



Studienabschlussarbeiten

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Jakob, Anna-Elisa:

Politische Solidarität bei Albert Camus
Eine Begriffsbestimmung zwischen Zugehörigkeit und
Fremde

Bachelorarbeit, Wintersemester 2020

Sozialwissenschaftliche Fakultät

Ludwig-Maximilians-Universität München

<https://doi.org/10.5282/ubm/epub.74158>



Münchener Beiträge zur Politikwissenschaft

herausgegeben vom
Geschwister-Scholl-Institut
für Politikwissenschaft

2020

Anna-Elisa Jakob

**Politische Solidarität bei Albert
Camus
– Eine Begriffsbestimmung
zwischen Zugehörigkeit und
Fremde**

Bachelorarbeit bei
PD Dr. Christian Schwaabe
2020

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	1
2. Camus' Analyse des Absurden	4
2.1. Das Absurde und der Mensch	5
2.2. Die Gleichgültigkeit der Welt	8
3. Die Revolte als politische Lebensweise	10
3.1. Die Kunst als Analogie der inneren Logik der Revolte.....	11
3.2. Revolte und Solidarität.....	12
3.3. Die Grenzen der Revolte	14
4. Zum Begriff politischer Solidarität.....	15
4.1. Solidarität als Kampf.....	17
4.2. Solidarität als Gemeinschaft.....	17
4.3. Solidarität unter Fremden	19
5. Solidarität und ihre Grenzen im politischen Diskurs	20
5.1. Solidarität zwischen Freiheit und Individualismus	20
5.2. Die Konstruktion des Fremden – wen schließt Solidarität ein?	25
6. Mit Camus gegen Camus? Sein politisches Denken aus postkolonialer Perspektive.....	27
7. Schlussgedanke	30
8. Literatur	32
Eigenständigkeitserklärung	35

Abkürzungsverzeichnis

DeM

DF

DMdS

FdZ

HdL

MiR

VdF

Der erste Mensch

Der Fremde

Der Mythos des Sisyphos

Fragen der Zeit

Hochzeit des Lichts

Der Mensch in der Revolte

Die Verteidigung der Freiheit

1. Einleitung

„Und wenn Sie sich nun geirrt hätten? Wenn Ihr Buch lediglich ein Zeugnis philosophischen Unvermögens wäre? Wenn nur oberflächliches, aus zweiter Hand zusammengekratztes Wissen dahintersteckte? Wenn es einzig dazu diente, den Privilegierten zu einem guten Gewissen zu verhelfen [...]? Wenn Ihre Gedanken unbestimmt und banal wären?“ (Sartre 1968: 81)

Mit diesen Worten kritisierte Jean-Paul Sartre 1952 das gerade erschienene und wohl politischste Werk Albert Camus': „Der Mensch in der Revolte“. Nun trugen Sartre und Camus im öffentlichen Schriftverkehr eine mehr oder weniger private Fehde aus, Sartre fühlte sich durch Camus' Totalitarismuskritik an der Sowjetunion in seiner persönlichen politischen Haltung angegriffen – dementsprechend ist dieses Zitat im Kontext eines Streits zu lesen, in den sich nach Sartre durchaus „ein Beigeschmack verletzter Eitelkeit“ gemischt hätte. Es war allerdings ein Streit mit weitreichenden Folgen: Camus' Essay und die Reaktion Sartres schlugen einen unüberwindbaren Keil zwischen die beiden lebenslangen Kontrahenten, über Camus' Unfalltod im Jahr 1960 hinaus. Aus heutiger Sicht scheinen in Sartres polemischen Vorwürfen auch Teile der Kritik durch, die Camus bis heute anhaften. Anerkennung genießt er als Schriftsteller, in der Politikwissenschaft wird Camus verhältnismäßig selten rezipiert. Er gilt vor allem als Intellektueller, aber auch als einer, der philosophisch mitunter „naive, fast schon dilettantische Betrachtungen“ (Judt 2011: 103) ausführte. Camus selbst sah sich nicht als Philosoph, doch mit Sicherheit in der Rolle des französischen Intellektuellen, der einen politischen Beitrag leistete. Nicht nur in seinen essayistischen, auch in seinen literarischen Werken ist der Anspruch an gesellschaftliche und politische Einmischung erkennbar, alles andere würde auch nicht seinem persönlichen Grundgedanken entsprechen: einem Leben in der Revolte.

Mit Henning Ottmann lässt sich sagen, dass Camus zwar kein politischer Theoretiker, aber ein politischer Denker war – und dementsprechend politikwissenschaftlich betrachtet werden kann. Für Ottmann ist Camus „ein großer Moralist in der Tradition des französischen Moralismus“ (Ottmann 2012: 1), zusätzlich ein gewichtiger Kritiker totalitärer Ideologien. Er ordnet Camus neben Sartre dem französischen Existenzialismus zu, parallel zu den deutschen Existenzialphilosophen Martin Heidegger und Karl Jaspers. Camus selbst spricht sich zu Lebzeiten vom existenzialistischen Denken los: Beide Lösungswege, die ihm diese philosophische Strömung offenbar zeigten, lehnt er ab – eine Vergöttlichung der Vernunft, die er bei Jaspers und Kierkegaard sah, genau wie eine absolute Geschichtsgläubigkeit bei Heidegger und Sartre. Camus glaubt weder an die Vernunft noch die Geschichte im absoluten Sinn (Grenier 1987: 202).

Als Sartre die Gedanken seines Kontrahenten als „vage und banal“ beschrieb, so zielte er damit wohl auf dessen Philosophie von Schönheit, Maß und Mitte ab, welche Camus selbst als „mittelmeerisches Denken“ betitelte, eine Rückbesinnung auf das Griechische: das Streben nach einem maßvollen Lebensstil, die Absprache von Radikalität und die Besinnung auf den gegenwärtigen Moment. Eine Rechtfertigung von Gewalt oder der Einschränkung von Freiheit im Sinne einer zukünftigen Vision von Gerechtigkeit waren für Camus undenkbar - und schieden ihn mit Sartre im Umgang mit dem Kommunismus. Rückblickend wird Camus für seine Kritik der totalitären Ideologien gewürdigt, doch zu Lebzeiten trennte sie ihn von der linken französischen Elite, den „Mandarins von Paris“ um Sartre und Simone de Beauvoir.

Sartre zielte mit seinen Worten allerdings auch auf Camus' Biografie: Geboren 1913 in der algerischen Hauptstadt Algier, wächst dieser als Halbwaise bei seiner Mutter und Großmutter in armen Verhältnissen auf. Der französische Bourgeois gegen den Gassenjungen aus Algier, so liest es sich meist in den Vergleichen zwischen den beiden Denkern. Camus wird vor allem durch das Engagement seines Lehrers eine Schulbildung ermöglicht, mit der seine literarische Karriere beginnt. Diese wird ihn nach Paris führen und im Jahr 1957 zur Verleihung des Literaturnobelpreises nach Stockholm. Die französische Metropole bleibt Camus immer fremd, in einem Großteil seiner Werke schwingen die Motive der Heimatlosigkeit und des Fremden mit.

Die meisten Rezeptionen verknüpfen diese Motive zwar mit seiner Biografie und der Heimat in Algerien, doch selten wird diese Lesart mit postkolonialen Theorien verbunden. Dabei wäre gerade das angesichts seiner Biografie interessant: Camus ist ein „Algerienfranzose“, ein Kind von Kolonialisten. Sein Urgroßvater wanderte nach der französischen Eroberung Algeriens 1830 von Bordeaux in das nordafrikanische Land aus. Es ist davon auszugehen, dass der Kolonialismus und das daraus resultierende gesellschaftliche und politische System den Denker in seiner Weltsicht und Identitätsbildung prägten. Mit Edward W. Said (1994: 26) lässt sich sagen, dass ein Autor¹ nicht unvermittelt durch Ideologie, Klasse oder Verhältnisse geprägt ist, dass er aber tief in die Geschichte seiner Gesellschaft verstrickt ist, von ihr und dem Austausch in ihr geformt wird und sie ebenfalls formt. Liest man Camus aus postkolonialer Sicht, so erhalten Sartres Vorwürfe des Vagen und Banalen zusätzlich eine andere, vermutlich in diesem Zusammenhang nicht beabsichtigte Tiefe: Wie reflektiert blickte Camus auf die kolonialistischen Strukturen – und machte er es sich durch die

¹ Ausschließlich zum Zweck der besseren Lesbarkeit wird auf die geschlechtsspezifische Schreibweise verzichtet. Alle personenbezogenen Bezeichnungen in dieser Arbeit sind als geschlechtsneutral zu verstehen.

Absprache historischer Konsequenzen nicht auch zu einfach in seiner Forderung nach einem maßvollen Leben im Gegenwärtigen?

1935 tritt Camus der kommunistischen Partei bei, die auch die Befreiung Algeriens fordert, doch anders als Sartre wird er diese schnell wieder verlassen. Später, bereits in Paris lebend, schließt sich Camus während der letzten Besatzungsjahre der Résistance an und schreibt für die Untergrundzeitung „*Combat*“. Als es zum Algerienkrieg kommt, agiert Camus als eine, seiner Ansicht nach, versöhnende Stimme der Mitte und damit anders als Sartre, der die Unabhängigkeit befürwortet: Camus spricht sich gegen eine Befreiung Algeriens aus, strebt eine Lösung jenseits der Nationalstaaten an, für ihn ist das Primat eine Lösung mit möglichst geringer Gewalt.

Doch es gibt auch eine andere Sichtweise auf Camus' Haltung: Für den tunesischen Autor Albert Memmi (1969) verklärte Camus in seiner Argumentation die Machtstrukturen des Kolonialismus. Und Edward W. Said erkennt in Camus' Gesamtwerk die Legitimationserzählung französischer Imperialpolitik - Camus konsolidiere und bestätige eine französische Priorität in Algerien (Said 1994: 250).

Es ist entscheidend, Camus biographisch zu rezipieren; immerhin gründen seine Vorstellungen der Welt und Moral auch auf seinem Erleben finanzieller Ungleichheit, genau wie gesellschaftlicher Privilegien. Camus kennt Armut und soziale Ungleichheit nicht nur aus akademischer Perspektive, sondern hat sie selbst erfahren; genau wie er später den Reichtum der Pariser Elite erfahren konnte. Er war nicht nur Beobachter des kolonialen Geschehens, sondern wuchs auf in einem Land, in dem Kolonisatoren und Kolonisierte nebeneinander lebten.

Aus postkolonialer Perspektive muss es eine Aufgabe politischer Theorie sein, vermeintliche Gegensätze von Werk und Autor wie diese einer Kritik am eurozentrischen Blick auf die Welt und der daraus resultierenden Konstruktionen europäischer Identitäten und außer-europäischer Alteritäten zu unterziehen (vgl. Purtschert 2012: 344). Dafür ist es notwendig, das politische Denken, seine Autoren und deren Begrifflichkeiten auch hinsichtlich der Strukturen und Privilegien des Verfassers zu begreifen.

Camus zeigt, wie sich ein politischer Solidaritätsbegriff aus sich heraus definiert, allein aus der Situation des Menschlichen und der Absurdität der Welt. Mit Camus ergibt sich Solidarität also nicht aus der Gegebenheit, einem Nationalstaat anzugehören oder Teil einer Solidargemeinschaft zu sein; dies könnte man zwar als Konsequenz verstehen, aber mit Camus nicht als nötiges Gerüst. Auch stützt er sich nicht auf eine höhere moralische Erklärung. Interessant an diesem Solidaritätsbegriff ist, dass er sich gerade nicht im Verhältnis zu dem Anderen zu bilden versucht, auch nicht durch eine moralische

Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft, sondern sich vielmehr auf die Situation des Einzelnen in einer komplexen Gesellschaft stützt. Hier offenbart sich der existenzialistische Ansatz des Autors, welcher ihn allerdings zu einer sehr gemeinschaftsfreudigen Ansicht führt.

Die mögliche Problematik einer solch existenzialistischen Begriffsbildung liegt aber gerade darin, dass individuelle Unterschiede innerhalb der Gemeinschaft unbeachtet bleiben. Ein postkolonialer Blick legt genau das Gegenteil nahe – das Bewusstwerden der Identitätszuschreibungen, der menschlichen Masken im gesellschaftlichen Umgang, die diversen Privilegien und damit einhergehenden Pflichten. Das fehlt bei Camus, doch im Laufe dieser Arbeit wird erkennbar, dass seine Theorie einen Diskurs im Bewusstsein der Position und Privilegien des Sprechers nicht ausschließt, im Gegenteil: Camus betont das Bestreben nach gegenseitigem Verständnis und dem Bewusstsein, dass jeder Mensch das politische Geschehen durch seinen eigenen „Stil“ prägt.

Eine Lesart im Bewusstsein der Position des Sprechers erweist sich auch als sinnvoll bei der Lektüre des Camuschen Werkes. Wer fragt, wer der Mensch bei Camus ist, dem ist zu antworten: in der Regel ein europäischer Mann. Frauen tauchen in den Romanen Camus' grundsätzlich nicht als tragende Figur auf; sie dienen der weiblichen Beschreibung, ohne individuelle Handlungen und Gedanken. Seine Biografin Iris Radisch (2014: 227) attestierte ihm gar, seine „Misogynie jenseits eines Casanovatuums ist niederschmetternd“. Auch in seinen Erzählungen, die in Algerien spielen, zeichnet er alles aus dem Blickwinkel eines französischen Mannes - die arabische Bevölkerung bleibt gesichtslos, einzelne nennt er schlicht „der Araber“.

Um zu rekonstruieren, was Camus zu seiner Vorstellung von Solidarität führt und wie diese aussieht, wird zunächst versucht, die Welt aus den Augen des Autors zu betrachten und nachzuvollziehen, wie seine Idee politischer Gestaltung entsteht. Zum Ausgangspunkt seines politischen Denkens wird das Gefühl des Absurden, aus dem die politische Lebensweise der Revolte entsteht. Camus' Solidaritätsverständnis ergibt sich entlang dieser Gedankenstruktur, aber insbesondere aus dem individuellen Leben der Revolte. Daran anschließend wird diese Idee der Solidarität anhand interdisziplinärer Konfliktlinien diskutiert; durch den Rückblick in die Entstehungsgeschichte des Solidaritätsbegriffes sowie die Einordnung in den polittheoretischen Diskurs soll deutlich werden, inwiefern ein Solidaritätsverständnis, welches mit Camus existenzialistische und gemeinschaftliche Ursprünge vereint, eine Antwort auf die Herausforderungen für Solidarität im Politischen geben kann.

2. Camus' Analyse des Absurden

Für Camus ist das Absurde der Ausgangspunkt seines politischen Denkens – sowohl als ein individuelles Gefühl als auch als Analyse seiner Zeit. Das Klima der Absurdität stehe für ihn am

Anfang, das Ende sei da absurde Universum und „jene Geisteshaltung, die die Welt in ihrem eigenen Licht erhellt, um so ihr besonderes und unerbittliches Gesicht aufleuchten zu lassen, das sie zu erkennen vermag“ (DMdS: 24).

2.1. Das Absurde und der Mensch

Immer wieder betont Camus, dass er kein Philosoph sei, dass das Absurde auch keine philosophische Annäherung, sondern die Analyse einer Empfindung seiner Zeit ist, die Beschäftigung mit dem „Warum“, dem Sinn des Lebens.

Das Absurde entsteht aus diesem Zusammenstoß zwischen dem Ruf des Menschen und dem vernunftlosen Schweigen der Welt. [...] Das Irrationale, die Sehnsucht des Menschen und das Absurde, das sich aus ihrem Zwiegespräch ergibt, sind die drei Figuren des Dramas, das notwendigerweise mit der ganzen Logik enden muss, deren eine Existenz fähig ist. (DMdS: 40)

Das Gefühl der Absurdität kann jeden Menschen jederzeit treffen, es ist ein individuelles Gefühl und aus diesem Grund kaum abzugrenzen. Das Gefühl begründet allerdings den Begriff des Absurden, mit dem sich Camus beschäftigt – und „die Aufdeckung des Gemeinsamen“ (DMdS: 41) in den Schlussfolgerungen absurder Geister welches später zu Solidarität erwächst. Dem Absurden nähert sich Camus über einzelne Figuren, den Schauspieler, den Künstler, den Don Juan und den Eroberer. „Gewiss, es sind Fürsten ohne Reich.“, schreibt Camus. Den anderen voraus hätten sie jedoch das Bewusstsein, „wie illusorisch alle Reiche sind“ (DMdS: 108). Zunächst geht es für Camus darum, zu begründen, warum es das Leben trotz des Absurden wert ist, gelebt zu werden – „das genaue Ermessen, wieweit der Selbstmord für das Absurde eine Lösung ist“ (DMdS: 18).

Camus knüpft mit seiner Theorie an die Erkenntnisse des Nihilismus an. Gleichwohl sieht er im Nihilismus den Wegbereiter des Terrorismus, der Gewaltherrschaften des 20. Jahrhunderts und ihrer Ideologien. Für ihn ist der Nihilist „nicht derjenige, der an nichts glaubt, sondern derjenige, der nicht glaubt an das, was ist“ (MiR: 100). Camus hingegen plädiert gerade an die Gegenwärtigkeit im Bewusstsein des Absurden. Er setzt mit seinem Werk an der Stelle an, an der für ihn Nietzsche erfolgreich aufgehört hatte die Welt zu entzaubern; an der die falsche Essenz des Nihilismus gezogen wurde, die letztlich nur zu Gewalt führen konnte. Diese beginnt in etwa dort, wo Nietzsches Zarathustra die Verwandlung vom folgsamen Menschen, dem Kamel, über den Löwen zum Kind erklärt:

„Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen. Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-Sagens: seinen Willen will nun der Geist, seine Welt gewinnt sich der Weltverlorene.“ (Nietzsche 1889: 17)

Camus interpretiert Nietzsche so, dass dieser die entstandene Freiheit als eine Befreiung sehe und dass mit dem Nihilismus einhergehe, der Mensch könne sich jedem Urteil entziehen, vor allem seinem

eigenen; für Camus ist das der Trugschluss Nietzsches, durch den dieser die Revolte zur Askese führte (MiR: 102). Nietzsche führte seine Theorie damit in eine Sackgasse, und die politische Ideengeschichte in die Logik der totalitären Ideologien: „Er [Nietzsche, A.d.V.] kündigte damit das 20. Jahrhundert an. Doch wenn er es ankündigte, so deshalb, weil er die innere Logik des Nihilismus einsah und wusste, dass eines ihrer Endergebnisse die Gewaltherrschaft war. Aber gerade dadurch bereitete er sie vor“ (MiR: 111).

Camus stützt sich an vielen Stellen auf die Analyse von Nietzsches Werken, sie sind für ihn Angelpunkt der modernen Ideengeschichte. Dabei hilft Nietzsche ihm auch, zu zeigen, wie das Absurde nicht verstanden werden sollte: Das Absurde ist der Zustand, in den derjenige Mensch verfällt, der sich von den scheinbaren Wahrheiten, allumfassenden Religionen und Ideologien löst. Sich dem Absurden bewusst zu werden, heißt für Camus aber gerade nicht, sich der Verantwortung für das eigene Tun zu entziehen – ganz im Gegenteil; ab diesem Punkt widerspricht Camus der Argumentation Nietzsches und kehrt diese um. „Nietzsches Askese, ausgehend von der Anerkennung des Schicksals, endet mit der Vergöttlichung des Schicksals“ (MiR: 104). Vor die Wahl gestellt, sich dem Leben zu entziehen um eines höheren Lebens willen oder mit der Zeit und ihrer aktiven Geschäftigkeit zu leben, ergibt sich für Camus nur die letztere als sinnvolle Antwort (DMdS: 103).

Camus wird meist als Humanist verstanden, doch ließe er sich genauso auch als Kritiker eines Humanismus sehen, der den Menschen als erhaben und unabhängig von der Natur erkennen will. Obgleich er seine Theorie aus dem einzelnen Menschen heraus gründet, stellt Camus ihn dennoch nicht ins Zentrum der Welt – da stehen für ihn, ganz im Sinne seines „mittelmeerischen Denkens“ das Meer, die Sonne, die Natur. Allerdings ist Camus in dem Sinne Humanist, als er den Menschen sowohl zur Selbsterkenntnis als auch zur Freiheit ermächtigt sieht. Er glaubt nicht an eine allgemeine Vernunft des Menschen, der Mensch muss sich selbst regulieren: „Das Gesetz kann in der Tat herrschen, sofern es das Gesetz der allgemeinen Vernunft ist. Aber das ist es niemals, und seine Rechtfertigung geht verloren, wenn der Mensch nicht von Natur aus gut ist“ (MiR: 177).

Schlüsse über das Menschenbild Camus' ergeben sich auch aus der Betrachtung seiner persönlichen Lektüre und deren Analyse. Häufig stützt sich Camus auf den russischen Schriftsteller Fjodor M. Dostojewski; an der Analyse seiner Protagonisten verdeutlicht er das Gefühl des Absurden und seine Verbindung zur Frage nach dem Sinn des Lebens: Indem die Helden Dostojewskis nach dem Sinn des Lebens fragten, seien sie modern – denn modern heiße auch, die Lächerlichkeit nicht zu fürchten. „Das moderne Empfinden unterscheidet sich vom klassischen dadurch, dass dieses von moralischen Problemen lebt, jenes von metaphysischen“ (DMdS: 124).

Für Camus stellt Dostojewski in jedem seiner Werke das Problem des Absurden dar – dabei heißt die Antwort stets, die Existenz sei trügerisch und ewig (DMdS: 132). Der Wert, der sich für Camus in den Werken Dostojewskis zeigt, liegt im Denken entgegen einer „göttlichen Fabel, die unterhält und blind macht, sondern in Gesicht, Tat und Drama von dieser Welt, worin eine schwierige Weisheit und eine Leidenschaft ohne Zukunft sich vereinen“ (DMdS: 138). Als Camus später seine Gedanken über die Revolte ausführt, nutzt er Dostojewskis Protagonisten Iwan Karamasow, um das zentrale Problem des Absurden zu verdeutlichen: Wenn es keinen Gott gibt – genauso aber keine Ideologie, keine Mythen, keine Traditionen – so müsste alles erlaubt sein. Das ist für Camus ein großer Trugschluss entstanden aus dem Nihilismus: Die Annahme, dass Gott töten heißt, dass der Mensch selbst Gott werde (DMdS: 128).

Eine Parallele zwischen Camus und Dostojewski ist auch, dass beide ihre Literatur darauf ausrichten, den Menschen im Detail zu betrachten, genauso in dem Gefühl des Absurden und der Auseinandersetzung mit der Revolution. Wie Eric Voegelin feststellte, ist „Der Mythos des Sisyphos“ noch „durch eine Erfahrung von der Absurdität der Existenz bestimmt, die aus dem Umkreis von Dostojewskis Psychologie des Revolutionärs stammt“ (Voegelin 1966: 312). So will Dostojewski die Psychologie des Nihilismus und Sozialismus ergründen und kommt dabei zu dem Schluss, dass die jugendlichen Revolutionäre unter dem Einfluss westlicher Ideen und Ideologien einem Wahnsinn verfallen sind und imstande wären, die ganze Welt sinnlos in Brand zu setzen (Becker et al. 2003: 166). Die Analysen Camus' sind weniger psychologisch, doch er ergründet genauso einen Wahn der Revolutionäre, in dem er die Folgen eines vom Nihilismus befeuerten Konsequenzdenkens und ideologischer Rechtfertigungen sieht.

Für Camus ist insbesondere der Terrorismus eine Konsequenz des Nihilismus:

„Bis dahin starben die Menschen im Namen dessen, was sie wussten oder zu wissen glaubten. Nunmehr nimmt man die schwierige Gewohnheit an, sich für etwas zu opfern, von dem man nichts weiß, außer das eine, dass man sterben muss, damit es sei. [...] Ein Wert, der später kommen wird, ist ein Widerspruch in sich selbst, denn er kann keine Tat erhellen noch ein Auswahlprinzip beibringen, solange er sich nicht verkörpert hat.“ (MiR: 220f)

Dostojewski setzt sich nicht nur mit der Revolte auseinander, er ist dabei auch stets mit der Frage beschäftigt, wie der Mensch lebt, wenn er weder an Gott glaubt und gleichzeitig allen Traditionen abspricht. Der russische Schriftsteller setzte sich mit dem einsamen Menschen auseinander und schöpfte daraus die Erkenntnis, dass der Mensch soziale Verbundenheit benötigt; insbesondere auch, da diese als Regulativ fungiert (Riester 2012: 148). Ein Regulativ, das wiederum im Verhältnis zur individuellen Freiheit steht: „Der Mensch hat bei Dostojewski viele Potenziale, aber ganz frei ist er nicht“ (Riester 2012: 162). Auch hier zeichnet sich eine deutliche Linie zum Denken Camus' ab, für den genau dieses Bewusstsein der Notwendigkeit sozialer Verbundenheit bei Nietzsche fehlte: „Er

[Nietzsche, A.d.V.] hatte Freiheit mit Einsamkeit verwechselt in der Art eines stolzen Geistes“ (MiR: 108).

In der Diskussion des Absurden an den Grenzen des Menschlichen finden sich mit Camus die ersten Punkte, an denen die Solidarität notwendigerweise an das Absurde anknüpft. Dort, wo der Mensch sich seinem Schicksal und der Einsamkeit hingibt, mündet Solidarität in die Erkenntnis des eigenen Menschlichen im Anderen – und so erschließt sich aus der Erkenntnis der persönlichen Absurdität zwangsläufig die Absurdität, die den Anderen umgibt. Daraus ergibt sich nicht eine Logik des Sinnlosen, die alles rechtfertigt, sondern der Wille zur Revolte: „Ist alles logisch, so ist alles gerechtfertigt. [...] Wenn man das Leiden der anderen nicht hinnehmen kann, ist etwas auf der Welt nicht gerechtfertigt, und mindestens in einem Punkt stimmt die Geschichte mit der Vernunft nicht überein“ (MiR: 203).

Was Camus in „Der Mythos des Sisyphos“ (1942) zu entlarven versucht, sind vor allem die Illusionen und Ideen, welche der Mensch sich zuvor erschaffen hatte, um das Absurde zu verbergen. Dazu gehören die Religion, genauso aber auch politische Konstrukte wie Ideologien und Totalitarismen. Für Camus sind alle Theorien, deren Legitimation einzig auf dem Zukünftigen fußt, in Wahrheit absurd. Denn die auf die Zukunft verlagerte Hoffnung ist nur der Schein, der das Absurde zu verdecken sucht: „Der Sprung in all seinen Formen, der Sturz ins Göttliche oder ins Ewige, die Hingabe an die Illusionen des Alltags oder der Idee – alle diese Schirme verbergen das Absurde“ (DMdS: 108). Darauf aufbauend entwickelt Camus eine Argumentationskette, durch die er die Konstrukte der Ideologien und Totalitarismen entmachtet.

Was Hannah Arendt in aller Ausführlichkeit und Geschichtsträchtigkeit nach dem Zweiten Weltkrieg analysiert, beginnt Camus mit Beginn der Zwischenkriegszeit literarisch und aus existenzialistischer Perspektive zu fassen. Die Erkenntnisse, die er aus dem Absurden und später auch seinem Zusammenhang mit totalitären Ideologien schöpft, decken sich an vielen Stellen mit den Beobachtungen Arendts. Leben und Politik nicht auf zukünftige Wahrheiten und Idealvorstellungen auszurichten, das wurde zu Camus' Leitgedanken, der ihm später auch zur Totalitarismuskritik an der Sowjetunion führte. Arendt formulierte eine Erkenntnis, welche Camus zunächst für das Schicksal des einzelnen Menschen findet, als ein genuin politisches Problem: „Politisches Denken und Urteilen bewegt sich zwischen der Gefahr, Tatsächliches für notwendig und daher für unabänderbar zu halten, und der anderen, es zu leugnen und zu versuchen, es aus der Welt zu lügen“ (Arendt 1994: 363). Die Antwort, die Camus darauf findet, liegt in dem Bewusstwerden des Absurden, dessen Annahme und der damit einhergehenden Lebensweise: „Der Lebensschwung, der Drang des Unbewussten, der Schrei des Irrationalen sind die einzig reinen Wahrheiten, die man begünstigen muss“ (MiR: 130).

2.2. Die Gleichgültigkeit der Welt

Im Jahr 1942 erscheint Camus' erster Roman: „Der Fremde“. Für Camus ist dessen Protagonist Meursault ein Fremder innerhalb der Gesellschaft – ein Mann, der zum Tode verurteilt wurde, weil er „bei der Beerdigung seiner Mutter nicht geweint hatte“ (DF: 142). Ein Mann, der einen Mord begangen hatte, weil ihn nach eigener Begründung die Sonne geblendet habe – die Todesstrafe aber insbesondere deswegen erhielt, da er den Vorstellungen und Projektionen seiner Selbst in der Gesellschaft nicht entsprach; weil er weder Leid noch Zuneigung so zum Ausdruck zu bringen schien, wie es gemeinhin erwartet wurde.

Geschrieben hatte Camus den Roman in der Zwischenkriegszeit, veröffentlicht wurde er jedoch in einem Paris, in dem man unter deutscher Besatzung lebte. Die dort literarisch ausformulierte stoische Annahme des Schicksals mag also nicht zu dieser Zeit passen – gerade da sich Camus selbst in den letzten Kriegsjahren eben nicht dem Schicksal ergab, sondern sich dem Widerstand verpflichtete. Doch vielleicht lässt sich gerade an der Figur Camus selbst erkennen, wie sich aus der Erkenntnis des Absurden und der Gleichgültigkeit plötzlich die aktive Revolte ergibt.

Der Roman wird in der Literatur vorrangig als ein existenzialistisches Werk über das Absurde verstanden, entsprechend der Linie, die Sartre in seiner ersten Rezension vorgab. Versucht man eine Interpretation in Auseinandersetzung mit Nietzsches Nihilismus (Onfray 2013: 205), ist der Sprung aus der Gleichgültigkeit in die Revolte deutlich sinnvoller zu erklären. Die Verwandlung des Protagonisten Meursault am Ende des Buches erinnert an die Verwandlung, welche Nietzsches Zarathustra den Menschen zu erklären versuchte: Meursault, gerade zum Tode verurteilt, versucht gar nicht erst, sich sein Schicksal durch einen höheren Sinn oder als gottgegeben zu interpretieren – obwohl sogar direkt mit einem Geistlichen konfrontiert, der ihm den Abschied vom Leben durch religiösen Zuspruch erleichtern möchte. Aus der Rolle des Kamels, das vor den Richtern sitzen musste, entdeckt er in seiner letzten Rede, einem überraschend starken Monolog des ansonsten so spröden Protagonisten, Zarathustras Löwen in sich und endet als unschuldiges Kind – er legt sich in seiner Todeszelle schlafen und öffnete sich zum ersten Mal der „zärtlichen Gleichgültigkeit der Welt“ (DF: 143).

Zunächst interessierte es Meursault nur, „dem Mechanismus zu entrinnen, herauszufinden, ob es einen Ausweg aus dem Unvermeidlichen geben kann“ (DF: 127). Nach seinem Todesurteil erhält er Besuch eines Geistlichen, und als dieser ihn fragt, ob er verzweifelt wäre, verneint Meursault, er habe nur Angst. Als der Geistliche ihm die Angst vor dem Tod durch die religiöse Erklärung einer Erlösung im Jenseits bieten und ihn zum Glauben führen möchte, packt Meursault die Wut. In der aufgebrachtsten Rede, die er nun vorträgt, erkennt Meursault, wenn er sich nun dieser Erklärung des Schicksals ergebe, so hieße das für sein gesamtes Leben:

„Nichts, nichts wäre von Bedeutung, und ich wüßte genau, warum nicht. Er wüßte es auch. Aus der Tiefe meiner Zukunft stiege während dieses ganzen absurden Lebens, das ich geführt hätte, ein dunkler Atem zu mir auf, durch Jahre hindurch, die noch nicht gekommen wären, und dieser Atem machte auf seinem Weg all das gleich, was man mir in den genauso unwirklichen Jahren böte, die ich lebte.“ (DF: 141)

Als der Geistliche die Zelle verlassen hat, beruhigt sich Meursault, legt sich schlafen und erkennt, dass diese „große Wut mich vom Bösen geläutert, von Hoffnung entleert“ (DF: 143) hatte. Das ist der Moment, in dem er sich der Gleichgültigkeit der Welt öffnet, der Unschuld des Kindes – dem Zustand, den Camus als Ausgangspunkt für ein Leben in der Revolte nimmt.

Widerspricht die Gleichgültigkeit damit der Fähigkeit des Urteilens? Nach Eichmann fragte Hannah Arendt (1994: 129): „Ist unsere Fähigkeit zu urteilen, das Rechte vom Unrechten, das Schöne vom Häßlichen zu unterscheiden, von unserem Denkvermögen abhängig? Fallen die Unfähigkeit zu denken und ein verheerendes Versagen dessen, was wir gemeinhin Gewissen nennen, zusammen?“ Camus würde an dieser Stelle antworten, dass es viel mehr der verlorene Wille zum Urteilen ist, der mit verantwortlich dafür war, den Nihilismus in eben jene „Sackgasse“ des 20. Jahrhunderts laufen zu lassen. Dass damit das Gewissen nicht durch eine Unfähigkeit zu denken versagte, sondern dadurch, dass sich der Mensch nicht allein dem Urteil, sondern vor allem auch dem Urteilen entzogen hatte. Die Bedeutung der Gleichgültigkeit liegt darin, dass der Mensch den Wert des Lebens selbst nicht in metaphysischen Ideen und höheren Bewertungen sucht, sondern sich bewusst darüber ist, dass all jene Begründungen zwangsläufig illusorisch sind. Gleichwohl begründet das noch mehr die Notwendigkeit des menschlichen Urteils und der Erfahrung: „Denn das Absurde lehrt einerseits, dass alle Erfahrungen gleichgültig sind, andererseits spornt es an zur größten Quantität von Erfahrungen“ (DMdS: 75). Die Gleichgültigkeit ist damit mehr als nur die unschuldige Sicht auf die Welt – sie ist vielmehr ein Bewusstsein der Vielfalt und eine Annahme der Unterschiede.

3. Die Revolte als politische Lebensweise

Was also folgt aus diesem Lebens- und Gesellschaftszustand? Für Camus ist das Gefühl des Absurden zunächst nur ein Gefühl unter anderen. Andererseits ist es ein so allumgreifendes Gefühl, dass es seine Epoche und deren Kriege stark geprägt hat; für Camus beweist das „nur seine Stärke und seine Berechtigung“ (MiR: 21). Doch gibt es ihm keine Berechtigung zur Universalität. Hinsichtlich der Ideologien des 20. Jahrhunderts schreibt Camus: „Der Irrtum einer ganzen Epoche war es, von einem Gefühl der Verzweiflung ausgehend, allgemeingültige Regeln des Handelns zu verkünden oder für verkündet zu halten, während die eigentümliche Bewegung dieses Gefühls darin besteht, über sich hinauszuführen“ (MiR: 21). Für Camus bedeutet die Revolte die Alternative des Stillstands, der Askese, wie er die Konsequenz Nietzsches Nihilismus bewertet – also stattdessen die ständig fortwährende

Bewegung des Einzelnen. Aus dem Gefühl der Absurdität und der für ihn normativ einzig sinnvollen Lebensweise, die daraus resultiert, entsteht dabei zwangsläufig Solidarität zwischen den Menschen: „Ich empöre mich, also sind wir“ (MiR: 39).

3.1. Die Kunst als Analogie der inneren Logik der Revolte

In der Kunst entdeckt Camus jene Sichtweise auf die Welt, die er sich für den revoltierenden Menschen vorstellt. Denn die Kunst kann niemals, auch wenn sie kritisiert, auch wenn sie anprangert und Veränderung fordert, nie „von einer völligen Verwerfung leben“. Denn indem sie selbst etwas in dieser Welt erschafft, kann sie nicht davon ausgehen, dass die gesamte Welt hässlich – oder nicht lebenswert – ist. „Die Kunst bestreitet das Wirkliche, aber sie entzieht sich ihm nicht [...]“ (MiR: 337). Kunst kann nur schöpfen, nicht zerstören. Selbst die extrem reduzierten Kunstformen des Realismus und des Formalismus müssen – wenn auch nur minimal – aus dem Wirklichen schöpfen, der einzig „wahre Formalismus“ könne nach Camus nur das Schweigen sein, da alles andere einen Bezug aus dem wahren Leben nimmt. Dies ist auch der Grundgedanke der Revolte und gleichzeitig Camus Widerlegung eines absoluten Nihilismus.

Anhand des realistischen Romans offenbart sich für Camus gänzlich die Sinnlosigkeit des Bestrebens der Ideologien des 20. Jahrhunderts, die Welt als totalitär zu beschreiben. Nach Camus kann es nicht gelingen, im Roman statt nach Einheit und Verständigung nach Totalität zu suchen: Denn sobald der Künstler aus dem Wirklichen eine Auswahl trifft, und das muss er für die Schaffung seiner Geschichte, so widerspricht er dem Gedanken der Totalität – er muss zuerst das aus dem Wirklichen entfernen, was nicht seinem Weltbild entspricht oder nicht „ins System passt.“ Der Künstler arbeitet also an den Aspekten der Wirklichkeit, die er selbst herauspicks. Er formt sie, er gestaltet sie neu, er korrigiert sie. Die Art und Weise, auf die er sie umgestaltet, ist der Stil. Dieser Stil und das Bewusstsein, dass jeder Künstler einen eigenen Stil prägt, gibt „der neugeschaffenen Welt ihre Einheit und ihre Grenzen“ (MiR: 352) – ganz so, wie es für die Revolte gelten sollte. Wie der Künstler zur Welt, so verhält sich der Revoltierende gegenüber den „Gegebenheiten der ‚nature humaine‘, auf der seine Wertschöpfung beruht“ (Stuby 1965: 103). Für Camus beginnt Individualität dort, wo der Mensch beschließt, im Bewusstsein des gemeinsamen Loses der Menschheit etwas zu erschaffen:

„Der Künstler entnimmt der Geschichte das, was er selber davon sehen oder erleiden kann, unmittelbar oder mittelbar, das heißt das Zeitgeschehen im engen Sinn des Wortes sowie die Menschen, die heute leben, nicht aber die Beziehung dieses Zeitgeschehens zu einer für den lebenden Künstler unvorhersehbaren Zukunft.“ (FdZ: 244)

Diese Argumentation der Bedeutung der Kunst für die Revolte und damit auch für die Entstehung der Solidarität erinnert mitunter an den Gedankengang Richard Rortys (1989): Solidarität könne man erweitern, indem – auch oder insbesondere durch die Kunst – die spezifischen Einzelheiten des

Schmerzes und der Demütigung anderer dargestellt werden. Nach Rorty ist Solidarität nur durch Einbildungskraft erreichbar, durch „die Fähigkeit, fremde Menschen als Leidensgenossen zu sehen“ (Rorty 1989: 16). Für Rorty ist es Ziel dieser Literatur, dem Menschen die Fähigkeit zu geben, weniger grausam zu sein, was auch das „Ziel jedes Liberalen“ sein sollte. Sinngemäß ließe sich das Bestreben von Camus Revolte, dass der Mensch das Töten vermeide, anhand dieser definierten Linie des Liberalismus vergleichen. Rortys Grundgedanke, der Ablehnung von Grausamkeit, ist auch bei Camus eng mit dem der Solidarität verknüpft. Für Camus ist die Kunst zunächst vor allem ein Spiegel der inneren Logik der Revolte, durch die dem Nihilismus begegnet werden kann, ohne in Gleichgültigkeit gegenüber der Welt und dem Menschen zu verfallen.

Camus setzt sich dabei selbst mit der Kraft der Fiktion auseinander und der gesellschaftlichen Relevanz des Erzählens. Der Zweck der Kunst ist politisch, doch nicht um „Gesetze zu erlassen oder zu herrschen, sondern zuallererst, zu verstehen“ (FdZ: 244). Camus stellt sich dabei gegen seine Zeit: Im Gegensatz zu den Strömungen des *L'art pour l'art* oder des Sozialistischen Realismus, welche der Kunst absprachen, „wünschte sich Camus sich eine im etymologischen Sinne politische Kunst: eine Kunst für die *polis*, die Stadt“ (Onfray 2013: 102). Für Camus muss die Literatur die passende „Dosis an Wirklichem“ enthalten – sie darf sich dem Wirklichen nicht verwehren, es nicht leugnen oder sich ihm unterwerfen. All das ist Teil des Grundgedankens, den Camus auf Gesellschaft und Politik überträgt: die Möglichkeit der Gestaltungsfähigkeit, die nach seiner Analyse dem Menschen in der Moderne vielerorts abhandengekommen war. Dem Künstler fällt dabei die Aufgabe zu, die in dem Sinne für jeden Menschen in der Revolte gelten kann:

„Wir Schriftsteller des 20. Jahrhunderts werden nie mehr allein sein. Im Gegenteil, wir müssen wissen, daß wir dem gemeinsamen Elend nicht entrinnen können und daß unsere einzige Rechtfertigung, wenn es eine gibt, darin besteht, nach bestem Können für die zu sprechen, die es nicht vermögen. Wir müssen in der Tat für alle Menschen sprechen, die in diesem Augenblick leiden, welches auch die vergangene oder zukünftige Größe des Staates oder der Partei sein mag, von denen sie unterdrückt werden: für den Künstler gibt es keine privilegierten Henker.“ (FdZ: 245)

3.2. Revolte und Solidarität

Die Absurdität beschreibt Camus zunächst als *individuelles* Leid. Durch die Revolte erkennt der Mensch jedoch, dass dieses Gefühl ein kollektives ist: „Der erste Fortschritt eines von Befremdung befallenen Geistes ist demnach, zu erkennen, dass er diese Befremdung mit allen Menschen teilt und dass die menschliche Realität in ihrer Ganzheit an dieser Distanz zu sich selbst und der Welt leidet“ (MiR: 38). In der Revolte zeigt sich eine den Menschen gemeinsame Würde, eine offensichtliche Komplizenschaft, eine gemeinsame Struktur und eine „Solidarität der Kette“ (Stuby 1965: 136). Dieses Verständnis der Revolte holt nicht nur den Einzelnen aus der Einsamkeit, sondern auch Camus' Philosophie auf eine gemeinschaftliche, politische Ebene.

Dass das Absurde ein grenzüberschreitendes Problem seiner Zeit und ein Gefühl seiner Epoche ist, verdeutlicht Camus auch in seinen „Briefen an einen deutschen Freund“ im Jahr 1946:

„Lange Zeit haben wir gemeinsam geglaubt, diese Welt habe keinen tieferen Sinn und wir seien um etwas betrogen. In gewisser Weise glaube ich es heute noch. Aber ich habe andere Schlüsse daraus gezogen als jene, von denen Sie mir damals sprachen und denen Sie seit so vielen Jahren geschichtliche Wirklichkeit zu verleihen versuchen. [...] Sie fanden sich leichten Sinnes damit ab zu verzweifeln, während ich dazu nie bereit war. [...] Ich dagegen lehnte diese Verzweiflung und diese gequälte Welt ab und begehrte nur, daß die Menschen ihre Solidarität wiederfinden, um den Kampf gegen ihr empörendes Schicksal aufzunehmen.“ (FdZ: 29)

Der Weg zurück zu Solidarität führt bei Camus also über die Revolte, diese wiederum schließt er als einzige mögliche Konsequenz aus der Analyse des Absurden. Denn: Wie gelingt es, aus der nihilistischen Erkenntnis, dass es weder einen Gott, eine wirkliche noch eine scheinbare Welt gibt, nicht die Gleichgültigkeit zur neuen Gottheit zu erheben? Dieser Frage erteilt Camus auf individueller Basis eine existenzialistische Antwort des Handelns im Augenblick, auf gesellschaftlicher und politischer Ebene wird diese Antwort zu einem Handeln im Kollektiv, vor allem: einer solidarischen Gemeinschaft, begründet durch die individuelle und doch gemeinsame Akzeptanz des Absurden und der Folgerung der Revolte.

„Man versteht nun, dass die Revolte nicht ohne eine sonderbare Liebe auskommt. Die weder in Gott noch in der Geschichte ihren Frieden finden, verurteilen sich dazu, für die zu leben, welche, wie sie, nicht leben können: die Gedemütigten“ (MiR: 396f). Diese „sonderbare Liebe“ ist nichts anderes als die Solidarität mit den Unterdrückten in der Gemeinschaft. Die Revolte besteht darin, gesamtgesellschaftlich zu denken und sich gegen Missstände aufzulehnen. Solidarität schöpft sich damit nicht aus einem höheren Moralverständnis, sondern aus der konkreten politischen und sozialen Situation:

„Dieser unerhörte Großmut ist der Revolte eigen, die ohne zu zögern, ihre Kraft der Liebe gibt und unverzüglich die Ungerechtigkeit abweist. Ihre Ehre ist, nichts zu berechnen, alles an das jetzige Leben und ihre lebenden Brüder zu verteilen. So spendet sie für die kommenden Menschen. Die wahre Großzügigkeit der Zukunft besteht darin, in der Gegenwart alles zu geben.“ (MiR: 396f)

Dabei entsteht ein Wechselspiel zwischen Revolte und Solidarität: Die Revolte begründet für Camus die Solidarität der Menschen – und durch die Solidarität rechtfertigt sich wiederum die Revolte. Für deren Gelingen ist die Solidarität gar maßgeblich: „Um zu sein, muss der Mensch revoltieren, doch muss seine Revolte die Grenze wahren, die sie in sich selbst findet und wo die Menschen, wenn sie sich zusammenschließen, zu sein beginnen“ (MiR: 38). Jene Grenze der Revolte ist entscheidend für Camus – dafür, damit sich diese sowohl von den blutigen Revolutionen der Vergangenheit als auch von der nihilistischen Gleichgültigkeit abgrenzen kann.

3.3. Die Grenzen der Revolte

Hatte sich Camus' Auseinandersetzung mit dem Absurden insbesondere mit dem Selbstmord und dessen Überwindung beschäftigt, so bedeutet für ihn die Auseinandersetzung mit der Revolte die Beschäftigung mit dem Mord. Die Frage nach der Gewaltanwendung ist eine entscheidende für die Legitimation eines politischen Lebens. Die Revolte muss zwingend eine Grenze haben, da „(...) die Revolte, wenn sie gesetzlos ist, zwischen der Vernichtung der anderen und seiner selbst schwankt“ (MiR: 174).

Wo entlang führt also diese Grenze? Bei Camus streift sie entlang des menschlichen Freiheitsbegriffes. Für ihn steht fest, dass eine absolute Freiheit – und damit eine, die das Töten und die Gewalt, gleich ob ausgehend vom Einzelnen oder des Staates erlaubt – zwangsläufig abgelehnt werden muss. Die Revolte erstrebt hingegen eine gerechte Grenze der Freiheit, die „ihre Grenze im Anderen erkennt und sich bewußt ist, daß sie auch die Grenze des die Freiheit Fordernden ist“ (Stuby 1965: 137).

In seinem Drama „Caligula“ (1938) porträtiert Camus anhand zweier Figuren die absolute Freiheit und die relative Freiheit. Erstere vertreten durch den herrschenden Caligula, welcher der Macht berauscht und frei von Idealen lebt – im Glauben, alles sei erlaubt, da nur der Tod bleibe. „Caligula verkörpert den Nihilismus. Aus seiner Sicht ist alles erlaubt und nichts verboten; es gibt weder Gut noch Böse. Er will grenzenlose, absolute Freiheit genießen und weiß, dass er dafür mit dem eigenen Leben bezahlen wird“ (Onfray 2013: 256). Dem entgegen steht Cherea, „der Prototyp des Anti-Caligula, verachtet die Lüge, hat keine Angst vor dem Tod, will ein glückliches Leben führen und weiß, dass man nur ohne oder trotz der Anderen glücklich sein kann“ (Onfray 2013: 256). Wegweisend an der Figur des Cherea ist, dass dieser Caligula nicht hasst, da er weiß, dass dessen Charakter auch in ihm selbst schlummern kann. Dieses Bewusstsein, welches ihn als absurden Menschen erfüllt, leitet die Notwendigkeit der Grenze der Revolte und damit auch der relativen und für Camus gerechten Freiheit ab.

Im Sinne der Revolte versteht sich Freiheit bei Camus nicht als erreichtes oder gar selbstverständliches Gut; doch ist sie zentral für politische Kritik, da sie der Maßstab von Demokratie und Gerechtigkeit ist. In einer Rede von 1953 umreißt er die große politische Gefahr, mit der er die Freiheit seinerzeit konfrontiert sieht – man ordne sie der Gerechtigkeit unter.

„Ausgehend von einem guten, gesunden Misstrauen gegenüber aller Art Prostitution, zu der die Freiheit von ihrer bürgerlichen Gesellschaft gezwungen wurde, ist man schließlich der Freiheit selbst mißtrauisch geworden. Im besten Fall hat man sie ans Ende der Zeiten verwiesen und alle Welt gebeten, bis dahin nicht mehr von ihr zu sprechen. Man versicherte, zunächst müsse Gerechtigkeit geschaffen werden, als könnten Sklaven jemals hoffen, Gerechtigkeit zu erlangen.“ (VdF: 50)

Durch die Missachtung der Freiheit missachte man allerdings genauso die Gerechtigkeit. Um diesen „Höllenkreis“ zu durchbrechen, plädiert Camus für eine simple Antwort: Die Begriffe der Freiheit und der Gerechtigkeit nicht zu trennen; vor allem, sie nicht miteinander zu vergleichen oder auszuspielen.

Freiheit könne es nur geben, wenn es Solidarität gebe, so argumentierte Camus bereits in der Rede „Den Geist hochhalten“ von 1945. Solidarität stützt sich auf Verständnis des anderen – „[u]nd es gibt keine Freiheit ohne gegenseitiges Verständnis“ (VdF: 35). Ein austariertes Verhältnis zwischen Revolte, Freiheit und Solidarität ergibt sich schließlich, wenn der Mensch die Absurdität annimmt und sich dem Gegenwärtigen widmet:

„Halten wir nun vorher fest, dass dem ‚Ich rebelliere, also sind wir‘, dem ‚Wir sind allein‘ der metaphysischen Revolte die mit der Geschichte ringende Revolte hinzufügt: Statt zu töten und zu sterben, um das Sein hervorzubringen, das wir nicht sind, müssen wir leben und leben lassen, um zu schaffen, was wir sind.“ (MiR: 327)

4. Zum Begriff politischer Solidarität

Seinen Ursprung fand der Begriff der Solidarität im römischen Recht: Hier verstand er sich als rein juristisch, im Sinne einer Haftungspflicht für Mitschuldner, festgesetzt im *Code Civil*. Bis der Begriff politisiert wurde, sollte es noch bis zur Französischen Revolution dauern. Hier stellte man die Solidarität parallel zum Begriff der Brüderlichkeit, doch im Laufe der Jahre sollten sich ihre Bedeutungen verbinden und sich die Solidarität im politischen Gebrauch durchsetzen. Durch die Verschmelzung der beiden Begriffe ergab sich für die Solidarität damit auch die moralisch geprägte Definition der Brüderlichkeit im Sinne sozialer Sicherheit. So entwickelte sich also ein Begriff, der zunächst als ein juristischer ausgearbeitet wurde, später moralisch geprägt und bis heute politisch verwendet wird (Wildt 1998, Metz 1998).

Die Ideengeschichte politischer Solidarität lässt sich allerdings nicht rekonstruieren, ohne auch soziologische Theorien heranzuziehen – als eine der ersten und prägendsten die von Emile Durkheim (1893). Normativen Einfluss erhielt der Begriff auch durch die Sozialpsychologie, welche die damit verbundenen Ziele des Individuums und des Kollektivs noch einmal aus einer anderen Perspektive heraus betrachtete. Eine Unterscheidung ist dabei besonders interessant: Solidarität kann sich an gemeinsamen Interessen orientieren oder aber an den Interessen anderer. Für einen solchen Ansatz muss zwangsläufig von einer weniger egoistischen Motivation des Menschen ausgegangen und vor allem seine Einbettung in Wertesysteme und die damit einhergehenden, unterschiedlichen Motivationen für Solidarität betrachtet werden. Gerade diese Ansätze hinterfragten ein entscheidendes Verhältnis von Solidarität, der Polarität von Fremdgruppe und Binnengruppe (Bierhoff und Küpper 1998). Diese Polarität scheint in der Legitimation von Solidarität eine umso

entscheidendere Rolle zu spielen, je differenzierter eine Gesellschaft wird – und je differenzierter sie sich mit ihrer Heterogenität auseinandersetzt.

Auf welcher unterschiedlichen Weise Solidarität im Laufe der verschiedenen Denkströmungen definiert wurde, hängt auch mit dem ihnen zugrundeliegenden Menschenbild zusammen – da gibt es beispielsweise die sehr skeptische Einstellung zur Möglichkeit gesellschaftlicher Solidarität von Sigmund Freud, da dieser im Hobbeschen Sinne dem Menschen eher eine gegenseitige Feindseligkeit unterstellte; eine Art der Liebe, so wie die Solidarität mitunter auch definiert wird, könne nicht funktionieren, ohne dass der Einzelne selbst einen Nutzen daraus ziehe (vgl. Brunkhorst 1997: 72ff). Da gibt es aber genauso die Meinung der Moralphilosophen des 20. Jahrhunderts, die Solidarität als eine Art metaphysische Idee zeichnen, die jedem Menschen innewohnt – und auf einem sehr freundschaftlich gestimmten Menschenbild beruht. An dieser Stelle ist nicht das Für- und Wider diverser Anschauungen des Menschen im Politischen anzuführen, dennoch ist festzuhalten, dass beide Argumentationsweisen nicht zu beweisen sind, dass der Mensch weder als stets feindlich oder freundlich angenommen werden, und dass auf diesen Thesen zumindest keine haltbare Legitimation von Solidarität definiert werden kann.

Kurt Bayertz (1998) entwickelt aus dem weiten Feld der Ursprünge von Solidarität zwei Typen, die er als akzeptabel für eine einheitliche Definition bewertet: die Kampf-Solidarität und die Gemeinschafts-Solidarität. Sally Scholz (2008) legt später den Begriff der politischen Solidarität („political solidarity“) einzig auf den der Kampf-Solidarität fest. Dem entgegen stellt sie die bürgerliche („civil solidarity“) und die soziale („social solidarity“) Solidarität, welche eher der Gemeinschafts-Solidarität entsprechen. Dieser Arbeit soll die Annahme zugrunde liegen, dass politische Solidarität durchaus auch im Sinne der Gemeinschafts-Solidarität von Bayertz beziehungsweise den damit verbundenen Theorien verstanden werden kann und dementsprechend wertvoll für eine politikwissenschaftliche Betrachtung sind. Allerdings schließt Scholz in ihre zeitgenössische Analyse insbesondere auch feministische und rassismuskritische Theorien ein, welche die Begriffsbestimmung von Solidarität an relevante, zeitgenössische Grenzen heranführt. Sowohl in der historischen Betrachtung bei Bayertz, als auch der zeitgenössischen von Scholz zeigt sich dabei, dass der Begriff der Solidarität eng mit der Definition von Zugehörigkeit und des Fremden in einer Gesellschaft verknüpft sind. Der Soziologe Hauke Brunkhorst (1997) widmete sich einer Begriffsbestimmung, die sich in diesem Sinne als Antwort auf eine komplexe und heterogene Gesellschaft versucht. Ausgehend von der Idee einer erweiterten „Solidarität unter Freunden“ des Sozialpsychologen George Herbert Mead (1973), konfrontiert er diese mit den Herausforderungen einer komplexen Gesellschaft und entwirft so eine Idee der „Solidarität unter Fremden“. Im Folgenden soll auf diese drei Ideen von Solidarität im Speziellen eingegangen werden und im Lichte ideengeschichtlicher Entwicklungen betrachtet werden.

4.1. Solidarität als Kampf

Bayertz (1998: 40f) selbst leitet das Kapitel der Kampf-Solidarität mit einem Zitat Camus' ein, um die Idee zu verdeutlichen, dass hier der Aufstand des Einzelnen zur Solidarität unter vielen führe. Ein ganzheitliches Verständnis von Solidarität nach Camus lässt sich nicht einzig auf diesen kämpferischen Gedanken stützen, doch ist dieser Ansatz mit Sicherheit mit dem Gedanken der Revolte zu vereinen. Dabei entsteht Solidarität als Antwort auf Ungerechtigkeit oder Unterdrückung, ihre Mitglieder eint das Ziel gemeinsamer Befreiung.

In gewissem Sinne ist diese Form der Solidarität eine der Bewegung – einzelne verbinden sich, um ein gemeinsames Ziel zu erreichen, Rechte zu erkämpfen, sich gegen Ungerechtigkeit zu wehren. Historisch verortet sich diese Form der Solidarität in der Arbeiterbewegung, heute könnte man mitunter die feministische oder ökologische Bewegung mitanführen. Eine solche Solidarität ist nicht allein auf ein gemeinsames Ziel ausgerichtet, meist gibt es auch einen gemeinsamen Feind, zumindest eine gemeinsame potenzielle Gegenseite. Was dem Feminismus das Patriarchat, der Klimabewegung die Kohlekraft, waren der Arbeiterbewegung die sozialen Auswirkungen des Industriekapitalismus. Und hier war zu beobachten, dass gerade in der Anfangsphase der Arbeiterbewegung eine instrumentelle Vorstellung von Solidarität deren normative Wertbezüge überlagerte (Tenfelde 1998: 197).

Nun wirkt Solidarität in diesem Sinne nicht nur sehr opportunistisch, sondern auch partikular. Zwar umfassen die oben genannten Bewegungen einen Großteil an Menschen, die sich in einem gemeinsamen Ziel vereint sehen, doch ist damit Solidarität nicht als eine universelle Verbindung zu betrachten. Hier stellt sich die Frage, ob politische Solidarität allein nur als Konzept besteht, welches sich auch aus der Abgrenzung vom Anderen definiert, zumindest erscheint dies in einer Auseinandersetzung mit diesem Begriff, der sich von rein metaphysischen Begründungen gelöst hat. Eine partikulare Definition von Solidarität kann dabei gerade politisch relevant sein, da sie sich aus individuellen oder gruppenbezogenen Interessen um Veränderung im Politischen bemüht.

4.2. Solidarität als Gemeinschaft

Dem entgegen steht eine Solidarität, die sehr viel weniger beweglich wirkt, sondern sich auf einem festgesetzten Prinzip der Gemeinschaft gründet. Aber macht sie das auch stabiler? Eine Solidarität, die sich aus Gemeinschaft schöpft, baut nach Bayertz auf gemeinsamen Überzeugungen, Lebenseinstellungen oder Werten auf, insgesamt aber vor allem auf Zugehörigkeit. So definiert sich auch dieser Solidaritätsgedanke durch die Betrachtung des Anderen, des Nicht-Zugehörigen.

Der Sozialpsychologe Mead, auf den sich Brunkhorst (1997: 40f) in seinen Ausführungen bezieht, suchte eine Erweiterung dieser Solidarität, indem er sie auf eine höhere und übergreifende

Gemeinschaft projizierte. Damit entsteht Solidarität, die sich auf eine partizipative Vernunft beruft, und damit auf den Willen zum Verständnis des anderen.

Ähnlich ist der Begriff der Solidarität bei Richard Rorty zu finden, der Solidarität nur durch Einbildungskraft erreichbar sieht, durch „die Fähigkeit, fremde Menschen als Leidensgenossen zu sehen“. So erhält auch eine Solidarität der Gemeinschaft einen weitaus beweglicheren Charakter, da sie als stets neu zu definierend und zu erreichend angesehen werden muss. Nur in ständiger Auseinandersetzung mit dem Anderen kann Solidarität in einer liberalen Gesellschaft entstehen (Rorty 1989). Wie sich im Folgenden zeigen wird, ist Camus diesem Sinn der Solidaritätsfindung sehr nah und verbindet dabei die appellative Kampf-Solidarität mit dem ständigen Ziel einer Solidarität durch Gemeinschaft.

Die Differenzierung der Gesellschaft hatte allerdings bereits weit vor Rorty eine Neuausrichtung des Solidaritätsbegriffes nötig gemacht, wie Emile Durkheim (1893) zeigte. Soziale Solidarität legitimierte sich für ihn auf zwei verschiedene Arten: Zum einen die mechanische Solidarität, die durch ein hohes Kollektivbewusstsein gekennzeichnet ist und sich durch die Ähnlichkeit ihrer Mitglieder definiert. Für Durkheim ist der Mensch hier abhängig, aber nicht frei. Dagegen steht die organische Solidarität, welche in einer differenzierten Gesellschaft auftritt und als Folge der Arbeitsteilung entsteht:

„Ganz anders verhält es sich mit der Solidarität, die das Ergebnis der Arbeitsteilung ist. Während die vorherbesprochene Solidarität beinhaltet, daß sich die Individuen ähnlich sind, setzt diese voraus, daß sie sich voneinander unterscheiden. Die erste ist nur in dem Maß möglich, in dem die individuelle Persönlichkeit in der kollektiven Persönlichkeit aufgeht. Die zweite ist nur möglich, wenn jeder ein ganz eigenständiges Betätigungsfeld hat, wenn er also eine Persönlichkeit hat. Das Kollektivbewußtsein muss also einen Teil des Individualbewußtseins freigeben, damit dort spezielle Funktionen entstehen, die es nicht regeln kann.“ (Durkheim 1893: 183)

Beide Arten von Solidarität können gleichzeitig vorkommen, doch durch die Arbeitsteilung – man könnte auch sagen, durch die Differenzierung der Gesellschaft – wird die organische Solidarität immer wichtiger. Für Durkheim ist es „ein Gesetz der Geschichte“, dass diese die mechanische Solidarität zurückdrängen und ersetzen wird. Grund dafür ist vor allem ein wachsender Egoismus, den Durkheim beobachtet, welche gemeinsame Werte und Ansichten zurückdrängt. Die organische Solidarität wird damit zu einer Idee, welche einen gemeinschaftlichen Zusammenschluss zwischen autonomen Individuen zu legitimieren sucht. Eine Solidarität, die sich einst auf das Konzept der Freundschaft und der Gemeinschaft gestützt hat, entwickelt sich damit zu einem Konzept des funktionalen Zusammenseins.

4.3. Solidarität unter Fremden

Eine andere Antwort auf die Legitimationsfrage von Solidarität in einer immer komplexer werdenden Gesellschaft versucht der Soziologe Brunkhorst (1997) mit einer „Solidarität unter Fremden“ zu finden, die sich auf verschiedene Konzepte beruft, die auch in der normativen, politischen Betrachtung des Begriffes interessant sein könnten.

Brunkhorst zieht die Theorie des Sozialpsychologen Mead heran, um sich dem Solidaritätsbegriff zu nähern. Interessant soll an dieser Stelle vor allem dessen sozialpragmatische Methodik sein, in der er die menschliche Vernunft nicht vom individuellen Bewusstsein, sondern einer verallgemeinerten Perspektive abhängig sieht (Brunkhorst 1997: 56ff). Mit Brunkhorst lässt sich darüber nachdenken, ob neben einer rein opportunistischen und einer rein moralischen Idee der Solidarität auch noch etwas anderes bestehen könnte – dass es eine Solidarität gibt, die diese Trennung überwindet und Solidarität als eine Art ständigen, moralischen Fortschritt versteht. Damit beginnt eine Suche nach einem kontingenten Begriff von Solidarität, der sich frei von ständig andauernder, moralischer Mobilisierung versteht.

Eine solche Solidarität zeichnet sich als gefühlsneutral und gleichzeitig als kollektivbezogen ab, als universalistisch und gleichwohl spezialisiert. Sie orientiert sich daran, durch einen moralischen Fortschritt geleitet zu werden, der – unter anderem in Sinne Rortys – im ständigen Austausch mit dem Anderen steht. Dann wird Solidarität insofern erweitert, als sie die eigene Perspektive und damit den moralischen Anspruch erweitert; es bildet sich ein Sinn für Solidarität, „der größere Aufnahmekapazität hat als unser jetziger“ (Rorty 1989: 317). Rorty selbst ist es allerdings wichtig, das „Wir“ in einen möglichst konkreten Kontext zu setzen und ihn nicht an einer allgemeinen Menschlichkeit auszurichten. Etwas, das wird sich im Laufe dieser Arbeit zeigen, Camus in gewisser Weise versucht. Dass er dabei Rorty dennoch nicht widerspricht, liegt darin, dass dieser selbst einen Widerspruch aufbaut, indem er das „Wir“ eigentlich als alle Menschen, die zu Demütigung und Schmerz fähig sind, sieht – und erst in einem zweiten Schritt ihre partikularen Motivationen zu Solidarität betont. Beides muss sich nicht ausschließen, doch lässt sich hier bereits eine erste Linie des Solidaritätsbegriffes bei Camus ziehen: Denn dieser setzt sich nicht mit Partikularinteressen auseinander, er stützt sich allerdings auch nicht auf eine metaphysische Definition.

Letztendlich lässt sich Solidarität nach Camus keiner dieser Ideen konkret zuordnen – mit Sicherheit gibt es eine hohe Übereinstimmung mit der kämpferischen Solidarität, doch Camus versucht diese vielmehr als eine Solidarität der Gemeinschaft zu denken. Diskussionswürdig ist, ob Camus so eine Methodik entwickelt, durch die eine heterogene Gesellschaft Solidarität jenseits metaphysischer

Erzählungen universalistisch definieren kann – oder ob sich eine solche Definition nicht eigentlich Diskursen um Ungleichheit, um Fremde und Zugehörigkeit verschließen.

Die einzige Übereinstimmung sämtlicher Betrachtungen von Solidarität scheint also zu sein, dass es keine übereinstimmende Betrachtung gibt, geschweige denn eine konkrete politische Definition. Unterschiedlichste Motivationen für Solidarität haben unterschiedlichste Strukturen von Solidarität hervorgerufen und den normativen Begriff von Solidarität geprägt und gewandelt. Sinnvoll erscheint im Lichte der historischen Betrachtung damit die Feststellung Bayertz, dass Solidarität erst wirksam durch ihren normativen Gehalt wird und ansonsten schlichtweg eine Form von Zusammenschluss beschreibt (Bayertz 1998: 12). Besonders interessant bleibt demnach zu hinterfragen, was Solidarität zu legitimieren scheint, an welchen Konflikten sie sich im Politischen reibt und wo dieser Begriff seine Grenzen sucht. Unter Betrachtung dieser Kriterien lässt sich möglicherweise an eine Definition von Solidarität heranführen, die sich mit Camus an den Herausforderungen des Politischen misst.

5. Solidarität und ihre Grenzen im politischen Diskurs

Um zu eruieren, wie stabil das Camusche Solidaritätsverständnis für das Politische ist, kann der Begriff der Solidarität von ihren Grenzen betrachtet werden, die sich im Verlauf der Ideengeschichte herausgebildet haben. In Demokratien misst er

sich an der Freiheit – die Grenze, die auch Camus seiner Revolte setzte –, dem Verständnis von Individualismus und Pluralität. Die Frage der Legitimation von Solidarität wird dabei zu einer Frage der Zugehörigkeit und der Abgrenzung und Konstruktion des Fremden.

5.1. Solidarität zwischen Freiheit und Individualismus

Die Frage nach dem Wert der Freiheit und ihrer Grenzen in einer Demokratie, formulierte Jean-Jacques Rousseau (Rousseau 1791: 22) als Konflikt zwischen dem einzelnen Bürger und dem Kollektiv: Wie könne der Mensch frei bleiben, obwohl er sich ganz und gar der Gemeinschaft hingibt?

Für Rousseau löst sich diese Frage mit dem Contrat Social – der Einzelne gibt seine gesamte individuelle Freiheit zunächst auf, um anschließend vollkommene Freiheit durch die Mitgliedschaft im Staate und der Gemeinschaft zu erhalten. Ein berechtigter Zweifel, der sich der von Rousseau angebotenen Lösung der Freiheitsfrage allerdings entgegenstellt, ist deren totalitäre Argumentation – um Freiheit im Sinne Rousseaus zu verwirklichen, braucht es die nahezu vollkommene Aufgabe individueller Differenzen im Sinne der sozialen Einheit. Rousseaus Freiheit möchte sich lösen von jeglichen Abhängigkeiten, funktioniert dabei aber letztlich nur durch Intoleranz.

Allerdings, so arbeitete Hans Kelsen heraus, spiegelt sich in der Betrachtung des Rousseauschen Untertans auch der „gänzliche Standpunktwechsel der sozialen Betrachtung“ (Kelsen 1963: 12). Durch

das Bewusstsein der Unmöglichkeit der Freiheit des Individuums trat die Freiheit des sozialen Kollektivs weiter in den Vordergrund – bis es letztlich „nicht mehr richtig ist, zumindest nicht mehr darauf ankommt, zu behaupten, der einzelne Staatsbürger sei frei. [...] An die Stelle der Freiheit des Individuums tritt die Souveränität des Volkes, oder was dasselbe ist: der freie Staat, der Freistaat als grundsätzliche Forderung“ (Kelsen 1963: 12f).

An dieser Stelle sah Hannah Arendt (1958: 299) ein verhängnisvolles Missverständnis des Freiheitsbegriffes: Wären Souveränität und Freiheit tatsächlich dasselbe, so könnte der Mensch niemals frei sein – da Souveränität als unbedingte Autonomie der menschlichen Bedingtheit der Pluralität widerspreche. Arendt – wie auch Camus – sahen den Menschen in einer modernen, komplexen Welt selbstverständlich eingebettet in die Gemeinschaft. Arendts Analyse des 20. Jahrhunderts schloss daraus auch, dass der Mensch seine Freiheit schlichtweg überschätzt und deren Grenzen verkannt hatte – um wirklich frei zu sein, müsse der Mensch die Kontingenz seiner Freiheit anerkennen. Eine ähnliche Erkenntnis trifft auch Camus, der die Freiheit gerade aufgrund ihrer Kontingenz zum Maßstab der Revolte macht.

Inwiefern der Blick Camus' auf die Idee von Gemeinschaft und Solidarität also weitaus differenzierter angelegt war als der Rousseaus, zeigt sich auch darin, wie unterschiedlich beide die Wirkung des Theaters beschreiben. Für Rousseau (1750) ist das Theater einer der „Blumenkränze“, mit denen der Mensch die ihm aufgelegten Ketten schmückt. Ein Mensch, der oben auf der Bühne etwas anderes darstelle als das, was er sei, schwächt seine persönliche Autonomie, ergibt sich der Unfreiheit. Aus diesem Grund dürfe nach Rousseau der Mensch auch in der Kunst nichts Fremdes darstellen, da er sonst nie ganz bei sich ist. Für Camus hingegen ist das Theater gerade kein realitätsfremder Ort, sondern eine Kunstform, die Gemeinschaft bildet und sich einer existenziellen Wahrheit zuwendet. Nie sonst sei das Absurde so treffend veranschaulicht worden: „Die wundersamen Lebensläufe, diese einzigartigen und vollständigen Schicksale, die in wenigen Stunden zwischen drei Wänden ansteigen und sich erfüllen – welcher gedrängte Abriss könnte uns mehr enthüllen?“ (MdS: 95) Darum geht es für Camus im Theater, genauso auch im Leben in der Revolte: Um Enthüllung der eigenen menschlichen Absurdität und der anderen.

Weitergedacht mit Richard Rorty steckt dahinter auch die Bedeutung der Vorstellungskraft, welche dieser der Solidarität zuschreibt, und die sich auch bei ihm insbesondere durch die Kunst vermittelt. Nach Rorty ist Solidarität vor allem durch Einbildungskraft erreichbar, nicht zwingend durch Erfahrung – diese Einbildungskraft wird dadurch geschaffen, dass der Mensch sich für den Schmerz der anderen sensibilisiert (Rorty 1989: 16).

Das Verhältnis zwischen Pluralität und Solidarität erklärte in gewisser Weise bereits Durkheim (1893), indem er sich auf die Arbeitsteilung in der Moderne bezog. Durkheim beschreibt Differenzierung als einen wesentlichen Aspekt der Solidarität; die Arbeitsteilung und damit die Differenzierung der Individuen, fördern das Kollektiv und die Freiheit. Je autonomer der Mensch ist, desto mehr hängt er allerdings auch von der Gesellschaft ab: „Tatsächlich hängt einerseits jeder um so enger von der Gesellschaft ab, je geteilter die Arbeit ist, und andererseits ist die Tätigkeit eines jeden um so persönlicher, je spezieller sie ist“ (Durkheim 1893: 183).

Dementsprechend ist eine Gemeinschaft, die ihre Mitglieder als individuelle Persönlichkeiten ansieht, ohne gegenseitige Abhängigkeit nicht denkbar. Camus folgerte daraus, dass gerade diese Abhängigkeit zu gelebter Solidarität führen könnte. Er betrachtet den Menschen grundsätzlich auf der Ebene des Individuums, doch ist dieses stets in die Gemeinschaft eingebunden. Zwar bleibt er dabei dem ursprünglichen Gedanken Rousseaus nahe, als er Freiheit auf eine Weise definiert, wie sie sich einzig in der Gemeinschaft entfalten kann. Um Freiheit zu gewährleisten, darf diese allerdings gerade nicht wie bei Rousseau als absolutes Gut verstanden werden, sondern stets relativ zur Gemeinschaft. Anders wäre sie mit einem Leben in der Revolte nicht vereinbar, die ihre Grenzen durch eine Balance aus Freiheit und Solidarität zieht und so ihr Maß hält.

Die Revolte, welche den stetigen Kampf des Individuums gegen Ungerechtigkeiten und für die Freiheit zeichnet, gelingt nach Camus nur durch gegenseitiges Verständnis. Eventuell wird Camus in seiner theoretischen Abhandlung dem eigenen Anspruch der Revolte also nicht gerecht, wenn sie nicht thematisiert, dass Individuen der Revolte beeinflusst von struktureller Ungleichheit begegnen. Eine Solidarität, die aus der inneren Überzeugung des Einzelnen in der Gemeinschaft schöpft, müsste seine Grenzen demnach nicht nur in der eigenen Freiheit finden, sondern insbesondere aus der Nicht-Freiheit der anderen erwachsen. So bedingen Privilegien und Pflichten zwangsweise die Diskussion um Solidarität, gerade wenn sie sich an einem durch Pluralität bedingten Freiheitsbegriff orientiert. Und davon müsste bei Camus ausgegangen werden, da sich nur auf diese Weise die Logik seines relativen Freiheitsbegriffes vollständig erschließt.

Nicht allein aus postkolonialer Perspektive ist die Beschäftigung mit der Zuschreibung von Kategorien ein wichtiger Aspekt der Thematisierung von Ungleichheit – und damit auch der politischen Solidarität, die sich ja im Sinne Camus' aus der ständigen Revolte, dem Bewusstsein des Schicksals und dem gleichzeitigen Aufbegehren gegen Ungerechtigkeit schöpft. Die Bedeutung der Kritik hegemonialer Strukturen wurde auch durch feministische und rassismuskritische Theorien geprägt – man könnte sagen: durch die postmodernen Theorien der Revolte – und entwickelte so einen Freiheitsbegriff, der gerade abhängig von dem Bewusstsein dieser hegemonialen Strukturen ist.

Chandra Talpade Mohanty (1984). verdeutlicht dies an der Debatte um die Gleichstellung innerhalb der feministischen Bewegung: Ein Schritt müsse die Enttarnung und Dekonstruktion hegemonialer Strukturen sein, in einem zusätzlichen Schritt werde eine übergreifende Strategie für mehr Gleichheit und Gerechtigkeit formuliert. Beide müssten zwingend gleichzeitig ausgeführt werden - denn so gegensätzlich dies zunächst wirken möge, so wichtig sei dies, um einer Marginalisierung innerhalb eines Diskurses entgegenzuwirken (Mohanty 1984: 51).

Ein Diskurs, der die unterschiedlichen Standpunkte der Beteiligten unterminiert, kann letztlich nicht Ungleichheit in ihrer Gänze dekonstruieren. Der existenzialistischen Darstellung des Ich und des Anderen, wie sie von Sartre geprägt wurde, setzte Frantz Fanon (1967) den Begriff der „weißen Maske“ entgegen: Während Sartres Ich und das Andere unter Weißen eine Begegnung zwischen Gleichen sei, zwingt der Blick zwischen Schwarzen und Weißen in einer rassistisch strukturierten Gesellschaft Schwarze dazu, „weiße Masken“ aufzusetzen. Schwarze sind damit nicht allein dem Urteil des Anderen ausgeliefert, wie in Sartres Theorie, sondern es wird erwartet, dass sie sich maskieren, um strukturellen Rassismus zu verleugnen.

Sobald der Mensch in die Gemeinschaft eintritt, ist er nicht wirklich so nackt und absurd, wie ihn Camus zeichnet. Sind es damit nicht gerade die Privilegien und Pflichten, denen er ausgesetzt ist, die einen großen Teil der Entstehung und dem Empfinden der Absurdität des Menschen für die politische Gesellschaft ausmachen?

Der Diskurs politischer Solidarität dreht sich erstens um die Frage, wer mit wem solidarisch ist. Zweitens um deren Legitimation – warum bin ich solidarisch? Dabei beschreibt Solidarität einen wechselseitigen Zusammenhang zwischen den einzelnen Mitgliedern, doch genügt das nicht, um diesen gesellschaftlich und politisch aufrecht zu erhalten. Erst ihr normativer Gehalt macht sie wertvoll für das Politische; dieser steht in der Verwendung des Begriffes in der Öffentlichkeit meist im Vordergrund und ist mit moralischen Bedeutungen verknüpft (Bayertz 1998: 11f). Solidarität ist also auch eine gesellschaftliche Verpflichtung, die auf moralischer Verantwortung gründet und dem Anspruch, vielfältige Perspektiven heranzuziehen, um eine ungerechte Situation verstehen zu können (vgl. Scholz 2008: 186f).

Eine Problematik sollte im Diskurs um Solidarität allerdings nicht ausgeblendet werden: Es ist durchaus möglich, denjenigen zu objektivieren, mit dem man sich solidarisiert. Immerhin wird das konkrete Leid des Anderen, mit denen ich mich solidarisch verhalte, nicht konkret geteilt: „We do not share the sufferings of those with whom we want to stand in solidarity. Their suffering is the intentional object to which our commiseration, a ‚vicarious visualization‘ is directed“ (Bartky 2002: 81). In einer pluralistischen Gesellschaft kann auf diese Problematik nicht ein absoluter Einheitsgedanke im

Rousseauschen Sinne eine befriedigende Lösung bieten – vielmehr bedarf es dazu der konkreten Aufmerksamkeit der unterschiedlichen Arten des Leidens. Dabei geht es auch um ein Bewusstsein struktureller Abhängigkeiten in einer Gesellschaft, um das Bewusstsein von Kategorisierung und Identitätszuschreibungen – um einen Diskurs möglichst frei von Abhängigkeiten führen zu können. Hierzu bemerkte die Feministin und Rassismuskritikerin bell hooks, dass politische Solidarität nicht zwingend auf gemeinsamen Erfahrungen beruhen müsse, sondern sich aus dem Verständnis hegemonialer Strukturen bildet – da so ein Verständnis entsteht, dass „individuals of great privilege who are in no way victimized are capable, *via* their political choices, of working on behalf of the oppressed“ (Hooks 1992: 13).

Der Wert der Camuschen Revolte und der damit einhergehenden Solidarität liegen darin, dass sie für jeden Menschen gleichermaßen gelten könnten, da sie aus der individuellen Situation des Absurden schöpfen. Camus geht prinzipiell von einem Menschen aus, der arm, nackt – absurd – ist. So individuell den Menschen das Gefühl der Absurdität treffen kann, so ungleich sind aber dennoch die Umstände, mit denen dieser sich konfrontiert sieht und die Konsequenzen, die damit verbunden sind. Müsste der Mensch, um das Absurde gänzlich anerkennen zu können, nicht auch seine persönlichen Vorteile und Nachteile kennen, die ihm durch seinen Platz in der Gesellschaft zugewiesen wurden – und die ihn auch von der Situation anderer abgrenzen? Dann zumindest könnte eine Solidarität entstehen, wie sie auch Camus vor Augen hatte:

„Members of the solidary group reach a point of mutuality wherein they understand or even sympathize with diverse others but do not strive for or hope to attain a mutual understanding. The idea is to seek understanding in our mutuality rather than mutuality in our understanding.“
(Scholz 2008: 187)

Zur Anerkennung des Absurden in seiner vollen Bedeutung, müsste nach der Camuschen Begriffsbestimmung also auch die Anerkennung der Abhängigkeiten innerhalb einer Gesellschaft gehören; genauso auch die bewusste Dekonstruktion von Erfahrungen, Identitäten und der Subjektivierung, die Teil der gemeinschaftlichen Erkenntnis und eines Lebens in der Revolte wären.

Liest man Camus ohne diese Perspektive miteinzubeziehen, so könnte beispielsweise Protagonist Meursault in „Der Fremde“ jeder Mensch sein. Doch er ist es nicht, da er die Figur eines eurozentrischen, männlichen Blickes ist. Entfremdet wird hier sprachlich vielmehr „der Araber“, den Meursault in Algerien ermordet. Die Gesellschaft macht Meursault zu einem Fremden, gleichzeitig objektiviert er selbst den Anderen in seiner Erzählung – zeichnet ihn gesichtslos, ohne ihn sich in seiner Umgebung, seiner Familie, seinem Umfeld vorzustellen. Er konstruiert einen Fremden, den er sich in seinem Mitleiden verschließt.

5.2. Die Konstruktion des Fremden – wen schließt Solidarität ein?

Migration, der Wechsel geographischer oder staatlicher Zugehörigkeit, wird nach Oliviero Angeli (2018:22) dann als Problem wahrgenommen, wenn es die Legitimation des demokratischen ‚Wir‘ verändert und infrage stellt – also auch die Frage, mit wem sich der Mensch solidarisch zeigt. „Schließlich sind die Grenzen der demokratischen Zugehörigkeit so lange unsichtbar und letztlich unbedeutend, bis an ihnen gerüttelt wird. Migration thematisiert genau diese Grenzen.“ Nach Angeli (2018: 12) wird ein Migrant in modernen Demokratien dabei zunächst einmal „nicht Subjekt, sondern Objekt demokratischer Entscheidungen über seine Zugehörigkeit“. An der Diskussion um Migration spiegelt sich an dieser Stelle die Diskussion politischer Solidarität – die sich dabei weder an dem Maß der eigenen Freiheit oder der Nicht-Freiheit der anderen bemisst, wie es oben mit Camus argumentativ dargestellt wurde, sondern indem Mitglieder eines Sozialstaates sich nur verpflichtet sehen, anderen Mitglieder in dem erforderlichen Maße eines Sozialstaates gegenüber solidarisch zu sein, weil sie diese auch als zugehörig sehen.

Fremdheit wird in politischen Debatten mitunter auch als kulturelle Unterschiedlichkeit verstanden – indem Kulturen als voneinander unabhängig und durch äußerlich sichtbare Merkmale von einer gesamten kulturellen „Identität“ unterscheidbar dargestellt werden. Der Fremde ist ein „Modell des neuen Kulturtyps der Postmoderne“ (Terkessidis 2002: 38), welcher einzig die eigenen Vorstellungen von Gesellschaft reflektiert.

Um den Fremden als eine soziologische Kategorie zu begreifen, begann Georg Simmel (1968: 63) mit einem Vergleich: Der Fremde sei ein Wanderer, der nicht „heute kommt und morgen geht“, sondern „heute kommt und morgen bleibt“; ein potenziell Wandernder, der nicht ganz losgelöst ist von den Konflikten einer Gesellschaft, aber auch nicht wirklich Teil von ihr ist. Mit dieser Definition, die in der heutigen Literatur als Ausgangspunkt für die Soziologie des Fremden gilt, ergibt sich Fremdsein nicht als eine Eigenschaft, sondern als soziale Konstruktion, die durch räumliche und soziale Nähe entsteht. Eine Frage, die seitdem insbesondere die Soziologie beschäftigt, lautet: Was macht den Fremden zum Fremden – und wie wird er dabei zum Feind?

Dass die Frage nach der Konstruktion des Fremden auch für eine politikwissenschaftliche Perspektive relevant ist, muss sich dabei nicht einmal aus aktuellen Debatten erschließen, sondern ergibt sich bereits aus der ideengeschichtlichen Relevanz, die eine Differenzierung und wachsende Komplexität der politischen Gesellschaft anerkennt.

Für Simmel ist das Fremdsein relativ, abhängig von der Positionierung des Einzelnen in einer gesellschaftlichen Gesamtkonstellation. Eine Entfremdung passiert für Simmel dann, wenn eine

Beziehung nicht mehr einzigartig scheint, sondern „allgemein menschlich“ oder zumindest viele Menschen verbindet:

„Der Fremde ist uns nah, insofern wir Gleichheiten nationaler oder sozialer, berufsmäßiger oder allgemein menschlicher Art zwischen ihm und uns fühlen; er ist uns fern, insofern diese Gleichheiten über ihn und uns hinausreichen und uns beide nur verbinden, weil sie überhaupt sehr Viele verbinden.“ (Simmel 1968: 67f)

Man könnte an dieser Stelle fragen, ob Simmel die Entfremdung damit in gewisser Weise genau dort sieht, wo Camus, und vor ihm bereits einige andere Denker, gar den Ursprung der Solidarität verorteten – in einem allgemeinen Gefühl, bei Camus dem Gefühl des Absurden? Die Linie, an der entlang der Mensch oder die Gesellschaft als Ganzes das Fremde definieren, definiert auch Zugehörigkeit, definiert auch die Solidargemeinschaft. Entscheidend für einen politischen Solidaritätsbegriff ist allerdings, wann eine solche Linie zur Grenze wird.

Bei Simmel ergibt sich individuelle Freiheit durch Austausch und Vergesellschaftung. Dabei gilt der Fremde als überlegen, da er einen objektiven Blick auf die Dinge hat, eine privilegierte Position. Ein interessanter Aspekt der Darstellung Simmels ist, inwiefern das eigene Bewusstsein – egal ob räumlich oder sozial – die Vorstellungen des Fremden formt. Damit wird der Fremde zu einem kontingenten Begriff. Wie beeinflusst das sein Verhältnis zur Solidarität?

Der Soziologe Zygmunt Bauman (1995: 288) argumentierte, dass kontingente Existenz die Bildung von Solidarität deutlich erschwere:

„Kontingente Existenz bedeutet Existenz, die frei von Gewißheit ist – und eine Gewißheit, die an diesem unseren trostlosen Ort fehlt oder unter den Trümmern moderner Wahrheiten schwer auszugraben ist, ist die Gewißheit der Solidarität.“

Bauman ist der Auffassung, dass sich nur durch die Positionierung gegen Totalität und Vereinheitlichung nicht zwangsläufig Gemeinschaft und Solidarität ergeben. Für ihn führt ein Perspektivwechsel nicht zu einer „Harmonie der Differenz“, nicht zu einer moralischen Verbindung, die sich über die Entfremdung enthebt. Aus einem kontingenten Begriff des Fremden, der den Fremden stets auch in sich selbst sieht, kann zwar nur Toleranz folgen. Allerdings ist Toleranz nicht Solidarität: Sie verhindert einen Eingriff in das Leben anderer, sie bestärkt aber nicht ein Einmischen für und mit ihnen.

Für Camus ist die Existenz im eigentlichen Sinne kontingent, genauso wie die Freiheit, genauso wie der Fremde. Entspricht Solidarität nach Camus also überhaupt ihrer eigentlichen Bedeutung – oder ist sie ein Trugschluss, der über Toleranz nicht hinausreicht?

An dieser Stelle erscheint es sinnvoll, die Unterscheidung universaler und partikularer Solidarität, wie sie zu Anfang dieser Arbeit aufgeführt wurde, im Denken Camus' zu suchen. Dabei wird man

feststellen, dass es eine klare Abgrenzung bei ihm nicht geben kann. Erst, wenn Menschen sich gemeinsam empören, gemeinsam revoltieren, entsteht Solidarität. Das ist eine partikulare Motivation, wenn sie sich auf eine konkrete Ungerechtigkeit stützt, wie es Camus ja für ein Leben in der Revolte fordert. Andererseits steckt dahinter auch eine universalistische Motivation, wenn sie den Menschen in seiner Fähigkeit zur Revolte vereint; in der politischen Lebensweise, die aus der Akzeptanz des Absurden folgt. So wird der absurde Mensch bei Camus zwingend solidarisch, das Leben in der Revolte drängt ihn dazu, über die Toleranz hinaus aktiv zu werden.

Eine soziologische Typisierung des Fremden, wie sie bei Simmel begann, entlarvte zwar die Kontingenz dieses Begriffes, doch muss sich auch diese Methode ihrer eigenen idealtypischen Konstruktion bewusst sein. Denn auch hier wird der Fremde nur aus Sicht des Betrachters dargestellt, dieser selbst bleibt jedoch im Verborgenen (Reuter 2002: 82). So muss ein Diskurs über das Fremde stets einen Diskurs über die möglichen Konstruktionen und Perspektiven des Betrachters miteinschließen.

6. Mit Camus gegen Camus? Sein politisches Denken aus postkolonialer Perspektive

Camus aus einem postkolonialen Blick heraus zu betrachten, bedeutet, in der Interpretation sowohl sein politisches Engagement während der deutschen Besatzung und im Algerienkrieg im Hinterkopf zu haben als auch seine persönliche Biografie, die ihn innerhalb kolonialer Strukturen aufwachsen ließ und welche die Entwicklung seines Menschenbildes zwangsläufig prägte.

Nun lässt sich bei Camus zunächst feststellen, dass er sich mit dem Begriff und dem Status des Fremden nicht nur auseinandergesetzt, sondern ihn auch selbst erfahren hat. Es lässt sich auch sagen, dass er darin gesellschaftliche Mechanismen erkannt hat, die den Fremden konstruieren und ihn zur Abgrenzung der eigenen Identität nutzen. Für das Leben in der Revolte spielt es bei Camus allerdings keine Rolle, was den einzelnen Menschen bislang geprägt hat, sie wendet sich gegen die Ungerechtigkeit im Allgemeinen. Doch wird diese nicht verkannt, wenn Camus sich nicht auch dem Begriff der Zugehörigkeit stellt? Kann daraus eine schlüssige Definition politischer Solidarität entstehen?

Als Schriftsteller ist Camus zunächst einmal Kind seiner Zeit und seiner Biografie. Man könnten nun sagen, dass die Darstellung – beziehungsweise Nicht-Darstellung – der Frau in Camus' Werken zunächst vor allem eine literaturwissenschaftliche Frage ist; genauso auch diejenige, ob die gesichtslose Darstellung des „Arabers“ in Camus' Werken nun Stilmittel ist, gewollte Provokation kolonialen Denkens (Sändig 2014) oder doch Ausdruck kolonialer Denkstrukturen (Memmi 1969, Said 1994). Dass diese Fragen relevant für die politische Auseinandersetzung mit Camus sind, lässt sich mit Camus selbst argumentieren: Die Bedeutung der Kunst für die Bildung von Solidarität, dem

gegenseitigen Verständnis im Allgemeinen, wurde im vorangegangenen Teil ausführlich dargestellt. Und gerade aus diesem Grund ist zu behaupten, dass Camus, der einen simplen Schreibstil so hoch schätzte, weil er die Bedeutung unmissverständlicher Worte für Gesellschaft und Politik verstand, wohl nicht jeden seiner nicht-weißen Protagonisten schlichtweg „der Araber“ genannt hätte, wäre er sich dieser Konstruktion des Fremden und einer Bekräftigung kolonialer Denkmuster vollständig bewusst gewesen. Wie seine Biografin Iris Radisch richtig feststellt: „Für ihn [Camus, A.d. Verf.] sind Kunst und Literatur kein Spiel mehr – Verbrechen beginnen im Kopf. Bevor man falsch lebt, hat man falsch gedacht oder leichtsinnig geschrieben.“ (Radisch 2014: 243f)

Der Schriftsteller Albert Memmi (1969: 17) interpretierte Camus' Fremden als eine Spiegelung seiner eigenen Fremdheit in seinem Heimatland. Tatsächlich hört sich das so an, wenn Camus' Alter Ego Jacques Comery in dessen autobiographischem Roman „Der erste Mensch“ über seine Kindheit spricht: Er fühle sich in ein Land geworfen mit „mit diesem anziehenden und beunruhigenden, nahen und abgesonderten Volk um ihn herum“. Das Kind bleibt hier mit Gefühlen von Bedrohung, Gewalt und Angst zurück, mit einer „Nacht in ihm, ja, diese dunklen, ineinandergewundenen Wurzeln, die ihn mit diesem herrlichen und erschreckenden Land verbanden [...]“ (DeM: 235).

Für Memmi (1969: 17) spiegelt sich in sämtlichen Werken Camus' eine Fremdheit, die er als metaphysisch oder psychologisch beschreibt, auf jedem Fall geboren aus der Absurdität der *Condition Humaine*. Allerdings offenbart sich diese Fremdheit in den literarischen Werken Camus' für Memmi auch als von kolonialem Denken geprägt. In „Der Fremde“ ermordet der Franzose Meursault einen Menschen, den Camus schlicht „der Araber“ nennt; eine gesichtslose Beschreibung. Ähnlich verhält es sich in seinem Werk „Die Pest“ – die Geschichte spielt zwar in der algerischen Stadt Oran, doch behandelt sie einzig französische Schicksale, die mutmaßlich hohe Zahl der verstorbenen arabischen Bevölkerung erwähnt Camus nicht. Die arabische Bevölkerung Algeriens wird bei Camus einzig aus den Augen französischer Protagonisten gesehen, niemals als eine von eigener Persönlichkeit gezeichnete Figur.

Edward W. Said (1994) analysierte schlüssig die Motive und Argumentationsstrukturen im Werk Camus', die verdeutlichen, dass sich dieser selbst sich aus jeglichen machstrukturellen Prägungen befreien konnte: Camus ist eben nicht nur ein Autor aus armen Verhältnissen und kritischer Moralist, nicht nur westlicher Betrachter, sondern in der Gesamtbetrachtung seines Werkes mit Said auch Repräsentant einer westlichen Dominanz, die sich unter anderem durch ihre kulturellen Werke aufrechterhält.

Camus wurde bekannt durch seine Auseinandersetzung mit dem Faschismus, den Folgen von Armut und sozialer Ungerechtigkeit und der Rolle der Intellektuellen. Für Said müssen die Erzählungen

Camus', welche einst von Widerstand und existenzieller Konfrontation handelten, aus einer postkolonialen Perspektive allerdings viel mehr als „Subskripte der Auseinandersetzung um Kultur und Imperialismus“ gelesen werden. In Form des realistischen Romans inszenierte er die imperialistische Argumentationsweise, gesteuert von einer „behinderten kolonialen Sensibilität“:

„Ich beharre jedoch darauf, daß sich in Camus' Romanen gerade das findet, wovon sie, wie man einst annahm, gereinigt worden seien – Details über jene so ganz andere, 1830 begonnene französische imperiale Eroberung, die sich zu Camus' Lebzeiten fortsetzte und sich in die Komposition der Texte hineinprojiziert.“ (Said 1994: 244)

Dabei geht es für Said insbesondere auch um Camus' Position im Algerienkrieg. Camus erklärte zwar öffentlich, dass der Kolonialismus ein Fehler gewesen sei, aber zugleich sollten die Algerienfranzosen nicht in ihren Rechten beschnitten werden. Ein zentrales Argument Camus' war dabei, dass für die Algerienfranzosen das Land genauso eine Heimat sei, dass es sich nicht ohne das gemeinsame Zusammenleben vorstellen ließe. Damit stellte er den Kolonialismus nicht nur als unwandelbar dar (Said 1994), sondern sich selbst auch gegen seine persönliche Überzeugung der Kontingenz von Geschichte – ein Bewusstsein, dass er für ein Leben der Revolte von hoher Wichtigkeit betrachtete. Am Höhepunkt der Diskussionen um seine Rolle in der Algerienfrage sagte Camus dann den berühmt gewordenen Satz: „Ich glaube an die Gerechtigkeit, aber ich würde zuerst meine Mutter und dann die Gerechtigkeit verteidigen.“ (Albert Camus, zitiert nach Todd 1999: 700) Biografen beschreiben ihn hier in einem schwachen Moment, zwischen der Aufruhr in Algerien und privater Sorgen; für Said (1994: 243) ist allerdings entscheidend: Camus strebte eine Lösung an, die sich nicht auf die Kolonialvergangenheit bezieht, was „ein Algerier, für den die französische Präsenz eine *tägliche* Machtdarstellung war, gewiß nicht getan haben würde“.

Eric Voegelin (1966: 313) stellte in der Nachkriegszeit die Beobachtung an, dass „Camus' Meditation für zahlreiche Studenten zur Methode der Katharsis geworden ist, durch die sie sich von dem intellektuellen Druck befreien, unter dem sie in ihrem jeweiligen Milieu ihrer Herkunft [...] stehen.“ Eine „Reinigung von Ersatzrealitäten“, die Voegelin sehen mochte, dürfte allerdings einzig mit einer oberflächlichen Auseinandersetzung des Camuschen Werkes einhergehen, welche sich seiner politischen Aussage verschließt. Es widerspricht der Annahme des Absurden und dem Leben in der Revolte, frei von sozialer Herkunft und Prägung zu leben, sich von allen Strukturen zu lösen und darüber erhaben neu denken zu können. Durch die Erkenntnis des Absurden löst sich der Mensch nicht von gesellschaftlichen Privilegien und Zwängen. Ein ernsthaftes Leben in der Revolte setzt voraus, diese – zum Teil ganz und gar individuellen – Umstände und die damit einhergehenden Identitätsbeschreibungen zu hinterfragen. Dazu, das wird gerade deutlich, wenn man Camus' eigenes Werk aus postkolonialer Perspektive betrachtet, gehört auch das Verständnis der Machtstrukturen, die den Einzelnen umgeben. Camus' Literatur ist, wie Said zu Recht feststellt, als ein „Element der

französischen, methodisch konstruierten politischen Geographie Algeriens“ zu begreifen (Said 1994: 244). Das spricht gegen eine moralische Überlegenheit und jene reinigende Katharsis gesellschaftlicher Zwänge, die einige Interpreten gerne in einem Moralphilosophen Camus gesehen hätten. Es verwirft damit aber nicht die politische Methode, zu der Camus' Werk inspiriert.

7. Schlussgedanke

Die Sozialwissenschaftlerin Naika Foroutan (2019) prägte in den vergangenen Jahren die Bezeichnung einer „postmigrantischen Gesellschaft“ – einer Gesellschaft, in der Migration und der Wandel zu einer vielfältigen Gesellschaft politisch anerkannt worden sind und politische Strukturen nachholend an die erkannte Migrationsrealität angepasst werden. Darauf aufbauende Diskurse drehen sich darum, wer an ihnen teilnimmt, wer gehören und gesehen wird; es geht also um Zugehörigkeit und um das, was innerhalb von Gesellschaften als fremd angesehen und konstruiert wird. Im letzten Kapitel ihres Buches macht Foroutan (2019: 222) es zur großen Frage einer postmigrantischen Gesellschaft, ob

„[...]heterogene Gesellschaften nicht einer übergeordneten politik- und handlungsleitenden Großzählung bedürfen, die sie in ihrem politischen und narrativen Selbstbild strukturiert, weil die Pluralität als pures Nebeneinander nicht als sinngebend empfunden wird, wenn ihr kein sinnstiftender Endpunkt vorausgeht, auf den diese Vielheit zuläuft.“

Eine erweiterte Interpretation der Camuschen Revolte bietet zwar keinen Solidaritätsbegriff, der garantiert, Ungerechtigkeiten in einer Gesellschaft zu nivellieren; sie bietet aber dennoch eine Idee von Solidarität, die ihre Motivation sowohl aus der partikularen Motivation des Einzelnen für das Recht des Anderen, des Unterdrückten oder Benachteiligten schöpft, sich aber gleichzeitig nicht einer Idee gesamtgesellschaftlicher Solidarität verschließt. Durch die negative Dialektik, die zu diesem Solidaritätsbegriff führt und sich an der Ungerechtigkeit gegenüber Anderen orientiert, führt sie gerade nicht zu einer Gleichmachung im Mantel der Solidarität, die sich Vielfalt und dem Bewusstsein von Privilegien verschließt, sondern rückt jene Differenzen gar ins Zentrum ihrer Betrachtung, ohne dabei das Gemeinschaftliche zu reduzieren. Das Gemeinschaftliche findet sich in der grundsätzlichen Auslieferung jedes Menschen gegenüber dem Absurden – und begründet damit die gemeinsame Aufgabe der Revolte.

Camus thematisiert eine Idee von Solidarität, die nicht die Frage nach Zugehörigkeit stellt, weil in ihr die Definition des Fremden nicht vorkommt. Mit Camus ließe sich sagen, dass allein die Fähigkeit zum Leiden und der Erfahrung der Ungerechtigkeit, der Auslieferung dieser Welt, jegliche Konstruktionen des Fremden widerlegt. Camus hofft, dass die gemeinsame Annahme des Absurden jeglichen Großzählungen ihren Boden nimmt, ohne den Menschen gleichwohl in die Sinnlosigkeit laufen zu lassen. So entsteht ein normativer Grundkonsens, der ohne moralische Überhöhung oder ein spezielles Narrativ legitimiert ist. Allerdings, darum muss Camus wohl ergänzt werden, kann eine solche

Argumentation nicht etablierte Gesellschaftsstrukturen ignorieren: Gerade, wenn Kontingenz zu einer der wichtigsten Grundbedingungen von Solidarität wird, sie aus einem existenziellen Ansatz heraus ständig neu ergründet wird, muss das Hinterfragen eigener Privilegien und gesellschaftliche Strukturen Bestandteil dieser ständigen Neuausrichtung sein – sonst läuft dieser Begriff Gefahr, nicht mehr als Opportunismus zu beschreiben.

Mit Camus ist Solidarität nicht Durkheims (1893) „Zement“, der die Lücken innerhalb einer Gesellschaft schließt und sie zusammenhält, es ist vielmehr ein zartes, im Wind flatterndes Band, welches den Menschen zwar umgarnen kann, ihn aber niemals vollständig an sich knüpfen. Es muss nicht reißen, nur weil mit unterschiedlichen Kräften an ihm gezogen wird – doch kann es in einer pluralistischen Gesellschaft zum wertvollen Gradmesser des Politischen werden.

8. Literatur

- Angeli, Oliviero (2018): Migration und Demokratie. Ein Spannungsverhältnis. Ditzingen: Reclam
- Arendt, Hannah ([1958] 2002): Vita Activa. München: Piper
- Arendt, Hannah ([1994] 2016): Zwischen Vergangenheit und Zukunft: Übungen im politischen Denken. München: Piper
- Bauman, Zygmunt (1995): Postmoderne Ethik. Hamburg: Hamburger Edition
- Bartky, Sandra Lee (2002): Sympathy and Solidarity – and other essays. Rowman & Littlefield Publishers
- Bayertz, Kurt (1998): Begriff und Problem der Solidarität. In: K. Bayertz (Hg.) Solidarität. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Becker, Ralf, Josef Rattner und Gerhard Danzer (2003): Der Humanismus und der soziale Gedanke im russischen Schrifttum des 19. Jahrhunderts. Würzburg: Königshausen & Neumann
- Brunkhorst, Hauke (2002): Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Camus, Albert ([1942] 1961): Der Fremde. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag
- Camus, Albert ([1942] 2000): Der Mythos des Sisyphos. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Camus, Albert ([1948] 1960): Fragen der Zeit. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Camus, Albert ([1950, 1953, 1958] 1968): Verteidigung der Freiheit. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Camus, Albert ([1951] 1969): Der Mensch in der Revolte. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag
- Camus, Albert ([1954] 2013): Hochzeit des Lichts. Zürich: Arche Verlag
- Camus, Albert ([1994] 1997): Der erste Mensch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Camus, Albert (2015): Albert Camus. Sämtliche Dramen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Durkheim, Emile ([1893] 1992): Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Fanon, Frantz (1967): Black Skin, White Masks. New York: Grove Press.
- Foroutan, Naika (2019): Die postmigrantische Gesellschaft. Ein Versprechen der pluralen Demokratie. Bielefeld: transcript Verlag
- Grenier, Roger (1987): Albert Camus – soleil et ombre; une biographie intellectuelle. Paris: Gallimard
- Hooks, Bell ([1952] 2015): Black looks: race and representation. New York: Routledge

- Judt, Tony (2011): Das vergessene 20. Jahrhundert. Die Rückkehr des politischen Intellektuellen. Frankfurt a.M.: Fischer
- Kelsen, Hans (1963): Vom Wesen und Wert der Demokratie. Tübingen: J.C.B. Mohr
- Mead, George Herbert (1973): Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Memmi, Albert (1969): Anthologie des écrivains français du Maghreb. Paris: Présence Africaine
- Metz, Karl H. (1998): Solidarität und Geschichte. Institution und sozialer Begriff der Solidarität in Westeuropa im 19. Jahrhundert. In: Kurt Bayertz (Hg.) Solidarität. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Mohanty, Chandra Talpade (1984): Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. In: *Boundary 2*, 12/13, 333-358. Duke University Press
- Nietzsche, Friedrich ([1889] 2010): Also sprach Zarathustra: ein Buch für alle und keinen. Goldmann Verlag
- Onfray, Michel (2013): Im Namen der Freiheit. Leben und Philosophie des Albert Camus. München: Knaus Verlag
- Ottmann, Henning (2012): Geschichte des Politischen Denkens – das 20. Jahrhundert; Von der Kritischen Theorie bis zur Globalisierung. Weimar: Verlag J.B. Metzler
- Purtschert, Patricia (2012): Postkoloniale Philosophie. Die westliche Denkgeschichte gegen den Strich lesen. In: *Schlüsselwerke der postcolonial studies*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Radisch, Iris (2014): Camus – das Ideal der Einfachheit. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Reuter, Julia (2002): Ordnungen des Anderen: zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden. Bielefeld: Transcript
- Riester, Jutta (2012): Die Menschen Dostojewskis: Tiefenpsychologische und anthropologische Aspekte. Göttingen: V&R unipress
- Rousseau, Jean-Jacques ([1750] 1997): Abhandlung über die Wissenschaft und Künste. Übers. von Johann Daniel Tietz. St. Ingbert: Röhrig
- Rousseau, Jean-Jacques (1791): *Du contrat social; ou, Principes du droit politique*. Strasbourg: De l'Imprimerie de la Société typographique
- Rorty, Richard (1989): Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Said, Edward W. (1994): Kultur und Imperialismus: Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht. Frankfurt am Main: Fischer
- Sartre, Jean-Paul (1968): Antwort an Albert Camus. In: *Porträts und Perspektiven*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt

- Sändig, Brigitte (2004): Albert Camus: Autonomie und Solidarität. Würzburg: Königshausen & Neumann
- Scholz, Sally J. (2008): Political Solidarity. University Park: The Pennsylvania State University Press
- Simmel, Georg (1968): Das individuelle Gesetz. Philosophische Diskurse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Stuby, Gerhard (1965): Recht und Solidarität im Denken von Albert Camus. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann
- Terkessidis, Mark (2002): Der lange Abschied von der Fremdheit. Kulturelle Globalisierung und Migration. In: Aus Politik und Zeitgeschichte B12/2002
- Tenfelde, Klaus (1998): Arbeiterschaft, Solidarität und Arbeiterbewegung. In: Kurt Bayertz (Hg.) Solidarität. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Todd, Olivier (1999): Albert Camus - ein Leben. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Voegelin, Eric (1966): Anamnesis: zur Theorie der Geschichte und Politik. München: Piper
- Wildt, Andreas (1998): Solidarität – Begriffsgeschichte und Definition heute. In: Begriff und Problem der Solidarität. Frankfurt a.M.: Suhrkamp