Marx, K. & Engels, F. (1978). *Die deutsche Ideologie* (Werkausgabe K. Marx & F. Engels, MEW Bd. 3). Berlin: Dietz.
- Negt, O. (2001a). Solidarität und das Problem eines beschädigten Gemeinwesens. *Gewerkschaftliche Monatshefte*, (1), 1–7.
- Negt, O. (2001b). *Arbeit und menschliche Würde*. Göttingen: Steidl.
- Negt, O. (2010). *Der politische Mensch. Demokratie als Lebensform*. Göttingen: Steidl.
- Neumann, F.L. (1978[1935]). Die Gewerkschaften in der Demokratie und in der Diktatur. In F.L. Neumann, *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954* (S. 145–222), hrsg. von A. Söllner. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Pfützner, R. (2017). *Solidarität bilden. Sozialistische Pädagogik im langen 19. Jahrhundert*. Bielefeld: transcript.
- Pfützner, R. (2020). Neoliberalisierte Lebenswelten und kritisch-solidarische Berufsbildungstheorie. Eine Skizze. *bwp@Berufs- und Wirtschaftspädagogik – online*, (38), 1–18.
- Pongratz, L. A. (2010). *Kritische Erwachsenenbildung. Analysen und Anstöße*. Wiesbaden: Springer VS.
- Pongratz, L.A. (2013). *Unterbrechung. Studien zur Kritischen Bildungstheorie*. Opladen/Berlin/Toronto: Barbara Budrich.
- Richter, H.-E. (1999). Lernziel Solidarität. In G. Iben, P. Kemper & M. Maschke (Hrsg.), *Ende der Solidarität? Gemeinnutzen und Zivilgesellschaft* (S. 57–66). Münster: LIT.
- Scherr, A. (2019). Solidarität. Eine veraltete Formel oder ein immer noch aktuelles Grundprinzip emanzipatorischer Praxis? *Widersprüche. Zeitschrift für sozialistische Politik im Bildungs-, Gesundheits- und Sozialbereich*, 39 (151), 9–17.
- Scholz, O. (2020). *Leistungsfähigkeit und Solidarität sind wichtig*. Verfügbar unter <https://www.bundesfinanzministerium.de/Content/DE/Reden/2020/2020-05-11-Rede-Steuerberaterkongress.html> [30.11.2021].
- Sennett, R. (2019). *Zusammenarbeit. Was unsere Gesellschaft zusammenhält*. Berlin: Hanser.
- Sesink, W. (2018). Politische Ökonomie der Erziehung und Bildung. In A. Bernhard, L. Rothermel & M. Rühle (Hrsg.), *Handbuch Kritische Pädagogik. Eine Einführung in die Erziehungs- und Bildungswissenschaft* (S. 272–287). Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Stapelfeldt, G. (2014). *Aufstieg und Fall des Individuums. Kritik der bürgerlichen Anthropologie*. Freiburg: ça ira.
- Steinmeier, F.-W. (2021). *Rede zur Ordensverleihung „Gelebte Solidarität – Engagiert in der Corona-Pandemie“* am 26.3.2021. Verfügbar unter <https://www.bundespraesident.de/SharedDocs/Reden/DE/Frank-Walter-Steinmeier/Reden/2021/03/210326-OV-Corona-Engagierte.html> [30.11.2021].
- Thatcher, M. (1987). No such thing as society. Interview for *Woman's Own*

- 23.07.1987. Verfügbar unter <https://www.margareththatcher.org/document/106689> [06.04.2022]
- Voß, G. & Pongratz, H. (1998). Der Arbeitskraftunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft? *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 50, 131–158.
- Wildt, A. (2019). Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute. In K. Bayertz (Hrsg.), *Solidarität. Begriff und Problem* (S. 202–209). Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Wood, E. M. (2010). *Demokratie vs. Kapitalismus. Beiträge zur Erneuerung des historischen Materialismus*. Köln/Karlsruhe: Neuer ISP Verlag.
- Zeuner, B. (2007). *Die Freie Universität Berlin vor dem Börsengang? Bemerkungen zur Ökonomisierung der Wissenschaft*. Verfügbar unter <https://www.linksnet.de/artikel/20839> [30.11.2021].
- Zeuner, C. (2012). Kritische Erwachsenenbildung: Grundlagen und Perspektiven. In I. Erler, D. Holzer, C. Kloyber & E. Ribolits (Hrsg.), *Kritisch denken: für eine andere Erwachsenenbildung. Schulheft 148* (S. 56–68). Wien: StudienVerlag.
- Zeuner, C. (2020). Krisen? Nachdenken über Bildung als Gegenbewegung. *Magazin erwachsenenbildung.at*, (39), 07–13.
- Zoll, R. (2000). *Was ist Solidarität heute?* Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Lukas Eble**, M. A., wissenschaftlicher Mitarbeiter im Fachgebiet Erwachsenenbildung des Instituts für Berufs- und Weiterbildung der Universität Duisburg-Essen. Forschungsschwerpunkte: Kritische Bildungstheorie, Solidarität und (Erwachsenen-)Bildung.
-
- ✉ Lukas.eble@uni-due.de
-