

***Gleichheit statt „Solicharity“ –
Solidarität als Element eines aktivistischen Politikverständnisses***

***Beitrag für den Track #9: Was ist Solidarität?“,
Kongress „Momentum10: Solidarität“
21.-24.Oktober 2010, Hallstatt (A)***

Erste Version, bitte nicht ohne Rücksprache zitieren!

Mag.Daniel Lehner, bakk.phil.
Institute for Advanced Studies
Department of Sociology
Stumpergasse 56
1060 Vienna
lehner@ihs.ac.at
www.ihs.ac.at/steps

1. Einleitung

Solidarität benennt gemeinhin eine unterstützende Haltung der Verbundenheit mit den Ideen und Praktiken anderer. Sie installiere einen Zusammenhalt zwischen Personen und Gruppen auf Basis gemeinsamer Werte und/oder Interessenlagen. Die österreichische Sozialdemokratie z.B. bezeichnet in ihrem Programm Solidarität als „Rücksichtnahme auf den Nächsten und Bereitschaft zu gemeinsamem Handeln“, als „Verantwortung für die Gemeinschaft“ und als „Grundlage des sozialen Zusammenhalts und das wirksamste Instrument zur Durchsetzung gerechterer Lebensbedingungen“. Solidarität verknüpfe Gemeinschaft und Individualität zur Ermöglichung sozialer Gerechtigkeit und erfordere die Anteilnahme jeder einzelnen Person.

Innerhalb der gegenwärtigen ideologischen Konjunktur erscheinen diese Solidaritätskonzeptionen *leicht antiquiert*: Ob ihrer Verankerung in christlichen Diskursen hat eine Forderung wie „Rücksichtnahme auf den Nächsten“ gesellschaftliche Rezeptionsprobleme. Und der Imperativ, Verantwortung für die Gesellschaft zu übernehmen, mag dem „unternehmerischen Selbst“ (Bröckling 2007) in seinen individualistischen Bestrebungen gar als gemeinschaftliche Zumutung erscheinen, die seinem Drang nach Selbstverwirklichung nicht zuträglich ist. Das solidarische Grundprinzip, den sozialen Zusammenhalt zu sichern, wird eventuell all jenen als absurd erscheinen, die im postfordistischen Lohnarbeitsdispositiv der Mobilität und Flexibilisierung aufgehen und den neuen „kapitalistischen Geist“ (Boltanski/Chiapello 2003) gegenüber den „Halt“ des fordistischen Akkumulationsregimes bevorzugen. Und das ganz abgesehen von jenen Jüngern und Töchtern Thatchers, die die Existenz von Gesellschaft an sich bestreiten und Gerechtigkeit mit den Distributionsprozessen über „Märkte“ verwechseln.

Diese Anschlusschwierigkeiten, mit denen heute offensichtlich Solidarität zu kämpfen hat, können jedoch für eine progressive Politik nicht bedeuten, auf den Solidaritätsbegriff und dessen semantisches Archiv zu verzichten. Stattdessen – und dazu soll dieser Beitrag ein paar Ansätze liefern – gilt es Solidarität begrifflich anders zu verorten: Weg von der Oszillation zwischen Individualität und Gesellschaft, hin zur Singularität politischer Ereignisse. Weg von der Passivität (rechts-)staatlicher Verfahren, hin zur Gleichheit und Universalität politischer Akte¹.

Ziel des Beitrages ist daher folgendes: Will Solidarität daher heute mehr sein als die rituelle Beschwörung von Gemeinsamkeiten und/oder Identitäten und sich als politischer Wert gleichzeitig abgrenzen von der vorherrschenden, ideologischen Konjunktur (Kap. 2), so kann – so die Argumentation dieses Textes – eine theoretische Verknüpfung eines Solidaritätsbegriffes mit postmarxistischen Gleichheitskonzeptionen einerseits (Kap. 3) und eine Einbettung in ein aktivistisches Politikverständnis (Kap. 4) andererseits helfen, den Solidaritätsbegriff zu entstauben.

¹ Als moderner Begriff ist Solidarität „ebenso eng mit dem juristischen der Gleichheit wie dem politischen der Demokratie verbunden“ (Brunkhorst 2002: 9) Man könnte daher formulieren, dass er zwischen der juristischen Institutionalisierung und seiner politisch-demokratischen Aktualisierung oszilliert. Den letzteren Pol gilt es argumentativ zu stärken.

Dadurch könne eine politische Reartikulation von Solidarität jenseits von Pathos, Selbst-Beschwörung und staatlich-repressiver Sicherheitsrhetorik als wesentliches Element emanzipatorischer, politischer Praxis gelingen: Solidarität ist weniger eine ethische Haltung und kann auch nicht im liberaldemokratischen Koordinatensystem von Partizipation, Dialog, Rechtsstaatlichkeit und Kommunikation seine Entsprechung finden. Solidarische Politik – und darauf will dieser Beitrag insistieren – kann nur gekoppelt an Gleichheit und Universalität ihrer Kraft entfalten und beinhaltet darüber eine Praxis der Transformation herrschender Ungleichheitsverhältnisse. Eine solche Politik ist solidarisch auf eine paradoxe Art und Weise: Ihr ist jener argumentative Referenzpunkt (z.B. Nation, Ethnie, Natur, soziale Schichtung, Opferstatus) abhanden gekommen, welcher eventuell vormals noch als Rechtfertigungsverankerung für solidarische Politik dienen konnte. Wenn nun aber das wegbriecht, hinsichtlich dessen man solidarisch handeln bzw. sich verhalten könne, dann wird solch konzipierte Politik auf sich selbst zurückgeworfen. Anders – und in Anlehnung an eine Derrida'sche Denkfigur – könnte man formulieren: Die Unmöglichkeit einer Gemeinschaft im essentialistischen Sinne, auf Basis derer bzw. innerhalb welcher Solidarität ausgeübt werden könne, und die Unmöglichkeit partikularer/kultureller Identitäten sind die Bedingungen für die Möglichkeit solidarischer Politik, welche in ihrem aktuellen Denken und in ihrer Praxis *Gemeinschaftlichkeit* entlang von Gleichheit in actu universalisiert, wodurch der Zeitpunkt der Festsetzung/Festschreibung von *Gemeinschaften* und/oder *Identitäten* stetig verschoben wird.

Diese Fragen sind nicht rein theoretischer Natur, sondern haben eine massive strategische Relevanz, zielt doch die Agitation des parteiförmig organisierten Rechtstextremismus in diesem Land auf die Etablierung bzw. Stärkung polizeistaatlicher Strukturen, ethnisierten Ein- wie Aufteilungen ab, welche alle anderen Thematiken untergeordnet werden und welche kulturelle Differenzen gleichzeitig hypostasieren wie repressiv regieren wollen. Über eine Verknüpfung mit dem Ereignis, Gleichheit und Universalität kann eine noch zu formulierende Politikkonzeption diesen autoritären Bestrebungen ebenso etwas entgegen setzen wie sie in der Lage ist, den Solidaritätsbegriff neu zu „rahmen“. Kapitel fünf schließlich fasst die wesentlichen Argumente nochmals zusammen.

2. „Solicharity“ als Symptom postpolitischer Zustände

Realpolitische Projekte oder zivilgesellschaftliche Aktivitäten, die sich Solidarität auf die Fahnen heften, begeben sich heute in Gefahr, Teil eines „liberalen Charitywesens“ zu werden bzw. sich unreflektiert in dessen Struktur einzuschreiben. Diese könnte man folgendermaßen beschreiben: Als Charity können öffentlichkeitswirksame Initiativen privilegierter Individuen wie Gruppen bezeichnet werden, die benachteiligten Vereinen, Organisationen und/oder Individuen *helfen* wollen. Diese privat organisierten Gesten finanzieller als auch institutioneller Unterstützung fixieren darüber gerade jene sozialen Differenzen, die zu überbrücken sie vorgeben. Die Subalternen werden zu passivierten Opfern und BittstellerInnen, während die SpenderInnen sich ihrer Humanität rühmen: Es wird mittels dieser Charityaktionen eben keine gemeinsame Basis gefunden, keine egalitäre Gemeinschaft etabliert. Stattdessen wird gesellschaftliche Schichtung reproduziert bzw. symbolisch abgesichert.

Entwürdigend sind nicht nur die ökonomischen Strukturen, die solch Initiativen als notwendig erscheinen lassen, sondern auch das Verhältnis zwischen Unterstützten und Unterstützenden, das erstere beschämt zum Dank verpflichtet sehen will und letztere mit gutem Gewissen ihrer Mildtätigkeit frönen lässt. Öffentlichkeitswirksam wird so symbolischer Mehrwert generiert, welcher den SpenderInnen und OrganisatorInnen von solchen Veranstaltungen in ihren Feldern Anerkennung verschafft und auch in andere Kapitalsorten transferiert werden kann (vgl. Bourdieu 1992). Charity kann daher als symbolischer Unterdrückungsmechanismus gefasst werden, welcher die private Verteilung von Geld und Gütern nach dem Gutdünken der herrschenden ökonomischen Klasse organisiert und damit auch solidarische Umverteilung über wohlfahrtsstaatliche Strukturen ausblendet wie argumentativ unterminiert.²

Die Restauration dieses Charitywesens v.a. in den 1990er Jahren steht dabei in Zusammenhang mit den Attacken der neoliberalen Kräfte auf soziale Versicherungssysteme (Gesundheit, Arbeitslosigkeit), welche als institutionalisierte, verrechtlichte Solidarität aufgefasst werden können. Das passivierende Aufblühen dieses Charitywesens auch innerhalb linksliberaler Zusammenhänge (Etablierung von Sozialmärkten, Fundraising, steuerliche Absetzbarkeit von Spenden, etc.) muss daher als Element postpolitischer Zustände (Rancière 2002; Crouch 2008) gedeutet werden: Über „zivilgesellschaftliche“ Initiativen und privatem Daueraktivismus wird geradezu verdeckt, dass sich die wesentlichen politischen AkteurInnen mit der kapitalistischen Reproduktionslogik und den dazugehörigen Eigentumsverhältnissen abgefunden haben. „Solicharity“ ist so ein Symptom für die Abwesenheit intervenierender Politik (vgl. Kap. 4), eine passivierende Ersatzgeste, die politisch-emanzipatorischen Einsatz durch das Beziehungspaar Opfer-Mäzen ersetzt: Solidarische Politik von unten wird ersetzt durch kontingente soziale „Befriedungen“ von oben. Wie lassen sich diese *postpolitischen Bedingungen* nun kurz skizzieren?

Die vorherrschende *Realpolitik* betont den Meinungs austausch, fördert Dialoge und fordert individuelle Partizipation mit dem Ziel, einen *Konsens* zu finden. Sie ist postpolitisch, weil sie dadurch politische Kämpfe und Auseinandersetzungen, die notwendig kollektiven Charakter haben, negiert und durch rationale Konsensfindung ersetzen will (vgl. Mouffe 2007). Diese konsensuelle Orientierung drückt sich auf mehreren Ebenen aus: Die AkteurInnen des politischen Feldes umgarnen inhaltlich wie organisatorisch eine politische „Mitte“ und lassen damit viele Bereiche unthematisiert. Gleichzeitig beschneiden sie sich selbst, indem sie ihre potentiellen Möglichkeiten an Gremien des *ExpertInnentums* auslagern. Konsensuell sind diese politischen Praktiken, weil sie sich alle einem Pragmatismus der kleinen Schritte verschrieben haben und Politik mit Verwaltung und staatlicher Problemlösung identifizieren. Elementare, ideologische Konfrontationen werden verabschiedet und durch expertInnengeleitete Realpolitiken ebenso ersetzt wie politische Kämpfe durch auf Rationalität bedachte, emotionslose Dialoge einerseits und moralische Stellungnahmen andererseits (ebd.). Nur im

² Eine hervorragende Persiflage dieser Systematik liefert der Kabarettist Georg Schramm in seiner inszenierten „Eröffnung einer Charity-Gala“ (<http://www.youtube.com/watch?v=eNXOzADeAwg>) in der ZDF-Sendung „Neues aus der Anstalt“.

Zuge von Wahlen, die die Regierungspraktiken mit Legitimität ausstatten sollen, werden diverse Affekte über die Staatsapparate mobilisiert (vgl. Badiou 2008)

Dieser postpolitische Konsens zeichnet sich zudem durch die weitgehende *Abwesenheit und Leugnung politischer Ereignisse* aus. Grundlegende Änderungen werden als utopisch, unmöglich und auch als gefährlich abgetan. Hier spielt die ideologische Selbstpräsentation der Gegenwart als beste aller Welten ebenso eine Rolle wie die nach 1989 vorherrschende Vorstellung eines „Ende der Ideologien“. Diese Verdrängung des Ereignisses klammert sich an eine pragmatische Realpolitik und unterdrückt sowohl politische Alternativen als auch das Denken daran. Hand in Hand mit der Marktforschung verwirft Postpolitik das Unmögliche und lässt nur Denkbare zu. Durch diese Einschränkung bindet diese Welt ihre Individuen an sich und deren Gegenwart. Zwar solle sich heutige Subjektivität ständig ändern und das Selbst offen und tolerant in einer Welt kultureller Differenzen gehalten werden: Der Rahmen dieser Welt, die liberaldemokratischen Institutionen und kapitalistischen Verwertungsprozesse, stehe aber nicht zur Disposition (vgl. Žižek 2009).

Postpolitik weist *politische Leidenschaften* – z.B. das Auftauchen eines demos, der sich nicht mit Staat identifizieren lässt (vgl. Rancière 2002) – als vormodern zurück. Stattdessen solle Politik als Interessens- oder Meinungs Austausch verstanden werden, weshalb die vorherrschende, liberale Theorie Politik entweder als ökonomischen Konflikt zwischen individuellen Interessen oder als dialogische, kommunikative Vernunft fasst (vgl. Mouffe 2007). Werden diese politischen Leidenschaften aber diskursiv ausgeschlossen, erscheinen sie z.B. in Form einer *konservativen Angst* wieder: Diese Angst – vor dem Anderen, den Armen, dem Abstieg – bindet sich an die repressiven Staatsapparate, die sich ihrer annehmen und deren Bekämpfung versprechen. Der Sicherheitsstaat und die Angst stärken sich wechselseitig, schürt doch das staatliche Versprechen nach Sicherheit umso mehr Furcht, die wiederum die Individuen umso fester an den Staat knüpft. Es gibt nie genügend Sicherheit. Dieses Sicherheitskalkül etabliert ein reaktionäres Setting, in dem für egalitäre Politik und demokratische Leidenschaft kaum mehr Platz bleibt (vgl. Badiou 2008).³

Element postpolitischer Zustände ist überdies ein verstärktes Auftreten rassistisch-kulturalistischer Festschreibungen seit den 1980er Jahren bezeichnet. Diese *Essentialisierung ethnischer, religiöser oder anderer kultureller Identitäten* zeigt sich u.a. in der verstärkten Präsenz rechtsextremer Bewegungen, die den jeder Gesellschaft inhärenten sozialen Antagonismus nicht anerkennen bzw. auf eine fixierte Gegenüberstellung eines „Wir“ zu einem „Sie“ (fremd, bedrohlich, anders) hin verschieben und vollständig positivieren. Dieses Sprießen partikularistischer Identitäten lässt sich nicht mit dem Hinweis auf archaische Fixierungen erklären, denen man sich etwa über

³ Diese Dialektik konnte u.a. im Wr. Wahlkampf beobachtet werden: Einmütig wurde mehr Polizei gefordert, während deren Präsenz auf den Straßen kaum mehr zu überbieten ist (U-Bahnen, private Sicherheitsdienste, etc.). Hinweis darauf ist auch die öffentliche Karriere eines Begriffes wie „subjektives Sicherheitsgefühl“, der ein direktes Verhältnis von Polizei zum verängstigten Subjekt etabliert, wobei sich das Begehren von letzterem nach Schutz und Sicherheit mit dem Begehren der Polizei nach Zugriff und Sichtbarkeit decken. Nebeneffekt ist natürlich, dass Konzepte „der sozialen Sicherheit“ desartikuliert werden und der Signifikant Sicherheit fest innerhalb der repressiven Staatsapparate und deren Diskurse verankert wird. Von autoritären Wendungen (Ausweitung des Terrorbegriffes, U-Haft für AktivistInnen) ganz zu schweigen.

Modernisierungsprozesse entledigen könnte. Stattdessen ist ein Mitgrund dafür, dass das Volk nicht mehr als demos, sondern vermehrt als ethnische Selbstidentität auftritt, die Abkehr von der „Figur des Arbeiters“ bzw. deren Ersetzung durch die „Figur des Einwanderers“, die nun nicht mehr als Subjekt politischer Kämpfe für sozialen Fortschritt fungiert, sondern als grundlegend „anders“ verfolgt, unterdrückt und rassistisch fixiert wird (vgl. Badiou/Rancière 2010). Die Weigerung, den Klassenantagonismus auch nur zur Kenntnis zu nehmen, korreliert mit diesem Auftauchen kultureller Partikularismen, die als essentialisierte Elemente vielfach gewaltsam aufeinanderprallen. Es kommt zu einer *Kulturalisierung des Sozialen*: Potentiell politische Konflikte werden als kulturelle Differenzen neutralisiert und naturalisiert – Differenzen, die von rechts bekämpft werden und die der liberale Mainstream nur über den binären Code Toleranz/Intoleranz fassen kann (Žižek 2001; Rancière 2002).

Eng mit dem Sprießen kultureller Identitäten insbesondere nach 1989 ist das, was Badiou als „*Ethik der Differenz*“ (Badiou 2003: 35ff) fasst, welche er – und daran anschließend Žižek (Žižek 2001) – einerseits in einer Ersetzung der Politik durch Ethik bzw. einen Menschenrechtsdiskurs und andererseits in der Forderung nach einer „Öffnung hin zum Anderen“ verortet. Beide Tendenzen liefen auf einen Zustand hinaus, in dem man heute im Namen dieses ideologischen Programms erkläre, „dass Ethik ‚Anerkennung des Anderen‘ (gegen den Rassismus, der diesen Anderen verleugnete) oder ‚Ethik der Verschiedenheiten‘ (gegen den substanzialistischen Nationalismus, der die Ausschließung der Einwanderer, oder gegen den Sexismus, der das Weiblich-Sein verleugnete) oder ‚Multikulturalismus‘ (gegen das Vorschreiben eines einheitlichen Modells von Verhalten und Intellektualität) ist.“ (Badiou 2003: 35) Es gebe ein Ideologie des ‚Rechts auf Verschiedenheit‘ und einen „zeitgenössischen Katechismus des guten Willens gegenüber den ‚anderen Kulturen‘“ (ebd.). Badiou argumentiert, dass diese ‚Ethik der Differenz‘ gleichzeitig über jede ein bisschen stärkere Verschiedenheit entsetzt ist (totalitäre Staaten, kulturelle Praktiken der Beschneidung) und der ‚gute Andere‘ demzufolge nur jemand sein könne, der die Verschiedenheiten der westlichen Kultur im Rahmen der parlamentarischen Demokratie, der Meinungsfreiheit und/oder Marktwirtschaft vertrete. Damit wird aber sehr wohl eine Identität formuliert, die Verschiedenheiten kategorisiert und zum Beispiel über den Integrationsimperativ jene in ‚das Selbe‘ dieser Identität einfügen will, die ‚zu anders‘ seien. Dieser – wie Žižek (2001) es daran anschließend nennt – *entpolitisierte, liberale „Multikulturalismus“* sei die vorherrschende Ideologie des derzeitigen Kapitalismus: Diese beruhe auf einer Vorstellung von einer postideologischen Welt, in der die politische Differenz zwischen ‚Recht‘ und ‚Links‘ zurückgelassen wurde und es nun mehr vor allem um die Anerkennung unterschiedlicher Lebensformen gehe. Nur eine konsequente multikulturalistische Position könne, so die hegemoniale Vorstellung, der Gefahr intoleranter Partikularismen (ethnische, sexistische, religiöse Fundamentalismen) begegnen. Die liberale Ideologie diskreditiert jede politische „Sehnsucht nach authentischem Gemeinschaftsleben per se als ‚protofaschistisch‘“ (Žižek 2001: 23), in ihrer postmodernen „Politik“ „wird der Konflikt der globalen ideologischen Entwürfe, die sich in unterschiedlichen Parteien verkörpern, die um die Macht kämpfen, durch die Kollaboration

aufgeklärter Technokraten (Ökonomen, Spezialisten der öffentlichen Meinung...) mit liberalen Multikulturalisten ersetzt“ (ebd.: 36). Die gegenwärtige Ideologie sei durchzogen von einer Toleranz für alle Unterschiede, wobei – so die Kernthese Žižeks – zwischen diesem Universum der Toleranz gegenüber dem anderen und der rohen Gewalt bzw. dem Hass auf die Andersheit (z.B. ethnische Übergriffe) eine ‚spekulative Identität‘ bestünde.⁴

Als bestimmend für diese postpolitische Ideologie sei Žižek einerseits dieser „verallgemeinerten multikulturalistischen Historismus“ (Žižek 2009: 61), dem Rechte und Werte geschichtsspezifisch sind und deren Erhöhung zu universeller Gültigkeit von der liberalen Ideologie als gewaltsamer und kulturimperialistischer Akt gedeutet werde. Andererseits – und damit verknüpft – gebe es eine *Hermeneutik des Verdachts*, die Versuchen, auf Basis von hohen ethischen Beweggründen zu handeln, grundsätzlich misstraut. Demgegenüber plädiere der Liberalismus – als realpolitische Entsprechung postmoderner Ideologie – für einen wertneutralen Marktmechanismus der Rechte, eine „atomisierte Gesellschaft, in der wir Kontakte zu anderen haben, ohne wirklich mit ihnen in Beziehung zu treten“ (ebd.: 82). Als wesentliches Charakteristikum gegenwärtiger Ideologie – und damit auch Subjektivierungen – bestimmt Žižek überdies – hier auf Badiou zurückgreifend⁵ – *Atonalität*: „Das Grundmerkmal unserer ‚postmodernen‘ Welt ist der Versuch, ohne die Instanz dessen auszukommen, was Lacan den Herren-Signifikanten oder ‚Steppunkt‘ (*point de caption*) genannt hat, das Eingreifen eines zentralen Signifikanten, der der Welt ein ordnendes Prinzip auferlegt, den Punkt der einfachen Entscheidung (‚ja oder nein‘), in dem die konfuse Vielfalt gewaltsam auf eine ‚minimale Differenz‘ reduziert wird.“ (Žižek 2009: 91) Komplexität solle in der atonalen Welt bedingungslos gelten. Jede begründende bzw. ordnende Geste des Herrensignifikanten werde dekonstruiert, zurückgewiesen oder zerstreut. Die permissive Gegenwart lasse „keine Entscheidung, keine Instanz der Zweiheit, keine Bewertung“ (ebd.: 92) zu. Jedes eindeutige Engagement erscheint in der atonalen Welt der Mannigfaltigkeit potentiell als intolerant. Die Vorstellung einer *allgemeinen Historizität und Kontingenz* sei wesentlicher Bestandteil dieser hegemonialen Ideologie (Žižek 2009).

Solidaritätsaufrufe für *andere* „Völker“ oder Hilfsinitiativen für benachteiligte, *andere* soziale Gruppen – so die These des Beitrages – verlassen daher die skizzierten Koordinaten dieses postpolitischen Universums eben nicht, sondern sind dann als unpolitisch zu fassen, wenn sie als

⁴ „Die allumfassende Natur der postpolitischen konkreten Universalität, die für jeden auf der Ebene des symbolischen Einschlusses gilt, diese multikulturalistische Vision und Praxis einer ‚Einheit im Unterschied‘ (alle sind gleich, alle sind verschieden) läßt, als einzige Art und Weise einen Unterschied zu markieren, die protosublimatorische Geste der Erhöhung des kontingenten Anderen (sei es in puncto Rasse, Geschlecht, Religion...) in die ‚absolute‘ Andersheit eines unmöglichen Dings in der Gestalt äußerster Bedrohung unserer Identität zu“ (Žižek 2001: 42f)

⁵ Nach Badiou zeichnen sich atonale Welten durch folgende Merkmale aus: Abwesenheit von Punkten einer binären Entscheidung (dafür oder dagegen), Punkten der Wahrheit, die immerzu lokal auftauchen; ohne solche Punkte gibt es keine Subjekte, nur Objekte, Körper und Sprachen; in der atonalen Welt des ‚demokratischen Materialismus‘ passiert nichts, alles ist organisiert und garantiert; atonale Welten sind so komplex und verzweigt, dass darin keine Figur des Zwei auftaucht, d.h. keine Entscheidung stattfinden kann; in atonalen Welten ist die Kommunikation unendlich (Badiou 2010: 446ff).

(solidarische) Verbindung zwischen sozialen Gruppen letztere so belassen wie sie sind und eben keine neuen politische Subjekte und diesbezügliche Orte einer politischen Konfrontation schaffen. Was fehlt ist die Einsicht, dass wirklich solidarische Politik die sie umfassenden Gruppen und Personen transformiert und wesentlich in der Etablierung von etwas Neuem und Gemeinsamen besteht. Politik bricht eben mit der bloßen Ansammlung, Koordination und Verknüpfung bestehender Gruppen, Identitäten und Personen (vgl. Badiou 2010).

3. Gleichheit als Bedingung und Axiom politischer Praxis

Zum Aufbrechen diese (ideologischen) Konstellation einer liberalen „Solicharity“, .d.h. einer Subsumtion des Solidaritätsbegriffes unter Formen der Wohl- und Mildtätigkeit, braucht es daher eine Verknüpfung des Solidaritätsbegriffes mit politischen Gleichheitskonzepten: eine Gleichheit, die die solidarischen Akteure auf gleicher Ebenen begegnen lässt und darüber u.a. die symbolische Herrschaft, auf derer Charity basiert, suspendiert. Zweitens hat diese politische Verknüpfung von Solidarität und Gleichheit so universell (formuliert) zu sein, dass sie bei diesen Akteuren nicht Halt machen kann: Sie muss die Unmöglichkeit einer partikularen Schließung dieser Akteure in den Formen der Identität oder Gemeinschaft implizieren. Gleichheit und Universalität sind unmittelbar verknüpft. Die Artikulation und Praxis solch solidarischer Politik kann nur auf Ausdehnung ihrer selbst angelegt sein und weist dadurch staatlich-kapitalistische Reterritorialisierungen zurück. Zur Argumentation dieses Sachverhaltes werden nun aus zwei gegenwärtigen marxistischen Theorien, die im Anschluss an Althusser auf verschiedene Weise an der Ausformulierung eines Politikbegriffes arbeiten, die jeweiligen Gleichheitsbegriffe herausgeschält und gemeinsam als wesentliche Bedingung für solidarische Politik konzipiert: In beiden Theoriearchitekturen fallen Demokratie, Politik, Gleichheit und Emanzipation wesentlich ineinander.

Bei Alain Badiou ist jede politische, generische „Wahrheitsprozedur“ anti-staatlich, an ein Ereignis gebunden, dem egalitären Axiom verpflichtet und unmittelbar mit der Konstitution eines politischen Subjekts verknüpft (u.a. Badiou 2003; 2010). Was sind die Kernelemente von Badiou's Politikbegriff bzw. die Bedingungen dafür, dass ein Ereignis als politisch bezeichnet werden kann?

In Bezug auf die Politik von *Kollektivität* zu sprechen meint nicht nur, dass mehrere Individuen involviert sind und sich über das politische Ereignis ein Subjekt ausformt, sondern auch, dass das politische Ereignis selbst universellen Charakter annimmt⁶. Universalisierend ist dieses Ereignis unmittelbar, weil es „einen virtuellen Anspruch an alle transportiert.“ (Badiou 2003: 151) Zum einen adressiert der politische Prozess alle. Zum anderen ist sein Denken jederzeit für alle verfügbar (zu

⁶ Badiou erarbeitet seine Theorie des Universalismus wesentlich an der Figur des Apostel Paulus, dessen Militanz eine Verbindung zwischen „der generellen Idee eines Bruches, eines Umsturzes, und der einer Praxis und eines Denkens“ (Badiou 2002: 8) zeige. An Hand von Paulus Texten wird die Möglichkeit einer universalen Verkündigung, die sich als „Wahrheit“ jedem kommunitären Zugriff (Volk, Territorium, soziale Klasse) entzieht, demonstriert. Universalität duldet eben keine Zuschreibung an eine Partikularität. Jede Wahrheitsprozedur bricht mit einem Kulturalismus ebenso wie mit einem Historizismus (Badiou 2002).

halten). Politik müsse erklären, dass das Denken, das sie ist, das Denken aller ist: „Ohne die Aussage, daß die Leute unterschiedslos zu dem Denken, welches das politische Subjekt nach dem Ereignis konstituiert, befähigt sind, ist die Politik jedoch unmöglich.“ (ebd.: 152) Die zentrale politische Aktivität, die die Kollektivität und mithin den universellen Charakter des politischen Denkens zeigt, ist die Versammlung (Badiou 2003c).

Politik ist für Badiou daher ein *Denken der Präsentation*, die den stattlichen Repräsentationen entgegensteht. Die Universalität der politischen Forderung zum Beispiel nach der rechtlichen Anerkennung aller illegalen ArbeiterInnen besteht in der Konstitution eines politischen Subjekts in dessen militantem Handeln gegenüber dem globalen, politischen Prozess in seinen staatlichen Vorschriften, Entscheidungen und Gesetzen. Die Frage des politischen Universalismus ist an das Ereignis geknüpft: Durch das *politische Ereignis* wird es möglich, einen freien Abstand des politischen Denkens zum Staat herzustellen. Dieses Denken ist dabei immerzu subjektiv, d.h. das Denken eines politischen Subjektes. Wirkliche Politik ist für Badiou bedeutsam, spezifisch, vergänglich und bricht mit der etablierten Ordnung in Form eines Aufstandes, Revolte oder Revolution. Sie ist kollektiv, egalitär, universalistisch und hat emanzipatorischen Charakter. Badiou betont die praktische Involvierung der AktivistInnen und deren Treue zum politischen Ereignis. Transformation „take place via the commitment of individuals and groups to a particular happening and that they sometimes maintain this commitment through thick and thin, often in the face of criticism, derision, marginalization and sometimes punishment.“ (Hewlett 2007: 52) Durch ihre *Treue zum Ereignis* können die politischen Subjekte die Bereiche der positive Ordnung bearbeiten und ihre Energien darin verwenden “the possibility and legitimacy of something that had previously been impossible and illegitimate“ (ebd.) zu schaffen.

Wie werden nun innerhalb der Badiou'schen Politikkonzeption *Konflikte* gedacht? Ein wesentliches Kennzeichen jeder politischen Wahrheitsprozedur, jeder emanzipatorischen Tätigkeit sei, dass diese die „Bewusstseine“ voneinander trennt und eine Konfrontation etabliert: Das Unberechenbare einer „Wahrheit“, die in ihrer Neuheit das vorherrschende Wissen einer Situation ‚locht‘, trifft immerzu auf entschlossene GegnerInnenschaft. „Genau deshalb, weil eine Wahrheit in ihrer Erfindung die einzige Sache ist, die *für alle* da ist, vollzieht sie sich in der Wirklichkeit nur gegen die herrschenden Meinungen, die nie für alle, sondern immer nur für einige arbeiten.“ (Badiou 2003: 49) Diese herrschenden Meinungen verfügen nun aber über Macht, Medien, Kapital und Zeit.⁷ Das Auftauchen wirklicher Politik beinhaltet damit immerzu eine Zweiteilung; eine Zweiteilung, der der herrschende Konsens des Möglichen mit Abscheu begegnet, weil dieser Bruch nicht auf Konsens beruhe oder darauf hinauslaufe (Badiou 2003).

⁷ Wahrheitsprozesse setzen sich von überlieferten Kenntnissen ab und brechen mit den Meinungen, dem geläufigem Wissen. Meinungen sind das Bindemittel von Gesellschaftlichkeit. Sie sind der Rohstoff für Kommunikation. Kommunizierte Meinungen können nun eben keine Wahrheit enthalten, weil letztere nicht mitteilbar ist, sondern eine Begegnung erfordert: Das Subjekt wird über das Ereignis induziert und es wird direkt über Treue erfasst. „In die Komposition eines Wahrheitssubjektes einzutreten, kann nur etwas sein, *was dir zustoßt*.“ (Badiou 2003: 73) Meinungen werden kommunikativ mitgeteilt, Wahrheiten aber erfassen einen (Badiou 2003).

Eben weil aber der politische Prozess universell ist und auf einem egalitären Axiom (s.u.) beruht, kann jeder in den Prozess eintreten. Es gibt in diesem Sinne nicht zwei politische AkteurInnen, sondern nur ein offenes „Wir“, das über die Ziffer 1 im Realen die Universalität der Gleichheit präsentiert. Diesem organisierten Subjekt steht kein anderes Subjekt gegenüber, sondern ein staatliches Regime der Repräsentation, d.h. der jeweilige Status quo. Das impliziert, dass jedem konsensuellen Bild von Politik zu widersprechen ist: „Ein Ereignis wird, auch wenn die Wahrheit, die aus ihm zu schließen ist, universal ist, niemals geteilt, denn seine Anerkennung *als Ereignis* fällt mit der politischen Entscheidung selbst zusammen. Eine Politik ist eine höchst gewagte, militante und stets partiell nicht geteilte Treue zur ereignishaften Singularität, und sie folgt einer Präskription, die sich nur durch sich selbst autorisiert.“ (Badiou 2003: 38) Der Standpunkt des politischen Denkens ist der der aktivistischen AkteurInnen und nicht der der BeobachterInnen (Badiou 2003).

Die staatliche Verwaltung ist dabei wesentlich mit den Interessen der Teile und Teilmengen beschäftigt. Politik dagegen befasst sich mit den „Massen“, konstituiert sich vom Staat losgelöst und verläuft diagonal zu seinen Teilen und Teilungen. Politik als solch Massenbewegung dekonstruiere die Bindungen der Verwaltung und Interessensbeziehungen. Sie ist mit der „gebundenen Konsistenz der Teile im Konflikt, weil sie deren Illusion auflösen und [eine] affirmative Singularität entfalten will“ (ebd.: 87). *Dem organisierten Charakter von Politik gehe es daher aber nicht um Bindung*. Eine politische Organisation, als ein „kollektives System von Bedingungen, um die Politik existieren zu lassen“ (ebd.: 89), sei der Ort von Ungebundenheit, wobei wirkliche Politik mit der Illusion der Bindung in Konflikt geraten wird (Badiou 2003).

Politische Subjektivität ist bei Badiou aufs Engste mit dem Ereignis verknüpft, außergewöhnlich und eben nicht Teil des normalen Verlaufs von Dingen. Eine Person, ein Individuum ist dabei nicht per se ein Subjekt. Die Bindung an ein politisches Ereignis lässt erst ein politisches Subjekt entstehen. Dabei steht die Aktivität im Zentrum, die politische Praxis, die die Situation, aus der heraus sie entsteht, verändert. Weder das Ereignis noch das Subjekt können aus ihren Kontexten „abgeleitet“ werden. *Politik ist Politik, wenn sie egalitär und emanzipatorisch mit dem Status quo bricht*. Das politische Subjekt ist nun kein individueller Aktivist oder ein „Klassensubjekt“, sondern eine singuläre Produktion, die verschiedenen Namen tragen kann (Hewlett 2007). Politisches Subjekt sein heißt, in einem Zusammenspiel von Kapital, Meinungen und Staatlichkeit „einen realen Punkt finden, ihn konstruieren, an ihm festhalten, von dem wir wissen, daß wir an ihm festhalten werden, eben weil es ein Punkt ist, der ins Gesetz der Situation nicht eingeschrieben werden kann.“ (Badiou 2008b: 39). Durch das Festhalten an diesem Punkt des Handelns und Denkens, der von der herrschenden Meinung als unpraktikabel und/oder beklagenswert bezeichnet wird, konstituiert sich ein Subjekt, das an die Konsequenzen seiner Entscheidung gebunden ist: der Konstruktion einer Dauer jenseits der Zeitlichkeit der Meinungen oder den Symbolisierungen des Staates. Dieses Festhalten an einem Punkt transformiere die konsumierenden und passiven Individuen zu einem Subjekt eines realen Prozesses,

wobei diese Metamorphose im weiten Sinne außergesetzlich ist und zur Ordnung des nicht Vorstellbaren gehöre (Badiou 2008b).

Diese Dimensionen und Bedingungen von Politik lassen sich in deren Definition zusammenfassen: Politik sei nach Badiou „die organisierte kollektive Aktion, die sich nach ein paar Prinzipien richtet und zum Ziel hat, im Realen die Konsequenzen einer neuen Möglichkeit, die vom herrschenden Stand der Dinge verdrängt wird, zu entwickeln“ (Badiou 2008: 13).

Der Stellenwert von *Gleichheit* ist in dieser Politikkonzeption enorm und unmittelbar mit Demokratie verknüpft: Letztere sei ein „stets singulärer Ausgleich zwischen Freiheit und Gleichheit“ (Badiou 2003 161), wobei das Freiheitsmoment im Schaffen einer Distanz zum Staat und die Gleichheit in der Produktion der Ziffer 1, d.h. des Selben, bestehe. In ihrem singulären Prozess hat diese Demokratie verschiedene Namen (Sowjets, „generischer Kommunismus“, etc.). Demokratie – und damit Politik – sei zwar selten, aber sie hat existiert, existiert und wird auch zukünftig immer wieder existieren (Badiou 2003c).

Demokratie könne nur dann eine philosophische Kategorie sein, wenn sie sich der Staatsform, d.h. dem Prinzip der Souveränität, des Zwanges und des abgesonderten Funktionierens für ein „Kollektiv“, entzieht. Demokratisch kann eine Form der Politik sein, wenn sie erstens nicht als Staatsform fungiert, und sich zweitens selbst ihr eigener Zweck ist, d.h. im Abstand zum staatlichen Konsens eine kollektive Bewegung darstellt, die sich „der herrschenden staatlichen Subjektivität entzieht und Projekte vorschlägt, aufstellt und organisiert, die sich nicht in den Formen des staatlichen Funktionierens darstellen lassen“ (Badiou and Rancière 2010: 42). Diese kollektive Praxis der Politik kann demokratisch bezeichnet werden, weil sie eine kollektive, dem normativen Staatskonsens sich entziehende Freiheit entwickelt. In einer solchen Politik, die sich selbst zum Zweck hat und Abstand zum Staat hält, könne Demokratie von Dauer sein. Als spezifisches Denken ist Politik bei Badiou nicht an den Staat gebunden sein. Sie ist dagegen als emanzipatorische Politik Denken in actu: *Der Staat denkt nicht*, weil er Objekte, monetäre Zeichen und Meinungen organisiert. Subjektives, universelles Denken gibt es jedoch nur in der Sequenzen einer politischen Prozedure. Deshalb könne der Staat auch nicht als Ausgangspunkt für eine Untersuchung der Politik genommen werden. Politisch und auch philosophisch müsse Demokratie daher *erstens* mit der politischen Tätigkeit der Massen unmittelbar verknüpft werden, die sich in Form von Revolten, Versammlungen und aufständischen Bewegungen durchgehend antistaatlich kundtut. Demokratische Politik ist solche, die sich den konsensuellen Figuren des Staates entzieht und einen Raum der Emanzipation errichtet und bestimmt. *Zweitens* ist Demokratie mit einer politischen Vorschrift, d.h. ihrem Vermögen zur Allgemeinheit, verbunden und kann sich nur unter besonderen Einsätzen entwickeln. Demokratie bezeichnet dabei eine Wirklichkeit der Politik, einer Politik in Verbindung mit besonderen Einsätzen. Diese demokratische Verbindung verändert nun eine Situation und verunmöglicht darin inegalitäre Aussagen:

„Wenn wir von der Annahme ausgehen, daß die Demokratie in Wirklichkeit die Tatsache bezeichnet, daß die Politik als Politik der Emanzipation sich letztendlich auf die Besonderheit des Lebens der Menschen bezieht, das heißt, nicht auf den Staat, sondern auf die Menschen, wie sie sich im öffentlichen Raum äußern, dann werden wir feststellen, daß die Politik bei der Behandlung dieses Besonderen des Lebens der Menschen nur dann Politik bleiben kann, wenn sie keine inegalitäre Form dieser Behandlung toleriert.“ (Badiou and Rancière 2010: 51f)

Eine Tolerierung inegalitärer Formen würde eine nichtdemokratische Norm einführen. Demokratie bezeichnet daher, zusammenfassend gesagt, eine Politik, die „in der Wirklichkeit ihres emanzipatorischen Prozesses die situationelle Unmöglichkeit von inegalitären Aussagen, die sich auf diese Situation beziehen, erarbeitet und entwickelt.“ (ebd.:52) Als reale Tätigkeit spricht Demokratie kein Verbot inegalitärer Aussagen aus – das Verbot gehört zur Staatsordnung –, sondern sie verunmöglicht diese. Damit stellt Demokratie die philosophische Kategorie der *Gleichheit* als solche dar.

Die Idee der Unmöglichkeit inegalitärer Aussagen in die Demokratie steht dabei im Widerspruch zu zweierlei Dingen: der Verwendung gemeinschaftlicher Bezeichnungen und der Benützung von Kategorien. Erstens sei es höchst prekär – und auch gefährlich – in der Demokratie für eben diese gemeinschaftliche Bezeichnungen bzw. politische Benennungen zu gebrauchen. Dies würde eine Inegalität etablieren. Zweitens verankert Demokratie Politik im Element der Allgemeinheit. Dies bedingt, „daß Rassenbezeichnungen, sexuierte Bezeichnungen, Bezeichnungen des gesellschaftlichen Status, der gesellschaftlichen Hierarchie, ja, sogar Formulierungen von ‚Problemen‘, wie etwas ‚Asylantenproblem‘, ‚Einwandererproblem‘, unmögliche Aussagen sind.“ (ebd.: 53) Diese kategorialen Aussagen lösten stattdessen die Verbindung zwischen Demokratie und Politik. Sie verweisen auf den Staat und dessen Formen der Ausschließung. Staatlich und inegalitär sind solche Aussagen – wie zum Beispiel dass es ein AsylantInnenproblem gebe –, weil sich darüber das Ganze „in einer Identitätsgestalt zu konstituieren sucht, die sich von einem vorausgesetzten Anderen abgrenzt“ (ebd.).

Eine solche Politik im Sinne Badiou's ereignet sich selten und ihre Versuche sind oft nur von kurzer Dauer. Ihre Handlungsprinzipien nehmen keine Rücksicht auf besondere Interessen und ihr Subjekt wird auf strengste Gleichheit verwiesen: „Gleichheit bedeutet, daß der politische Akteur bloß unter dem Zeichen seines rein menschlichen Vermögens vorgestellt wird“ (ebd.: 67), ein Vermögen, das das des Denkens ist. Gleichheit ist nicht das Ziel, sondern das Axiom politischen Handelns. Badiou betont nun, dass diese Gleichheit nichts Objektives oder Soziales bedeutet. Weil sie etwas Subjektives ist, geht es nicht um die Gleichheit von Einkommen, Funktionen oder Status. Gleichheit ist kein soziales Programm, sondern eine Vorschrift als politische Maxime: „Politische Gleichheit ist nicht das, was man will oder was man vorhat, sie ist das, was man hier und jetzt im Feuer des Ereignisses als das, was ist, nicht als das, was sein soll, erklärt.“ (ebd.: 68) Dieses egalitäre Axiom ist jedem wirklichen politischen Ereignis inhärent. Es ist in den politischen Aussagen enthalten. Gleichheit gehört daher nicht der Ordnung des Sozialen an, sondern dem Regime der Aussagen und Präskriptionen. Als solche ist sie das latente Prinzip jeder Emanzipationspolitik: „Ja, es kann hier und

jetzt eine Politik der Gleichheit geben, und es gibt sie, eben weil es nicht darum geht, sie zu realisieren, sondern, sie postulierend, hier und da durch die rigorose Praxis ihrer Konsequenzen die Bedingungen für eine Universalisierung ihres Postulats zu schaffen.“ (Badiou 2003c: 124) Das politische Denken und seine Präskriptionen bestehen darin, als eines zu zählen, was bisher ungezählt blieb. Ihr Einsatz ist die Produktion des Selben, weshalb ihre Ziffer die 1 ist: „Die 1 löst die Konfiguration jeder inegalitären Anmaßung auf.“ (ebd.: 160) (Badiou 2003c).

Jacques Rancière bestimmt Gleichheit als Hintergrundbedingung jeglicher emanzipatorischer Politik, die sich gerade in der Konfrontation von Gleichheit mit der herrschenden Weise des Seins und Aufteilung des Sinnlichen zeigt und dabei einen Konflikt und ein politisches Subjekt sowohl benötigt als auch erschafft. Politik ist der Einbruch einer gleichheitlichen Logik in die „natürliche“ Ordnung der „Polizei“ (u.a. Rancière 2002; 2008).

Polizei meint dabei in Anschluss an Foucault die jeweils etablierte Aufteilung der sinnlichen Welt, die über Institutionen verfügt, welche ihr wiederum Legitimität verschaffen.⁸ Die Polizei ist „zuerst eine Ordnung der Körper, die die Aufteilungen unter den Weisen des Machens, den Weisen des Seins und den Weisen des Sagens bestimmt, die dafür zuständig ist, dass diese Körper durch ihre Namen diesen Platz und jener Aufgabe zugewiesen sind.“ (Rancière 2002: 41) Die polizeiliche Logik beinhaltet eine strenge Konfiguration des Verhältnisses zwischen der Ordnung des Diskurses und der Ordnung der Körper. Sie weist den Körpern Räume und Funktionen zu. Der verfasste Staat ist immer bei Rancière immer Polizei. Dies heißt nun erstmals, dass Politik nicht die Ausübung von Macht bzw. Herrschaft oder der Kampf um deren Verfügung und Besitz sein kann. Politik und Demokratie fallen demgegenüber bei Rancière vielmehr zusammen und werden in jenem Ereignis der Aktualisierung von Gleichheit verortet, die diese polizeiliche Ordnung verschieben. Politik unterminiert damit jede „normale“ Ordnung der Dinge, in der sich Gemeinschaften „unter der Herrschaft derjenigen versammeln, die Ansprüche zu herrschen haben, Ansprüche, die durch die Tatsache selbst erwiesen sind, dass sie herrschen.“ (Rancière 2008: 27). Die Hauptansprüche sind die der Abstammung und die des Reichtums. Politik ist somit eine gemeinsame Praxis die Körper versetzt, polizeilich zugewiesene Funktionen verkehrt, sehen lässt, was nicht gesehen wurde oder als Diskurs hörbar macht, was als Lärm wahrgenommen wurde. *Sie ist die Aufhebung der polizeilichen Ordnung durch das äußere Einbringen einer Voraussetzung, die der Polizei nicht inhärent ist: der Gleichheit.* Nicht der Ort oder der Gegenstand machen den politischen Charakter einer Praxis aus, sondern ihre Form. Unter dem Gleichheitsprozess versteht nun Rancière alle Praktiken, die von der Voraussetzung der Gleichheit eines jeden sprechenden Wesens mit einem jeden anderen sprechenden Wesen und vom Bestreben, diese Voraussetzung zu verifizieren, geleitet sind. Gleichheit selbst hat weder eine eigene Sichtbarkeit

⁸ In seinen Studien zur Gouvernementalität zeichnet Foucault die Polizei(wissenschaft) als historische Regierungstechnologie nach: „[D]ie Polizei wird der Kalkül und die Technik sein, die die Schaffung einer flexiblen, aber dennoch stabilen und kontrollierbaren Beziehung zwischen der inneren Ordnung des Staates und dem Wachstum seiner Kräfte ermöglicht“ (Foucault 2006a: 451; vgl. Foucault 2005: 210-7).

noch einen eigenen Namen. Gleichheit ist die „nichtpolitische Bedingung des Politischen“. Die Voraussetzung der Gleichheit muss in den Praktiken von jenen begriffen und expliziert werden, die sie – im Zuge emanzipatorischer Forderungen – einbringen. Gleichheitsprozesse können sich nie in einem einer Gemeinschaft oder einem Gesetz eigenen „Wesen“ gründen. Durch den politischen Akt hebt die Gleichheit die polizeiliche Distribution auf. Letztere ist der Gleichheitslogik immer äußerlich. Sie ist implizit in den Handlungen am operieren. Gleichheit gibt es nur *in actu*, wobei Emanzipation historisch derjenige Name ist, der die Gleichheitsbestrebungen ausdrückt (vgl. Rancière 2002). Politik ist immer nur die Konfrontation der Polizei mit der Gleichheitslogik. Sie ist daher selten und nichts ist an sich politisch, während alle polizeilichen Aufteilungen Gegenstände und Orte politischer Einschreibungen der Gleichheitslogik sein können: Alles *kann* politisch werden.

4. Solidarische Politik? – Konflikt, Ereignis und politischer Akt

Wie ließen sich diese Gleichheits- und Politikkonzepte weiterverarbeiten, um u.a. die im postpolitischen Universum angelegten Wahlmöglichkeiten (tolerant/intolerant, Öffnung/Schließung) als falsche Alternativen zurückweisen zu können und Solidarität darin einzubinden?

Eben weil diese Autoren Gleichheit nicht als gegebenes Natur- oder Menschenrecht denken (und sich damit auch rechtsstaatlichen Politikkonzepten verweigern), sondern die jeweilige politische Aktualisierung des Gleichheitsversprechen kollektive Interventionen benötige – eine Intervention, die sich ereignet und uns darüber erst zum politischen Subjekt macht –, sind die erwähnten theoretischen Zugänge dazu angetan, Solidarität als wesentliches Element solch politischer Praxis denken zu lassen. Darüber hinaus hilft die theoretische Verteidigung eines bestimmten Universalismus in der Suspendierung eines kulturalistischen, identifikatorischen Zugangs, den Solidaritätsbekundungen vielfach haben und in Formulierungen wie z.B. „Solidarität mit dem Volk X!“, „Solidarität mit den Opfern von Y!“, „Solidarität unter Frauen/Männern!“ sich ausdrücken. Durch diese Grundierung in politischer Praxis verliert Solidarität als Wert und ethische Haltung seine Passivität und kann sich gegenüber einer staatlichen Distributionslogik verorten und sich aus den Fängen der ideologischen Konstellation eines liberalen Charitywesens befreien. Als wesentlich erscheinen deshalb folgende Ebenen einer solch solidarischen, politischen Praxis:

Während Politik heute meist als dialogische Konsensfindung, Interessensmoderation oder staatliches Verwaltungshandeln aufgefasst wird, gilt es die *Unmöglichkeit einer Negierung sozialer Antagonismen* hervorzuheben. Politik beinhaltet immerzu Kämpfe und Konflikte. Die demokratische Intervention in Ungleichheitsstrukturen konstituiert dabei einen Raum, in dem dieser Dissens ausgetragen und auch sichtbar wird. Basierend auf dem egalitären Axiom steht im *politischen Konflikt* ein stets prekäres politisches Subjekt den beharrenden und verteidigenden Kräften der herrschenden Situation gegenüber.

Dass sich z.B. im Herbst 2009 über die studentischen Proteste ein so wirkmächtiges, politisches Subjekt („unibrennt“) konstituieren konnte, liegt wesentlich an dem universellen Forderungskatalog: Freie Bildung für alle! Demokratisierung aller Bildungseinrichtungen! In diesem Sinne ist z.B. eine

Forderung nach „besseren“ Schubhaftbedingungen zu wenig: Die Existenz dieser Haft selbst ist der Skandal. Die Devise einer diesbezüglichen Politik kann daher nur lauten: Bewegungsfreiheit für alle und zwar überall! *Durch diese Setzung universeller Forderungen bricht politische Praxis mit (national)staatlichen Ein- wie Zuteilungen ebenso wie mit kulturellen Essentialisierungen und etabliert dabei aus einer Konfrontation mit den herrschenden Bedingungen heraus einen egalitären und offenen Raum, der das neue politische Subjekt zur Ausdehnung eben dieses Raumes verpflichtet.* Gegenüber den staatlich-funktionalen Ein- wie Zuteilungen gilt es daher einen „Universalismus von unten“⁹ praktisch zu entwickeln.

Soll das diskursive Zusammenspiel von Angst, Sicherheit und Repression durchbrochen werden, braucht es gemeinsame politische Praxis, die *Affekte der Freude und des Glücks* freisetzt. Diese sind dem vorherrschenden Komplex aus Resignation, Missgunst und Zynismus weit überlegen. Gleichzeitig weist diese egalitäre Praxis der Politik den sozialtechnologischen Charakter der Reformagenda der Eliten zurück, denen jedes Auftauchen eines enthusiastischen *demos* zuwider ist und die schnell mit der Universalanklage zur Stelle sind: Populismus! Stattdessen gilt es zu betonen: „There is no way of taking passion out of politics.“ (Rancière 1995: 105)

Solidarische, politische Praxis entsteht in und aus einer Konfrontation mit herrschenden Ungleichheitsverhältnissen heraus und etabliert ein gemeinschaftliches, offenes Band gegenüber jenen Kräften, denen an der Spaltung dieses Bandes und an der Perpetuierung dieser Verhältnisse liegt. Rortys pragmatischer Versuch Solidarität zu definieren¹⁰ als gemeinsame Einsicht in den Schmerz/die Demütigung und darüber das Verständnis vom „Wir“ immer weiter ausdehnen, wodurch Ausschau nach marginalisierten Gruppen gehalten werden soll ist ja prinzipiell recht zu geben so wie seinem Zugang „ohne etwas jenseits von Geschichte und Institutionen“ (Rorty 1997: 306) auszukommen, auf Kontingenz aufzubauen und damit jegliche Grundierung abzulehnen. Solidarität muss daher ausgedehnt werden: „Richtig verstehen wir diese Parole, wenn wir sie als Ansporn zum Schaffen eines Sinnes für Solidarität begreifen, der größere Aufnahmekapazität hat als unser jetziger.“ (ebd.: 317) Diese Solidarität ist nicht a priori vorhanden, sie kann nicht erkannt werden, ist keine Weise der Erkenntnis, sondern muss erschaffen werden. Grund für diese Solidarität ist nun aber weniger diese Einsicht in den Schmerz, sondern etwas, dessen Existenz anstiftend für emanzipatorische Politiken ist und permanent zu aktualisieren ist: Gleichheit.

Solidarische, politische Praxis etabliert darüber hinaus eine *neues, politisches Subjekt* und ruft die involvierten die Individuen über das egalitäre Axiom an (vgl. Althusser 1977). Als generischer Prozess verändert Solidarität die sie umfassenden Gruppen. Diese Subjektivierungen sind eben an Interventionen, Gleichheit und Kollektivität gekoppelt und finden in der Form von demokratischen

⁹ „Gehörte es zu den Lektionen des 20. Jahrhunderts, dass Universalismus von oben scheitert, könnte es zum Stigma des 21. Jahrhunderts werden, die rechtzeitige Ausbildung eines Sinns für gemeinsame Situationen von unten nicht rechtzeitig zu schaffen.“ (Sloterdijk 2006: 289)

¹⁰ „Sie ist zu denken als die Fähigkeit, immer mehr zu sehen, dass traditionelle Unterschiede (zwischen Stämmen, Religionen, Rassen, Gebräuchen und dergleichen Unterschiede) vernachlässigbar sind im Vergleich zu den Ähnlichkeiten im Hinblick auf Schmerz und Demütigung – es ist die Fähigkeit, auch Menschen, die himmelweit verschieden sind von uns, doch zu „uns“ zu zählen.“ (Rorty 1997: 310)

Selbstermächtigungen statt. Mit paternalistischen Opfergaben staatlicher Einrichtungen oder Charity ist hier kein Übereinkommen zu schaffen.

Gleichheit erscheint als zu „verifizierende Voraussetzung“ von Politik. Sie muss eingefordert, aktualisiert und gegenüber Herrschaftsverhältnissen ausgesprochen werden. Zudem muss sie Element transformatorischer Praxis sein: Die demokratisch-politischen Impulse müssen in Institutionen und Organisationen eingeschrieben werden. Wir können daher von einer politischen Prozedur sprechen, die sich vom Bruch/Intervention hin. Politische Praxis ist die *Demokratisierung* herrschender Ungleichheitsstrukturen durch die kämpferische Einschreibung von Gleichheit. Diese Praxis findet kein Ende. Solidarisierungsbewegungen können daher auch in keine endgültige, rechtsstaatliche Solidarität etablieren.

Eine weitere Notwendigkeit besteht darin, sich vom liberaldemokratischen Setting der *individuellen Partizipation*, Inklusion und Integration freizuspielen. Warum wir damit nur ungenügend weiterkommen? Weil erstens all diese Begriffe, trotz unterschiedlicher Ausrichtung, von der Existenz eines bestehenden, fixen Settings (z.B. „Gesellschaft“) ausgehen, in das es „Rausgefallene“ einzuschreiben gelte. Übersehen wird dabei, dass ein solches Setting nicht einfach existiert, sondern immer neu hergestellt werden muss. Übersehen wird zudem, dass das Einzuschreibende dieses Setting stets verändert. Zweitens werden diese Forderungen (z.B. nach mehr politischer Partizipation) im Rahmen eines staatlichen Aktivierungsdispositivs formuliert, dass uns nicht nur am Lohnarbeitsmarktes entgegenschlägt. Drittens spielen sich diese Aufforderungen innerhalb einer Logik der politischen Repräsentation ab¹¹, wovon z.B. Formulierungen wie „Wir müssen näher bei den Menschen sein“, „Es braucht bessere Politik für die Menschen da draußen“ nach verlorenen Wahlen zeugen. Übersehen wird daher bei diesen Konzepten erstens die Dimension der emanzipatorische Selbstermächtigung und zweitens, dass politische Subjektivierung über ein – aus Sicht des Staates bzw. der vorherrschenden Ordnung – infame In-Einssetzung von einem Partikularen mit dem Allgemeinen vor sich geht vonstatten geht¹². Dies betrifft auch die Anklage des Unrechts. Jedes von der Gleichheitslogik ausgehende Kenntlichmachen eines bestimmen Unrechts wird zum Argument eines allgemeinen Unrechts (vgl. Badiou and Rancière 2010). Es geht daher weniger um partizipative *Anteilnahme*, sondern darum, dass sich ein ausgeschlossener, auch unsichtbarer *Teil* mit dem Gesamten in-eins-setzt und darüber die gesellschaftlichen *Zu-* wie *Einteilungen*, die immer auch Fragen des Sicht- und Hörbaren sind, verschiebt: Der spezifische Einsatz der Politik bzw. der

¹¹ Nicht zu verwechseln ist dieser Vorschlag mit der Orchestrierung von Stimmungslagen über Volksbefragungen (z.B. SPÖ-Wien) oder rechtsextremen Versuchen (FPÖ), über Volksabstimmungen das „Band“ zwischen Führer und Geführten über eine Unterminierung parlamentarischer Einrichtungen zu stärken.

¹² Žižek übernimmt diese Definition von Politik als Konflikt zwischen strukturiertem Gesellschaftskörper und jenem „Teil ohne An-Teil“, der diesen destabilisiert, indem er sich mit dem Ganzen identifiziert: Die Geste der Politisierung beinhaltet damit immer einen Kurzschluss zwischen einem *Partikularen* und einem *Universellen*, dessen leeres Prinzip eben vom Partikularen besetzt wird und damit die vorhergehende, polizeiliche Ordnung unterminiere. Neben dem griechischen *demos* lassen sich als historische Beispiele angeben: die Identifizierung des 3.Standes mit der Nation selbst in der französischen Revolution; die Parole „Wir sind das Volk!“ der ostdeutschen Regimekritiker 1989; das Proletariat, das sich als universelle Klasse setzt; etc. Deshalb müsse auch auf der Dimension der Universalität, die jede Politisierung brauche, beharrt werden (Žižek 2001).

Gegenstand des politischen Konfliktes ist die Existenz eben jenes „Anteils der Anteillosen“, der als Supplement jeder herrschenden Zählung die polizeiliche Aufteilung destabilisiert.

Es gilt daher in die sich auftuenden politischen Widersprüche und Antagonismen einzutreten und die darin vorkommenden demokratischen Forderungen und Praxen permanent auszuweiten und sich so der staatlich-repräsentativen Logik der Aufteilung von Welt, d.h. dem, was Rancière eben mit dem Foucault'schen Begriff der Polizei fasst (Rancière 2002), zu widersetzen. Nur wenn das politische Denken, d.h. jenes Denken, das sich im politischen Ereignis und davon ausgehend manifestiert¹³, sich der realpolitischen Beschränkungen und auch Beschränktheiten verweigert, kann es mobilisierende Wirkungen entfalten und Ort einer kollektiven Praxis sein, die die bestehenden sozialen Relationen verschiebt: „Der eigentliche politische Akt (die Intervention) ist nicht einfach etwas, was innerhalb eines Rahmens der existierenden Verhältnisse gut funktioniert, sondern etwas, was *gerade den Rahmen verändert, der festlegt, wie die Dinge funktionieren.*“ (Žižek 2001: 273) Eine solche Politik als „Kunst des Unmöglichen“, d.h. eine Intervention, die den bisherigen Rahmen des Denk- und Sagbaren verändert, erfordert einerseits den Mut zur Artikulation, die Disziplin zum Festhalten dieses Punktes gegenüber den Zugriffen der ideologischen Staatsapparate und einen kollektiven Enthusiasmus des Engagements. Es gilt daher das *realpolitische* Ansinnen, Politik als Interessensausgleich bzw. – austausch oder als Verwaltung sozialer Bedürfnisse zu domestizieren, zurückzuweisen und in eine *Politik des Realen*¹⁴ einzutreten. Das politische Ereignis lässt sich eben nicht auf soziale Bedingungen soziologisch zurückführen, sondern setzt seine Ursache selbst. Seine Bedeutung entsteht erst retroaktiv: Vor dem Ereignis war es undenkbar, erst danach wird die Situation davor als vorereignishaft lesbar. Eine solch demokratische Prozedur kann nur demokratisch sein, wobei hier Demokratie natürlich weder als Staats- bzw. Herrschaftsform noch als gegenwärtiges Zusammenspiel liberaldemokratischer Institutionen, Rechtsstaatlichkeit und kapitalistischer Vergesellschaftung zu verstehen ist. Demokratisch ist eine solch politische Prozedur, weil sie die egalitären Effekte des Ereignisses potentiell unendlich fortschreibt und den Gleichheitsimpuls zudem transformatorisch in soziale Verhältnisse einschreibt¹⁵. Letztlich kann solch ein Zugang ein Verharren emanzipatorischer Kräfte in der Defensive überwinden. Die Verteidigung bestehender sozialer Rechte oder erkämpfter Errungenschaften ist durch deren aktive Ausdehnung zu ersetzen.

¹³ Es gilt daher dieses je spezifische *politische Denken*, das sich in den Reden, Praxen, Manifesten und Stellungnahmen der Beteiligten manifestiert, die sich über die Konfrontation mit den herrschenden Ungleichverhältnissen als politisches Subjekt konstituieren, von einem sozialphilosophischem *Denken des Politischen* (u.a. Bedarf/Röttgers 2010, Marchart 2010, Bröckling/Feustel 2010) zu unterscheiden.

¹⁴ Das Reale nach Lacan ist eben nicht die Realität der symbolischen Ordnung, sondern etwas, das einer Symbolisierung vorgängig ist und sie damit ermöglicht (Fink 2006), nicht symbolisiert/imaginiert werden kann, die symbolische Ordnung traumatisch stört und als unhintergebarer Rest jede Symbolisierung unvollständig macht (Heil 2010) und damit letztlich die symbolische Ordnung an ihrer Selbstreferentialität hindert. Zur politischen Passion des Realen im 20.Jht. vgl. Badiou (2006).

¹⁵ Es sollte deutlich geworden sein, dass sich diese politisch-demokratischen Prozeduren überall im sozialen Gefüge ereignen können, weshalb soziologische Zugänge, die Politik als gesellschaftliches Subsystem dem Staate zuordnen (Luhmann 2002) oder das politische Feld als Kampffeld um staatliche Apparate konzipieren (Bourdieu 2001), hier zurückzuweisen sind. Politik hat keinen privilegierten Ort ihres Auftauchens und eine Soziologie politischer Praktiken und Strukturen greift hier zu kurz (vgl. Lehner 2010).

5. Resümee

Dieser Beitrag ging somit der Frage nach, mit welchen Konzepten und Begriffen eine politische Vorstellung von Solidarität gemeinsam artikuliert werden und darauf aufbauen kann, welche sich sowohl einer Einschreibung in ein liberales, unpolitisches „Charitywesen“ verweigert als auch auf die Postulierung einer gemeinsamen Identität bzw. prä-existierender Interessenslage – die z.B. Solidarität erfordere und danach rufe – verzichten kann. Nicht Verweise auf ein gemeinsames Schicksal, eine geteilte Geschichte oder ein gemeinsames sozial-strukturelles Merkmal (Geschlecht, Schichtung, Lebensstil, Ethnizität) sind es, auf denen aufbauend – und sich damit auch legitimierend – eine Praxis mit der Behauptung antreten kann, solidarisch oder gar politisch zu sein. Stattdessen verhält es sich genau umgekehrt: Nur aus der Formulierung eines politischen Denkens heraus, welches sich in einem kollektiven Ereignis manifestiert, davon ausgehend entlang von Gleichheit soziale Verhältnisse transformiert, mit der symbolischen Ordnung bricht und sich über die Zurückweisung partikularer „Vergewisserungen“, Identitäten, Interessen und Ansprüchen als das Denken aller zeigt, kann solidarische Politik emergieren. Ein solches – in einem universellen und entlang von Gleichheit konzipiertem Begriff von politischer Praxis verankertem – Konzept von Solidarität stellt sich ebenso quer zu einer hegemonialen Ideologie der Selbstverwirklichung (verstanden als aktivierende Verwirklichung eines individuellen Selbst) wie sie sich einer Subsumtion der politischen Praxis unter den Staat verweigert. Man kann daher kaum solidarisch „sein“ oder handeln, im Sinne einer ethischen Haltung gegenüber „anderen“ Individuen, sozialen Gruppen oder Nationen. Solidarische Politik interveniert vielmehr in staatlich und kapitalistisch übercodierte Herrschaftsverhältnisse und etabliert über die prolongierte Suspendierung jeglicher Form von Ungleichheit eine kämpferische Gemeinschaft Gleicher, die sich der Beschränktheit ihrer Gemeinschaft bewusst ist. So wie Demokratie nicht ein (verwirklichtes) Arrangement staatlicher Institutionen oder ein deliberativer Prozess ist, sondern – mit Derrida gesprochen (Derrida 2006) – als immer etwas „im Kommen“ (*démocratie à venir*) bezeichnet werden kann, so bezieht sich Solidarität nicht auf positivierte Binnenbeziehungen zwischen Mitgliedern einer bereits konstituierten Gemeinschaft, sondern bleibt dergestalt „im Kommen“, als dass die Unmöglichkeit endgültiger *Solidarität* die Bedingung für die Möglichkeit praktischer *Solidarisierungen* bietet. Während die Dekonstruktion sensu Derrida nun aber Demokratie eben nicht mit einem positiven Sinngehalt ausstatten will, „gründet“ sich die hier vorgeschlagene Konzeption von solidarischer Politik sehr wohl in einem Gleichheitsbegriff und einer spezifischen Konzeption von Universalität. Als wesentlich wurden hierzu die Gleichheitsbegriffe von Rancière und Badiou betrachtet. Andererseits brauche es ein daran anknüpfendes, aktivistisches Politikverständnis: „Solidarisch sein“ ist weniger eine Haltung und schon gar keine bemitleidende Hilfe für benachteiligte Gruppen, sondern kann ein wesentliches Element emanzipatorischer, politischer Praxis sein, wenn diese in der Konfrontation herrschender Ungleichheitsverhältnisse mit Gleichheit besteht. Solidarität sei deshalb weder Formel selbstbeschwörender Sonntagsreden noch könne sie staatlich-juristisch institutionalisiert werden: Sie existiert in der Aktualisierung

konfrontativer, politischer Praxis. Sie installiert eine enthusiastische Bindung zwischen und gleichzeitig jenseits von Individuen; eine solidarische Verknüpfung, die sich einer endgültigen und abschließenden Verbindung verweigert. Solidarische, politische Praxis verändert die Gruppen und Identitäten, die sie erfasst, und hält sich offen für jeweils neue Solidarisierungen entlang von Gleichheit. Sie konstituiert sich über ein politisches Subjekt, einer Auseinandersetzung und verweigert sich (national-)staatlicher Identifikationen.

6. Bibliografie

- Althusser, L. (1977). Ideologie und ideologische Staatsapparate. Anmerkungen für eine Untersuchung. Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie. L. Althusser. Hamburg, VSA: 108-153.
- Badiou, A. (2002). Paulus. Die Begründung des Universalismus. München, sequenzia.
- Badiou, A. (2003). Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen. Wien, Turia&Kant.
- Badiou, A. (2003). Über Metapolitik. Zürich/Berlin, diaphanes.
- Badiou, A. (2006). Das Jahrhundert. Zürich/Berlin, diaphanes.
- Badiou, A. (2008). Wofür steht der Name Sarkozy? Berlin, diaphanes.
- Badiou, A. (2010). Ist Politik denkbar? Berlin, Merve.
- Badiou, A. and J. Rancière (2010). Politik der Wahrheit. Wien, Turia&Kant.
- Bedorf, T. and K. Röttgers, Eds. (2010). Das Politische und die Politik. Fr.a.M., Suhrkamp.
- Boltanski, L. and È. Chiapello (2003). Der neue Geist des Kapitalismus. Konstanz, UVK.
- Bourdieu, P. (1992). Die verborgenen Mechanismen der Macht. Hamburg, VSA-Verl.
- Bourdieu, P. (2001). Das politische Feld. Zur Kritik der politischen Vernunft. Konstanz, UVK Verlagsgesellschaft.
- Bröckling, U. (2007). Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform. Fr.a.M., Suhrkamp.
- Bröckling, U. and R. Feustel, Eds. (2010). Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen. Bielefeld, transcript.
- Brunkhorst, H. (2002). Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft. Fr.a.M., Suhrkamp.
- Crouch, C. (2008). Postdemokratie. Fr.a.M., Suhrkamp.
- Derrida, J. (2006). Schurken: Zwei Essays über die Vernunft. Fr.a.M., Suhrkamp.
- Heil, R. (2010). Zur Aktualität von Slavoj Žižek: Einleitung in sein Werk. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialw.
- Hewlett, N. (2007). Badiou, Balibar, Rancière. Rethinking emancipation. New York, Continuum International Pub. Group.
- Lehner, D. (2009). Zwischen Hegemonie und Wahrheitereignis – Politik und Post-Politik bei Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, Jacques Rancière und Alain Badiou. Wien, Universität Wien.
- Luhmann, N. (2002). Die Politik der Gesellschaft. Fr.a.M., Suhrkamp.
- Marchart, O. (2010). Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben. Fr.a.M., Suhrkamp.
- Mouffe, C. (2007). Über das Politische. Fr.a.M., Suhrkamp.
- Rancière, J. (1995). On the shores of politics. London, Verso.
- Rancière, J. (2002). Das Unvernehmen. Politik und Philosophie. Fr.a.M., Suhrkamp.
- Rancière, J. (2008). Zehn Thesen zur Politik. Berlin, diaphanes.
- Rorty, R. (1997). Kontingenz, Ironie und Solidarität. Fr.a.M., Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2006). Zorn und Zeit: politisch-psychologischer Versuch. Fr.a.M., Suhrkamp.
- Žižek, S. (2001). Ein Plädoyer für die Intoleranz. Wien, Passagen.
- Žižek, S. (2001). Die Tücke des Subjekts. Fr.a.M., Suhrkamp.
- Žižek, S. (2009). Auf verlorenem Posten. Fr.a.M., Suhrkamp.