

Response auf Julia Lis

Ich spreche hier als Philosoph und nicht als Theologe, was nach meinem existenzphänomenologischen Verständnis von Philosophie heißt, als Atheist zu sprechen. Ich will allerdings zeigen, dass diese Philosophie und ihr besonderer Atheismus der Theologie solidarischer verbunden sind als jede andere Disziplin des Denkens. Das in einer Antwort auf Julia Lis tun zu können, freut mich auch deshalb, weil ich ihr in nahezu Allem zustimmen kann, Zug um Zug.

1.

Solidarität setzt, so Julia, eine „fundamentale Gleichheit aller Menschen, die ihren letzten Grund im geteilten Mensch-Sein selber hat, eine Gleichheit also, die aller Differenz vorausgeht.“ Für Julia gründet diese Gleichheit christlich in „der Geschöpflichkeit und Gottesebenbildlichkeit“ aller Menschen, also in einer Glaubenssache. Ein universell geteiltes Mensch-Sein setzt auch die Phänomenologie. Was Julia „Geschöpflichkeit“ nennt, nenne ich „Geworfenheit“ und meine damit insoweit dasselbe, als beide Begriffe sagen, dass wir nicht durch uns selbst in der Welt sind, sondern in der Welt so an uns selbst überlassen wurden, dass wir dieses Sein ungefragt und ungewollt zu übernehmen haben. Der Unterschied beider Begriffe liegt darin, dass die Geschöpflichkeit ausdrücklich auf ihren Schöpfer verweist, während die Geworfenheit gerade nicht auf einen Werfer verweist, sondern die unhintergebar erste und letzte Bestimmung des Seins ist, das wir alle zu sein haben. Nehmen wir diese Gleichheit politisch, dann sind wir und sollen wir zueinander solidarisch sein.

2.

Von so verstandener Solidarität sagt Julia, dass sie einerseits eine „konkrete Beziehung zu einem Anderen“ ist, andererseits aber einer Beziehung sei, die „mit einem universalem Anspruch verbunden werden kann“ – ich verschärfe: die mit einem universalen Anspruch verbunden werden muss. Weil das so ist, darf Solidarität trotz der radikalen Konkretion im

Bezug zur Anderen nicht mit Liebe, Freundschaft und weiteren sozialen Bindungen verwechselt werden. Ich teile auch diese Bestimmung und erinnere dazu die Herkunft des Begriffs der Solidarität, der auf das lateinische „in solidum“ zurückgeht, das wörtlich übersetzt „im Ganzen“ heißt. Der Begriff entstammt dem römischen Recht und steht dort für das besondere Rechtsverhältnis der gesamtschuldnerischen Haftung, in dem eine Gruppe von Schuldner*innen dann steht, wenn jeder und jede Einzelne nötigenfalls als diese Einzelne allein für die Gesamtschuld aller aufkommen muss: Solidarisch ist also, wer als Einzelne oder Einzelner für das Ganze der Freiheit und für die Freiheit aller Beteiligten einzustehen bereit ist. Darin liegt zugleich, dass es in der Solidarität als einer Beziehung, die ausnahmslos alle einschließt, zuerst und zuletzt auf die beteiligten Einzelnen als solche aufkommt: Wer ernsthaft, d.h. verbindlich und rechtsverbindlich die Gesamtschuld aller als die im Ganzen eigene Schuld annimmt, stellt sich zumindest im Augenblick dieser Entscheidung ganz auf sich allein und damit eben auf nichts als seine oder ihre Freiheit. Diese Freiheit gehört christlich der Geschöpflichkeit, phänomenologisch der Geworfenheit zu: sie ist die von uns allen geteilte Schuld und das von uns allen geteilte Sein, das wir nur insoweit sind, als wir es zu sein haben. Diesem Sein gilt die Solidarität. Sie ist insofern nicht zuerst eine Option für die Armen, sondern für die Freien und ihre freie Gegenseitigkeit.

3.

Weil Solidarität gleichursprünglich auf Gleichheit und auf Freiheit geht, stimme ich Julia auch darin zu, dass Solidarität politisch eine Sache von Kämpfen ist und dass solidarisch ausgetragene Kämpfe selbst dann, wenn sie unmittelbar um Nöte des Überlebens geführt werden, in ihrer Wahrheit um das geteilte Sein selbst der kämpfenden und überhaupt aller Subjekte geführt werden. Ich stimme ihr deshalb auch darin zu, dass solidarische Kämpfe in dem radikalen Sinn des Wortes politisch sind, dass sie „den Horizont der Zwecke und Notwendigkeiten“ überschreiten, weil sie im Ersten wie im Letzten „um das Subjekt-Sein der Menschen selbst“ geführt werden, das sich damit, philosophisch gesprochen, als „Zweck an sich selbst“ und als Vorgriff auf die Möglichkeit eines politischen „Reichs der Zwecke“ erweist und bewährt. Ich stimme Julia schließlich auch darin zu, dass das konkrete Solidarisch-werden „mit einer Selbstüberwindung verbunden“ ist, „die geradezu als Gewalt erlebt wird.“ Ich ergänze: streichen wir das „geradezu“. Dies wiederum ist so, weil sich das

solidarisches Subjekt im Solidarisch-Werden auch von seinen eigenen unmittelbaren Zwecken lösen muss. Befreiend im vollen Sinn ist solche Solidarität dann, wenn ihr dies gelingt, ohne im schlechten Sinn des Worts von den eigenen Zwecken und Notwendigkeiten zu „abstrahieren.“ Im Letzten wird das heißen, im solidarischen Kampf um das eigene wie das Subjekt-Werden aller überhaupt erst frei zu bestimmen, was uns und einer jeden von uns Zweck und Notwendigkeit sein soll.

4.

Wenn Solidarität dann aber eine derart anspruchsvolle Praxis ist, stellt sich die Frage, wie wir uns zu dieser zu Recht als gewaltsam begriffenen Praxis befähigen können. Diese Frage stellt sich umso mehr, als ich Julia auch darin zustimme, dass das „Für alle und eine jede“ der Solidarität auch den Toten gilt und darin zuletzt zum „Protest gegen den Tod“ werden muss. An dieser allesentscheidenden Stelle greift Julia auf eine zugleich „mystisch/universale wie politisch/partikulare“ Erfahrung zurück, die sie als „die Erfahrung Gottes als befreiender Freiheit“ bezeichnet und als solche zum „Ermöglichungsgrund für die solidarische Zuwendung zum Anderen“ erhebt. Das zugleich Mystische und Partikulare dieser im Anspruch notwendig universalen und deshalb politischen Erfahrung liegt dann in dem logisch verstanden vitiösen Zirkel, dass diese Erfahrung selbst wieder „nur in der solidarischen Hinwendung zum Anderen erfahrbar“ wird. Lisa sagt also, genau besehen, dass der Ermöglichungsgrund für die solidarische Zuwendung zum Anderen selbst nur und erst in dieser Wendung erfahrbar wird.

Wenn auch ich mich in diesen Zirkel stelle, tue ich das allerdings in der Differenz, die Theologie und Philosophie insofern voneinander scheidet, als die Philosophie radikal atheistisch ist. Die von mir ausdrücklich geteilte zugleich „mystisch/universale wie politisch/partikulare“ Erfahrung verstehe ich dann zwar wortwörtlich ebenfalls als eine Erfahrung „befreiender Freiheit“, schreibe diese Freiheit aber nicht mehr einem Gott zu, sondern nehme sie als die Grund- und Urerfahrung befreiender Freiheit rein als einer solchen, also als Grunderfahrung des von uns alle geteilten Seins und zugleich, das ist ausdrücklich hervorzuheben, des Seins überhaupt. Beide Erfahrungen sind Erfahrungen eines Heiligen. Bestimmt Julia das von uns allen geteilte Sein durch seine „Geschöpflichkeit und Gottesebenbildlichkeit“, so füge ich der Bestimmung der Geworfenheit die Bestimmung

hinzu, dass wir insoweit faktisch existierendes Dasein sind, als wir bewusste Teilhaber*innen des Seins überhaupt der „befreienden Freiheit“ sind. Frei übernommen haben wir dieses Dasein, wenn wir uns bewusst in den eben erwähnten Zirkel stellen, der deshalb auch kein logisch-vitiöser, sondern ein existenzieller Zirkel ist.

5.

Bleibt der politisch wichtigste Punkt, Julias abschließende Frage nach den „Orten“, „von denen ein Bruch mit der kapitalistischen Vergesellschaftung zu denken ist und an denen eine andere Lebensform entstehen könnte.“ Ich will auch diese Frage philosophisch beantworten, also nicht im empirischen Verweis auf diesen oder jenen solidarisch geführten Kampf, sondern im Versuch des Begriffs solcher Kämpfe überhaupt. Ich gehe dazu in drei Schritten auf Hegels Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft zurück, das Kernstück nicht nur der Phänomenologie des Geistes, sondern auch der Phänomenologie der Existenz, die den Geist in seinem faktisch existierenden Dasein übernehmen will. Die Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft versucht das weltgeschichtliche Drama zu verstehen, in dem wir unser gemeinsames Sein, das Sein der befreienden Freiheit, solidarisch miteinander teilen und darin bewusste Teilhaber*innen des Seins überhaupt dieser Freiheit sind.

Erster Schritt.

Uns gegenseitig mitzuteilen, dass wir im fundamentalen Unterschied zu bloßen Lebewesen Menschen sind, d.h. Dasein der befreienden Freiheit, verlangt uns ab, den Nachweis dieses Unterschieds nicht nur in Worten, sondern auch und gerade in der eigenen Existenz anzutreten. Untersteht ein Lebewesen dem Trieb, d.h. dem Zwang zur Erhaltung des eigenen Seins, so zeichnet sich ein freies Dasein dadurch aus, sich sogar von diesem Zwang befreien zu können. Die gegenseitige Mitteilung dieser Freiheit erfolgt deshalb in einem Kampf, der von wenigstens zwei Freiheiten notwendig auf Leben und Tod geführt wird. Dabei gehen die Kämpfenden im freien Wagnis des eigenen Lebens je auf den Tod des Anderen aus. Die Weltgeschichte beginnt dann insoweit mit einer Ursünde der Freiheit, als einer der beiden Kämpfenden dem Wagnis der Freiheit im entscheidenden Augenblick ausweicht und sich zur Erhaltung seines Lebens dem Anderen unterwirft. Seither teilen die Menschen ihr

gemeinsames Sein nur insoweit, als sie sich untereinander in Herr*innen und in Knechte-und-Mägde teilen. Dialektisch ist das weltgeschichtliche Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft, weil sich die Knechte-und-Mägde später gegen ihr selbstverschuldetes Elend auflehnen und dann immer wieder neu den Kampf auf Leben und Tod wagen, dem sie ursprünglich ausgewichen sind.

Zweiter Schritt.

Die weltgeschichtliche Dialektik erreicht ihren Höhepunkt zweifellos in den modernen Revolutionen. Hegel und Marx denken, dass diese Revolutionen zur solidarischen Aufhebung von Herrschaft und Knechtschaft in einer Weltgesellschaft der Freien und Gleichen führen. 200 Jahre später gehe nicht nur ich davon aus, dass uns die modernen Revolutionen stattdessen in eine Weltgesellschaft der Knechte-und-Mägde-ohne-Herr*innen geführt haben, weil sie zwar den Herr*innen die Köpfe abgeschlagen, nicht aber das Sein der Knechte-und-Mägde aufgehoben haben. Solidarisch für diese noch ausstehende Aufhebung zu streiten heißt dann, noch einmal den Kampf auf Leben und Tod aufzunehmen, ihn jetzt aber nicht mehr gegen die Herr*innen, sondern gegen die Knechtschaft zu führen, in der sich jede und jeder Einzelne von uns umwillen des bloßen Überlebens dem anonymen Verhältnis von Kapital und Arbeit unterwirft. Weil das so ist, hat die Phänomenologie der Existenz in Fortschreibung der Phänomenologie des Geistes das Sein der befreienden Freiheit ethisch und politisch an das „Sein zum Tode“ und die „Freiheit zum Tode“ gebunden. In ihm verdichtet sich dialektisch, was Julia den „Protest gegen den Tod“ genannt hat.

Dritter Schritt.

Zur Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft gehört dann aber auch, dass sich diese Freiheit noch von dem absoluten Herrn befreit, in dem sie ursprünglich allein gedacht werden konnte. Erst mit dem Tod des absoluten Herrn wird sich diese Freiheit wirklich zu sich selbst befreit haben. Wenn sie diesen letztentscheidenden Streit solidarisch zum weltgeschichtlichen Streit machen, werden Theologie und Philosophie nicht mehr klein und hässlich sein, sondern frei aussprechen, dass sie und sie allein radikal Rechenschaft ablegen von den Bedingungen der Möglichkeit befreiender Freiheit.

Thomas Rudhof-Seibert (BRD), Philosoph, Autor, politischer Aktivist, 1957 in Rüsselsheim geboren. Politisiert im Deutschen Herbst und deshalb früh schon zur Verbindung des Gemeinsamen der Politik mit den Einsamkeiten der Philosophie und der Kunst genötigt: „Holger Meins, das Volk hat dich nicht gerächt!“ Letzte Veröffentlichung: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Herrschaft, Knechtschaft, Bewusstsein der Freiheit*. *Eingeleitet und kommentiert von Thomas Rudhof-Seibert*, Galerie der abseitigen Künste, Hamburg 2023.