

Essay

Franziska Dübgen, Daniel Kersting, Michael Reder* Corona und das vernachlässigte kritische Potenzial politischer Solidarität

<https://doi.org/10.1515/dzph-2022-0008>

Abstract: COVID-19 and its social and political consequences have led to increased attention to the sometimes philosophically neglected concept of solidarity. This paper reflects the discourse on solidarity in times of COVID-19 from the viewpoint of the philosophical debate on solidarity. We argue that currently – regarding this debate – the critical potential of solidarity as a political concept is often undermined. Solidarity should rather be used as a social-diagnostic lens to focus on and criticise problematic exclusions caused by current political developments. This applies especially to the cross-border and transnational dimension of political solidarity, which is often neglected in the national constrictions of political COVID-19 strategies. The paper concludes with observations on which levels and in which directions the reflection on solidarity could stimulate both the political and the philosophical debate on global crises such as COVID-19.

Keywords: COVID-19, social and political solidarity, vulnerability, anthropocentrism, global capitalism

Franziska Dübgen, Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Philosophisches Seminar, Domplatz 23, 48143 Münster; fduebgen@uni-muenster.de

Daniel Kersting, Friedrich-Schiller-Universität Jena, Institut für Philosophie, 07737 Jena; daniel.kersting@uni-jena.de

***Kontakt: Michael Reder**, Hochschule für Philosophie, Kaulbachstraße 31a, 80539 München; michael.reder@hfph.de

Corona und die neue Aufmerksamkeit für Solidarität

Der Begriff der Solidarität wird seit Ausbruch der Corona-Pandemie nahezu inflationär gebraucht und scheint in den Medien mittlerweile omnipräsent.¹ Solidarität, so die Botschaft, ist notwendig, damit wir das Virus eindämmen und seine gefährlichen Folgen vermeiden können. Solidarität wird dabei im Sinne eines gesellschaftlichen Zusammenhaltes appellativ verwendet: Haltet zusammen! Konkret bedeutet dies, dass wir als Bürger*innen die politischen Maßnahmen in unserem Privatbereich umsetzen und soziale Kontakte einschränken sollen. Solidarität wird dort eingefordert, wo Risikogruppen geschützt oder Nachbar*innen geholfen werden soll. Doch wer zählt zur Risikogruppe und wer nicht? Welche Nachbar*innen sind gemeint? Und wie steht es um Solidarität mit den Menschen in den sozial schwachen Vierteln von Rio, Dhaka oder Nairobi?

Solidarität ist ein normativer Begriff, der Handlungen von Bürger*innen anleiten und auch motivieren soll. Doch wenn der Begriff der Solidarität von vornherein auf ein eng begrenztes solidarisches ‚Wir‘ beschränkt und diese Exklusivität nicht erkannt wird, dann führt der Ruf nach mehr Solidarität unter der Hand zu mehr Ausschluss. Der gegenwärtige Wettbewerb der Nationalstaaten um die Sicherung möglichst vieler Impfdosen zeigt diesen Zusammenhang aufs Schärfste: Laut Oxfam hat sich eine kleine Gruppe reicher Länder – die ca. 13 Prozent der Weltbevölkerung repräsentieren – bereits frühzeitig mehr als die Hälfte der voraussichtlichen Impfstoffversorgung gesichert.² Die Impfsolidarität im eigenen Land führt zur Ignoranz gegenüber den global Verletzlichsten.

Ist die Solidarität, von der alle sprechen, also in Wirklichkeit ein Machtinstrument zur Durchsetzung partikularer Ziele? Eine moralische Etikette, die einer Politik des Ausschlusses und der Ausbeutung von Mensch und Tier den Anschein von Inklusivität verleiht? Teilweise ja, aber keineswegs nur. Denn Solidarität – so die folgende These – hat durchaus das Potential, ihre eigenen Begrenzungen und Ausschlüsse zu erkennen und sich dadurch selbstkritisch weiterzuentwickeln. Um dieses kritische Potenzial der Solidarität zu rekonstruieren und im Kontext der Debatte um globale Krisen wie die Corona-Pandemie theoretisch zu schärfen, wird zuerst ein Blick auf die jüngere Entwicklung des Begriffs der Solidarität in der Philosophie geworfen.

¹ Seit April 2020 haben sich rund 25 Philosoph*innen mehrfach online getroffen, um die Folgen der COVID-19 Pandemie philosophisch zu diskutieren. Dieser Beitrag ist Ergebnis eines Teils dieses Ad-hoc-Gruppe und bezieht sich v.a. auf die Entwicklungen bis Frühjahr 2021.

² Oxfam (2020).

Solidarität als grenzüberschreitende Praxis

In der Philosophie spielte der Solidaritätsbegriff lange Zeit eine untergeordnete Rolle, beispielsweise gegenüber den normativen Konzepten von Freiheit oder Gerechtigkeit. Dies hat sich seit gut zwei Jahrzehnten geändert.³ Die sich seither entwickelnde transnationale Debatte hat unterschiedliche Facetten und Formen von Solidarität rekonstruiert und kritisch diskutiert. Der philosophische Diskurs zeigt einerseits, wie verengt der Begriff in gesellschaftlichen Diskussionen über COVID-19 heute oftmals verwendet wird. Andererseits wird auch sein Potential dafür deutlich, sowohl die bestehende Krise in ihrer Komplexität zu verstehen als auch politische Antwortstrategien zu diskutieren.

Die philosophische Debatte hat bei ihrem Beginn in den 1980er und 1990er Jahren v. a. auf die Wechselwirkung von Gerechtigkeit und Solidarität bzw. von Demokratie und Solidarität fokussiert.⁴ Vor diesem Hintergrund wurden die Bedingungen oder Ausgestaltungen des Sozialstaats als Ausdruck von Solidarität thematisiert. Solidarität als politischer Begriff hat dabei Wurzeln in sozialen Kämpfen, beispielsweise in den Arbeiter*innen- oder Frauenbewegungen des 20. Jahrhunderts. In dieser Tradition war und ist Solidarität mehr als bloße Hilfe oder gemeinschaftlicher Zusammenhalt im tradierten Kontext. Solidarität wurde mit einer politischen Vision der Emanzipation unterdrückter gesellschaftlicher Gruppen, dem Plädoyer für mehr Rechte und die sozialen Absicherung aller Bürger*innen verknüpft.

Dabei wurde in diesen Debatten jedoch meist ein Politik- und Staatsverständnis verwendet, das – zumindest aus heutiger Sicht – zum einen den globalisierten Gesellschaften nicht gerecht wird und zum anderen die Frage nach der Vulnerabilität zu eng führt. Denn auch sozialstaatlich ausgestaltete Demokratien produzieren oftmals einen blinden Fleck. Dieser blinde Fleck ist beispielsweise die Vulnerabilität derer, die nicht als Bürger*innen gelten und für die deshalb die Solidaritätsforderungen meist nur sehr bedingt gelten.⁵

In den letzten Jahren hat die philosophische Debatte ihre Bestimmungen von Solidarität mehr und mehr von ihrem Verhältnis zur Demokratie und dem Sozialstaat gelöst und stärker an die komplexe Sozialdynamik auf globaler Ebene rück-

³ Das besondere Verdienst, den Begriff der Solidarität am Ende der 1990er Jahre philosophisch wieder salonfähig gemacht zu haben, kommt Bayertz (1998) zu. Neben den Vertreter*innen der kritischen Theorie wie Jürgen Habermas, Rahel Jaeggi oder Stephan Lessenich spielen im internationalen Kontext beispielsweise Gould (2007), Kolers (2016) und Scholz (2008) eine wichtige Rolle in der Debatte.

⁴ Vgl. Brunkhorst (2002) u. Habermas (1991).

⁵ Vgl. Lorey (2012).

gebunden. Damit einher geht oftmals eine philosophische Kritik eines zu stark an den Nationalstaat und dessen (rechtliche) Instrumente gebundenen Politikverständnisses. Das Feld des Politischen, so betonen neuere Ansätze der kritischen Theorie, des Pragmatismus und Poststrukturalismus gleichermaßen, gilt es weiter zu fassen – insbesondere, um die vielfältigen Bottom-up-Dynamiken theoretisch in den Blick nehmen und als zentralen Teil des Politischen konzeptualisieren zu können. Solidarität bezieht sich deshalb heute oftmals auf die vielfältigen solidarischen Praktiken, die z. B. in sozialen Bewegungen entstehen. Diese Bewegungen – angefangen von Fridays for Future über #blacklivesmatter bis hin zur Seenotrettung – sind heute längst transnational und transkulturell vernetzt.

Die philosophische Diskussion hat diese Praktiken in Theorien über transnationale Gerechtigkeit, Postkolonialismus oder Diversität überführt, beispielsweise unter den Begriffen einer transnationalen, postkolonialen oder auch reflexiven Solidarität.⁶ Solidarität wird jetzt nicht mehr allein als ein normativer Wert aufgefasst, sondern auch als sozialdiagnostisches Instrument, das im performativen Vollzug soziale und machtpolitische Schief lagen überhaupt erst sichtbar macht, durch kollektives Handeln die Akteur*innen empowert und dabei festgezurte Identitäten und soziale Praktiken transformiert. Damit kann das Nachdenken über Solidarität genau jene Formen der subalternen Sozialität in den Blick nehmen⁷, die die „Klassiker“ der Politischen Philosophie oft übersehen haben. Denn zu lange hat die Philosophie (ausschließlich) auf den Staat, seine Institutionen und das Instrument des Rechts als zentrales Element des Politischen geachtet und damit das Potenzial kollektiv-sozialen Handelns jenseits und in kritischem Verhältnis zu dieser Struktur zu wenig gewürdigt.

In diesen philosophischen Überlegungen zum Begriff der Solidarität wurde häufig eine Abgrenzung markiert, die mit Blick auf die gegenwärtige Corona-Politik erneut relevant wird: und zwar jene von sozialer Solidarität im Gegensatz zu politischer Solidarität.⁸ Soziale Solidarität meint mit Rekurs auf soziologische Großtheorien wie die von Émile Durkheim den sozialen Zusammenhalt einer Gesellschaft – das Band, das Menschen eint. Diese Solidarität entsteht durch tradierte Formen der Vergemeinschaftung, richtet sich nach innen und wird häufig mit Formen der legitimen Parteilichkeit gegenüber Menschen, die sich affektiv nahestehen, charakterisiert.⁹ Diese klassische Solidarität beruht zudem auf geteil-

⁶ Vgl. Dean (1996), Dübgen (2014), Reder/Heindl (2020), Mohanty (2003) u. Shelby (2002).

⁷ Vgl. Loick (2020).

⁸ Diese Unterscheidung betont heute v. a. Scholz (2008).

⁹ Im aktuellen Diskurs vertritt beispielsweise Bude (2019) diese eher gemeinschaftsbezogene Konzeption von Solidarität.

ten funktionalen Interessen und scheinbar natürlich gewachsenen Strukturen. Sie ist, mit Jürgen Habermas gesprochen, das Andere der Gerechtigkeit.

Politische Solidarität, beispielsweise formuliert in Anschluss an Hannah Arendt, ist demgegenüber das Sich-füreinander-Einsetzen unterschiedlicher Gruppen angesichts politischer Krisen mit Rekurs auf geteilte Werte. Politische Solidarität verbindet kommunikativ, weil Menschen gemeinsam handeln, nicht aufgrund vorgefasster Kategorien wie gemeinsamer Geschichte oder Nationalität.¹⁰ Das ‚Wir‘ der Solidarität wird hier durch die gemeinsame Praxis überhaupt erst hervorgebracht und orientiert sich an geteilten Analysen gesellschaftlicher Problemlagen und gemeinsamen Werten wie jenen der Gerechtigkeit oder der Würde. Politische Solidarität ist weniger das Andere der Gerechtigkeit als die soziale und politische Basis, um sich kritisch zu bestehenden Strukturen verhalten und überhaupt gerechtere Zustände erzeugen zu können.

Dabei ist politische Solidarität, wie in vielen aktuellen Ansätzen betont wird, mehr als Hilfe, denn sie will nicht Almosen geben, sondern die Welt verändern. Sie ist bestrebt, die bestehenden Machtasymmetrien zu überwinden. Ihr wohnt ein konkret-utopischer Charakter inne, der nicht im Sinne eines romantisierenden Traumbildes missverstanden werden darf.¹¹ Als sozialdiagnostisches Erkenntnisinstrument und zugleich als gelebte, kommunikative Praxis zeigt Solidarität idealiter vielmehr unterschiedliche Formen der strukturellen Benachteiligung, des Ausschlusses und der Diskriminierung auf und erprobt neue Praktiken zu ihrer Überwindung. Sie richtet sich nicht nur nach innen, sondern fragt danach, wer unserer Unterstützung bedarf, an wessen Seite es sich zu stellen gilt – und zwar lokal und global. Damit schafft sie kommunikative Räume und stiftet neue Formen der Sozialität.

Politische Solidarität als Brennglas: Die Krise angemessen begreifen

Schaut man unter dieser Perspektive auf den aktuellen politischen Diskurs über COVID-19, fällt zuallererst auf, dass Solidarität hier vor allem innerhalb bestehender Formen der Vergemeinschaftung ganz im Sinne klassischer sozialer Solidarität beschworen wird. Sie hört scheinbar an den nationalstaatlichen Grenzen auf. Das Wiedererstarken von Nationalismus in Zeiten einer globalen Pandemie ist

¹⁰ Vgl. Heindl/Stüber (2019) u. Calhoun (2002).

¹¹ Lessenich et al. (2020).

ein Regress in einen Befindlichkeitskonservatismus. Er mag für den Moment existentieller Bedrohung Behaglichkeit schaffen, verschließt aber die Augen vor der tatsächlichen Verwundbarkeit der Menschen und ihrer wechselseitigen Abhängigkeit in einer globalisierten Welt.

Politische Solidarität als kritisch-normativer Begriff, der vermeintlich Gegebenes hinterfragt, lässt sich dagegen sozialdiagnostisch als Brennglas nutzen: dann zeigt sich, dass die nationalistische Engführung der Solidarität zu kurz greift, weil sie bei der Formulierung sozialer Probleme und deren Lösungen nur nationale Belange gelten lässt oder diese klar priorisiert.

Weil politische Solidarität auf der Annahme der gleichen Würde aller Menschen basiert, wird unter ihrer Perspektive sichtbar, wie ungleich die materiellen, rechtlichen und politischen Bedingungen sind, unter denen Menschen weltweit leben. Wenn Corona ein Indiz für eine vernetzte Welt, die Anfälligkeit des kapitalistischen Weltwirtschaftssystems und unseren Anthropozentrismus ist, dann müssten auch die damit verbundenen Strukturprobleme in den Blick genommen und hierfür holistische Lösungsansätze entwickelt werden. Denn während sich die einen behaglich im Homeoffice einrichten, werden Notunterkünfte geschlossen. Während Softwarebetreiber*innen, Online-Plattformen und Pharmaunternehmen hohe Profite einfahren, bricht zahlreichen Menschen durch den Verlust ihrer Arbeit die finanzielle Lebensgrundlage weg. Und während die einen zum Abstandhalten und ausreichender Hygiene angehalten werden, wird anderen jede Möglichkeit dazu versagt – nicht nur in den überfüllten Flüchtlingslagern an den EU-Außengrenzen, sondern auch in den Massenunterkünften für Geflüchtete in unseren Nachbarschaften.

Corona kann jede*n treffen, aber die strukturellen politischen und sozialen Bedingungen schaffen unterschiedliche Grade an Vulnerabilität. Diese sind nicht naturgegeben, sondern werden durch sozioökonomische Unterschiede und politische Machtverhältnisse mitbestimmt, wie u. a. sozialepidemiologische Studien zeigen:¹² Einsparungen im Gesundheitssystem, beispielsweise in China, machen Bevölkerungen anfälliger für Seuchen. Die zwingende Notwendigkeit, trotz Pandemie für den eigenen Lebensunterhalt der Lohnarbeit nachzugehen, führt zu höheren Inzidenzraten unter den ärmeren Bevölkerungsschichten. Indikatoren für soziostrukturelle Unterschiede innerhalb westlicher Gesellschaft sind beispielsweise die erhöhte Anzahl an Toten unter der schwarzen Bevölkerung in den USA oder Großbritannien¹³ oder die erhöhten Risiken gegenüber dem Virus von Obdachlosen und Geflüchteten.

12 Beispielhaft Schweiger (2020) und Füller/Dzudzek (2020).

13 Vgl. exemplarisch Kendi (2020).

Diese Unterschiede sind politisch erzeugt, zuweilen intendiert, in jedem Fall aber in Kauf genommen. Das bedeutet jedoch nicht, dass das politische Handeln, das sie bewirkt, das Resultat böser Absichten oder gar einer Weltverschwörung sei, wie heute einige glauben. Die sozialen und globalen Verwerfungen, zu denen die Corona-Politiken weltweit führen, sind vielmehr immer auch Ausdruck der Art und Weise, wie wir als Gesellschaft und als Mitglieder einer Weltgesellschaft miteinander leben und durch welche Institutionen unsere Lebensformen vermittelt sind. Diese gesellschaftspolitische Dimension der Pandemie lässt sich an vier Aspekten verdeutlichen.

1. *Globale Gesundheit*: Schon frühzeitig sicherten sich die reichsten Staaten dieser Welt – trotz COVAX (*Covid-19 Vaccines Global Access*) und den Bemühungen der WHO um eine gerechte Impfstoffverteilung weltweit – ihren Zugriff auf Impfdosen. Zwar gibt es unter diesen Ländern durchaus eine internationale Abstimmung ihrer politischen Maßnahmen zur Produktion und Beschaffung von Impfstoffen. Diese finden jedoch nur unter den ökonomisch mächtigeren Ländern statt, während die meisten Länder dieser Welt faktisch keinen Einfluss auf die Verteilungsbedingungen des Impfstoffes haben, da ihnen schlicht die ökonomische Macht dazu fehlt. Dabei gäbe es durchaus Handlungsoptionen: Bereits im Oktober 2020 hatten Indien und Südafrika, zwei Länder, die von der Corona-Pandemie extrem betroffen sind, der WTO einen Antrag auf „Verzicht auf einige Bestimmungen des TRIPS-Abkommens zur Prävention, Eindämmung und Behandlung von Covid-19“ vorgelegt.¹⁴ Dies würde den Mitgliedern der WTO ermöglichen, Impfstoffe günstiger zu erwerben bzw. bedarfsorientiert selbst zu produzieren – nämlich unter Aussetzung der Patentrechte. Das Abkommen sieht die Möglichkeit einer solchen Ausnahmeregelung im Falle eines Gesundheitsnotstandes sogar explizit vor. Doch die führenden Industrienationen sowie die EU lehnten den Vorschlag ab. Mittlerweile sind alle Länder so beschäftigt mit ihrer jeweils nationalen Impfstrategie, dass über eine global gerechte Verteilung des Impfstoffes kaum jemand mehr redet. Vor diesem Hintergrund zeigt sich das weitreichende Potenzial einer politisch verstandenen Solidarität ganz offensichtlich. Denn aus dieser Perspektive ist im Nachdenken über Solidarität immer auch eine Kritik des globalen Kapitalismus, des Immaterialgüterrechts und der herrschenden Eigentumsordnungen eingeschlossen.

2. *Das Öffentliche und das Private*: Während Schulen und Kitas seit Ausbruch der Pandemie immer wieder geschlossen und private Kontakte auf ein Minimum reduziert werden sollen, wird in Betrieben, Großraumbüros oder im Homeoffice weitergearbeitet, als gäbe es keine Pandemie. Die hieraus entstehende doppelte Arbeit wird auf Familien und Alleinerziehende abgewälzt

14 Ärzte ohne Grenzen (2020).

und es wird gesellschaftlich einfach davon ausgegangen, dass sie dies bewältigen können. Diese Annahme ist jedoch eine Illusion, wie sich nicht zuletzt auch an der signifikanten Zunahme häuslicher Gewalt während der Pandemie zeigt.¹⁵ Dass diese Effekte der politischen Maßnahmen so wenig im Blick sind bzw. öffentlich skandalisiert werden, hängt mit der Art und Weise zusammen, in der in unserer Gesellschaft Reproduktion noch immer institutionalisiert ist: nämlich als Raum privater Angelegenheit, der es zugleich aber ermöglicht, das wirtschaftliche Leben auch unter den Bedingungen eines harten Lockdowns aufrechtzuerhalten. Beides wird in der Krise sichtbar: Die wirtschaftliche Aktivität des Landes wird auf dem Rücken der Verwundbarsten aufrechterhalten, nämlich vor allem auf dem Rücken der Kinder und (zumindest überwiegend aufgrund der gegenwärtigen Geschlechterordnung) ihrer Mütter – während die Probleme, die daraus resultieren, individualisiert und privatisiert werden, anstatt als öffentliche Probleme wahrgenommen und gesellschaftlich gelöst zu werden. Politische Solidarität in Zeiten von Corona impliziert deshalb auch eine Kritik der bürgerlichen und patriarchalen Familie und der damit verbundenen Vorstellung von Privatem und Öffentlichem.

3. *Wissenschaft*: Dass diesen sozialen Schieflagen im politischen Alltagsgeschäft kaum Beachtung geschenkt wird, liegt nicht nur daran, dass die schwächsten Mitglieder unserer Gesellschaft keine Lobby haben, sondern auch an einem einseitigen Wissenschaftsverständnis: Politik lässt sich gegenwärtig v. a. von Virolog*innen und Epidemiolog*innen beraten. Sozialwissenschaftler*innen, Psycholog*innen, Soziolog*innen und Philosoph*innen kommen weitaus seltener zu Wort, obwohl auch sie wichtige Beiträge für die politische Debatte leisten könnten und sollten.¹⁶ Können epidemiologische Modellierungen z. B. ausreichend auf sozioökonomische und psychologische Folgen von politischen Maßnahmen achten wie qualitativ orientierte Sozialforschung? Vermutlich nicht. Dies hat zur Konsequenz, dass einer Politik, die sich primär auf Grundlage quantitativer und naturwissenschaftlicher Methoden informieren lässt, all jene Effekte ihres eigenen Handelns aus dem Blick geraten, die sich auf der Basis dieser Methoden nicht erkennen lassen. Damit strukturiert aber auch das herrschende Wissenschaftsverständnis und die Auswahl einzelner Erkenntnisse

¹⁵ Steinert (2020).

¹⁶ In eindrücklicher Weise macht das *Kompetenznetz Public Health zu COVID-19* auf die Notwendigkeit einer inter- und transdisziplinären Perspektive zur Reflexion und Diskussion der Pandemiefolgen aufmerksam: <https://www.public-health-covid19.de> (12.1.2022). Eine mögliche politische Institutionalisierung wäre ein interdisziplinärer Pandemierat, der von politischer Seite jedoch bislang abgelehnt wurde.

durch die Politik indirekt vor, welche Formen der Verwundbarkeit und wessen Verwundbarkeiten gesehen und politisch berücksichtigt werden – und welche nicht. Politische Solidarität in Zeiten von Corona muss deshalb auch eine Kritik des Wissenschaftsverständnisses unserer Zeit einschließen.

4. *Anthropozentrismus*: Ein pluralistischerer und vielleicht weniger von Herrschaftsphantasien geprägter Blick auf die Pandemie könnte schließlich erkennen lassen, dass schon die Pandemie selbst kein Naturschicksal ist, dem die Menschheit passiv ausgeliefert ist, sondern ein Resultat menschlichen Handelns in der globalisierten Welt: So ist etwa die Übertragung eines Virus auf den Menschen – das zeigen gegenwärtige Forschungen sehr eindrücklich – auch ein Resultat von extensiver Landwirtschaft und Massentierhaltung.¹⁷ Das Nebeneinander von großindustriellen Slums und deregulierter Landwirtschaft ermöglicht ein unkontrolliertes Infektionsgeschehen. Die Haltung von Vieh auf engstem Raum schwächt das Immunsystem von Tieren und begünstigt hohe Übertragungsraten. Das Vordringen kapitalistischer Produktionsweisen in ländliche Gebiete erschließt auch bisher unbekannte oder nur lokal auftretende Krankheitserreger, die dann im Rahmen globaler Warenzirkulation und Arbeitsmigration weiterverbreitet werden. Corona ist wie andere Seuchen eine Zoonose, eine Krankheit, die durch den Sprung des Virus vom Tier auf den Menschen verursacht wurde. Im Fall von Corona war vermutlich die Inwertsetzung von Wildtieren ein wichtiger Aspekt. Der entfremdete und instrumentelle Umgang mit der Natur wirkt hier auf den Menschen zurück und verschränkt sich mit ausbeuterischen Verhältnissen zwischen Menschen: Schlechte Arbeitsbedingungen führen zu einem anfälligeren Gesundheitszustand von Arbeiter*innen; Arbeit auf engstem Raum führt zu hohen Übertragungsraten zwischen den Beschäftigten. Wenn Schlachthöfe in Deutschland zu Corona-Hotspots werden, dann liegt das vor allem an den menschenverachtenden Arbeitsbedingungen in den Fabriken, in denen bei niedrigen Temperaturen im Akkord gearbeitet werden muss, um die Produktion von billigstem Fleisch zu ermöglichen, damit Deutschland auch in der Krise Exportweltmeister bleibt. Politische Solidarität in Zeiten von Corona bedeutet deshalb auch eine Kritik des anthropozentrischen und auf Beherrschung und Ausbeutung ausgerichteten Mensch-Natur-Verhältnisses.

Diese strukturellen Bedingungen der gegenwärtigen Krise zeigen deutlich, dass der gegenwärtige moralisierende Appell zu gemeinschaftlichem Zusammenhalt, wechselseitiger Hilfe und Rücksichtnahme gegenüber Risikogruppen nicht nur viel zu kurz greift. Vielmehr individualisiert und entpolitisiert er Missstände, die im Grunde nur politisch behoben werden können. Eine politisch verstandene

17 Chuāng (2020) u. Wallace (2016).

Solidarität reflektiert dagegen diese Strukturbedingungen; sie kritisiert Ausschlüsse und setzt ihnen ein anderes ‚Wir‘ entgegen. Dieses ‚Wir‘ überschreitet nationale, kulturelle sowie sozioökonomische Grenzen und appelliert an die Einsicht, dass prinzipiell jeder an der Stelle eines jeden anderen stehen kann – im Wissen darum, dass unsere Position in der Weltgesellschaft und unsere Privilegien zum größten Teil ein Produkt des Zufalls des Geburtsortes sind. Damit eröffnet die Idee und Praxis politischer Solidarität einen holistischen Blick, um die Corona-Krise angemessener zu verstehen: Es gilt dringlichst die Wechselwirkung der Corona-Folgen mit anderen gesellschaftlichen Krisen etwa bezüglich des Klimawandels, der Ausbeutung der Natur und des Menschen, Flucht und Armut zu thematisieren. Wir brauchen Landkarten unterschiedlicher Verletzlichkeiten, um neue Formen von Ungleichheit analysieren und bekämpfen zu können.

Politische Solidarität ‚von oben‘ und ‚von unten‘

Nicht zuletzt wurden in der philosophischen Debatte der letzten zwei Dezennien oftmals drei Akteure genannt, durch die Solidarität angesichts (globaler) Krisenphänomene erzeugt oder gestärkt werden kann: Nationalstaat, internationale Organisationen und soziale Bewegungen. Von wem wäre eine solche Praxis politischer Solidarität heute, unter den Bedingungen einer globalen Pandemie, aber realistischerweise zu erwarten?

Vom Nationalstaat wohl eher nicht. Zwar ist es den staatlichen Institutionen zumindest am Anfang der Pandemie gelungen, das Infektionsgeschehen durch staatliche Eingriffe in das Privatleben der Bürger*innen rasch einzugrenzen. Der Staat nimmt jedoch bis heute nicht nur die massiven sozialen Verwerfungen, die aus diesen Maßnahmen und ihrer behördlichen Durchsetzung für die verletzlichsten Mitglieder unserer Gesellschaft entstehen, in großem Maße billigend in Kauf. Die staatlichen Maßnahmen erweisen sich darüber hinaus auch nur in dem Maße als effektiv, in dem sie von der Bevölkerung mitgetragen werden. Wo diese Bereitschaft schwindet, schwindet auch die Macht des Staates oder wird zu bloßer Gewalt, wie sich derzeit in vielen autoritär orientierten Staaten zeigt. Eine solche Vorgehensweise kann durchaus effektiv sein, sie hat mit einer solidari-schen Antwort auf die Krise allerdings nichts zu tun.

Vor allem aber verliert eine ausschließlich nationalstaatliche Lösungsstrategie die globale Dimension der Krise aus dem Blick. Sie stellt nicht in Rechnung, dass nationales Handeln in einer globalisierten Welt notwendigerweise transnationale Effekte zeitigt, die nur inter- oder transnational bearbeitet werden können und sich auch nur dann demokratisch kontrollieren lassen, wenn auf inter- und

transnationaler Ebene gerechte Lösungsansätze kooperativ entwickelt werden. Eine Philosophie, die die skizzierten Impulse aus der Debatte um Solidarität und Corona verarbeiten will, ist deshalb herausgefordert, in ihren Rekonstruktionen und Begründungen nicht nur an den (National-)Staat, sondern auch (weiter) kritisch über ihn hinaus zu denken.

Die Entwicklung kooperativer Lösungsansätze jenseits des Staates wären heute wohl am ehesten von internationalen Organisationen wie der WHO oder auch supranationalen Einheiten wie der EU zu erwarten. Zumindest treten diese Institutionen explizit mit dem kosmopolitischen Anspruch auf, globale Problemlagen unter Wahrung von Menschenrechten und demokratischen Prinzipien zu bearbeiten und dadurch auch die nationalen Engführungen politischer Problemlösung zumindest partiell korrigieren zu können. Doch zugleich legt die Pandemie auch schonungslos offen, dass internationale Organisationen zum Schutz von Menschenrechten auf wackligen Füße stehen: Zwar ist es der Europäischen Union gelungen, auch die wirtschaftlich schwächeren Staaten Europas wie Griechenland oder Rumänien in eine europäische Impfstrategie einzubeziehen. Doch allen Appellen an die europäische Solidarität zum Trotz beschränkt sich diese Strategie auf die Organisation des Einkaufs von Impfstoffen, der von den einzelnen Mitgliedsstaaten – ungeachtet ihrer ökonomischen Situation – selbst bezahlt werden muss.¹⁸ Um Solidarität im zuvor skizzierten politischen Sinne zu realisieren, bedarf es mehr – etwa der Anerkennung, dass das Recht auf Gesundheit nicht bloß ein Bürgerrecht ist, für dessen Schutz ein Staat zuständig ist, sondern Gesundheit ein globales und *öffentliches Gut* ist, auf das Menschen und Staaten unabhängig ihrer finanziellen Mittel gleichermaßen Anspruch haben. Während eine solche Forderung nach Gemeingütern im gegenwärtigen Europa schlicht utopisch erscheint, ist sie auf der Ebene der Vereinten Nationen durchaus als handlungsleitendes Prinzip anerkannt.¹⁹ Dabei ist auch die COVAX-Initiative der WHO nicht bloß von einem humanitären Geist geprägt²⁰; sie folgt ganz pragmatisch der Einsicht, dass die Pandemie erst dann vorbei sein wird, wenn ein Großteil der Weltbevölkerung gegen das Virus immun ist: ‚No one is safe until everyone is safe‘.

Doch gerade an solchen Initiativen zeigt sich auch eine strukturelle Grenze der Leistungsfähigkeit vieler internationaler Organisationen: Seit ihrer Grün-

¹⁸ Vgl. Baureithel (2021).

¹⁹ WHO (2005).

²⁰ Dieser am Verständnis von Gesundheit als globales öffentliches Gut orientierte Zugang lässt sich am Selbstverständnis der Kampagne auf der Homepage der WHO eindrücklich ablesen: <https://www.who.int/initiatives/act-accelerator/covax> (12.1.2022).

derung ist die WHO vor die Herausforderung gestellt, einerseits Gesundheit als ein Gemeingut global zu schützen, zu diesem Zweck andererseits aber mit oftmals widerwilligen Staaten verhandeln zu müssen, von deren Spenden die Handlungsfähigkeit der Organisation vollständig abhängig ist. Zudem ist der Durchsetzung international beschlossener Maßnahmen auch dadurch Grenzen gesetzt, dass zahlreiche Kompetenzen zu ihrer rechtlichen Konkretisierung bzw. Umsetzung nach wie vor bei den Mitgliedsstaaten liegen, die nur äußerst ungern Maßnahmen umsetzen, die ihrem kurz- oder mittelfristigen Eigeninteresse widersprechen. Vor dieses Dilemma sieht sich jede internationale Organisation gestellt, die sich dem Schutz universeller Rechte verpflichtet und dabei zugleich auf die Exekutivgewalt der Einzelstaaten angewiesen ist.²¹ Wie mit dieser Aporie umgegangen werden könnte, ist innerhalb der Politischen Philosophie höchst umstritten. Das Nachdenken über politische Solidarität kann bei der Suche nach Antworten helfen, in dem es Praktiken der Solidarisierung ‚von unten‘ rekonstruiert, die bereits transnational ausgerichtet sind und Möglichkeiten ihrer Verstärkung und Institutionalisierung eruiert.

Solche Praktiken werden heute vor allem in den vielfältigen sozialen Bewegungen gerade der jüngeren Generation vollzogen und gelebt: Von Fridays for Future über politische Selbstorganisationen von Migrant*innen²² bis hin zu lokalen Initiativen, die illegalisierte Menschen oder Wohnungslose in ihrem Überlebenskampf gegen das Corona-Virus unterstützen, schließen sich heute überall auf der Welt Menschen zusammen, die die Leben von Menschen verteidigen, die durch das Raster nationaler Schutzlogiken fallen; Menschen, die nicht gehört werden, etwa weil sie keine Staatsbürgerschaft besitzen oder sozial marginalisiert sind und zu deren Schutz auch internationale Rechtsstandards allein nicht ausreichen.²³ Ihre Aktivitäten, Widerstandsformen und utopischen Narrative, die sich politisch einer solidarischeren Zukunft verschreiben, bringen Verhältnisse, denen Menschen passiv unterworfen zu sein scheinen, ins Wanken und erzeugen Spielräume, um gesellschaftliche Verhältnisse aktiv zu gestalten: beispielsweise durch innovative Nutzungskonzepte von zunehmend leeren Ladenflächen in unseren Großstädten, durch eine sozialökologisch gesteuerte Transformation wirtschaftlicher Aktivitäten oder eine auf Inklusion und Partizipation setzende Stadtpolitik, die Städte auch als Zufluchtsorten für geflüchtete Menschen

21 Vgl. exemplarisch Habermas (1998) sowie Benhabib (2016).

22 Vgl. Schwiertz (2019).

23 Innerhalb der Tradition der kritischen Theorie wird seit einigen Jahren vermehrt der Blick auf genau solche kritisch-solidarischen Handlungsformen gelegt, die im Kampf um ein *anderes* Allgemeines entstehen: Hark et al. (2015) oder auch Redecker (2020).

begreift.²⁴ Das transformative Potenzial ergibt sich dabei oftmals gerade aus den vielfältigen, teils kleinteiligen Formen kollektiver Handlungspraktiken. Damit wird auch deutlich, dass es politische Solidarität nur im Plural und nicht in Form einer idealen Lösung allein geben wird, was ebenfalls einen wichtigen Impuls für die philosophische Reflexion transnationaler Problemlagen darstellt.

Diese pluralen sozialen Bewegungen und Formationen, die sich auf der Basis der Anerkennung menschlicher Verletzbarkeit für eine andere Zukunft einsetzen, können gerade für Menschen, deren Leben durch unsichere, gewaltförmige und hierarchische Beziehungen geprägt sind, zur Quelle von Ermächtigung und Selbstachtung werden. Sie erzeugen Verhältnisse der Gegenseitigkeit, des Vertrauens und der Verbindlichkeit. Politische Solidarität kann Menschen einander näher rücken lassen, Verständnis und Empathie erzeugen und Wissen schaffen. Damit ist sie eine wichtige Ressource in Zeiten der physischen Isolation und sozialen Vereinzelung.

Sicherlich treffen manche dieser Charakteristika von Praktiken politischer Solidarität ‚von unten‘ auch auf rechtspopulistische und nationalistische Bewegungen zu, die sich selbst auch unter dem Banner der Solidarität für eine Transformation der gegenwärtigen Gesellschaft, für mehr sozialen Zusammenhalt, Nähe und Wärme einsetzen – ‚Love wins!‘. Gemessen an dem hier vorgeschlagenen Verständnis politischer Solidarität handelt es sich bei rechtspopulistischen und nationalistischen Bewegungen allerdings nicht um Solidaritätsbewegungen in einem normativ-kritischen Sinne: Denn erstens holen sie ihre jeweiligen Grenzziehungen in Bezug auf das solidarische Wir nicht selbstreflexiv ein. Zweitens negieren sie den transnationalen Charakter des globalen Beziehungsgewebes und drittens verwenden sie ein hochgradig reduktives und selektives Konzept der Verwundbarkeit und Schutzwürdigkeit. Deshalb ist von diesen Bewegungen keine Lösung für die aus der Pandemie entstandenen globalen Problemlagen zu erwarten.

Für das philosophische Nachdenken über Solidarität ergibt sich aus der Corona-Pandemie die Aufgabe, noch genauer die unterschiedlichen Praktiken der Solidarisierung in den Blick nehmen; ihre jeweilige Logik zu verstehen und dabei auch danach zu fragen, wie sich ausgehend von diesen Praktiken die inter- und transnationalen Institutionen stärken lassen, die sich etwa dem Schutz von Gesundheit als Gemeingut verschreiben und an einer Institutionalisierung des Zugangs zur öffentlichen Gesundheitsversorgung arbeiten. Dabei wäre es sicher lohnend, auch die konkreten Erfahrungen, die Menschen bei der Bewältigung der

²⁴ Vgl. etwa eine Initiative in Zürich, die durch eine „City Card“ allen Bewohner*innen unabhängig von ihrer Staatsbürgerschaft Zugang zu sozialer Teilhabe und dem öffentlichen Gesundheitssystem verschafft.

multiplen Corona-Krisen an den unterschiedlichen Orten dieser Welt gegenwärtig machen, und die Lernprozesse, die sie dabei durchlaufen, in die Reflexion einzu beziehen – was nur in einer inter- und transdisziplinären, transnational wie auch transkulturell orientierten Forschungsperspektive angemessen zu leisten wäre.

Möglicherweise erscheint politische Solidarität all jenen zweitrangig oder gar überflüssig, die möglichst schnell zum vermeintlich gesellschaftlichen Normalzustand zurückkehren möchten, weil sie dort ein beschauliches Leben erwartet. Doch für viele ist dies kein gangbarer Weg, weil der Normalzustand für sie schon immer ein Alptraum war. Ihre Antwort auf die Pandemie liegt nicht in der Vergangenheit, sondern in der Zukunft von egalitäreren, weniger durch Leiden geprägten, besseren Lebensformen.

Literatur

- Ärzte ohne Grenzen (2020), Keine Patente in Pandemiezeiten. Die wichtigsten Fragen und Antworten, URL: <https://www.msf.ch/de/neueste-beitraege/artikel/keine-patente-pandemiezeiten-die-wichtigsten-fragen-und-antworten> (2.4.2021).
- Baureithel, U. (2021), Die Corona-Impfung als Solidaritätstest, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 2, 9–12.
- Bayertz, K. (Hg.) (1998), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt am Main.
- Benhabib, S. (2016), *Kosmopolitismus ohne Illusionen. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, Frankfurt am Main.
- Brunkhorst, H. (2002), *Solidarität, Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*, Frankfurt am Main.
- Bude, H. (2019), *Solidarität. Die Zukunft einer großen Idee*, München.
- Calhoun, C. J. (2002), Imagining Solidarity: Cosmopolitanism, Constitutional Patriotism, and the Public Sphere, in: *Public Culture* 14, 147–171.
- Chuǎng (2020), Soziale Ansteckung. Mikrobiologischer Klassenkampf in China, in: *analyse & kritik* 658, URL: <https://www.akweb.de/politik/soziale-ansteckung/> (2.4.2021).
- Dean, J. (1996), *Solidarity of Strangers, Feminism after Identity*, Los Angeles, Calif.
- Dübgen, F. (2014), *Was ist gerecht? Kennzeichen einer transnationalen solidarischen Politik*, Frankfurt am Main.
- Füller, H., u. Dzudzek, I. (2020), Die Logik des Ausbruchs: Formierung von Covid-19 durch Krisenbearbeitungsweisen, in: *sub\urban* 8.3, 165–182.
- Gould, C. (2007), Transnational Solidarities, in: *Journal of Social Philosophy* 38.1, 148–164.
- Habermas J. (1998), *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (1991), Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über ‚Stufe 6‘, in: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main, 49–67.
- Hark, S., et al. (2015), Das umkämpfte Allgemeine und das neue Gemeinsame. Solidarität ohne Identität, in: *Feministische Studien* 33.1, 99–103.
- Heindl, A., u. Stüber, K.-S. (2019), Die Pluralität von Solidaritäten und Formen der Kritik, in: *SWS-Rundschau* 4, 352–370.

- Kendi, I. X. (2020), What the Racial Data Show, URL: <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/04/coronavirus-exposing-our-racial-divides/609526/> (2.4.2021).
- Kolers, A. (2016), *A Moral Theory of Solidarity*, Oxford.
- Lessenich, S., et al. (2020), Zwischen sozialem Zusammenhalt und politischer Praxis: Die vielen Gesichter der Solidarität, in: WSI Mitteilungen 5, 319–326.
- Loick, D. (2020), Subalterne Sozialität. Zur normativen Struktur von Gegen-Gemeinschaften, in: Jahrbuch Praktische Philosophie in globaler Perspektive 4, 105–134.
- Lorey, I. (2012), *Die Regierung der Prekären*, Wien u. Berlin.
- Mohanty, C. (2003), *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Bloomington, Ind.
- Oxfam (2020), Small group of rich nations have bought up more than half the future supply of leading COVID-19 vaccine contenders, URL: <https://www.oxfam.org/en/press-releases/small-group-rich-nations-have-bought-more-half-future-supply-leading-covid-19> (2.4.2021).
- Reder, M., u. Heindl, A. (2020), Politische Solidarität in transnationaler Perspektive, in: WSI Mitteilungen 5, 349–355
- Scholz, S. (2008), *Political Solidarity*, University Park, Pa.
- Schweiger, G. (2020), Vulnerability and Disadvantage in Times of COVID-19, URL: <https://www.transformingsociety.co.uk/2020/04/14/vulnerability-and-disadvantage-in-times-of-covid-19/> (2.4.2021).
- Schwartz, H. (2019), *Migration und radikale Demokratie. Politische Selbstorganisation von migrantischen Jugendlichen in Deutschland und den USA*, Bielefeld.
- Shelby, T. (2002), Foundations of Black Solidarity: Collective Identity or Common Oppression? in: *Ethics* 2, 231–266.
- Steinert, J. (2020), The Impact of COVID-19 on Violence against Women and Children in Germany, URL: <https://www.hfp.tum.de/globalhealth/forschung/covid-19-and-domestic-violence/> (2.4.2021).
- Redecker, E. v. (2020), *Revolution für das Leben: Philosophie der neuen Protestformen*, Frankfurt am Main.
- Wallace, R. G. (2016), *Big Farms Make Big Flu: Dispatches on Influenza, Agribusiness, and the Nature of Science*, New York.
- WHO (2005), Constitution of the World Health Organisation, URL: <https://apps.who.int/gb/bd/PDF/bd47/EN/constitution-en.pdf> (2.4.2021).