Globale und unbedingte Solidarität - eine Replik auf Lukas Ebles Beitrag „Solidarität als widerständige Beziehungsweise und kritisches Prinzip emanzipativer Bildung“

Loriana Metzger

Zusammenfassung

In der folgenden Replik beziehe ich mich vor allem auf Lukas Ebles Bestimmung von Solidarität als „Beziehungsgeschehen“ und versuche diese mit dem Begriff der globalen und unbedingten Solidarität zu vertiefen und zu erweitern, wobei u. a. phänomenologische Theoriebezüge herangezogen werden. Ebles Beitrag sehe ich als einen gelungenen Versuch an, Solidarität als Bildungsziel und Prinzip der Erwachsenenbildung zu entwerfen, den ich u. a. um die Diskussion von Differenz und Gleichheit und die Aspekte der Gewaltlosigkeit und des Politischen versuche auszuweiten. Den Studierenden, die das Seminar „Wozu bildet Solidarität?“ besucht haben, das an der Bergischen Universität Wuppertal im Sommersemester 2022 stattgefunden hat, möchte ich an dieser Stelle ausdrücklich für die Diskussionen im Seminar danken, die für die Verfassung dieser Replik sehr bereichernd und hilfreich waren.

Globale Solidarität · unbedingte Solidarität · Erfahrung · Gewaltlosigkeit · Trauer

Globale und unbedingte Solidarität – eine Replik auf Lukas Ebles Beitrag „Solidarität als widerständige Beziehungsweise und kritisches Prinzip emanzipativer Bildung“

Loriana Metzger

Engagierte Wissenschaft

Ich sehe in Lukas Ebles Aufsatz eine substantielle Antwort auf die Forderung, Solidarität als ein zentrales Bildungsziel des 21. Jahrhunderts zu verstehen, wie es beispielsweise der Aufruf „Für solidarische Bildung in der globalen Migrationsgesellschaft“ aus Erziehungswissenschaft, Pädagogik und Sozialer Arbeit Ende 2015 einforderte (Mecheril, Melter, Messerschmidt & Velho 2015). Ein Aufruf, der auf die damalige Krise der europäischen Flüchtlingspolitik reagierte und der noch heute oder vielleicht gerade heute in Anbetracht von Flucht, Krieg und Pandemie seine Dringlichkeit keineswegs verloren hat.

Die Autor*innen des Aufrufs gehen davon aus, dass die von ihnen angesprochenen Krisen gesellschaftlicher und politischer Natur sind und Bildung entsprechend als Bewusstseinsbildung zu verstehen ist, bei der es darum geht, „dazu anzuregen, dass die Individuen und sozialen Gruppen sich im Sinne eines Bildungsprozesses mit ihrer spezifisch mehr oder weniger privilegierten Stellung in der Welt auseinander setzen und sich ihrer Involviertheit in Strukturen globaler Ungleichheit und Gewalt sowie ihrer spezifischen Handlungsmöglichkeiten bewusst werden“ (Mecheril et al. 2015, S. 2). Solidari-

tät verstehen sie daher nicht als eine Kompetenz unter vielen, die sich ‚agil‘ in Curricula, Modulhandbücher oder bildungspolitische Programmatiken einreihen lassen soll. Vielmehr wird mit der Orientierung an Solidarität die Entwicklung einer kritischen Haltung gegenüber sich selbst sowie gesellschaftlichen Verhältnissen bezeichnet und zwar mittels der konkreten Auseinandersetzung mit gegenwärtigen gesellschaftlichen Problemlagen, in die man involviert ist. Und diese Auseinandersetzung ist in ihrem tatsächlichen Vollzug und ihren Konsequenzen durch keine Kompetenz ersetzbar oder vorab kalkulierbar. Hierin übereinstimmend, konzipiert auch Eble Bildung als Bewusstseinsbildung und versucht Solidarität als Bildungsziel abseits von lernorientierten Selbstoptimierungsideologien zu beschreiben. Solidarität optimiert nicht, sie stellt vielmehr eine „praktische Kritik“ (Eble 2021, S. 114) dar, die sich vor allem als radikale Gesellschaftskritik versteht: „Kritisch-emanzipative Solidarität stellt die gesellschaftliche Macht- und Herrschaftsfrage“ (Eble 2021, S. 121), wie Eble klar auf den Punkt bringt.

In diesem kritisch-emanzipativen Solidaritätsentwurf bildet die stete Selbstkritik ein wesentliches Moment ab, sodass es sich aus diesem Entwurf heraus kategorisch verbietet, in Solidarität einen durchweg positiv konnotierten Wert zu sehen. Wie Eble zeigt, ist es eine wichtige Aufgabe von Bildungstheorie und -praxis, kritisch sowohl mit diesem so schillernden Begriff als auch grundsätzlich mit Bildungsidealen und -konzepten umzugehen. Denn eine Erkenntnis aus Ebles kritischen Analysen ist, dass beide, der „Doppelcharakter von Bildung“ (Eble 2021, S. 127)

und die Entstehung eines Verständnisses von Solidarität als „spezifisch zu qualifizierende[r] Modus sozialer Praxis“ (Eble 2021, S. 120), im Zusammenhang zu sehen sind mit der Entstehung bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften. Eble zeigt für mich nachvollziehbar, dass erst eine historische Befassung mit dem Solidaritätsbegriff, angeleitet durch herrschafts- und machtkritische Perspektiven, die wesentlichen Zusammenhänge zwischen Bildung und Solidarität aufzeigen kann, die Eble freilich in seinem Beitrag zunächst nur grob beschreiben kann – eine ausführliche historisch-systematische Rekonstruktion dieses Zusammenhangs steht also noch aus. Wichtig festzustellen scheint mir aber, dass es vielen Bildungsentwürfen mit Bezug auf Solidarität gerade an dieser historischen Verortung fehlt und sie es daher nicht wie Eble vermögen, einerseits differenziert Problemfelder des Solidaritätsbegriffs sichtbar zu machen und andererseits einen bildungsrelevanten Solidaritätsbegriff zu entwerfen, in dem kritische und emanzipative Momente zum Tragen kommen.

In dieser Zielrichtung sehe ich Ebles Beitrag als gelungen an: Er schafft eine Rahmung, die es erlaubt, weiter vertieft und ausgefüllt zu werden. Meine Replik verstehe ich daher als einen Versuch, seinen Entwurf einer *Solidarität als widerständige Beziehungsweise und kritisches Prinzip emanzipativer Bildung* weiterzudenken. Als einen wichtigen Ausgangspunkt sehe ich dabei an, dass Eble nicht, wie etwa Georg Kohler, einen „sparsamen Umgang mit einem (zu) häufig verwendeten Begriff“ (Kohler 2020) fordert – ein Plädoyer, das das Problem mit der Solidarität auf die Ebene präziser Definitionspraktiken verlagert und Begründung

mit Rechtfertigung verwechselt. Ich möchte stattdessen behaupten, dass es nicht primär logische Widersprüche oder das Unbehagen an der Offenheit eines Begriffs sind, sondern vielmehr die *gelebten und erfahrenen Ambiguitäten*, die Ebles „Anstrengung des Begriffs“ (Eble 2021, S. 114) vorantreiben. Es ist also nicht der richtige oder eindeutige Begriff von Solidarität, den Eble verhandelt, wie man zu Anfang seiner Ausführungen vermuten könnte, sondern die Frage nach *tatsächlich gelebter und lebbarer Solidarität*, die er in seiner Begriffsarbeit erörtert. Dies ist ein wesentlicher Unterschied in der Herangehensweise begrifflicher Reflexionen. Es ist meines Erachtens daher konsequent, wenn Eble sich auf Autor*innen wie Bini Adamczak bezieht, die einerseits in ihrem Denken solche Erfahrungen ernst nehmen und die ich andererseits als Vertreter*innen einer ‚engagierten Wissenschaft‘ verstehe – engagiert im Sinne eines ‚epistemischen Engagements‘, wie es etwa Paul Mecheril und Oscar Thomas-Olalde (2016) für die Migrationsforschung veranschlagen. Vielleicht ist es gerade der Solidaritätsbegriff, der besonders eindringlich verdeutlichen kann, dass der eigene Standpunkt in Wissenschaft und Forschung bedeutsam ist und „nicht schlicht mittels der Untersuchung empirischer Realität gefunden werden kann, sondern als normativ reflektierter, kritischer Standpunkt der Analyse vorausgeht und zugleich nachfolgt“ (Mecheril & Thomas-Olalde 2016, S. 501).

Globale Solidarität

Doch dieser Bezug alleine, das Bekenntnis zu einer „herrschaftskritischen Analyse“

(Mecheril & Thomas-Olalde 2016, S. 501) macht den Solidaritätsbegriff nicht schon ‚kritisch‘ und ‚emanzipativ‘, dies weiß auch Eble. Gerade weil Solidarität „im Modus des Selbstverständlichen und Appellhaften“ (Metzger 2022, S. 220) auftritt, ist es umso wichtiger, sich mit den Schatten zu beschäftigen, die der Begriff auswirft. In einem Gespräch, das Jens Kastner und Lea Susemichel mit Vertreter*innen der Zeitschriften Frauen*solidarität, der Informationsstelle Lateinamerika (ila), des Informationszentrums Dritte Welt (iz3W) und der Lateinamerika Nachrichten über die Geschichte der Solidaritätsbewegungen geführt haben, äußert Christian Stock des iz3W: „Der Zwillingsbruder der Solidarität ist der Paternalismus und beide haben sie noch eine Schwester in Gestalt der Personalisierung. Darüber sollte man sich immer im Klaren sein [...] Der politische Kampf gilt daher vor allem jenen deutlichen Zuständen, die Herrschaft und Gewalt implizieren. Die überzeugendste Form der Solidarität ist die umfassende Kritik an unterdrückenden Zuständen“ (Susemichel & Kastner 2021b, S. 282).

Die von Stock aufgeworfenen Bilder von Verwandtschaftsbeziehungen finden sich auch in Ebles Ausführungen: In der Nachzeichnung der Entwicklung des Solidaritätsbegriffs von einer rechtlichen zu einer politischen Kategorie nimmt die durchaus als ambivalent zu verstehende „Eskamotierung der Brüderlichkeit“ (Eble 2021, S. 117) in seiner Argumentation eine wesentliche Rolle ein. In der weiteren Verfolgung dieser Entwicklung stellt Eble ein Verständnis von Solidarität heraus, das als Gegenbegriff zu Solidarität gefasst werden kann, die sich als *geschwisterlich*

oder *familiär* versteht. Damit vertritt Eble ein ähnliches Solidaritätsverständnis, wie die Autor*innen des Aufrufs „Für solidarische Bildung in der globalen Migrationsgesellschaft“: „Zeitgemäße Solidarität ist nicht im Modell einer Solidarität unter einander Vertrauten zu konzipieren, sondern hat sich zu bewähren in von Pluralität und Differenz geprägten Bedingungen“ (Mecheril et al. 2015, S. 2). Die Autor*innen sprechen hierbei von einer *globalen Solidarität*. Als eine solche könnte auch Ebles Entwurf von Solidarität bezeichnet werden, eine Solidarität, die er als 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“ (Eble 2021, S. 123), herausstellt.

Man könnte meinen, dass Eble einer Bestimmung von Solidarität folgt, die gerade in linken Szenen en vogue ist. Dass er sich also auf einen auf Differenz fokussierten Solidaritätsbegriff einlässt, an dem vor allem kritisiert wird, dass er seiner Verwurzelung in der Geschichte der Arbeiter*innenbewegung, die gerade auf „Kohäsion und auf geteilten Erfahrungen“ (Bewernitz 2021b, S. 220) beruht, verlustig geworden ist. Ich behaupte, dass gerade das Gegenteil der Fall ist. Globale Solidarität distanziert sich von einem Solidaritätsverständnis, das Gemeinschaft zur Bedingung macht und diese paternalistisch überhöht – eine Form eng umgrenzter und idealistisch überhöhter Solidarität, die man selbstverständlich auch in der Arbeiter*innenbewegung findet. Doch globale Solidarität – so meine These – stellt eine differenzierte und weiterentwickelte Form einer Kampfsolidarität dar, wie sie bereits auch

in der Arbeiter*innenbewegung in Form einer internationalen Solidarität angelegt war (Bude 2019, S. 57–76). In globaler Solidarität sehe ich daher einen zarten moralischen Fortschritt, ein Fortschritt, der darin besteht, Grenzen nicht zur Bedingung, sondern zum Streitpunkt solidarischer Praktiken zu machen. Ich beziehe mich hierbei auf einen Fortschrittsbegriff, wie ihn Brunkhorst entwirft: kontingenzbewusst, brüchig und dialektisch – auf diese drei Charakteristika stützend, spreche ich von einem ‚zarten‘ moralischen Fortschritt –, doch optimistisch im Glauben an eine demokratische Solidarität, den er u. a. mit der ‚antiteleologischen Pointe‘ stützt: „Es gibt kein zwingendes Argument, das eine künftige moralische Besserung der Menschen und der rechtlich-politischen Verfassung, in der sie leben, ausschließt“ (Brunkhorst 1997, S. 14–15). Diesen im Begriff globaler Solidarität angezeigten zarten moralischen Fortschritt kann man meiner Ansicht nach in Ebles Ausführungen zur Gleichheit nachvollziehen:

In seinen historischen Rekonstruktionen stößt Eble auf einen Solidaritätsbegriff, der in der „Herausbildung des industriekapitalistischen Produktions- und Gesellschafts-systems“ (Eble 2021, S. 118) für eine soziale Praxis steht, die einerseits Konformität an dieses kapitalistische System ermöglicht und andererseits als eine *spezifische* soziale Praxis „kollektive Prozesse und Praktiken der Selbstermächtigung“ (Eble 2021, S. 119) evoziert, die Widerstand gegen den Konformitätsdruck möglich machen. Diese widerständige Praxis versteht Eble mit Adamczak als „Beziehungsgeschehen“ (Adamczak 2017, S. 257, zitiert nach Eble 2021, S. 120), das sich auf

zweifache Weise am Wert der Gleichheit orientiert: Gleichheit stellt nicht ausschließlich die Voraussetzung von Beziehungen dar, sondern ist *erstens* als „Ausdruck eines Prozesses und Modus der Überbrückung subkutan liegender, auch tiefgreifender Differenzen zwischen den Individuen in anderen Lebensbereichen“ (Eble 2021, S. 121) zu verstehen und *zweitens* als „Ausdruck einer utopischen Vorwegnahme eines erwünschten, gerechteren Zustands, der gesellschaftlich-historisch gewordene Differenzen performativ infrage stellt“ (Eble 2021, S. 121). Gleichheit meint damit nicht zuerst die Übereinstimmung in der Annahme etwa anthropologischer Gemeinsamkeiten. Das Gemeinsame wird nicht gedacht, es wird zuerst und zunächst *gemacht*, um es pointiert auf den Punkt zu bringen. So jedenfalls interpretiere ich Ebles Ausführungen zum Gleichheitsbegriff.

Ähnlich argumentieren auch Sussemichel und Kastner: Solidarität beziehe sich insofern auf Gleichheit, als dass „sie diese als moralischen Maßstab einklagt, nicht aber als Ausgangspunkt für ihr Entstehen voraussetzt“ (Sussemichel & Kastner 2021a, S. 34). Gleichheit ist also nicht als Gegenbegriff zu dem der Differenz zu denken. Der zarte moralische Fortschritt besteht eher darin, zu entdecken, dass sich Differenz und Gleichheit aufeinander beziehen. Inhaltlich kann die Aufgabe von Solidarität dann so bestimmt werden, gesellschaftliche Exklusionspraktiken, die auf einer vermeintlich gleichen Identität beruhen, zu analysieren und kritisch in Frage zu stellen. Und zwar nicht, wie ich stark machen möchte, um der Differenz willen, sondern *um die und der bzw. den konkret Anderen willen*, die unter solchen gesellschaftlichen Exklusions-

praktiken zu leiden haben, ob sozial, psychisch oder körperlich. Gleichheit steht hier für die Sichtbarwerdung des Gegenübers, des und der Anderen, die in ihrer Tatsächlichkeit auf gleiche Weise existieren wie ich. *Sie sind mir nicht gleich (Differenz), aber gleich sind wir im Existieren (Gleichheit)*. Diese Gleichzeitigkeit von Gleichheit und Differenz, die mir die Andere, bzw. den Anderen sowohl vertraut als auch fremd macht, lässt sich als Existenzweise verstehen, die ich mir nicht nur selbst zuspreche, sondern die ich erst durch die Anwesenheit der Anderen an den Anderen mit erfahre. Ich spreche hier daher von einer *existenziellen Erfahrungserkenntnis* (Metzger 2022, S. 221). Das Erkennen und Anerkennen der Anderen beruht also primär auf Erfahrung, nicht auf logischen Schlüssen. Erst die Erfahrung, so meine These, lässt die Bedeutsamkeit der Anderen erkennen. Ich muss also den Anderen in keiner Weise gleichen, sie können für mich ein ewiges Rätsel bleiben, aber ich kann ihre Bedeutsamkeit unabhängig meiner eigenen Absichten und Intentionen erfahren. Und diese Erfahrung kann mich veranlassen, Gleichheit als einen Maßstab einzufordern, wie es Susemichel und Kastner veranschlagen. Die Entdeckung des und der Anderen geht also einher mit der Bedeutsamkeit ihres *Konkret-Seins*. Solidarität verstehe ich daher insofern als *global* und nicht primär universal, als dass sich globale Solidarität auf die *konkreten bestehenden gesellschaftlichen Weltverhältnisse*, unter denen ‚wir‘ leben, bezieht und diese unter dem Maßstab eines „erwünschten, gerechteren Zustands“ (Eble 2021, S. 121) kritisiert; ein Wunsch nach einem gerechten Zustand, der durch das In-Beziehung-Treten zu den Anderen und

die konkrete Erfahrung der Bedeutsamkeit dieser Beziehung sowie des und der Anderen entsteht. So ist zwar Solidarität auf eine bessere Zukunft gerichtet, doch im Vordergrund steht die Gegenwart, die es gilt, umzugestalten. Solidarität verblasst, wenn sie im allgemeinen Ruf nach Gerechtigkeit und Gleichheit verharrt. Solidarität zu fordern, beinhaltet, sich damit zu beschäftigen, wie bestehende gegenwärtige Missstände konkret verändert werden könnten.

Doch Solidarität kann sich auch im Aktivismus verausgaben, wenn die Orientierung an einer solidarischeren Gesellschaft aus dem Blickfeld gerät. Die Verabschiedung vom Universalen beinhaltet zwar die Einsicht, dass „die ewige Frage, ob der Mensch nun ‚im Grunde gut‘ ist oder nicht, gar nicht beantwortet werden [muss]. Es braucht keine Anthropologisierung bzw. Ontologisierung des Konzepts von Solidarität, um von der Notwendigkeit überzeugt zu sein, dass diese Narrationen nötig sind“ (Susemichel & Kastner 2021a, S. 48). Doch es braucht eben ‚diese Narrationen‘, mit denen Susemichel und Kastner Gegenerzählungen meinen zu „den gegenwärtigen globalen Entsolidarisierungsprozessen und dem sozialdarwinistisch interpretierten neoliberalen Menschenbild des survival of the fittest, das derzeit überall zu Solidaritätsverlust und Wettbewerbslogik führt“ (Susemichel & Kastner 2021a, S. 48). Susemichel und Kastner führen als Beispiel für eine solche Gegenerzählung das Buch „Im Grunde gut“ des Historikers Rutger Bregman an, der, anders als es der Roman „Herr der Fliegen“ veranschaulicht, recherchiert hat, dass 1965 eine Gruppe von sechs schiffbrüchigen männlichen Jugendlichen,

die über ein Jahr auf einer Insel zusammengelebt hat, keinesfalls in einen Hobbes'schen Naturzustand zurückfiel: „Sie legten einen Gemeinschaftsgarten an, entwickelten ein System zur Wassergewinnung, bauten sich einen Sportplatz und überlegten sich Deeskalationsstrategien, um mit schwierigen Situationen fertigzuwerden: Es gab also Kooperation und Konfliktlösung statt Kampf und Krieg“ (Sussemichel & Kastner 2021a, S. 48). Der zarte moralische Fortschritt ist nicht ausgemacht, nicht einfach vorfindbar, er ist stets bedroht, kann aber in solchen Generenzählungen sichtbar und verständlich gemacht werden.

Unbedingte Solidarität

Als ein solcher Ort der Sichtbarmachung könnte auch (Erwachsenen-)Bildung in Theorie und Praxis verstanden werden. Ebles Vorschlag, Bildung, ausgehend von Solidarität als Beziehungsgeschehen, als einen Ort von Such- und Gegenbewegungen zu verstehen, lässt sich meiner Ansicht nach gut damit verbinden. Gerade wenn Eble mit Bezug auf Paulo Freire die Suche nach „generativen Themen“ (Freire 1973, S. 84–90, zitiert nach Eble 2021, S. 129) für die Erwachsenenbildung hervorhebt, ist damit ein Verständnis von Bildung als Ort der Begegnung (Metzger 2022, S. 237) und des gemeinsamen Gesprächs (Horster 1989) kompatibel. Es ist mir wichtig wie Eble hier stark zu machen, dass Bildung in seiner „Doppelgesichtigkeit“ nicht nur Möglichkeiten schafft, sondern diese auch versperrt und verweigert (Alheit & Dausien 2010). In dieser kritischen Absicht möchte ich daher im Fol-

genden versuchen, den ‚harmonischen Anklang‘ solcher Bezeichnungen wie ‚gemeinsame Bildungsorte‘, ‚gemeinsames Gespräch‘ und ‚Begegnung‘ aufzubrechen, indem ich den Begriff der *unbedingten Solidarität* diskutiere, der meiner Ansicht nach Solidarität als Beziehungsgeschehen weiter vertiefen und damit anschlussfähiger machen kann für das Verständnis einer kritisch-emanzipativen Erwachsenenbildung.

Ausgehend vom Begriff der „groundless solidarity“, wie ihn Sussemichel und Kastner bei Diane Elam vorfinden (Sussemichel & Kastner 2021a, S. 14), formulieren sie ein Verständnis einer unbedingten Solidarität, die sie an drei Bedeutungshorizonten der *groundless solidarity* (bedingungslos, unbedingt, unbedingt notwendig) ausrichten. Diese drei Bedeutungshorizonte nutzen sie als Maßstab, um sich kritisch mit verschiedenen Konzepten von Solidarität auseinanderzusetzen und dabei sukzessive das Verständnis einer unbedingten Solidarität zu entfalten. Diese stellt sich dann als Kampfsolidarität heraus, die sich, in der Suspension des Gegensatzes von Vernunft und Gefühl, vornehmlich an den Werten der Gewaltlosigkeit und Konflikthaftigkeit orientiert. Solidarität lässt sich so als eine Haltung verstehen, Differenzen auszuhalten und auszutragen und als eine Bewegung, die die Menschen im Ganzen erfasst und verändert: „Unbedingte Solidarität lässt die Beteiligten nicht unberührt, sie verändert nicht nur ihre Beziehung, sondern auch die solidarischen Subjekte selbst“ (Sussemichel & Kastner 2021a, S. 45). So verändert gegenwärtig beispielsweise die Aufnahme von Geflüchteten aus der Ukraine in Privathaushalte nicht nur den Alltag der Gastfamilien und der Ge-

flüchteten, sondern ihre konkreten Beziehungen, aus denen vielleicht dauerhafte lebensprägende Freundschaften entstehen werden. Die große Bereitschaft der Bundesrepublik Deutschland Geflüchtete aus der Ukraine aufzunehmen, könnte aber auch dazu veranlassen, darüber nachzudenken, weshalb wir mit anderen Geflüchteten weniger ‚gastfreundlich‘ umgehen, wem wir ein Recht auf Existenz aktiv zusprechen und bei wem wir dieses Recht ‚übersehen‘ oder sogar als bedrohlich empfinden.¹

Der Aspekt der Veränderung, des Anders-Werdens, nimmt auch in Ebles Ausführungen Raum ein, wenn er mit Adamczak Solidarität als ein *Beziehungsgeschehen* beschreibt. Was ist ein Geschehen? Ein Geschehen lässt sich nicht einfach herstellen, es trägt immer etwas Ereignishaftes mit sich, das sich einer eindeutigen Identifizierung verweigert. Ähnliches meinen Sussemichel und Kastner, wenn sie von unbedingter Solidarität in der *ersten* Bedeutung von ‚bedingungslos‘ sprechen: Unbedingte Solidarität ist bedingungslos, weil sie nicht zwangsläufig auf gemeinsamen Erfahrungen, Situationen, Identitäten oder politischen Haltungen basieren muss: „Endlos und kontingent – das macht Solidarität zu einer ständig aufs Neue zu erkämpfende Beziehung zwischen Menschen, die vor allem praktisch zu verwirklichen ist und deren Institutionalisierungen immer neu zu verhandeln sind“ (Sussemichel & Kastner 2021a, S. 15). Gerade weil Solidarität bedingungslos ist, so möchte ich zugespitzt formulieren, ist sie erst möglich und daher nur mit Entschluss

und Wagnis zu verwirklichen, dies macht erst ihren emanzipativen und aufklärerischen Charakter aus. Hierin ähnelt unbedingte Solidarität Kants Begriff der Aufklärung. Denn Aufklärung, mit Kant verstanden als „Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“ (Kant 1977[1784], S. 53), ist ohne Entschlusskraft und Mut nicht zu haben.

Eine *zweite* Bedeutung von *groundless solidarity* sehen Sussemichel und Kastner im ‚Unbedingten‘. Solidarität ist unbedingt, weil sie nicht zwangsläufig einen Tauschmechanismus bezeichnen muss, wie dies häufig soziologische Solidaritätstheorien nahelegen: „Solidarität sollte nicht auf der Bedingung einer zu erwartenden Gegenleistung beruhen, wenngleich sie reziprok zu denken und zu praktizieren ist“ (Sussemichel & Kastner 2021a, S. 15). Diese Bedeutung des „Unbedingten“ trifft meiner Ansicht nach den Kern Ebles Verständnis der Solidarität als *Beziehungsgeschehen*: Das „Sich-in-Beziehung-Setzen“ kennzeichnet sich zwar durch das „Zusammenwirken aufgrund *gleich empfundener* Interessen- und Ziellage[n]“ (Hondrich & Koch-Arzberger 1992, S. 13; Hervorhebungen im Original, zitiert nach Eble 2021, S. 121) aus, ist aber darüber hinaus als Beziehungsgeschehen immer auch Zweck in sich selbst (Eble 2021, S. 122). Eine solidarische Beziehung stellt etwas Begehrenswertes an sich dar, wie Eble mit Bezug auf Adamczak ausführt (Eble 2021, S. 120). Mit Solidarität lassen sich daher, so meine weitere Interpretation, radikal Fragen nach dem Sinn des Lebens als gemeinsames und gesellschaft-

¹ Zu den Ambivalenzen sowie philosophischen Implikationen der Gastfreundschaft siehe Jacques Derrida „Von der Gastfreundschaft“ (2001).

liches Leben stellen und zugleich neoliberale Weltbilder und Logiken als *pseudogesellschaftlich*, wie ich zugespitzt formulieren möchte, kritisieren. Eine solche Kritik könnte sich dann auf die Annahme stützen, dass ein Leben in solidarischer Gesellschaft einen Wert an sich darstellt und hinterfragen, inwiefern zum Beispiel Politiken, wie das häufig während der Covid-Pandemie geschieht, ein gesellschaftliches ‚Wir‘ nicht wegen des gesellschaftlichen ‚Wir‘ selbst ansprechen, sondern dieses ‚Wir‘ verzwecken, um bestimmte partikuläre Interessen durchzusetzen und zu wahren. Das ‚Wir‘ stellt dann keine Sinndimension dar, sondern wird Mittel zum Zweck. Eine solche Kritik müsste sich dann auch auf ein Verständnis von Freiheit stützen, welches Freiheit nicht mit Beliebigkeit und Vereinzelung verwechselt, sondern als *prekär* (Meyer-Drawe 1987, S. 21) zu fassende Erfahrungserkenntnis (Metzger 2022, S. 221) *von kollektiven Gestaltungs- und Handlungsmöglichkeiten*. Politiken, die Gesellschaft hauptsächlich zweckgebunden verstehen und Freiheit nur negativ, als Verhinderung von Einschränkungen individueller Freiheitsrechte, denken können, sind daher als pseudogesellschaftlich zu bezeichnen.

Wie bereits in der Diskussion um den Wert der Gleichheit angeklungen, verabschiedet sich unbedingte Solidarität von universal verstandenen Werten. Susemichel und Kastner machen dies deutlich, indem sie darauf verweisen, dass die Orientierung an Gleichheit und Gerechtigkeit für den Solidaritätsbegriff nicht ausreichend ist. Sich auf die Care-Ethik und Care-Revolution stützend, argumentieren sie mit Bezug auf Carol Gilligan: „Während eine Ethik der Gerechtigkeit von der Prämisse der Gleichberechtigung

ausgeht, dass alle gleich behandelt werden sollen, basiert eine Ethik der Anteilnahme/Zuwendung/Fürsorge auf der Prämisse der Gewaltlosigkeit, dass niemand Schaden erleiden sollte“ (Gilligan 1984, S. 212, zitiert nach Susemichel & Kastner 2021a, S. 32). Gerade die Betrachtung der Solidarität als ein Beziehungsgeschehen legt es meiner Ansicht nach nahe, Solidarität als Wert nicht ausschließlich im Sinne einer Verfahrenslöge zu denken, wie dies eine „Ethik der Gerechtigkeit“ nahelegt, sondern im Sinne einer „Ethik der Anteilnahme/Zuwendung/Fürsorge“, in der die leibliche Begegnung mit den Anderen im Fokus steht. Es scheint mir, dass durch die Hinzufügung der Gewaltlosigkeit Ebles Konzeption einer Solidarität als Beziehungsgeschehen eine sinnvolle Erweiterung erhält, die den Wert der Gleichheit nicht suspendiert, jedoch um den der Gewaltlosigkeit, wie dies beispielhaft Judith Butler veranschlagt, erweitert: „die politische Verteidigung der Gewaltlosigkeit [habe] ohne eine Verpflichtung auf Gleichheit keinen Sinn“ (Butler 2020, S. 135, zitiert nach Susemichel & Kastner 2021a, S. 33). Eble macht mit Adamczak bereits darauf aufmerksam, dass Solidarität als ethischer Wert in Beziehung zu denken ist zu anderen Werten (Eble 2021, S. 118). Gerade die angezeigte *Gleich-Setzung* des Selbst mit dem, der und den Anderen (Ricoeur 2005) im Beziehungsbegriff, eine *Gleich-Setzung*, in der das Selbst sowie das und die Andere/n nicht austauschbar und durch einander ersetzbar werden, sondern gerade als *unersetzbar erscheinen*, verweist auf eine ethisch plurale Struktur der Solidarität: Solidarität sollte nie alleine, „sondern in ihrer Korrespondenz-

fähigkeit zu anderen Normen² betrachtet werden“ (Metzger 2022, S. 229).

Neben der Gewaltlosigkeit sowie der Betonung der Korrespondenz- oder auch Resonanzfähigkeit der Solidarität in ethischer Hinsicht, veranschlagen Susemichel und Kastner zudem, Solidarität auch als Gefühl ernst zu nehmen – ein Aspekt, der bei Eble eher beiläufig angesprochen wird. Die Autor*innen werten vor allem das Gefühl der Wut, vornehmlich mit Rückgriff auf Audre Lorde's Aufsatz „The Uses of Anger“, als „gerechte[n] Zorn“ (Susemichel & Kastner 2021a, S. 37) auf, der verändern will: „Der Ärger über Ungerechtigkeit ist ein unverabschiedbares Korrektiv [...] Wut zielt darauf ab, Beziehungen symmetrisch zu machen“ (Susemichel & Kastner 2021a, S. 37). Diese Wut, die Lorde beschreibt, richtet sich jedoch nicht nur auf diejenigen, gegen die man explizit kämpft – gegen das ungerechte Außen –, sondern vor allem nach innen, auf die sich Solidarisierenden selbst: „Es ist nicht in erster Linie ihr Ärger auf institutionalisierten Rassismus, auf rassistische Staats- und Polizeigewalt, von dem Lorde hier spricht. Viel mehr [...] adressiert sie insbesondere die feministische Bewegung bzw. die Ignoranz weißer Frauen gegenüber ihrem eigenen internalisierten Rassismus“ (Susemichel & Kastner 2021a, S. 36–37). Dass eine solche Wut, die nach innen gerichtet ist, produktiv sein kann und zwar sowohl für die aktive solidarische Gruppe selbst als auch für ihre Ziele, zeigt sich gegenwärtig auch an der Fridays for Future-Bewegung, die langsam immer mehr Klassen- und Migrationsfragen in ihre

inneren Strukturen sowie allgemeinen Ziele aufnimmt (Bewernitz 2021a). Wenn also Solidarität als Beziehungsgeschehen verstanden wird, dann muss klar sein, dass Solidarität kein harmonisches Miteinander meint, sondern konfliktreiche und anstrengende Auseinandersetzungen: „Konflikt und solidarische Kritik sind [...] unverabschiedbare Kräfte im Kampf für eine bessere Welt“ (Susemichel & Kastner 2021a, S. 39).

Die *dritte* Bedeutung von *groundless solidarity* fassen Susemichel und Kastner wie folgt zusammen: „Und schließlich sprechen wir in einem dritten, emphatischen Sinne von unbedingter Solidarität: Sie ist unbedingt notwendig, und dieser Dringlichkeit wollen wir mit diesem Buch Ausdruck verleihen“ (Susemichel & Kastner 2021a, S. 15). Ich möchte, stärker als die Autor*innen dies tun, hervorheben, dass dieser Dringlichkeitscharakter nur dann sinnvoll in das Konzept der unbedingten Solidarität aufgenommen werden kann, wenn der Begriff der *Erfahrung* näher beleuchtet wird.

Mit Bezug auf Richard Detje und Dieter Sauer hebt Eble hervor, dass Solidarität in der Arbeitswelt aus „realen Gegensatzereignissen“ (Detje & Sauer 2021, S. 12; Hervorhebungen im Original, zitiert nach Eble 2021, S. 123) entsteht. Detje und Sauer, denen es in dem vorliegenden Text vor allem um die Ergründung arbeitsgesellschaftlicher Grundlagen eines neuzeitlichen Solidaritätsverständnisses geht (Detje & Sauer 2021, S. 5), halten daran fest, dass Solidarität nicht nur Differenzen überschreitet, sondern zugleich auch exklusiv ist: „im arbeitsweltrechtlichen Kontext ist

2 Die Begriffe ‚Werte‘ und ‚Normen‘ werden an dieser Stelle synonym verwendet.

Lohnabhängigkeitssolidarität exklusiv gegenüber Kapital“ (Detje & Sauer 2021, S. 12). Exklusivität bezieht sich hier also nicht auf den Ausschluss bestimmter Gruppen, vielmehr geht es darum, auf solche Erfahrungen hinzuweisen, die in der konkreten Arbeitspraxis gemacht werden, in der der Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit real spürbar und damit auch deutbar wird. Über Detjes und Sauer's Ausführungen hinaus, scheint mir der Begriff der Gegensatzerfahrung nicht nur die intellektuelle Einsicht in die ‚Umkehrung‘ von Verteilungs- und Produktionsverhältnissen zu meinen (Detje & Sauer 2021, S. 12), sondern den Blick gerade auf solche Arbeitsverhältnisse zu richten, die besonders prekär sind und in denen Solidarität kaum stattfindet, in denen also der Gegensatz von Kapital und Arbeit eklatant waltet. Ich denke hier vor allem an die *körperlich bzw. leiblich verfasste Erfahrung* (Meyer-Drawe 1987) systematischer Ausbeutung und Ungleichheit, von Leid und Gewalt, wie sie beispielsweise von „modernen Wanderarbeiter*innen“ in Europa (Birner & Dietl 2021) erlebt wird. Genau hierin, in der Exklusivität dieser konkreten prekären Erfahrungen – denn wir machen diese Erfahrungen nicht alle gleichermaßen –, und dass diese kaum in der Öffentlichkeit thematisiert werden, liegt der Dringlichkeitscharakter von Solidarität und sein Bezug zur Erfahrung: „Während die im Frühjahr zum Infektionsschutz verhängten Maßnahmen in Parks und Straßen von der Polizei akribisch kontrolliert und umgesetzt wurden, interessierte sie sich für die Zustände in den Schlachtfabriken ebenso wenig wie der Zoll, das Gewerbeaufsichtsamt oder die Gesundheitsämter“ (Birner & Dietl 2021, S. 33).

Solche Missachtungen, wie sie Kathrin Birner und Stefan Dietl beschreiben, können dann auffallen, wenn die tatsächlich gemachten Erfahrungen in ihrer Exklusivität, in diesem Fall der Arbeiter*innen in den Schlachtfabriken, wahr- und ernstgenommen werden.

Zudem könnte mit dem Begriff der Erfahrung auf diese Weise auf die Vulnerabilität des Existierens verwiesen werden. Solidarität ließe sich dann als ein Aufschrei über erfahrene Verletzungen verstehen, die *unwiderruflich* sind und somit durch keine „Grenzverschiebungen“ oder „Entgrenzungen“ (Eble 2021, S. 123) einfach aufgehoben werden können. Butlers Überlegungen zur politischen Dimension der Trauer betreffen meiner Ansicht nach genau diesen Punkt (Butler 2005). In der Trauer kann nicht nur bewusst werden, dass etwas unwiderruflich und unersetzbar verloren gegangen ist, sondern, dass das, was wir betrauern, wesentlich mit mir, mit uns zu tun hat. Trauer könnte dann als ein Prozess verstanden werden, der nicht zur erneuten Gewalt führt, sondern als Versuch, „aus dem Kreislauf der Gewalt überhaupt heraus[zufinden“ (Butler 2005, S. 60). Hier aufbauend ließe sich die Erkenntnis machen, dass die körperliche Verwundbarkeit etwas grundsätzlich Schützenswertes und daher etwas allgemein Menschliches anspricht, das sich als eine Grundlage für Gemeinschaft verstehen lassen könnte. Doch in ihren spekulativen Reflexionen geht es Butler weniger darum, einen ontologischen Grundsatz ausfindig zu machen. Einer solchen Suche eher skeptisch gegenüberstehend, geht es ihr vielmehr um die Auslotung der politischen Dimension einer so verstandenen Trauer. Welches und wessen Leben gilt eigentlich

als vertrauenswürdig und welches Leben nicht? Welches Leben verschwindet geradezu durch die Absprache ihrer Vertrauenswürdigkeit? Dass dies politische Fragen sind, macht Butler unter anderem am dem Beispiel der Leben der Queers deutlich, die am 11. September umkamen und die in der Öffentlichkeit kaum oder erst sehr verspätet betrauert wurden (Butler 2005, S. 52). Diesen ‚Derealisierungsprozess‘³ (Butler 2005, S. 55) und seine inhärente normative Dimension bewusst zu machen und kritisch zu hinterfragen, ist ein Anliegen, dass ich auch mit solidarischer Praxis verbinde. Es geht dann nicht nur darum, für gerechte Ziele zu kämpfen und zu streiten, Solidarität selbst als eine sinnvolle Lebensweise zu erfahren, sondern zunächst den Prozess des Trauerns als eine schmerzliche Erfahrung zuzulassen, die in sich jedoch die Möglichkeit birgt, kritisch nach der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit vertrauenswürdigen Leben und „nach den Voraussetzungen [zu] fragen, unter denen ein vertrauenswürdiges Leben etabliert und erhalten wird, mit welcher Logik des Ausschlusses, welchen Praktiken der Auslöschung und Denominalisierung dies geschieht“ (Butler 2005, S. 56). Wenn ich also hier den Begriff der Erfahrung stark-zumachen versuche, dann nicht im Sinne einer Gegenthese zur unbedingten Solidarität, sondern vielmehr als eine Vertiefung in ein solches Solidaritätsverständnis, in dem gerade die Kritik an den beschriebenen Derealisierungspraktiken insbesondere von Gewalterfahrungen im Mittelpunkt steht (Susemichel & Kastner 2021a, S. 32–35).

Wenn, wie ich behauptet habe, ein Fortschritt hin zu einer demokratischen Solidarität in der globalen Fassung von Solidarität zu sehen ist, dann muss uns zudem mit Bezug auf die Arbeitswelt nachdenklich stimmen, wenn Detje und Sauer festhalten: „Demokratiediskurse bewegen sich überwiegend in den institutionellen Grenzen des politischen Feldes und in der Zivilgesellschaft. Die Arbeitswelt hingegen scheint demokratischen Überlegungen weitgehend entrückt zu sein“ (Detje & Sauer 2021, S. 9). Gerade wenn Eble Erwachsenenbildung als einen „Ort der Bewusstseinsbildung, an dem gesellschaftliche Grenzziehungen (Flucht und Migration, Rassismus, Sexismus, Kapitalismus etc.) reflektiert werden“ (Eble 2021, S. 127), beschreibt, gehört doch die Kritik an den globalen gesellschaftlichen von Ungleichheit und Ausbeutung geprägten Arbeits- und Reproduktionsverhältnissen und -bedingungen zwingend zu diesem Reflexionsprozess dazu. Erwachsenenbildung müsste sich dann primär als *politisch* (Holzer 2019) verstehen und zwar auch und vor allem in Form beruflicher, betrieblicher und gewerkschaftlicher Bildungsarbeit.

Manifest werdende Solidarität?

„Der Vorteil eines Verständnisses von Solidarität als Praxis und Beziehungsweise ist, dass die bestehende von Herrschaft und irrationalen Grenzziehungen verfasste Ge-

³ „Die Derealisierung des ‚Anderen‘ bedeutet, dass er weder lebendig noch tot ist, sondern auf ewig gegenständig“ (Butler 2005, S. 51).

sellschaft 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“ (Eble 2021, S. 123–124).

An diesen Gedanken anschließend will ich zunächst in Frage stellen, ob in Ebles Beitrag die Herausarbeitung der Bedeutung der Solidarität insbesondere für die *Erwachsenenbildung* nicht zu kurz kommt. Ich glaube, dass neben einer Ausweitung des Solidaritätsbegriffs, die Frage, weshalb möglicherweise gerade für die *Erwachsenenbildung* Solidarität ein so bedeutsamer Wert sein könnte, ein wichtiger Schritt wäre hin zur „Arbeit an und [...] [dem] Knüpfen von emanzipativen Beziehungsweisen“ (Eble 2021, S. 124), auch in der Erwachsenenbildungswissenschafts-Community. Mit seinen Ausführungen erinnert Eble mich daran, dass der bildungstheoretische Raum in der Erwachsenenbildung, um es positiv auszudrücken, noch sehr offen und kaum begangen ist, auch wenn einige Spuren in der Geschichte der Erwachsenenbildung auszumachen sind (Röhrig 2018). Möglicherweise kann mit dem Begriff der Solidarität wieder produktiv an diese Spuren und „vagabundierenden“ Ideen (Dräger 1985, S. 31) angeschlossen und erinnert werden oder wie es Paul Röhrig ausgedrückt hat: „Vielleicht war die völlige Aufgabe des Bildungsgedankens in der Erwachsenenbildung verhängnisvoll, und vielleicht ist es uns zur Aufgabe geworden, ihn wieder zu suchen und zu diskutieren“ (Röhrig 2018, S. 254).

Vor allem in Oskar Negts „Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen“

(Negt 2016[1968]) sowie Theodor Ballauffs Aufwertung des Sorgebegriffs für die Erwachsenenbildung (Ballauff 1981) sehe ich bildungstheoretische Ansätze, die Anschluss bieten an einen Erwachsenenbildungsbegriff, in dem sich Erwachsenenbildung selbst als eine „bildende Erfahrung“ (Thompson 2020, S. 129) abbilden lassen könnte und in dem z.B. phänomenologische und kritische Ansätze zur Korrespondenz kommen könnten.

Ich möchte zuletzt Ebles Beitrag als ein ‚Begehren‘ nach einem ‚Ort‘ lesen, in dem eine solche ‚Arbeit des Begriffs‘, gerichtet auf eine Erwachsenenbildung, die sich als politisch, kritisch und emanzipativ versteht, weiterverfolgt werden kann. Zum Ausdruck kommt ein solches Begehren z.B. auch im „Manifest für kritische Erwachsenenbildung“, das 2019 im Rahmen der 10. Veranstaltungsreihe „The dark side of adult education“ der Initiative Kritische Erwachsenenbildung in Österreich entstanden ist. Ein Manifest, das sich mit seinen Thesen an alle richtet, „die sich ‚nicht derart regieren lassen wollen‘ und den Auftrag und die Möglichkeit der Erwachsenenbildung ernst nehmen, zu einer Gesellschaft beizutragen, die ein gutes Leben für alle ermöglicht“ (Aktionsgruppe 2019). Ich schließe mich diesem ‚Begehren‘ an und frage mich, an welcher Stelle und wie wir als Erwachsenenbildungswissenschaftler*innen solche Orte und Initiativen weiterausbauen und institutionalisieren könnten. Denn: Solidarität „kann auch stetig sein, verstetigt, fest, verfestigt. Solidarität kann vielleicht, abhängig davon, was hier Institution hieße, auch institutionalisiert sein“ (Adamczak 2021, S. 83).

Literatur

- Adamczak, B. (2021). Vielsamkeit eines ausschweifenden Zusammenhangs. In L. Susemichel & J. Kastner (Hrsg.), *Unbedingte Solidarität* (S. 81–87). Münster: Unrast.
- Adamczak, B. (2017). *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Aktionsgruppe ‚the dark side of adult education‘ (2019). *Manifest zur kritischen Erwachsenenbildung*. Verfügbar unter <http://kritische-eb.at/wordpress/manifest/> [13.7.22].
- Alheit, P. & Dausien, B. (2010). Bildungsprozesse über die Lebensspanne: Zur Politik und Theorie lebenslangen Lernens. In R. Tippelt & B. Schmidt (Hrsg.), *Handbuch Bildungsforschung* (3. Auflage) (S. 713–434). Wiesbaden: VS Verlag.
- Ballauff, T. (1981). Erwachsenenbildung – Eine pädagogische Interpretation ihres Namens. In F. Pöggeler (Hrsg.), *Handbuch der Erwachsenenbildung* (S. 11–26). Stuttgart: Kohlhammer.
- Bewernitz, T. (2021a). Klasse Klima – Anregungen zu zarten Pflänzchen der Klassenpolitik. *express. Zeitung für sozialistische Betriebs- und Gewerkschaftsarbeit*, (12), 9–14.
- Bewernitz, T. (2021b). Solidarität und Gewerkschaftlichkeit. In L. Susemichel & J. Kastner (Hrsg.), *Unbedingte Solidarität* (S. 219–235). Münster: Unrast.
- Birner, K. & Dietl, S. (2021). *Die modernen Wanderarbeiter*innen. Arbeitsmigrant*innen im Kampf um ihre Rechte*. Münster: Unrast.
- Brunkhorst, H. (1997). *Solidarität unter Fremden*. Frankfurt/Main: S. Fischer Verlag.
- Bude, H. (2019). *Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee*. München: Carl Hanser Verlag.
- Butler, J. (2005). *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- 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 [17.7.2022].
- Derrida, J. (2001). *Von der Gastfreundschaft*. Wien: Passagen-Verlag.
- Dräger, H. (1985). Die Verflechtung von wissenschaftlicher Pädagogik und Erwachsenenbildung in der Geschichte. In H. Tietgens (Hrsg.), *Zugänge zur Geschichte der Erwachsenenbildung* (S. 31–43). Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Eble, L. (2021). Solidarität als widerständige Beziehungsweise und kritisches Prinzip emanzipativer Bildung. *Debatte. Beiträge zur Erwachsenenbildung*, 4 (2), 112–134.
- Holzer, D. (2019). Das Politische in der Erwachsenenbildung. In A. Grotlüschen, S. Schmidt-Lauff, S. Schreiber-Barsch & C. Zeuner (Hrsg.), *Das Politische in der Erwachsenenbildung* (S. 17–26). Frankfurt/Main: Wochenschau Verlag.
- Horster, D. (1989). *Das Sokratische Gespräch in der Erwachsenenbildung*. Hannover: Universität Hannover.
- Kant, I. (1977[1784]): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In I. Kant: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, Werkausgabe XI (S. 53–61), herausgegeben von W. Weischedel. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

- Kohler, G. (2020). Was heißt und wie begründet man Solidarität? Plädoyer für den sparsamen Umgang mit einem (zu) häufig verwendeten Begriff. *Außerschulische Bildung. Zeitschrift der politischen Jugend- und Erwachsenenbildung*, 1 (1), 4–10.
- Mecheril, P. & Thomas-Olalde, O. (2016). Kritik. In P. Mecheril (Hrsg.), *Handbuch Migrationspädagogik* (S. 493–507). Weinheim/Basel: Beltz.
- Mecheril, P., Melter, C., Messerschmidt, A. & Velho, A. (2015). *Für solidarische Bildung in der globalen Migrationsgesellschaft. Ein Aufruf aus Erziehungswissenschaft, Pädagogik und Sozialer Arbeit*. Verfügbar unter <https://www.aufruf-fuer-solidarische-bildung.de/de/aufruf.html> [16.7.2022].
- Metzger, L. (2022). Auf den Spuren eines möglichen Wir. Anfragen an eine auf Solidarität ausgerichtete Erwachsenenbildung. In H. Bremer, R. Dobischat. & G. Molzberger (Hrsg.), *Bildungspolitiken. Spielräume für Gesellschaftsformation in der globalisierten Ökonomie?* (S. 219–242). Wiesbaden: Springer VS.
- Meyer-Drawe, K. (1987). *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität* (2. Auflage). München: Wilhelm Fink Verlag.
- Negt, O. (2016[1968]). *Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen. Zur Theorie und Praxis der Arbeiterbildung*. Göttingen: Steidl.
- Ricoeur, P. (2005). *Das Selbst als ein Anderer* (2. Auflage). München: Wilhelm Fink Verlag.
- Röhrig, P. (2018). Der bildungstheoretische Ansatz in der Erwachsenenbildung. In R. Tippelt & A. von Hippel (Hrsg.), *Handbuch Erwachsenenbildung/Weiterbildung* (6. Auflage) (S. 235–255). Wiesbaden: Springer VS.
- Susemichel, L. & Kastner, J. (2021a). Unbedingte Solidarität. In L. Susemichel & J. Kastner (Hrsg.), *Unbedingte Solidarität* (S. 13–48). Münster: Unrast.
- Susemichel, L. & Kastner, J. (2021b). „Vielleicht war es früher einfacher, bedingungslos solidarisch zu sein.“. Schreiben über Solidarität: Jens Kastner und Lea Susemichel im Austausch mit den Zeitschriften *Frauen*solidarität*, *Informationsstelle Lateinamerika (ila)*, *Informationszentrum Dritte Welt (iz3W)* und *Lateinamerika Nachrichten* über die Geschichte der Solidaritätsbewegungen. In L. Susemichel & J. Kastner (Hrsg.), *Unbedingte Solidarität* (S. 271–289). Münster: Unrast.
- Thompson, C. (2020). Erfahrung. In G. Weiß & J. Zirfas (Hrsg.), *Handbuch Bildungs- und Erziehungsphilosophie* (S. 121–131). Wiesbaden: Springer VS.

Loriana Metzger, M.A., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Berufs- und Weiterbildung am Institut für Erziehungswissenschaft an der Bergischen Universität Wuppertal. Forschungsschwerpunkte: Geschichte der Erwachsenenbildung(wissenschaft), Theorien der Arbeiter(innen)bildung, Erwachsenenbildung und Migration

✉ metzger@uni-wuppertal.de