

**Klaus Scherzinger**

## Tipasa oder die Suche nach einem „gottlosen“ Glück



### Zum 50. Todesjahr von Albert Camus

*Nur in der Revolte gegen eine Welt, die sinnloses Leid hervorbringt, findet das menschliche Leben seinen Wert. „Der Mythos von Sisyphos“, der diese moderne und existenzialistische Antwort auf die Frage nach der Theodizee entwickelt, wird zur philosophischen Basis für Camus' Versuche, das Mitleid ins Zentrum eines atheistischen Humanismus zu stellen, der zwischenmenschliche Solidarität bewirken soll, individuelles Glück aber nur dort zu schaffen vermag, wo der Mensch in Einklang mit der Natur lebt.*

#### 1. Fremdheit

Mit einem *Carnet*-Eintrag aus dem Jahre 1949 gibt Camus Auskunft über das neue literarische Ziel, das seinem Schaffensdrang von nun an immer deutlicher zum Bedürfnis werden sollte: *Von meinen ersten Büchern (...) bis zu (...) „Der Mensch in der Revolte“ habe ich mich immer bemüht, mich zu entpersönlichen (...) Nachher werde ich in meinem eigenen Namen sprechen.*<sup>1</sup> Dieses Nachher – so sagen die Biographen – beginnt fast 10 Jahre später mit der Arbeit am Roman *Der erste Mensch*. Das Manuskript zu dieser ersten autobiographischen Schrift trug Camus in einer Aktentasche bei sich, als er 1960 wenige Kilometer vor Paris in den Tod raste.

Die 50er-Jahre sind eine Zeit, in der Camus sich mit Psychoanalyse zu befassen beginnt. Sein Wirken als Schriftsteller und Dramatiker soll zukünftig auch die eigene Seele erkunden. Selbstdurchsichtigkeit mit Blick auf die Genese ihrer Eigenheiten ist das Ziel. Es ist nur in Ansätzen dazu gekommen. Der Roman *Der letzte Mensch* ist Fragment geblieben. Doch was er beschreibt, ist äußerst aufschlussreich und bringt Bausteine einer Seelenlandschaft zutage, der das Fremdheitsgefühl zur Grundstimmung wurde.

Springen wir zurück in die Zeit, in der Camus' Ruhm als Schriftsteller seinen Anfang nimmt. Sein Lebensgefühl, die Fremdheit, ist noch nicht zum Anlass psychoanalytisch geschulter Autobiographiearbeit geworden. Auf dem Wege dichterisch-intui-

<sup>1</sup> Albert Camus: Tagebücher 1935-1951, Reinbek 1972, S. 270

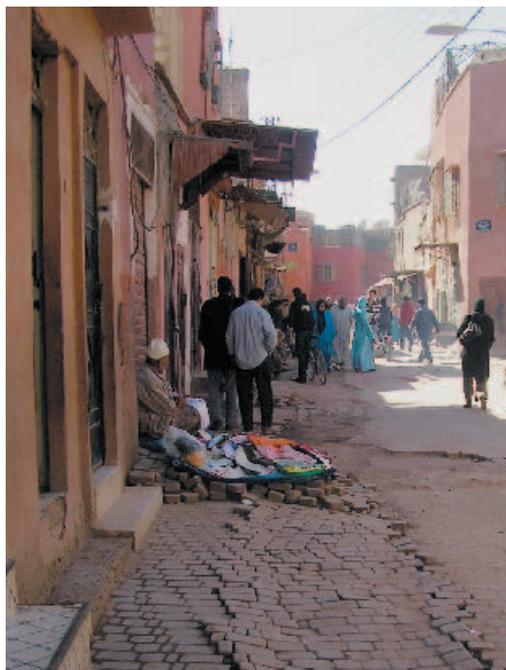
tiver Vermittlung fließt sie ein in sein frühes Meisterwerk *Der Fremde*. 1942 erschienen, zeigt es, wie Fremdheit begegnen und welche Gesichter sie haben kann.

Meursault, der Romanheld, Angestellter eines Schiffsmaklers in Algier, hat tödliche Schüsse auf einen Araber abgegeben. Die besondere Aufmerksamkeit der Kolonialgerichtsbarkeit erregt er jedoch nicht deshalb – in den Augen der Justiz bleibt dies ein unbedeutendes Delikt –, sondern weil sein Verhalten beim Begräbnis der eigenen Mutter, aber auch im sonstigen Umgang mit den Menschen seines Nahbereiches auffällig geworden ist. Weil er nicht weint, wenn es ihm nicht danach ist und Freude auch in Situationen nicht verbirgt, in denen Trauer geboten erscheint, *wird sein gesamtes Verhalten als Disposition zum Verbrechen gewertet und Meursault als eine Art Muttermörder zum Tode verurteilt*.<sup>2</sup> Der tatsächliche, nur nebensächlich interessierende Mord hätte dieses harte Urteil niemals zur Folge gehabt. Meursault, der sich dem *formalen Reglement sozialen Zusammenlebens*<sup>3</sup> gegenüber indifferent und unangepasst verhält, ist ein Fremder, eine Art Fürst Myschkin der algerischen Kolonialgesellschaft, wenn auch unter weniger naiven Vorzeichen, als dies bei Dostojewskis Held der Fall ist. Die nihilistische Zeitdiagnose, die Dostojewski von der russischen Gesellschaft des Fin de Siècle zeichnet, hat für Camus auch wenige Jahrzehnte nach dessen Tod noch ihre – wenn auch zeitgenössisch gewandelte – Gültigkeit. Parallelen zu Dostojewski, in diesem Fall zu dessen Werk *Der Idiot*, sind also auch in anderen Fällen nicht zufällig und zeugen von der lebenslangen Auseinandersetzung mit dem großen russischen Romancier.

Fremdheitsgefühle widerfahren Meursault nicht nur als Ausdruck eines gestörten Verhältnisses zu den erwarteten Gefühlsäußerungen, er erlebt sie auch – der am Ende eines Handgemenges mehr zufällig als absichtlich geschehende Mord steht sinnbildlich dafür – in der Erfahrung der Unmöglichkeit von Unentschiedenheit und Neutralität mit Blick auf die Algerier arabischer oder europäischer Herkunft. Meursault muss auch hier die Erfahrung machen, dass es ein indifferentes Verhalten nicht geben kann. Eine Art Erbsünde kennzeichnet uns unumkehrbar der einen oder anderen Seite zugehörig. Ihre Verbrechen führt man fort, ihre Schuld übernimmt man, ob man will oder nicht.

<sup>2</sup> Brigitte Sändig: Albert Camus, Hamburg 2000, S. 49

<sup>3</sup> Ebd., S. 49



Jörg Rudolph

*Typische Szenen aus nordafrikanischen Städten, Schauplätze so vieler Camus'scher Romane*

Wie es sein lebenslanges Ringen um eine ausgleichende und versöhnliche Haltung im Algerienkonflikt dokumentiert, ist diese Art der Fremdheit für Camus selbst zur chronischen Erfahrung geworden. Er greift sie in mehreren seiner Werke auf. In der Novelle *Der Gast* von 1957 ist es ein französischer Lehrer, der sie machen muss, als ein Gendarm seine abgeschiedene und jahreszeitlich verwaiste Schule im nördlichen Hochland Algeriens besucht und ihm einen arabischen Gefangenen zur nächtlichen Bewachung und mit dem Auftrag übergibt, ihn am nächsten Tag einem entfernt gelegenen Polizeiposten zuzuführen. Den beiden wird Nähe zugemutet, obwohl sie sich misstrauen müssen – eine feine Anspielung auf die algerische Situation. Daru, so heißt der Lehrer, ist Pazifist und will den „Gast“ als Mensch und Kameraden für eine Nacht behandeln, behält aber doch die Hand am Revolver, den der Gendarm ihm zur Sicherheit zugesteckt hat. Am nächsten Morgen bringt Daru den Gefangenen ein Stück des Weges, entschließt sich aber auf halber Strecke umzukehren und den Araber selbst über sein Schicksal entscheiden zu lassen. Ins Schulhaus zurückgekehrt, liest er, an die Tafel geschrieben, die Worte: *Du hast unseren Bruder ausgeliefert. Das wirst du büßen.*<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Albert Camus: *Der Gast*, in: David Z. Mairowitz u. Alain Korkos: *Camus kurz und knapp*, Frankfurt a. Main 2000, S. 156



Der „Mythos von Sisyphos“ in  
einem Gemälde von Tizian

Internet

## 2. Revolte: Der Mythos von Sisyphos

Ganz anders als in Roman und Novelle, nicht dichterisch, sondern als philosophisches Essay, behandelt *Der Mythos von Sisyphos* die Fremdheit. Wenige Monate nach dem Roman *Der Fremde* erschienen, bestimmt er das Fremdsein als Grundsituation menschlichen Existierens und sucht die Frage nach den moralischen Implikationen dieser Situation zu klären. Diese Klärung ist eine erste und frühe, sie wird in Camus' späterem Denken anders ausfallen, und es ist die Absicht dieses Textes, den zentralen, durch seine Lebenserfahrung verursachten Wandel in seinen Stellungnahmen zu dieser Frage aufzuzeigen.

Eine zweite Absicht sucht nach Camus' Antwort auf eine ganz andere Frage, jene nämlich, die zu stellen Camus sich selbst und auch uns, seinen Leser, zu verbieten scheint, wenn er das Aushalten der Grundsituation, das Ertragen von Fremdheit zur *conditio sine qua non* wahrhaftiger Lebensführung erhebt: Es ist die Frage nach den Fluchtwegen aus der Fremdheit, nach der Möglichkeit persönlichen Glücks. Beide Fragen sind letztlich ethischer Natur, die erste im normativen, die zweite im eudaimonistischen Sinne.

*Es gibt nur ein wirklich ernstes philosophisches Problem: den Selbstmord*<sup>5</sup>, so lautet die berühmte erste Zeile des Essays. Wieso? Weil die Frage nach dem Selbstmord

<sup>5</sup> Albert Camus: *Der Mythos von Sisyphos*, Reinbek 1983, S. 9

die Frage nach dem Sinn ist und die Antwort auf die Frage nach dem Sinn, anders als etwa die Antwort auf die Frage danach, ob die Sonne sich um die Erde, oder die Erde sich um die Sonne dreht, von existenzieller Bedeutung ist.

Um Antwort auf die Frage nach dem Sinn geben zu können, weist Camus Gefühle auf, die uns allen bekannt sind, die er Gefühle der Absurdität nennt, und die uns die Sinnlosigkeit des Lebens erfahren lassen. Er beschreibt, wie sie das menschliche In-der-Welt-sein verwandeln, wie die Welt mit ihnen ihre Vertrautheit verliert und uns fremd wird. *In der Tiefe jeder Schönheit liegt etwas Unmenschliches, und diese Hügel, der sanfte Himmel, die Konturen der Bäume – sie verlieren im Augenblick den trügerischen Sinn, mit dem wir sie bedachten, und liegen uns von nun an ferner als ein verlorenes Paradies. Die primitive Feindseligkeit der Welt, die durch die Jahrtausende besteht, erhebt sich wieder gegen uns. Eine Sekunde lang verstehen wir die Welt nicht mehr: jahrhundertlang haben wir in ihr nur die Bilder und Gestalten gesehen, die wir zuvor in sie hineingelegt hatten, und nun verfügen wir nicht mehr über die Kraft, von diesem Kunstgriff Gebrauch zu machen. Die Welt entgleitet uns: sie wird wieder sie selbst. Die gewohnheitsmäßig maskierten Kulissen werden wieder, was sie wirklich sind. Sie rücken uns fern. Wie es Tage gibt, an denen man unter dem vertrauten Gesicht einer Frau jene andere wie eine Fremde wieder entdeckt, die man vor Monaten oder Jahren geliebt hatte, ... Eines nur: diese Dichte und diese Fremdartigkeit der Welt sind das Absurde.*<sup>6</sup>

Gefühle, die uns Verlorenheit, Einsamkeit und Heimatlosigkeit erfahrbar machen, sind vielen Existenzialisten zum Anlass und Ausgangspunkt ihres Denkens geworden. Heidegger – um ein Beispiel zu nennen – sagt über die Angst: *Die Angst dagegen holt das Dasein aus seinem verfallenden Aufgehen in der Welt zurück. Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch als In-der-Welt-sein. Das In-Sein kommt in den existenziellen Modus des Un-zuhause.*<sup>7</sup>

Wenn Camus, wie im nachfolgenden Zitat belegt, das unvermittelte und geradezu überfallartige Auftauchen Sinn-raubender Gefühle hervorhebt, so ist auch diese Beobachtung existenzialistisches Gemeingut. *Das Gefühl der Absurdität kann einen*

<sup>6</sup> Ebd., S. 18

<sup>7</sup> Martin Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen 1986, S. 189

*beliebigen Menschen an einer beliebigen Straßenecke anspringen. Es ist in seiner trostlosen Nacktheit, in seinem glanzlosen Licht nicht zu fassen.*<sup>8</sup>

Gefühle – zumindest manche – lehren uns die Sinnlosigkeit menschlicher Existenz, soviel scheint klar. Und das Denken? *Auch das Denken führt nicht weiter. ... Trotzdem gibt mir alles Wissen über diese Erde nichts, was mir die Sicherheit gäbe, dass diese Welt mir gehört. Man kann sie mir beschreiben, und man kann mich lehren, sie zu klassifizieren. Man kann ihre Gesetze aufzählen, und in meinem Wissensdurst halte ich sie für wahr. Man kann ihren Mechanismus auseinandernehmen, und meine Hoffnung wächst. Zuallererst lehrt man mich dieses zauberhafte und farbenprächtige Universum lasse sich auf das Atom zurückführen und das Atom wieder auf das Elektron. Das ist alles sehr schön, und ich warte, wie es weitergehen soll. Da erzählt man mir aber von einem unsichtbaren Planetensystem, in dem die Elektronen um einen Kern kreisen. Man erklärt mir die Welt mit einem Bild. Jetzt merke ich, dass wir bei der Poesie gelandet sind: nie werde ich wirklich etwas wissen.*<sup>9</sup>

Die Diagnose ist ernüchternd: Das menschliche Leben ist widersinnig. Das spürt, wer sich einsam, ausgestoßen oder ungeliebt fühlt und das erkennt, wer einsieht, dass menschliche Erkenntnis zu den wahren und ersten Gründen der Wirklichkeit nicht vordringen kann. Was folgt daraus? *Verlangt seine* (des Lebens, Anm. d. V.) *Absurdität, dass man ihm mittels der Hoffnung oder durch Selbstmord entflieht?*<sup>10</sup> Nur wer jetzt nicht ausweicht, wer sich nicht verleiten lässt, sein Denken zu opfern und in den Glauben zu springen, wer festzuhalten vermag, was ihn zu vernichten droht, wer im vollen Bewusstsein der Absurdität weiter zu denken im Stande ist, findet auch auf diese Frage eine Antwort. *Wenn ich also an ihm festhalten will, dann nur durch ein beständiges, immer wieder neues, stets angespanntes Bewusstsein. ...es handelt sich darum hartnäckig zu sein. An einem bestimmten Punkt seines Wegs wird der absurde Mensch gereizt. Der Geschichte fehlt es weder an Religionen noch an Propheten, nicht einmal an Göttern. Man verlangt von ihm, dass er springt. Er kann bloß antworten, dass er nicht richtig begreift, dass dies nicht evident ist. Er will gerade nur das tun, was er richtig begreift. Man versichert ihm, dass das die Sünde des Hochmuts sei – aber er versteht den Begriff der Sünde nicht; dass ihn am Ende vielleicht die Hölle erwarte, aber er hat nicht genug Phantasie, um sich*

<sup>8</sup> Albert Camus: Der Mythos von Sisyphos, Reinbek 1983, S. 15

<sup>9</sup> Ebd., S. 22

<sup>10</sup> Ebd., S.13

*diese sonderbare Zukunft vorzustellen; dass er das ewige Leben verliere, aber das will ihm belanglos erscheinen. Man möchte ihn zur Erkenntnis seiner Schuld führen.*<sup>11</sup>

Hartnäckige Standfestigkeit gegen die Versuchungen und Tröstungen des Glaubens bewirken, was Camus *Auflehnung* und *Revolte* nennt. Man darf annehmen, dass das Gemeinte sehr genau die Lebenshaltung umschreibt, die Camus aus seinen eigenen Fremdheitsgefühlen erwachsen ist. *Auflehnung*, so Camus, ist *die ständige Anwesenheit des Menschen bei sich selbst. Sie ist kein Sehnen, sie ist ohne Hoffnung. ... Auflehnung gibt dem Leben seinen Wert. Erstreckt sie sich über die ganze Dauer einer Existenz, so verleiht sie ihr ihre Größe. Für einen Menschen ohne Scheuklappen gibt es kein schöneres Schauspiel als die Intelligenz im Widerstreit mit einer ihm überlegenen Wirklichkeit. Das Schauspiel des menschlichen Stolzes ist unvergleichlich. Alle Entwertungen können ihm nichts anhaben. Diese Zucht, die der Geist sich selbst vorschreibt, dieser gehörig gehämmerte Wille, dieses Auge-in-Auge haben etwas Einzigartiges. Diese Wirklichkeit, deren Unmenschlichkeit die Größe des Menschen ausmacht... Bewusstsein und Auflehnung – dies abschlägigen Antworten sind das Gegenteil von Verzicht. Sie werden gegen das Leben aufgerufen von allem Eigensinn und aller Leidenschaft, deren das menschliche Herz fähig ist. Es geht darum unversöhnt und nicht aus freiem Willen zu sterben. Der Selbstmord ist eine Verkennung. Der absurde Mensch kann nur alles ausschöpfen und sich selber erschöpfen. Das Absurde ist seine äußerste Anspannung, an der beständig mit einer unerhörten Anstrengung festhält; denn er weiß: in diesem Bewusstsein und in dieser Auflehnung bezeugt er Tag für Tag seine einzige Wahrheit, die Herausforderung.*<sup>12</sup>

Es ist eine Art Trotz, mit dem Camus die Frage nach der richtigen Reaktion auf die absurde Existenzsituation beantwortet. Was er fordert, ist jedoch – auf eine ganze Lebensdauer bezogen – kaum durch- und auszuhalten, weil es einen Selbstverwirklichungsstress provozieren würde, der Unglück und Krankheit zur Folge hätte. Seine Antwort läuft auf einen radikalen Wertsubjektivismus zu und steht in großer Nähe zum Denken Nietzsches. Es ist bekannt, dass in Camus' Arbeitszimmer eine Fotografie Nietzsches hing. Dessen Aufruf, aus dem Leben ein Kunstwerk zu machen, ihm durch künstlerisches, geistiges Schaffen einen Sinn zu verleihen, einen Sinn, der

<sup>11</sup> Ebd., S. 47 f

<sup>12</sup> Ebd., S. 49 f

natürlich nur Illusion sein kann, aber eine Illusion, die zum Leben verführt, weil sie auch sinnlich erfahrbar ist und weil sie dem Leben dient und es steigert, bringt auf dichterisch-philosophische Weise zum Ausdruck, wovon Camus' „wilde“, algerischen Jahre als Philosophiestudent, Prosatexter, politischer Aktivist, Theatergründer, Schauspieler und kritischer Journalist praktisches Zeugnis ablegen: vitale, kraftvolle, intensitätshungrige Lebensfreude.

Nietzsche findet Bilder wie kein zweiter. Was der Mensch ist, sagt er mit dem kurzen, einfachen Gedicht, *Ecce homo: Ja! Ich weiß, woher ich stamme! / Ungesättigt gleich der Flamme / Glühe und verzehr' ich mich. / Licht wird alles, was sich fasse, / Kohle alles, was ich lasse: / Flamme bin ich sicherlich.*<sup>13</sup> Camus ist sich seiner Nähe zu Nietzsche bewusst: *Aber er (Nietzsche, Anm. d. V.) zeigt auch den Weg des absurden Menschen. Der Flamme gehorchen ist zugleich das Leichteste und das Schwierigste, was es gibt.*<sup>14</sup> Auch andere Denker ruft Camus zu Zeugen der Richtigkeit seiner Analyse des Absurden. „Mein Acker“, sagt Goethe, „ist die Zeit“. Das ist wahrhaft das absurde Lösungswort... *Seiner Freiheit auf Zeit ebenso sicher wie seiner aussichtslosen Auflehnung und seines vergänglichen Bewusstseins, geht er seinem Abenteuer in der Zeit seines Lebens nach. Dort liegt sein Acker, dort seine Tatkraft, die er jeglicher Beurteilung entzieht – nur seiner eigenen nicht.*<sup>15</sup> Und wieder Dostojewski: „*Alles ist erlaubt*“, schreit Iwan Karamasow. Auch das schmeckt nach Absurdität. *Sofern es nicht im gewöhnlichen Sinne verstanden wird. Ich weiß nicht, ob es richtig verstanden wurde: nicht um einen Schrei der Erlösung und der Freude handelt es sich, sondern um eine bittere Feststellung. Die Gewissheit eines Gottes, der dem Leben seinen Sinn gäbe, ist viel verlockender als die Macht, ungestraft Böses zu tun. Die Wahl wäre nicht schwer. Aber es gibt keine Wahl, und da beginnt die Bitternis.*<sup>16</sup>

Nur wenn wir verachten, was uns verachtet, werden wir vor dieser Bitternis nicht in den Freitod fliehen oder vor ihr zu Kreuze kriechen. Nur in der Auflehnung gegen sie gewinnen wir die Würde, die uns unsere absurde Lebenssituation zu verweigern scheint. In der griechischen Mythologie, in der Geschichte des Sisyphos, Rebell gegen die Götter, findet Camus sein eigenes Bild für diese Selbstwertschöpfung qua

<sup>13</sup> Friedrich Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, KSA, München u. New York 1980, S. 367

<sup>14</sup> Albert Camus: Der Mythos von Sisyphos, Reinbek 1983, S. 57

<sup>15</sup> Ebd., S. 59

<sup>16</sup> Ebd., S. 59 f

Aufsässigkeit. *Sisyphos ist der Held des Absurden. Dank seinen Leidenschaften und dank seiner Qual. Seine Verachtung der Götter, sein Hass gegen den Tod und seine Liebe zum Leben haben ihm die unsagbare Marter aufgewogen, bei der sein ganzes Sein sich abmüht und nichts zustande bringt. Damit werden die Leidenschaften dieser Erde bezahlt.*<sup>17</sup>

Camus vergleicht Sisyphos' Tun mit dem des modernen Industriearbeiters und erklärt die Zeit, die er benötigt, um wieder und wieder zum Fuße des Berges, zur ewigen Ausgangsposition seiner sinnlosen Arbeitsgänge zu gelangen, zur hohen Zeit der Reflexion, zur Stunde der Philosophie. *Sisyphos, der ohnmächtige und rebellische Prolet der Götter, kennt das ganze Ausmaß seiner unseligen Lage: über sie denkt er während des Abstiegs nach. Das Wissen, das seine eigentliche Qual bewirken sollte, vollendet gleichzeitig seinen Sieg. Es gibt kein Schicksal, das durch Verachtung nicht überwunden werden kann.*<sup>18</sup>



*Der Mythos von Sisyphos zeitgemäß: Lackierer an einem Gaskessel.*

Die entscheidende Grundlage seines Heldentums und seines Sieges ist das Wissen um seine Situation. Auf das Bewusstsein kommt alles an. *Ein Postbeamter gleicht einem Eroberer, wenn beide das gleiche Bewusstsein haben.*<sup>19</sup> Der Eroberer ist eines der Beispiele, die Camus nennt, um den Leser mit typischen Figuren absurden Existierens bekannt zu machen, zwei andere sind der Schauspieler und der Don Juan. Typen, die in ihren Lebensvollzügen das verwirklichen, was Nietzsche die ewige Wiederkehr des Gleichen nennt. Sie sind bewusst, illusionslos und doch voll leidenschaftlicher Lebensbejahung. *Sie bejahen, wählen und verwirklichen, was immer wieder bejaht, gewählt und verwirklicht werden kann und soll: die Positivität des Lebens.*<sup>20</sup> Über Don Juan sagt Camus: *Je mehr man liebt, um so mehr festigt sich das Absurde. ... Aber weil er alle gleich stürmisch und jedes Mal mit Einsatz seiner ganzen Person liebt, muss er*

<sup>17</sup> Ebd., S. 99

<sup>18</sup> Ebd., S. 99

<sup>19</sup> Ebd., S. 61

<sup>20</sup> Arno Anzenbacher: Einführung in die Philosophie, Freiburg i. Br. 1999, S. 181

diese Gabe und diese Vertiefung wiederholen. ... Don Juan weiß, und er hofft nicht. Er erinnert an jene Artisten, die die Grenzen ihrer Möglichkeiten kennen, sie nie überschreiten und in diesem unsicheren Spielraum, auf den ihr Geist sich einstellt, über alle wunderbare, meisterliche Leichtigkeit verfügen. ... Er ist ein gewöhnlicher Verführer. Nur dass er bewusst und infolgedessen absurd ist. Ein hell-sichtig gewordener Verführer wird sich deswegen nicht ändern. Verführen ist sein Element. Nur in den Romanen ändert man seine Haltung, oder man wird besser. Man kann jedoch behaupten, dass nichts geändert und gleichzeitig alles verwandelt ist. Was Don Juan in Tätigkeit versetzt, ist eine Ethik der Quantität – im Gegensatz zum Heiligen, der zur Qualität neigt. An den tiefen Sinn der Dinge nicht glauben – das ist die Eigentümlichkeit des absurden Menschen. Er überprüft rasch diese warmen oder erstaunten Gesichter, bringt sie in die Scheuer und eilt ohne Aufenthalt weiter.<sup>21</sup>

Von philosophiegeschichtlichem Interesse ist, dass auch Kierkegaard dem Archetypus des Frauenhelden und Genussmenschen nicht wenige Gedanken widmet. Er gilt ihm als typischer Vertreter einer Existenzweise, die überwunden werden muss und die Kierkegaard die ästhetische Existenzweise nennt. Wer so existiert, verliert sich, ihm entgleitet das Selbst, weil es sich ganz ausgibt an die Dinge, an die er sich bindet, um glücklich zu werden. Kierkegaard vergleicht Don Juan und andere, allein dem Lustprinzip lebende Menschen mit einer Qualle: *Jetzt merkt sie, dass ihre Beute sich naht, da macht sie sich inwendig hohl, wird zu einem Sack und sinkt in geschwindester Fahrt tiefer und tiefer, und mit dieser Fahrt reißt sie ihre Beute hinein – nicht hinein in ihren Sack, denn sie hat keine Sack; sondern hinein in sich selbst, denn sie ist selber nichts als Sack.*<sup>22</sup>

Kierkegaards Interpretation des Don-Juanismus gilt Camus als Ausdruck für dessen Unfähigkeit im Bewusstsein der Fremdheit und Absurdität zu leben. Wie die meisten Existenzialisten, ist auch Kierkegaard vor der Härte eines hoffnungslosen Daseins in die Arme einer Glück versprechenden Transzendenz geflüchtet. Von dort aus muss jede Geisteshaltung, die sich in der Hoffnungslosigkeit einzurichten versucht, als minderwertig oder gar verbrecherisch erscheinen. So wird verständlich, dass die Anhänger der Ewigkeit seine (Don Juans, Anm. d. V.) Bestrafung fordern. *Er erreicht ein illusionsloses Wissen, das alles leugnet, was sie bekennen. Lieben und*

<sup>21</sup> Albert Camus: Der Mythos von Sisyphos, Reinbek 1983, S. 61 f

<sup>22</sup> Søren Kierkegaard: Entweder/Oder, Bd. II, in: Gesammelte Werke, Düsseldorf/Köln 1979-1986, S. 40

*Besitzen, Erobern und Ausschöpfen – das ist seine Art zu erkennen. (Dieses Lieblingswort der Heiligen Schrift, die unter „erkennen“ den physischen Liebesakt versteht, hat schon seinen Sinn.) Und durch das Ausmaß, in dem er sie ignoriert, ist er der schlimmste Feind jener Frommen.<sup>23</sup>*

### 3. Atheistischer Humanismus der Solidarität und des Mitleids

Kurz nach dem Erscheinen von *Der Fremde* und *Der Mythos von Sisyphos* beginnt Camus seine Arbeit bei der illegalen Widerstandszeitung *Combat*, deren Leitung er später übernimmt. Die Erfahrungen der Kriegsjahre haben die Überzeugung vom unverrechenbaren Wert des menschlichen Lebens in ihm wachsen lassen. Sein Denken verändert sich. Es bekommt eine humanistische Stoßrichtung. Eine auf Intensitätssteigerung ausgerichtete Existenzmaxime, wie der *Mythos von Sisyphos* sie letztlich ausgibt, kann den Schutz des individuellen menschlichen Lebens nicht gewährleisten, das zeigt sich Camus immer deutlicher. Seine Schriften dokumentieren diesen Wandel im Denken. Die vielen Überarbeitungen und Neufassungen, die Camus dem schon 1938 in Algerien verfassten Drama *Caligula* widerfahren lässt, machen ihn besonders auffällig. *Denn, so interpretiert Camus' Biographin Brigitte Sändig, nachdem die Parallele zwischen dem zerstörungswütigen römischen Kaiser und Hitler deutlich geworden war, ging Camus entschiedener auf Distanz zu seiner Hauptgestalt, die er in der algerischen Zeit noch positiv als dramatische Personifikation des Absurden, verstanden hatte: Unter dem freundlichen Titel „Der Spieler“ zeigte er Caligula als Träger einer unbändigen, vor Extremen nicht zurückschreckenden Lebensbesessenheit. Die Hauptrolle in diesem Drama, das für die eigene Theatertruppe vorgesehen war, wollte Camus selbst spielen. ... Die gelassene, wenn nicht gar bejahende Haltung zu solch radikaler Diktatur hat Camus nicht nur aufgegeben, sondern verurteilt, sobald er sie mit Ausbruch des Zweiten Weltkrieges in der Realität erfuhr. Nun verstärkt er die Position von Caligulas Gegenspieler, und sogar Caligula selbst lässt er am Schluss des Stückes sagen: „Ich habe nicht den Weg eingeschlagen, den ich hätte einschlagen sollen. ... Meine Freiheit ist nicht die richtige.“<sup>24</sup>*

Aber wann ist Freiheit richtig? Um ein humanes Zusammenleben unter einem götterlosen Himmel zu ermöglichen, darf sie sich weder als *metaphysische* noch als *historische Revolte* ausleben. Mit dem Terminus *metaphysische Revolte* benennt

<sup>23</sup> Albert Camus: *Der Mythos von Sisyphos*, Reinbek 1983, S. 65

<sup>24</sup> Brigitte Sändig: *Albert Camus*, Hamburg 2000, S. 52 f.

Camus das, was wir umgangssprachlich salopp als individuell-egoistischen Selbstverwirklichungstripp oder, ethisch formuliert, als egoistischen Hedonismus bezeichnen können. Max Stirner, der die Folgen dieser Haltung konsequent durchdacht hat, belehrt uns, wie dem Egoisten der Mitmensch in den Blick kommt: *Ja, Ich benutze die Welt und die Menschen! ... Ich kann lieben, ... ohne den Geliebten für etwas Anderes zu nehmen, als für die Nahrung meiner Leidenschaft. ... Nur meine Liebe speise Ich mit ihm, dazu nur benutze Ich ihn: Ich genieße ihn.*<sup>25</sup> Der Mitmensch ist nur noch Material, Nahrung für meinen Lusthunger oder meinen Rachedurst. Letzteres ist das heimliche Motiv des Camusschen Caligula. Seine Tyrannei hat ihre Wurzeln in enttäuschter Liebe. Doch wie lassen sich metaphysische Revolten verhindern? Camus setzt auf die Fähigkeit zum Mitleid.

Mit den Schopenhauerschen Versuchen den Mitleidsbegriff zu bestimmen, hat er sich schon zu seinen Studienzeiten vertraut gemacht. *Wie ist es irgend möglich, fragt Schopenhauer, dass das Wohl und Wehe eines andern unmittelbar, d.h. ganz so wie sonst nur mein eigenes meinen Willen bewege, also direkt mein Motiv werde, und sogar es bisweilen in dem Grade werde, dass ich demselben mein eigenes Wohl und Wehe, diese sonst alleinige Quelle meiner Motive mehr oder weniger nachsetze? ... Dies aber setzt notwendig voraus, dass ich bei seinem Wehe als solchem geradezu mitleide, sein Wehe fühle wie sonst nur meines und deshalb sein Wohl unmittelbar will wie sonst nur meines. Dies erfordert aber, dass ich auf irgendeine Weise mit ihm identifiziert sei, d.h. dass jener gänzliche Unterschied zwischen mir und jedem anderen, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei. Da ich nun aber doch nicht in der Haut des andern stecke, so kann allein vermittelt der Erkenntnis, die ich von ihm habe, d.h. der Vorstellung von ihm in meinem Kopf, ich mich so weit mit ihm identifizieren, dass meine Tat jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt. Der hier analysierte Vorgang aber ist kein erträumter oder aus der Luft gegriffener, sondern ein ganz wirklicher, ja keineswegs seltener: es ist das alltägliche Phänomen des Mitleids, d.h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen Teilnahme zunächst am Leiden eines anderen und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung des Leidens, also worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlfühlen und Glück besteht.*<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Max Stirner: Der Einzige und sein Eigentum, Stuttgart 1972, S. 330

<sup>26</sup> Arthur Schopenhauer: Über die Grundlage der Moral, in: Sämtliche Werke, Darmstadt 1977, S. 739 f

Wo immer Erziehung die Fähigkeit zum Mitleiden – ein evolutionäres Erbe übrigens – nicht hat verkümmern lassen, ist man vor allzu viel Egoismus gefeit. Wer mitfühlt, wer leidet, was der andere leidet und somit bereit ist, der andere zu sein, wenn auch nur für Momente und mit Bezug auf eine konkrete Situation, der nimmt eine Grenze wahr, die für den Egoisten nicht existiert und die er deshalb auch leichtfertig missachtet.

Seit Forscher die so genannten Spiegelneuronen und damit das vermeintliche neurologische Korrelat menschlichen aber auch tierischen Empathievermögens entdeckt haben, ist das Mitleid in den Fokus eines breiten wissenschaftlichen Interesses gerückt. Als ethisch relevante Kraft war es nie vom Tisch, auch wenn Kritiker einwenden, dass Mitleid eine Nahtugend und auf unmittelbare Leidwahrnehmung angewiesen sei, um handlungswirksam zu werden. Fehlt diese Unmittelbarkeit, und in modernen, von abstrakten und oft anonym bleibenden Regeln gesteuerten Gesellschaften fehlt sie andauernd, kommt Handeln aus Mitleiden nicht zustande. Außerdem, so lautet eine zweite Kritik, macht Mitleid uns zwar *sehend für fremdes Leid, aber es belehrt uns nicht, was zu tun ist. Aus Mitleid kann jemand etwas ganz Unvernünftiges tun, etwas, was dem Leidenden in Wirklichkeit gar nicht gut tut.*<sup>27</sup> 1947 erschien Camus' Roman *Die Pest*. Das Angstklima, das die Pestseuche (eine Allegorie des Krieges und der Besatzung) in der algerischen Küstenstadt Oran schafft, bedroht das menschliche Miteinander. An Einzelschicksalen zeigt sich, wie es um die Fähigkeit zur Solidarität und zum Mitleid bestellt ist. Besonders interessant, weil er Camus' eigene innere Entwicklung während der Kriegsjahre versinnbildlicht, ist der Journalist Rambert. Seine Haltung zur Gemeinschaft der Stadtbewohner, der er sich anfangs nicht zugehörig fühlt und die er, weil seine geliebte Frau auf ihn wartet, verlassen will, wandelt sich.

Dem Arzt Rieux, den er zunächst um Fluchhilfe gebeten hatte, erzählt Rambert von seiner neuen Einstellung. Tarrou, ein weiterer Protagonist des Romans, verfolgt das Gespräch: „Herr Doktor“, sagte Rambert, „ich gehe nicht weg, ich will bei Ihnen bleiben.“ Tarrou rührte sich nicht. (...) Rieux schien unfähig, sich aus seiner Müdigkeit aufzurütteln. „Und Ihre Frau?“, fragte er tonlos. Rambert erklärte, er habe weiter nachgedacht, er glaube auch fernerhin, was er geglaubt habe, aber wenn er fortginge, müsste er sich schämen. Und das würde ihn in seiner Liebe zu der Wartenden stören. Aber Rieux richtete sich auf und sagte mit fester Stimme, das sei

<sup>27</sup> Robert Spaemann, in: Jörg Peters u. Bernd Rolf, *Ethik aktuell*, Bamberg 2004, S. 111

„Metzgerei“ in  
einem Dorf am Fuße  
des Hohen Atlas



Jörg Rudolph

*Blödsinn, man brauche sich nicht zu schämen, wenn man das Glück vorziehe. „Ja“, sagte Rambert, „aber man kann sich schämen, allein glücklich zu sein.“ Tarrou, der bis dahin geschwiegen hatte, bemerkte nun, ohne den Kopf zu drehen, dass Rambert nie mehr Zeit für das Glück haben werde, wenn er das Unglück der Menschen teilen wolle.<sup>28</sup>*

Welche konkreten Auswirkungen mitleidiges Handeln haben kann, zeigt das 1949 uraufgeführte Stück *Die Gerechten*. Zum Thema macht es den Tyrannenmord und die Frage nach seiner Legitimation. Janek, der von einer im Untergrund wirkenden russischen Revolutionsgruppe zur Ermordung des Großfürsten bestimmt wird, ist zu der Tat nicht fähig, weil die dem Fürsten zugedachte Bombe auch dessen zwei zufällig anwesende Enkel mit in den Tod reißen würde. Die Gruppe diskutiert Janeks Verhalten. Stepan, durchdrungen vom Glauben an die Revolution, hat kein Verständnis für Janeks Rücksichtnahme: *Kinder! Das ist alles, was ihr zu sagen wisst! Habt ihr denn überhaupt nichts begriffen? Weil Janek diese beiden nicht getötet hat, werden noch jahrelang tausende russischer Kinder Hungers sterben. Habt ihr schon Kinder verhungern sehen? Ich ja. Und der Bombentod ist eine Wonne, verglichen mit dem Hungertod. Aber Janek kennt das nicht. Er hat nur die beiden dresierten Pudel des Großfürsten gesehen. Seid ihr eigentlich keine Männer? Lebt ihr immer nur im gegenwärtigen Augenblick? Dann wählt die Mildtätigkeit und lindert das Übel eines jeden Tages, nicht aber die Revolution, die alle Übel heilen will, die gegenwärtigen und die zukünftigen.<sup>29</sup>*

<sup>28</sup> Albert Camus: *Die Pest*, Reinbek 1979, S. 136

<sup>29</sup> Albert Camus: *Die Gerechten*, in: ders.: *Die Dramen*, Hamburg 1962, S. 187 f

#### 4. Naturverbundenheit: Immunisierung gegen die historische Revolte

Stepan ist der Typus des Menschen in der historischen Revolte. Grundsätzlich zwar mitleidsfähig, kann er sich Mitleid nicht mehr leisten. Die Nahtugend der konkreten und situativ gebotenen Nächstenliebe, die der Hedonist schon gar nicht mehr kennt, opfert der ideologisch Verblendete unter Tränen einer Idee. In seinem großen Essay von 1952 *Der Mensch in der Revolte* versucht Camus eine Analyse der Entstehung von Terrorherrschaft. Die historische Revolte wird als antreibender Motor dieser Entstehung ausgemacht. Sie tritt als vorherrschender Lebens- und Handlungszweck hervor, wenn sich menschliche Sinn- und Glückssuche mit einem Fortschrittsglauben und einem linearen, auf einen Zielpunkt zulaufenden Geschichtsverständnis verbindet. Am Ende dieser Geschichte stehen die großen Utopien eines besseren Menschen. Camus lehnt diese Art von Menschheitsbeglückungswahn entschieden ab. Faschismus und Kommunismus haben es an den Tag gebracht: Die Revolution frisst ihre Kinder, weil sie im Namen einer goldenen, aber gleichgeschalteten Zukunft die Freiheit der Gegenwärtigen zerschlagen muss.

Die Frage nach dem richtigen Umgang mit diesem revolutionsdynamischen Sachverhalt wurde zum zentralen Streitpunkt der politischen Diskussion im Frankreich der 50er-Jahre und führte zum berühmten Streit und Bruch zwischen Sartre und Camus. Ausgelöst durch einen Verriss von *Der Mensch in der Revolte* in Sartres literarisch-politischer Zeitschrift *Les temps modernes* und vor dem Hintergrund des Bekanntwerdens der stalinistischen Konzentrationslager und der dort verübten Gräueltaten kam es zwischen Sartre und Camus zu einer Art von realer Fortsetzung der fiktiven Auseinandersetzung zwischen Stepan und Janek. Um Willen der gesellschaftlichen Veränderungen, zu deren Realisierung der real existierende Kommunismus beitragen würde, befürwortete Sartre ein Stillhalten der westeuropäischen Linken. Camus, viel mehr als Sartre der dichterisch-intuitive und primär von Leidenschaft und Gefühl gelenkte Denkertyp, forderte lautstarke Solidarität mit den Oppositionellen der osteuropäischen Ländern. *Zu denken ist die Geschichte leicht, einzusehen aber schwer für all jene, die sie am eigenen Leib erfahren*<sup>30</sup>, notiert er in den Carnets. Und in einem Entwurf zu seinem letzten vollendeten Prosawerk, *Der Fall* heißt es mit Blick auf den Intellektuellenzirkel um Sartre: *Unsere Philosophen (...) haben den Dialog durch das Communiqué ersetzt. „Das ist die Wahrheit“ sagen sie ...*<sup>31</sup> Camus wollte den Dialog, und er wollte Unrecht anprangern, wo immer er

<sup>30</sup> Albert Camus: Tagebücher 1951 -1959, Reinbek 1991, S. 236

<sup>31</sup> Albert Camus: Théâtre, Récits Nouvelles, Paris 1962, S. 2014

es ausmachen konnte. Er ergriff für die protestierenden Ostberliner 1953 Partei und unterstützte den Freiheitskampf des ungarischen Volkes 1956. *Die Oppositionellen in den osteuropäischen Ländern*, so schreibt Sändig, *haben diese Unterstützung dankbar als eine Ausnahmeerscheinung innerhalb der westeuropäischen Linken wahrgenommen.*<sup>32</sup>

Historische Revolten geschehen durch Unterordnung unter eine geschichtliche Macht. Wer glaubt, seinen Lebenssinn als willfähiges Werkzeug eines fortschreitenden Weltgeistes finden zu können, geht den falschen Freiheitsweg. Für Irrgänge dieser Art ist der mediterrane, der westeuropäische Lebensstil, so glaubt Camus, weit weniger anfällig als der zentraleuropäische, namentlich der deutsche. Ein Tagebucheintrag der dreißiger Jahre vermerkt: *Die Deutschen waren es, die die mechanischen Uhren erfanden, schauerliche Symbole der rinnenden Zeit, deren Tag und Nacht von zahllosen Türmen über Westeuropa hin hallende Schläge vielleicht der ungeheuerlichste Ausdruck sind, dessen ein historisches Weltgefühl überhaupt fähig ist. Wir Menschen der westeuropäischen Kultur sind mit unserem historischen Sinn eine Ausnahme, nicht die Regel.*<sup>33</sup> Und in *Der Mensch in der Revolte* heißt es: *In das gemeinsame Europa geworfen ... leben wir Mediterranen immer im gleichen Licht. Inmitten der europäischen Nacht erwartet das Sonnendenken, ... die Morgendämmerung. Aber sie beleuchtet schon die Wege einer echten Überlegenheit.*<sup>34</sup> Camus sieht den mediterranen Menschen in der Nachfolge des antiken Menschen. Wie dieser angeblich, so findet auch jener sein Maß und seine Mitte in den natürlichen Kreisläufen, in die eingelassen er lebt und so immunisiert ist gegen ideologische Einflüsterungen. Man hat Camus für diese Völker typisierenden Vergleiche kritisiert. Dahinter steckt seine Überzeugung, dass die historische Revolte dem Menschen die Möglichkeit nimmt, eine Wahrheit, d.h. eine bestimmte Weise des In-der-Welt-seins zu leben und zu fühlen, die er selbst, nah dem Meer, im Lichte der algerischen Sonne, erfahren und mit seinem Frühwerk, *Hochzeit des Lichts*, beschrieben hat. Sändig sagt über diese Sammlung kurzer Prosatexte: *„Hochzeit des Lichts“ ist ein einhelliges Preislied auf algerische Landschaft und Natur, auf die freudvolle Vereinigung mit ihnen. Tipasa, ein für seine römischen Ruinen bekannter Ort in der Nähe Algiers, an dem Camus von diesem Glücksgefühl geradezu überschwemmt wurde, bleibt für ihn zeitlebens ein Kennwort für diese Vereinigung, die*

<sup>32</sup> Brigitte Sändig: Albert Camus, Hamburg 2000, S. 109 f

<sup>33</sup> Albert Camus: Tagebücher 1935-1951, Reinbek 1972, S. 52

<sup>34</sup> Albert Camus: Der Mensch in der Revolte, Reinbek, 1953, S. 323

„Hochzeit in Tipasa“ (so der erste Text der Sammlung, Anm. d. V.). Camus hat aus der naturnahen Daseinsform persönliche Stärke und literarische Impulse gewonnen: eine große Kraft des sprachlichen Ausdrucks, eine Kraft zu Bildern, die sich durch Reihung und Wiederholung einprägen. Dieses Glücksgefühl wurde für Camus zu einem Sicherheitsfundus auf Lebenszeit.<sup>35</sup>

In *Der Mensch in der Revolte* greift er dieses Glücksgefühl wieder auf, wenn auch nur in Gedanken und um zu belegen: Nur die gelebte Rückbindung an die Natur kann einen Sinn gewähren, der auch glücklich macht, weil er sich sinnlich vermittelt. Nietzsches *Bleibt der Erde treu* klingt hier an. Im Zarathustra heißt es: *Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht. Verächter des Lebens sind es, Abstrebende und selber Vergiftete, deren die Erde müde ist: so mögen sie dahinfahren! Einst war der Frevel an Gott der größte Frevel, aber Gott starb, und damit starben auch diese Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste und die Eingeweide des Unerforschlichen höher zu achten, als den Sinn der Erde!*<sup>36</sup> Um den Sinn der Erde zu erfahren, brauchen wir die Sinne, die uns mit ihr verbinden können, weil sie ihr zugehören. Nietzsche hat diesen notwendigen Nexus von Sinn und Sinnlichkeit den „*leibhaftigen Sinn von Sinn*“<sup>37</sup> genannt. Was nur Wort bleibt, weil es uns körperlich, sinnlich, emotional nicht anzurühren vermag, kann nicht zu einem Lebenssinn werden, der Halt und Glück schenkt.

Mit *Der Mensch in der Revolte* erklärt Camus sein verlorenes Jugendparadies zum Sehnsuchts- und Erlösungsort des absurden Menschen, der ohne ein Leben in Balance mit der Natur nicht das zu erreichen vermag, was Camus sich mit Blick auf das Lebensgefühl des Sisyphos noch einzureden versuchte: *Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.*<sup>38</sup> Was er seinen Existenzialistenkollegen ausnahmslos vorgeworfen hat, es ist ihm selbst widerfahren: Tipasa wird zum Symbol für seinen eigenen Sprung in die Hoffnung, eine Art Blauer Blume existenzialistischer Naturromantik. Die Erde wird ihm zum Himmel der Heimkehr und der Geborgenheit, weil er sie nicht ausgehalten hat, die Freiheit des homo faber, die

<sup>35</sup> Brigitte Sändig: Albert Camus, Hamburg 2000, S. 41

<sup>36</sup> Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra, Darmstadt 1980, S. 14

<sup>37</sup> Vgl. dazu: Volker Gerhardt: Friedrich Nietzsche, München 1999, S. 70 f

<sup>38</sup> Albert Camus: Der Mythos von Sisyphos, Reinbek 1983, S. 101

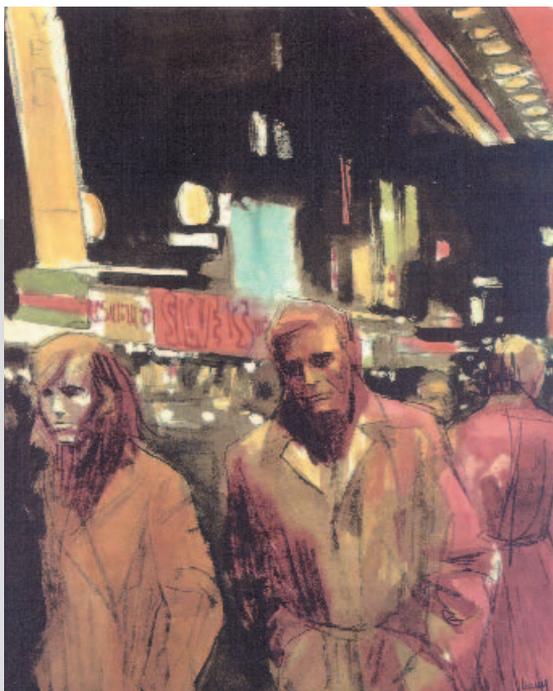
hoffnungslos nüchterne Kälte radikaler Selbstverantwortung. *Unserem Herzen genügt das bloß geistige Leben nicht*, hat Schelling einmal gesagt. *Es ist etwas in uns, das nach wesentlicher Realität verlangt ... und wie der Künstler nicht ruht im Gedanken seines Werkes, sondern nur in der körperlichen Darstellung und jeder von einem Ideal Entbrannter es in leiblich sichtbarer Gestalt offenbaren oder finden will, so ist das Ziel aller Sehnsucht das vollkommen Leibliche als Abglanz des vollkommen Geistigen.*<sup>39</sup>

Es geht bei diesem Seitenblick auf Schelling einzig und allein um das Herz, um die Motivation, aus der heraus philosophiert wird. Mit Camus wiederholt sich der Typus eines Denkers, den auch Schelling verkörpert, wenn auch unter zeitgeschichtlich und philosophisch völlig anderen Vorzeichen. *Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist*, sagt Fichte in der Einleitung zu seiner Wissenschaftslehre. *Denn ein philosophisches System ist nicht ein totdter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat.*<sup>40</sup> Camus und Schelling – jeder auf seine Weise – sind Menschen, deren Herz nach wesentlicher Realität verlangt. Sie fühlen sich überfordert und abgestoßen von einem Denken, das dem Menschen alleine gehört und ihn deshalb vereinzelt, vereinsamt und zu einer Freiheit verdammt, die zwar verherrlicht, aber doch zum Käfig wird, weil sie isoliert in sich kreisen muss, ohne irgendwohin zu gehören, ohne Anbindung. Schelling hat diese Anbindung zu denken versucht und eine großartige Naturphilosophie entworfen, die den menschlichen Geist mit hinein nimmt in die Natur. Bei Camus ist es anders. Seine dichterischen Hymnen auf die mediterrane Landschaft sind Aufrufe zu einer Naturanbindung, die als Naturmystik, unter Einsatz aller Sinne geschehen soll. Beide Denker folgen holistischen Impulsen. Der Mensch – sein Sein und sein Glück – bleibt unverstanden und unerfahren, wenn er herausgelöst wird aus einem Ganzen, dem er als Teil doch zugehört.

Zur Auseinandersetzung zwischen Camus und Sartre ist es auch deshalb gekommen, weil Sartre diesen Impuls als romantische Schwäche abqualifiziert hat. Damit wurden die beiden zu Antipoden eines Richtungstreits bei der zentralen Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Natur. Varianten dieses Streits werden auch in anderen von der Geistesgeschichte formierten Gegnerschaften ausgefochten.

<sup>39</sup> Friedrich W. Schelling, in: Johannes Hirschberger, Kleine Philosophiegeschichte, Freiburg i.Br. 1992, S. 158

<sup>40</sup> Johann G. Fichte: Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre, Berlin 1971, S. 434



www.grimm-foundation.de

*Signatur unserer modernen Existenz: Fremdheit und Anonymität in der Riesenmetropole (hier: New York): Bild von Gerd Grimm (1911–1998)*

Kulturbetrieb unentbehrlich wurde, umso stärker wurde seine Sehnsucht nach einem naturnahen Lebensstil.

In einem philosophischen Wörterbuch finden sich unter dem Stichwort „Camus“ wenige Sätze, mit denen ich enden möchte, weil sie noch einmal prägnant formulieren, was dieser Artikel darzustellen versucht und was man eine Zusammenfassung des Camusschen Denkweges nennen könnte: *Camus vertrat zunächst einen Existenzialismus des „Absurden“, eine Lehre von der Fremdheit des Menschen in der Welt. Die Sinn- und Hoffnungslosigkeit des Daseins kann nicht mit rationalen Mitteln ergründet, sie muss einfach hingenommen werden; darin besteht die Würde des Menschen. Sisyphos ist ein Symbol des Lebens. Daraus entfaltet Camus einen Humanismus, der ohne Rückgriff auf Gott oder eine allgemeine Vernunft in einer den Nihilismus überwindenden Philosophie der Revolte mündet und eine solidarische Beziehung zum Mitmenschen einbegreift. Natur wird als Korrektur gegen die Geschichte gesetzt.*<sup>42</sup>

<sup>41</sup> Albert Camus: Tagebücher 1935–1951, Reinbek 1972, S. 52

<sup>42</sup> Georgi Schischkoff (Hrsg.): Philosophisches Wörterbuch, Stuttgart 1982, S. 92