

Der Begriff der Revolte bei Albert Camus
die Sprache der Moral und die Praxis des Politischen

Inaugural-Dissertation

zu Erlangung des Doktorgrades der Sozialwissenschaftlichen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität München

vorgelegt von

Dr. Pablo Adrián Santana

aus

Buenos Aires (Argentinien)

2020

Erstgutachter: PD Dr. Christian Schwaabe

Zweitgutachter: Prof. Dr. Karsten Fischer

Datum der mündlichen Prüfung: 08.03.2021

Danksagung

Zuallererst möchte ich Dr. Thomas Beikircher meine Dankbarkeit aussprechen, ohne dessen Hilfe diese Arbeit nicht hätte entstehen können. Weiterhin möchte ich mich auch bei meinen Eltern für ihre ständige Unterstützung, sowie bei meiner Frau, Prof. Alexandra Coku, für ihre Hilfe, ihr Verständnis und ihre Unterstützung für meine Spätberufung zum Studium bedanken.

Ebenso spreche ich meinen Dank PD Dr. Christian Schwaabe für die konstruktiven Gespräche und seine stete Hilfsbereitschaft aus, und gleiches gebührt Prof. Karsten Fischer für seine Bereitschaft diese Arbeit zu betreuen.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	11
1. Das Absurde, oder: der Ursprung der Revolte.....	22
1.1 Die Frage nach dem Sinn des Lebens	27
1.2 Das Absurde: Versuch einer Definition.....	36
1.3 Die Wahrnehmung des Absurden.....	42
1.4 Exkurs zu Heidegger.....	46
1.4.1 Heideggers Perspektive auf die von Camus dargestellte Problematik	46
1.4.2 Die Betrachtung des Todes bei Camus und bei Heidegger	59
1.5 Die Freiheit und das Absurde.....	61
1.6 Leben nach der Wahrnehmung des Absurden.....	64
1.7 Sisyphos und der Mythos als Beispiel für das Absurde.....	85
1.7.1 Interpretationsmodelle des Mythos.....	87
1.7.2 Versuch einer Interpretation.....	94
2. Das politische Denken von Camus, oder: der Weg zur Revolte.....	103
2.1 Der junge Schriftsteller.....	104
2.1.1 <i>L'Envers et l'endroit</i>	104
2.1.2 <i>La culture Indigène. La nouvelle culture méditerranéenne</i>	107
2.1.3 <i>Noces</i>	112
2.1.4 <i>Retour à Tipasa</i>	121
2.1.5 <i>Lettres à un amie allemand</i>	126
2.2 Der Journalist: Jugendzeit, <i>Résistance</i> , Kriegsende und Nachkriegszeit.....	135
2.3 <i>La Peste</i> , die Solidarität und die Entfernung von Nietzsche.....	163

3.	Die Revolte, oder: die Überwindung des Individualismus.....	182
3.1	Der Politische Kontext der Frage.....	183
3.2	Definition der Revolte.....	193
3.3	Die metaphysische Revolte.....	200
3.4	Die historische Revolte.....	212
3.5	Die historische Revolution.....	215
3.5.1	Die Königsmörder.....	216
3.5.2	Die Gottesmörder.....	228
3.5.3	Die Entwicklung der historischen Revolution.....	237
3.5.4	Der Staatsterrorismus.....	264
3.6	Revolte und Revolution.....	271
3.7	<i>Pensée de midi</i>	287
3.8	Die Querelle mit <i>Le Temps Modernes</i>	292
3.9	<i>Défense de l'homme révolté</i> - Camus Blick auf sein Werk.....	299
4.	Die Beziehung zur Algerien, oder: die Praxis der Revolte.....	304
4.1	Postkoloniale Kritik.....	304
4.2	Politische Äußerungen.....	321
4.2.1	Die Jugendzeit in Algerien.....	321
4.2.2	<i>Alger Républicain, Soir Républicain</i>	322
4.2.3	Kriegsende und Nachkriegszeit: Hoffnung und Enttäuschung.....	338
4.2.4	Der Bürgerkrieg in Algerien: <i>Chroniques Algériennes</i>	347
4.2.4	Rückzug aus der Öffentlichkeit: <i>Le Premier Homme</i>	383
5.	Zusammenfassung und Schlusswort.....	401
6.	Literaturverzeichnis.....	435.

Einleitung

Die Beschäftigung und Auseinandersetzung mit dem politischen Denken Albert Camus‘ und der Versuch, daraus eine politische Theorie zu erarbeiten, bringen uns dazu eine grundsätzliche Frage der politischen Theorie zu stellen: Was genau definiert eine politische Theorie? Ist es ihre Struktur, oder sind es Inhalte?

Der Aufbau politischer Theorien ist wissenschaftstheoretisch vorbestimmt, insbesondere dann, wenn sie in positivistischen Kontexten formuliert werden, um empirisch widerlegt zu werden. Einschränkungen bestehen jedoch auch in der theoretischen Auseinandersetzung mit Politik, deren Professionalisierung zu einer Art der modernen Scholastik geführt hat; einer Formalisierung der Argumentation, einer Technisierung der Sprache, und einer Validierung von Aussagen durch Autorität und die Ordnung des Diskurses.

In diesem Rahmen scheint es auf den ersten Blick sehr problematisch zu sein, eine wissenschaftliche Erfassung des politischen Denkens von Albert Camus anzustreben, also von jemandem, der von sich selbst behauptet *“Je ne suis pas un philosophe. Je ne crois pas assez à la raison pour croire à un système”*¹. Wenn man aber seine Werke betrachtet, kann man die theoretischen Bausteine – die Grundsäulen seiner politischen Theorie – auf zwei Elemente eingrenzen: das Absurde und die Revolte. Das Absurde wird in einem Zyklus von Schriften eingeführt (*L'Étranger*, *Le Mythe de Sisyphe*, *Caligula*, *Le Malentendu*), ähnlich verhält es sich mit dem Element der Revolte (*La Peste*, *L'Homme révolté*, *Les Justes*). Bei dieser Betrachtung wird man mit der Schwierigkeit einer doppelten Zerstreung konfrontiert, mit der Camus seine politischen Gedanken darstellt: eine thematische Zersplitterung in viele Werke und eine stilistische Zersplitterung in viele unterschiedliche literarische Genre (Roman, Essay, Theater, Zeitungsartikel, usw.). Das erschwert noch mehr eine mögliche wissenschaftliche Erfassung der politischen Elemente von Camus und führt darüber hinaus zu einer bedeutsamen Frage dieser Arbeit: Kann man wirklich aus den Schriften von Camus eine politische Theorie zusammenfassen, extrahieren, oder handelt sich mehr um verschiedene politische Elemente, Begriffe, Themen, die, wie bei vielen anderen Autoren, einen Teil des Denkens dieses Schriftstellers ausmachen? Diese Frage könnte man auch so formulieren: Kann man aus einer politikwissenschaftlichen Perspektive das Werk und die Ideen von Camus in eine Reihe mit politischen Theorien wie denen von Aristoteles, Machiavelli, Locke, Marx

¹ Camus 2006, Oeuvres complètes, Bd. II: Interview à «SERVIR», S. 659.

oder Rawls stellen, oder zeigt sich ein Unterschied zwischen dem Theoretiker, der seine Programmatik in theoretischen Konstrukten aufbaut, und dem Schriftsteller, der politische Gedanken verstreut durch sein ganzes Werk thematisiert?

Wie man sieht, zeigt sich hier ein Problem in der Einstellung, in der Perspektivierung der Frage, die nach einer bestimmten Antwort verlangt, weil sie aus einer strengen Perspektive, bzw. Weltanschauung herausgestellt wird. Die Problematik liegt in einem Mangel an Selbstreflexivität, also dem Ausblenden des Umstands, dass die wissenschaftliche Methodik eine bestimmte Determinierung erzeugt. Diese Determinierung (die das Produkt verschiedener Faktoren ist, insb. ein Produkt der Vernunft als Voraussetzung des Denkens, und des Positivismus als Weg die Welt vernünftig erfassen zu können) ermöglicht (positiv dargestellt) oder zwingt (kritisch betrachtet) den Forscher in einer bestimmten Weise Untersuchungen anzustellen, weswegen Gedanken als Theorien nur in Betracht gezogen werden können, wenn diese Gedanken, und mehr noch, die Äußerungen dieser Gedanken, sich in ihrer Strukturierung und Darstellung einem bestimmtem Modell anpassen, einem Modell, das der Systematik der Wissenschaft entspricht. Wenn die Möglichkeit jeglicher Untersuchung von Anfang an durch die Kriterien, Maßstäbe und Parameter der Wissenschaft eingeschränkt wird, sollte man sich mindestens diese Perspektivierung bewusst machen, was ich das Modell der „selbstbewussten Reflexivität“ nenne², um damit als Wissenschaftler die Möglichkeit zu haben, hinter die Methodik zu treten, sich seiner eigenen Perspektivierung bewusst zu werden, um so die zu untersuchenden Gedanken nach ihren Inhalten statt nach ihrer Strukturierung zu prüfen. Dieser kleine Schritt mag nicht wichtig erscheinen, ist aber notwendig, um andere Formen des Denkens nicht von Anfang an zu marginalisieren, nur weil sie ihre Aussagen nicht auf konventionelle Art präsentieren, wie im Falle von Camus.

Camus präsentiert in keinem seiner Werke eine systematische, abgeschlossene, allgemeine politische Theorie. Man könnte jetzt dazu tendieren, die von mir oben gestellte Frage mit einem Nein zu beantworten. Aber gibt es denn wirklich nur diese dichotome Möglichkeit der Beantwortung der Frage, oder kann diese Betrachtung überwunden werden? Man könnte Camus als einen literarischen Autor betrachten, der, unter anderem, einige politische Themen angeht, aus denen aber keine politische Theorie, kein Konstrukt resultiert, das interessant oder relevant genug für eine wissenschaftliche Untersuchung aus der Perspektive der Politikwissenschaft ist. Man könnte auch denken: jeder hat Camus in seiner Jugend gelesen,

² *Santana 2016*, Die hermeneutische Frage bei Herodot, Diss., LMU, S. 125.

seine Werke sprechen den Menschen in seinen inneren Werten, seinen Sorgen an, aber die Art wie die Inhalte dargestellt werden macht aus seinen Werken noch keine politische Theorie. Die Überwindung dieser methodologischen Sackgasse könnte gelingen, wenn man die Haltung Henning Ottmann einnimmt, der statt politischer Theorien den Begriff des politischen Denkens nutzt. Er meint damit eine holistische Betrachtung der Politik, die über eine bestimmte Wissenschaft hinausgeht und über Denkprozesse statt nur über Theorien berichtet:

Der Begriff des politischen Denkens ist umfassender und sachgerechter als seine Konkurrenzkonzepte. Eine *Geschichte des politischen Denkens* kann das Programm der Geschichtsschreibung erweitern. Sie kann versuchen, die Klassiker zu würdigen und doch auch das einzubeziehen, was jeweils zeitgebunden ist. Sie kann der Geschichte der Philosophie folgen, und doch auch jenen Disziplinen Raum geben, die von der Geschichtswissenschaft bis zur Theologie, von der Jurisprudenz bis zur Dichtung ihrerseits Schlüssel für das Begreifen der Politik sind. Statt nur von Theorien oder Ideen zu reden, kann sie von einem politischen Denken sprechen, das Sache der Wissenschaft, aber ebenso Sache aller Bürger ist, ob diese nun Wissenschaft treiben oder nicht.³

Ottmann sieht in diesem Begriff einerseits die Möglichkeit einer inhaltlichen Annäherung an den Leser, andererseits verkörpert der Begriff des politischen Denkens bestens den Charakter der Politikwissenschaft als Integrationswissenschaft (nicht nur in Bezug auf die anderen Wissenschaften, sondern auch auf die Kunst, was eine besondere Bedeutung in Bezug auf Albert Camus hat, der kein Politikwissenschaftler, sondern Schriftsteller war):

» Experten « für Politik sind wir alle. Der Begriff des »politischen Denkens« bringt diese Urkapazität eines jeden Bürgers zum Ausdruck. Er verringert den Abstand, der durch Begriffe wie » politische Philosophie «, »politische Ideen « oder » Theorien « zwischen Wissenschaft und Bürger gelegt wird. Er verweist auf das Ziel allen Nachdenkens über Politik, das letztlich nur in der politischen Praxis und in einem gelingenden Leben liegen kann. Was die Wissenschaft zur Erforschung der Politik beitragen kann, ist nicht Sache einer Disziplin allein. Ein Monopolanspruch für die Deutung der Politik kommt keiner einzelnen Disziplin zu. Politik ist eine » Integrationswissenschaft « (Fraenkel 1987). Neben der Philosophie sind es vor allem die Geschichtswissenschaft und die Jurisprudenz, die (politische) Theologie und die Ökonomie, die bei der Erforschung der Politik von Nutzen sind. Was Politik ist, spiegelt sich darüber hinaus in der Dichtung und in anderen Zeugnissen der Kunst. Ein Blick auf Lorenzettis Fresko des »Guten Regiments« im Palazzo Pubblico in Siena ist nicht weniger lehrreich als die Lektüre eines klassischen Textes. Oft sagen die Dichter mehr über Politik als die Philosophen. Und besser sagen sie es sowieso.⁴

³ Ottmann 2001, *Geschichte des politischen Denkens*, Bd. 1/1, S. 5.

⁴ Ottmann 2001, S.3. In einem anderen Text (Zum Begriff « Politisches Denken ») bekräftigt Ottmann die Bedeutung des Begriffes "Politisches Denken" und erklärt: "Eine Alleinzuständigkeit für Politik besitzt die » Politische Wissenschaft « so wenig wie die » Politische Theorie « oder die » Politische Philosophie «. Dichtung und Geschichtsschreibung, Theologie und Metaphysik, Ökonomie, Jurisprudenz und andere Disziplinen mehr tragen ihrerseits zum » Politischen Denken « bei, und weil dem so ist, empfiehlt es sich, den weiten Begriff des » Politischen Denkens « den fachspezifisch eingeschränkten Begriffen vorzuziehen". Ottmann 1996, *Politisches Denken*, Jahrbuch 1995/96, S. 2.

Camus beginnt seine politischen Überlegungen mit einer grundlegenden Aussage: *“Il n’y a qu’un problème philosophique vraiment sérieux: c’est le suicide. Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d’être vécue, c’est répondre à la question fondamentale de la philosophie”*.⁵ Was motiviert ihn, eine solche Aussage zu treffen? Er knüpft an viele Denker an, die eine Entzauberung der Welt beschreiben, insbesondere Nietzsche und an dessen Aussage über den „Tod Gottes“ und die Demaskierung des religiösen Diskurses in der ersten Abhandlung seines Werkes über *“die Genealogie der Moral”*.⁶ Ohne sinngebende Strukturen wirkt diese Entzauberung der Welt auf den Menschen ungehindert ein und lässt ihn am Sinn seines Lebens zweifeln. Diese Denkfigur kann man auch in folgendem Zitat Max Webers erkennen:

Wo immer [...] rational empirisches Erkennen die Entzauberung der Welt und deren Verwaltung in einen kausalen Mechanismus konsequent vollzogen hat, tritt die Spannung gegen die Ansprüche des ethischen Postulates: dass die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch *sinnvoll* orientierter Kosmos sei, endgültig hervor. Denn die empirisch und vollends die mathematisch orientierte Weltbetrachtung entwickelt prinzipiell die Ablehnung jeder Betrachtungsweise, welche überhaupt nach einem 'Sinn' des innerweltlichen Geschehens fragt. Mit jeder Zunahme des Rationalismus der empirischen Wissenschaft wird dadurch die Religion zunehmend aus dem Reich des Rationale ins Irrationale verdrängt und nun erst: *die* irrationale oder antirationale überpersönliche Macht schlechthin.⁷

Weber thematisiert die Sinnlosigkeit des Lebens in Folge des Verlusts der wichtigsten sinngebenden Struktur, das heißt der Religion. Dazu Weber:

Abraham oder irgendein Bauer der alten Zeiten starb 'alt und lebensgesättigt', weil er im organischen Kreislauf des Lebens stand, weil sein Leben auch seinem Sinn nach ihm am Abend seiner Tage gebracht hatte, was es bitten konnte, weil für ihn keine Rätsel, die er zu lösen wünschte, übrig blieben und er deshalb 'genug' daran haben konnte. Ein Kulturmensch aber, hineingestellt in die fortwährende Anreicherung der Zivilisation mit Gedanken, Wissen, Problemen, der kann 'lebensmüde' werden, aber nicht lebensgesättigt. Denn er erhascht von dem, was das Leben des Geistes stets neu gebiert, ja nur den winzigsten Teil, und immer nur etwas Vorläufiges, nichts Endgültiges, und deshalb ist der Tod für ihn eine sinnlose Begebenheit. Und weil der Tod sinnlos ist, ist es auch das Kulturleben als solches welches ja eben durch seine sinnlose 'Fortschrittlichkeit' den Tod zur Sinnlosigkeit stempelt.⁸

⁵ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 221.

⁶ Siehe auch die Aussage Freuds: *“man möchte sagen, die Absicht, dass der Mensch 'glücklich' sei, ist im Plan der 'Schöpfung' nicht enthalten”*. Freud, Das Unbehagen in der Kultur, in: *Freud 1999*, Gesammelte Werke, Bd. XIV, S. 434.

⁷ Weber 1991, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus, S. 227. Zitiert nach: *Fischer 1999*, Verwilderte Selbsterhaltung, Zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno, S. 92-93, Anm. 72.

⁸ Weber 1994, Wissenschaft als Beruf, S. 10. Zitiert nach: *Fischer 1999*, S. 93, Anm. 74.

Dieser Wunsch, das Verlangen oder auch der Selbstzwang des Menschen, einen Sinn für das Leben zu suchen ist dasjenige, welches Camus als das Absurde beschreibt. Dazu Camus: *“Je disais que même n’est pas raisonnable, c’est tout ce qu’on peut dire. Mais ce qui est absurde, c’est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l’appel résonne au plus profond l’homme. L’absurde dépend autant de l’homme que du monde”*.⁹ Diese Problematik wird im ersten Kapitel untersucht. Camus beschreibt die Alltagsroutine des modernen Menschen und merkt an, dass dieses „Leben als ob“ früher oder später seine Brüchigkeit zeigt, was die Frage nach dem Sinn des Lebens hervorruft. Ohne sinngebende Strukturen, wie die Religionen, kann sich der Mensch verloren fühlen und sogar suizidal werden. Dazu ein Appell Sigmund Freuds:

Gewiss wird der Mensch sich dann in einer schwierigen Situation befinden, er wird sich seine ganze Hilflosigkeit, seine Geringfügigkeit im Getriebe der Welt eingestehen müssen, nicht mehr der Mittelpunkt der Schöpfung, nicht mehr das Objekt zärtliche Fürsorge einer gütigen Vorsehung Er wird in derselben Lage sein wie das Kind, welches das Vaterhaus verlassen hat, in dem es ihm so warm und behaglich war. Aber nicht wahr, der Infantilismus ist dazu bestimmt, überwunden zu werden? Der Mensch kann nicht ewig Kind bleiben, er muss endlich hinaus, ins „feindliche Leben“.¹⁰

Camus kritisiert die Einstellung bestimmter philosophischer Strömungen, die einen „Sprung“ in der Metaphysik versuchen oder ein Fortschreiten des Nihilismus anstreben, um letztendlich diese sinngebenden Ordnungen zu ersetzen. Die Wahrnehmung des Absurden, die Anerkennung der Sinnlosigkeit des Lebens ist ein Wendepunkt im Leben des Menschen, der keine Rückkehr erlaubt. Es handelt sich dabei jedoch nicht, wie die meisten kulturkritischen Theorien es beschreiben, um einen *Endpunkt*. Camus liegt richtig darin, das Absurde als einen *Anfangspunkt* zu betrachten. Wie umstritten aber diese Betrachtungsweise ist, zeigt sich an den ganz unterschiedlichen Interpretationen von Sisyphus, der Figur, welche Camus zur Erläuterung des Absurden wählt. Es wird versucht, alles möglich aus der Geschichte herauszuholen, doch die Tatsache, dass Sisyphus selbstbewusst der Sinnlosigkeit seiner Situation entgegensteht, wird als nebensächlich übersehen. Dies ist emblematisch für die strenge teleologische Perspektive einer Forschung, die nur sieht, wonach sie sucht.

Die Wahrnehmung der Sinnlosigkeit des Lebens ist eine persönliche, individuelle Erfahrung, die aber Konsequenzen sogleich auf soziologischer wie auf politischer Ebene hat. Die erste Konsequenz die Camus daraus zieht, ist, die Erfahrungen des Menschen nicht in ihrer

⁹ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 233-234.

¹⁰ Freud 1999, Bd. XIV: Die Zukunft einer Illusion, S. 373.

Qualität, sondern in ihrer Quantität zu mehren, was er in den Figuren eines Don Juan, des Schauspielers, und des Eroberers erläutert. Das erinnert mich an meine Jugend, als im Jahr 1986 der Halleysche Komet nah an der Erde vorbeizog. In meiner Heimatstadt Buenos Aires konnte man viele Plakate mit folgender Botschaft sehen: "Lass uns Sex haben, bevor Halley ankommt!". Man sieht hierin die erste mögliche Reaktion auf eine aussichts- und hoffnungslose Situation wie diejenige (ultimative) der Sinnlosigkeit des Lebens. Das ist aber verständlich, wenn man im Auge behält, dass das Absurde eine individuelle Erfahrung ist.

Der Übergang vom Individualismus zur Allgemeinheit, vom Ich zum Wir, zeigt sich in der Revolte. In den neun Jahren zwischen "Le Mythe de Sisyphe" und "L'Homme révolté" erlebt Camus als Mensch und Schriftsteller eine Entwicklung, die ich im zweiten Kapitel beschreibe. Politisch relevant ist die vom Camus im Jahr 1937 (das heißt, fünf Jahre vor der Erscheinung vom "Le Mythe de Sisyphe") gehaltene Konferenz im Haus der Kultur in Algier, wo er sein Projekt der mittelmeerischen Kultur darstellt, sowie in seiner Tätigkeit als Journalist, innerhalb derer Camus seine politische Haltung in der Form einer ständigen Kritik an der Armut und den ungerechten sozialen Zuständen der arabischen und berberischen Bevölkerung zeigt. In den "Lettres à un ami allemand" präsentiert Camus den Dialog als ein Element, um Probleme zu behandeln oder auszusprechen, was in seinem politischen Denken eine Hauptrolle spielt. Das wichtigste Apriori (im Sinne Apels) besteht bei Camus in der Anerkennung des Anderen als Mensch, was er sogar im Fall des deutschen Freundes (eigentlich: Feinds) zeigt. Dazu Camus:

Mais dans le temps même où je jugerai votre atroce conduite, je me souviendrai que vous et nous sommes avec toute l'Europe dans la même tragédie de l'intelligence. Et malgré vous-mêmes, je vous garderai le nom d'homme. Pour être fidèles à notre foi, nous sommes forcés de respecter en vous ce que vous ne respectez pas chez les autres.¹¹

Als letzten Punkt in der Einleitung zur Revolte in der Diskursform des Romanes, untersuche ich sein Werk "La Peste", in welchem die Rolle der Solidarität, das Hauptelement der Revolte, aus verschiedenen Perspektiven und durch unterschiedliche Beispiele dargestellt wird.

Im dritten Kapitel dieser Arbeit widme ich mich dem zentralen Element im politischen Denken von Camus: der Revolte. Das Erste, was dabei erwähnt werden muss, ist ihre

¹¹ Camus 2006, Bd. II: Lettres à un ami allemand, S. 28.

inhaltliche Verbindung mit dem Absurden. Die Grundfrage bei *“L’Homme révolté”* betrifft die Legitimierung des Mordes. Diese Frage ist kein Plädoyer für die Gewaltlosigkeit, sondern thematisiert die Haltung von Ideologien des 20. Jahrhunderts, wie des Nationalsozialismus oder des Kommunismus, die den Mord als Mittel politischen Handelns herangezogen haben. Camus löst diese Frage mit einer cartesianischen Argumentation. Um zu behaupten, dass das Leben absurd sei, muss man am Leben sein. Wenn man für das eigene Leben und gegen Selbstmord einsteht, sollte dieses Recht auch für die anderen Menschen gelten. In Bezug auf die Situation *nach* der Gewährwerdung des Absurden (was am Ende vom *“Le Mythe de Sisyphe”* noch offenbleibt) erwähnt Camus den Begriff *Tabula rasa*. Dazu Camus: *“Il nous laisse dans l’impasse”*. Was aber der Mensch hier besitzt, ist das Bewusstsein der Sinnlosigkeit des Lebens und das Selbstbewusstsein, was ihm letztendlich ermöglicht, ein eigenes Lebensprojekt aufzubauen. Camus gibt selbst an zwei Stellen eine Erklärung zu diesem Ziel ab:

*...la révolte ne nous apprendra donc rien de plus quant à la solution dernière que l’analyse absurde. Le monde est toujours fermé. Nous sommes toujours dans e cercle, avec ceci de plus, toutefois, qu’il nous est possible de répondre affirmativement à la seule question qui nous paraisse de quelque importance: l’homme peut-il, à lui seul et sans le secours de l’éternel, créer ses propres valeurs?*¹²

An einer anderen Stelle fragt sich Camus: *“Peut-on, loin du sacré, et de ses valeurs absolues, trouver la règle d’une conduite? telle est la question posée par la révolte”*¹³. Um diese Frage begründet zu beantworten, sollte man Camus selber erklären lassen, was für ihn der Mensch in der Revolte ist: *“Qu’est-ce qu’un homme révolté? Un homme qui dit non. Mais s’il refuse, il ne renonce pas: c’est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement”*¹⁴. Das *Nein* definiert eine Grenze, das Ende einer Ungerechtigkeit, das *Ja* erklärt das Recht, nicht mehr unterdrückt zu werden und eröffnet die Möglichkeit für die Anderen zu agieren: *“Dans la révolte, l’homme se dépasse en autrui et, de ce point de vue, la solidarité humaine est métaphysique”*¹⁵. Dieses Handeln zielt nicht auf die Verteidigung der eigenen Interessen, sondern *“d’une dignité commune à tous les hommes”*¹⁶ ab. In Bezug auf den Titel dieser Arbeit: die Sprache der Moral und die Praxis des Politischen findet man in der Revolte, bzw. der Transzendierung der Individualität, die einen Begriff von Solidarität miteinschließt, der,

¹² Camus 2006, Bd. III: Remarques sur la révolte, S. 336.

¹³ Camus 2006, Bd. III: L’Homme révolté, S. 78.

¹⁴ Ebd., S. 71.

¹⁵ Ebd., S. 74.

¹⁶ Ebd., S. 76.

im Gegenteil zu seiner landläufigen Bedeutung, nicht für Teilnehmer der eigenen Gruppe, Mitbürger oder Angehörige einer bestimmten Klasse, sondern allgemein für jeden Mensch, der leidet, gilt. Die Moral fließt in die politische Praxis, weil die Begründung der Solidarität aus dem Selbst und durch das Selbst erfolgt und nicht von einer bestimmten Doktrin (wie in der Religion, bei Ideologien oder bei politischen Parteien) abhängt. Es ist der selbstbewusste und selbstaufgeklärte Mensch, der aus der ontischen Erfahrung des Absurden aktiv wird, der der Unterdrückung eine Grenze setzt und solidarisch mit jedem Menschen, der leidet, handelt. Dazu Camus:

Dans l'expérience absurde, la souffrance est individuelle. À partir du mouvement de révolte, elle a conscience d'être collective, elle est l'aventure de tous. Le premier progrès d'un esprit saisi d'étrangeté est donc de reconnaître qu'il partage cette étrangeté avec tous les hommes et que la réalité humaine, dans sa totalité, souffre de cette distance par rapport à soi et au monde. Le mal qui éprouvait un seul homme devient peste collective.¹⁷

Diese Überwindung des Individualismus gibt der Revolte ihren politischen Charakter, weil ihre Tätigkeit das Individuum zu den Anderen führt, um ihnen zu helfen und das Zusammenleben der Menschen zu verbessern. Aus dieser ontischen Erfahrung erwächst dieser Solidarität ein neuer Charakter: sie wird wesenhaft, ist nicht von Natur aus da, sondern Produkt der Selbstaufklärung des Menschen in der Realisierung der Sinnlosigkeit seines Lebens; sie ist Grundlage für das Aufbauen von aus sich gestalteten Werten, die für alle Menschen gelten sollten. Das betrachtet Camus als einen ersten Beweis im Sinne Descartes: *“Mais cette évidence tire l'individu de sa solitude. Elle es un lieu commun qui fonde sur tous les hommes la première valeur. Je me révolte, donc nous sommes”*.¹⁸

In der zweiten Hälfte des dritten Kapitels untersuche ich die für Camus sehr wichtige Unterscheidung zwischen Revolution und Revolte. Camus steht der Revolution sehr kritisch gegenüber. Er legt eine detaillierte Analyse der revolutionären Prozesse vor, angefangen bei der französischen und endend bei der russischen Revolution. Was Camus kritisiert, ist die Verabsolutierung der Werte in der Revolution, die eine absolute Freiheit (die nach Camus nur die Freiheit der Stärkeren bedeutet) und eine absolute Gerechtigkeit (die keine Möglichkeit für die Proteste erlaubt) anstrebt, was am Ende in einer Unterdrückung des Menschen mündet. Im Hinblick auf absolute Moral wie bei Saint Just, oder absoluter Geschichte bei Marx, beschreibt Camus eine Verschiebung von einer Vertikalen zu einer horizontalen

¹⁷ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 79.

¹⁸ Ebenda.

Transzendenz. Von Gott im Jenseits wird das Absolute in der Geschichte im Diesseits projiziert. Diese Prozesse sind von oben gestaltet durch eine Ideologie, die als Doktrin über den Menschen herrscht. Das entspricht der typischen *top-down* Struktur. Der Punkt, den Camus am stärksten kritisiert, ist, dass die Revolution sich nicht scheut, für die Erreichung ihres Zieles (z.B. einer klassenlosen Gesellschaft) die Menschen als Mittel zu missbrauchen und zu opfern, und dazu noch den Mord zu legitimieren. Der Zweck heiligt die Mittel ist das Motto, das der Revolution einen Sinn gibt. Dagegen plädiert Camus dafür, dass es gerade die Mittel sind, die den Zweck heiligen. Durch die Kritik der Revolutionen (und die Denker dahinter, wie Hegel, Marx usw.) hebt Camus ihre Unterscheidung zur Revolte hervor. Letztere ist auf die Mittel konzentriert, erstere auf das Ziel, letztere ist von unten geplant, erstere von oben, letztere entsteht aus gemeinsamen Werten, erstere aus einer Doktrin oder Ideologie, die letzte akzeptiert unter bestimmten Bedingungen die Gewalt, erstere legitimiert den Mord. Die Revolte unterscheidet sich von der Revolution, weil sie Maß und Grenze als konstitutive Element beinhaltet. Damit erklären sich die relativen Ansprüche, die sie anstrebt. Als kulturhistorische und geographische Einrahmung seines Begriffs der Revolte präsentiert Camus sein "*Pensée de midi*", oder "*pensée solaire*" oder "*esprit méditerranéen*". Diese Idee schließt den Bogen, den Camus in seiner Konferenz im Haus der Kultur 1937 geschlagen hatte. Camus unterscheidet hier zwischen einer Jüdisch-Christlichen und einer Altgriechischen Tradition, hebt das Licht des Südens gegen die Dunkelheit und den trüben Ernst des Nordens hervor, und plädiert für eine Annäherung zur Natur als Weg für den Menschen sich wiederzufinden. Diese Revolte bedeutet für ihn eine Renaissance, innerhalb derer der Mensch abseits der absoluten Ideologien und in der Natur (und nicht gegen sie) versuchen kann, aus sich selbst in Verbindung mit den Anderen ein gutes Leben zu führen. Dazu Camus:

Au midi de la pensée, le révolté refuse ainsi la divinité pour partager les luttes et le destin communs. Nous choisirons Ithaque, la terre fidèle, la pensée audacieuse et frugale, l'action lucide, la générosité de l'homme qui sait. Dans la lumière, le monde reste notre premier et notre dernier amour. Nos frères respirent sous le même ciel que nous, la justice est vivante. Alors naît la joie étrange qui aide à vivre et à mourir et que nous refuserons désormais de renvoyer à plus tard.¹⁹

Es gibt historische, soziale und politische Elemente, die die kritische Einstellung von Camus gegenüber der Revolution begründen. Der größte ist, dass das Intellektuellenmilieu in

¹⁹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 323.

Frankreich nach dem zweiten Weltkrieg den Kommunismus unterstützt, ohne seine Exzesse wahrhaben zu wollen. Jede Kritik aber wird als Antikommunismus verstanden. Seine kritische Einstellung bringt für Camus die harsche Kritik vieler seiner Kollegen (darunter Sartre) mit sich, eine Auseinandersetzung, die ich am Ende des Kapitels thematisiere.

Die Praxis der Elemente, die die Revolte beinhaltet, wird im 4. Kapitel analysiert. Camus begann bereits zu Beginn seiner Karriere als Journalist, zuerst in Algerien, dann in Frankreich, sich im *Nein* der Revolte in der kritischen Betrachtung der sozialen Umstände der indigenen Bevölkerung Algeriens zu üben. Er verlor seine Stelle als Journalist und musste deswegen das Land verlassen. Trotzdem machte er in Frankreich nicht nur weiter mit seinen Kritiken, sondern übte sich auch im *Ja* der Revolte in Projekten und Vorschlägen, nicht nur um die Wahrnehmung der Probleme in der französischen Bevölkerung deutlich zu machen, sondern um durch spezifische Programme eine mögliche Lösung des Algerienkonflikts zu finden. Leider gerieten nach dem Ende des Krieges die Versprechungen der Zentralregierung in Vergessenheit und die Situation in Algerien verschlechterte sich drastisch. Camus versuchte weiter die Menschen an den Verhandlungstisch zu bringen, um durch Dialog Lösungen für die Probleme zu finden, aber leider radikalisierte sich die Auseinandersetzung durch Gewalt von beiden Seiten und alle Anstrengungen konnten nicht die gewalttätigen Exzesse des Bürgerkriegs verhindern. Ich thematisiere in diesem Kapitel die verschiedenen Perspektiven des Problems, die Haltung von Camus, sowie die postkolonialen Studien, die sich sehr kritisch gegenüber Camus äußern.

Nach einer Zusammenfassung im letzten Kapitel, versuche ich die praktische Anwendung der Revolte zu untersuchen. Auf den ersten Blick hat die Revolte wegen ihre *bottom-up* Struktur keine Möglichkeit große Probleme anzugehen. Camus benennt als seine präferierten Bewegungen eher die revisionistischen Programme des revolutionären Syndikalismus oder die skandinavischen Sozialdemokratien, das heißt, Bewegungen die entweder spezifische Verbesserungen bringen konnten oder moderate Regierungsformen, die durch Dialoge einen solidarischen Zusammenhalt in ihrer Gesellschaft erreichen konnten. Die erste historische Revolte, die er erwähnt (die von Spartakus) und seine eigene letzte Anstrengung (der Bürgerkrieg in Algerien) endeten beide in Niederlagen. Diese Tatsache könnte eine nicht sehr positive Sicht auf die Revolte wecken. Was kann denn das Ziel der Revolte sein? Was ihre Stärke? Was ihr Wert?

Am Anfang der Einleitung habe ich das Problem der Perspektivierung thematisiert und für

eine selbstbewusste Reflexivität plädiert. Diese Art von Fragen zeigen die Problematik des Perspektivismus. Man tendiert oft zu der Auffassung, etwas als gut zu bewerten, wenn sich in der Praxis erweist, dass das Ziel erreicht wurde. Diese teleologische Betrachtung widerspricht dem Sinn der Revolte. Ich finde, und das ist die These, die ich im Laufe der Arbeit darlegen will, dass die Revolte nicht als eine politische Theorie, sondern als eine moralische Warnung, als eine Art politisches Gewissen dient, die jede Art von politischer Entscheidung begleiten kann. Ihr Wert besteht in der Tatsache, dass die Werte die die Revolte predigt, aus dem Menschen selbst und nicht von außen kommen, dass diese Werte eine aktive Haltung des Menschen verlangen, und das deren Ziel die Solidarität mit den Leidenden ist. Die Revolte hilft, moralische Entscheidungen in der Politik zu treffen, wenn man unabhängig von Ideologien oder externen Druckmitteln handeln will. Als Beispiel dieser Einstellung nenne ich unter anderem im Schlusswort die Haltung der Bundeskanzlerin Angela Merkel in Bezug auf die Flüchtlingskrise im Jahr 2015. Ihr berühmter Ausspruch, "Wir schaffen das", fasst die Elemente der Revolte zusammen. Der Sinn dieser Arbeit ist es, die Elemente, die die Revolte von Camus verkörpern (relative Freiheit, relative Gerechtigkeit, der Dialog, mit seinem Apriori der Anerkennung des Anderen als Mensch, als Mittel um Auseinandersetzungen zu überwinden, Maß und Grenze) hervorzuheben, ans Licht zu bringen also als Versuch, in einer Welt in der die Ideologien, wenn nicht ganz ausgestorben, mindestens nicht mehr vorhersehbar sind, wo die Effektivität über die Richtigkeit herrscht, wo der Zweck jegliche Mittel heiligt und wo der Mensch oft als Mittel missbraucht wird, eine Alternative zu präsentieren, eine Art menschliche Moral, eine Moral vom Menschen, aus dem Menschen, und für den Menschen, die aus der Betrachtung der Sinnlosigkeit des Lebens ein Projekt der Solidarität mit der ganzen Menschheit aufbaut, mit dem Respekt des Lebens als höchste Priorität, und wo der Mensch auch im Sinne Kants nur als Zweck und nicht als Mittel betrachtet wird.

1. Das Absurde, oder: der Ursprung der Revolte

Die Beschäftigung mit Camus als Denker und als Schriftsteller ist einerseits interessant und bereichernd, andererseits kompliziert. Die Tatsache, dass Camus kein systematischer Denker war, zeigt sich unter anderem in der breiten Spanne von Interpretationen, die die Forschung über ihn als Menschen und über seine Werke anbietet. Deswegen entspricht es dem Sinn dieser Arbeit, mehr als über Camus zu schreiben, Camus selber die Möglichkeit zu geben, *seine* Gedanken zu äußern und danach, aus den gewonnenen Erfahrungen, einen möglichen und begründeten Schluss zu ziehen.

In einem Interview mit dem Magazine „*Servir*“ im Jahr 1945 erklärt Camus über sich selbst: *“Je ne suis pas un philosophe. Je ne crois pas assez à la raison pour croire à un système. Ce qui m'intéresse, c'est de savoir comment il faut se conduire. Et plus précisément, comment on peut se conduire quand on ne croit pas ni en Dieu ni en la raison”*²⁰. Diese Aussage enthält viele der Elemente, die das Denken von Camus auszeichnen. Deswegen möchte ich am Anfang der Arbeit diese Aussage im Detail untersuchen, um die Perspektive, aus der Camus sein Denken entwickelt, klar und deutlich darzustellen, nicht aus einer interpretatorischen Absicht, sondern aus seiner eigenen Aussage her.

Der erste Punkt, den er erwähnt, ist, dass er sich nicht für einen Philosophen hält. Er ist in der Tat kein systematischer Denker, er elaboriert nicht, wie andere Denker, seine Ideen in strukturierten Konstrukten oder Theorien, sondern zeigt seine Gedanken in verschiedenen Formen der Mitteilung, bzw. Genre, darunter Essays, Romane, Theaterstücke usw. In der Tat entspricht dem Ziel seiner Aussage aber ein ethisches Element in der Form des sittlichen Verhaltens (*“comment on peut se conduire”*). Es ist wichtig, von Anfang an die Einrahmung dieser ethischen Betrachtung festzustellen, oder anders gesagt, aus welcher Perspektive er sich sein ethisches Verhalten vorstellt.

Er beschreibt zwei Grundpfeiler seiner Ethik. Sie sei erstens eine Ethik ohne Gott. Camus hat sich intensiv mit Nietzsche beschäftigt, und viele seiner Thesen als Grundlage für sein Denken übernommen. Die Aussage von Nietzsche über den Tod Gottes (der bis zu diesem Punkt als Garant der Werte galt) ist in der Tat eine Voraussetzung, auf der Camus seine Gedanken aufbaut. Das werde ich im Folgenden, an einem Beispiel aus dem *Zarathustra* (erste Rede:

²⁰ Camus 2006, Bd. II: Interview à «*Servir*», S. 659.

Von den drei Verwandlungen²¹), erläutern. Besonders interessant ist hier zu beobachten, wie sich die Befreiung des Menschen von den Prinzipien (die von Gott als Wertinstanz gestellt wurden) entwickelt, eine Befreiung, die ihm die Möglichkeit gibt, selbst schöpferisch zu werden, besonders als Schöpfer seiner Werte. In der Rede von den drei Verwandlungen wird der innere Kampf des Menschen, seine Auseinandersetzung mit der geltenden Moral und was aus dieser Auseinandersetzung entsteht thematisiert. Nietzsche beschreibt zuerst den Geist der Menschen seinerzeit, den er den „tragsamen Geist“ nennt und mit dem Kamel vergleicht, das alles erträgt (“so kniet er nieder, dem Kamele gleich, und will gut beladen sein”²²). Alles was er trägt (und erträgt) sind die Lasten der Kultur (“Ist es nicht das; sich erniedrigen, um seinem Hochmuth wehe zu tun? Seine Thorheit leuchten zu lassen, um seiner Wahrheit zu spotten?”²³) oder dem Wissen (“Oder ist es das: in schmutziges Wasser steigen, wenn es das Wasser der Wahrheit ist, und kalte Frösche und heisse Kröten nicht von sich weisen?”²⁴). Damit beladen geht der Kamel-Mensch, der die Last seiner Kultur trägt, deren Werte vorgeschrieben sind und denen er nur gehorchen kann, in die Wüste. Dort erlebt er eine neue Verwandlung: “zum Löwen wird hier der Geist, Freiheit will er sich erbeuten und Herr sein in seiner eigenen Wüste”²⁵. Der letzte Kampf zwischen dem gehorsamen Mensch und dem Mensch der frei sein will, wird nach Nietzsche dort entstehen: “Du-sollst' heisst der grosse Drache. Aber der Geist des Löwen sagt 'ich will’”²⁶. Das “Du sollst” repräsentiert “Tausendjährige Werte”, einen *status quo*, der nicht in Frage gestellt werden darf: “Aller Werth ward schon geschaffen, und aller geschaffene Werth - das bin ich. Wahrlich, es soll kein 'ich will' mehr geben!”. Der Löwe symbolisiert dieses Zwischenglied, das die Figur des Gottes demaskiert hat, und sein Ende als Wertgeber setzt (vielleicht repräsentiert es Nietzsche selbst) aber weil er sich in derselben metaphysischen Ebene bewegt, im selben System handelt und dieselben Werte teilt (die Verneinung Gottes braucht Gott als Struktur damit er ihn abschaffen kann) kann er noch nicht eine neue Metaphysik schaffen, wo Gott als Instanz keinen relevanten Wert mehr hat, und wo der Mensch aus sich selbst Werte geben kann: “Neue Werthe schaffen - das vermag auch der Löwe noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen - das vermag die Macht des Löwen”²⁷. Hier kommt die dritte Verwandlung

²¹ Nietzsche 1999, Kritische Studienausgabe, Colli, G., Montinari, M., (Hgg.), Bd. 4: Also sprach Zarathustra, S. 29 ff.

²² Ebenda.

²³ Ebenda.

²⁴ Ebenda.

²⁵ Ebd., S. 30.

²⁶ Ebenda.

²⁷ Ebenda.

ins Spiel, die positive Wendung, die nach der Zerstörung der alten Werte und besonders der Struktur, die diese Werte dargestellt hatten, mit dem Ziel sich für sich selbst und aus sich selbst neue Werte zu geben und damit schöpferisch zu sein: “Unschuldig 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: *s e i n e n* Willen will nun der Geist, *s e i n e* Welt gewinnt sich der Wertverlorene”²⁸.

Dieses Bild des Menschen als „tragsamer Geist“, wie es Nietzsche in seiner Erzählung beschreibt, sowie der Weg des menschlichen Geists, der ihn zur Befreiung als Schöpfer seiner Werte führt, hat Camus stark beeinflusst. Er beginnt seine Untersuchung dort, wo Nietzsche sie beendet hat. Bei Camus wird Gott als Moralinstanz vom Menschen, als Wertgeber und Gestalter seines eigenen Schicksals, überholt. Das wird im Laufe dieses Kapitels im Detail untersucht.

Der zweite Punkt, welchen Camus im Laufe des Satzes zwei Mal wiederholt, besagt, dass er nicht an die Vernunft glaubt (und deswegen seine Ethik nicht aus der Perspektive der Vernunft aufgebaut wird). Auf den ersten Blick klingt diese Aussage wie ein Oxymoron. Man sollte sie deswegen etwas präziser untersuchen, um den Sinn, der dahintersteckt, ans Licht zu bringen.

Ab der Aufklärung kann man feststellen, dass die Vernunft definiert, wie man die Welt versteht. Mit dem Positivismus wird sogar einen Kult der Vernunft etabliert, der die Welt in einen stetigen Fortschritt bringen soll. Dieses Projekt der Aufklärung zeigt aber eine dialektische Struktur. Einerseits erlaubt sie die Naturbeherrschung, die den Menschen auf die oberste Stufe, als Sieger über die Elemente stellt, andererseits entsteht daraus auch eine Enttäuschung der Menschen, der Massen, die die Vorteile dieses Fortschritts nicht genießen können. Es entsteht zudem eine Verschiebung in der Herrschaft über die Menschen. Jetzt ist es nicht mehr die Autorität des Königs, die über die Menschen herrscht, sondern die Marktwirtschaft. Das ist auch ein Teil des Fortschritts dieser Vernunft, diese neue Methode des Beherrschens von Menschen über Menschen, und dazu eine neue Form von Gewalt, die sich zwischen den Menschen entwickelt hat. Dieser Weg zur neuen Barbarei wird von Horkheimer und Adorno in ihrem Werk “Dialektik der Aufklärung” auf folgende Weise beschrieben: “Die Menschen hatten immer zu wählen zwischen ihrer Unterwerfung unter

²⁸ Nietzsche 1999, S. 31.

Natur oder der Natur unter das Selbst. Mit der Ausbreitung der bürgerlichen Warenwirtschaft wird der dunkle Horizont des Mythos von der Sonne der kalkulierenden Vernunft aufgehell, unter deren eisigen Strahlen der Staat der neuen Barbarei heranreift²⁹.

Ich möchte hiermit nicht die marxistischen Elemente dieser Theorie in Verbindung mit dem Denken von Camus bringen. Camus, wie wir später im Detail sehen werden, kritisiert den Marxismus unter anderem als eine Vergöttlichung der Geschichte. Was ich hier als Einrahmung der Perspektive, aus der Camus sein Denken aufbaut, zeigen will, ist, wie die Menschen - die normalen Menschen - mit dieser neuen Machtstruktur der modernen Gesellschaft leben, wie sie damit zu Recht kommen und wie oder ob sie dagegen agieren. Dafür möchte ich ein Beispiel aus der Odyssee von Homer bringen die Horkheimer und Adorno im Hinblick darauf präsentieren. Es geht um die Episode des Odysseus und die Sirenen, in der er sich fesseln lässt, um an den Genuss des Gesanges kommen zu können, ohne die Gefahr durch diesen Gesang verzaubert zu werden.³⁰ Andererseits werden die Ruderer vom Genuss ferngehalten, weil sie sich nur auf die Arbeit konzentrieren müssen:

Die Angst, das Selbst zu verlieren und mit dem Selbst die Grenze zwischen sich und anderem Leben aufzuheben, die Scheu vor Tod und Destruktion, ist einem Glücksversprechen verschwistert, von dem in jedem Augenblick die Zivilisation bedroht war. Ihr Weg war der vom Gehorsam und Arbeit, über dem Erfüllung immerwährend bloß als Schein, als entmachtete Schönheit leuchtet. Der Gedanke des Odysseus, gleich Feind dem eigenen Tod und eigenen Glück, weiß darum. Er kennt nur zwei Möglichkeiten des Entrinnens. Die eine schreibt er den Gefährten vor. Er verstopft ihnen die Ohren mit Wachs, und sie müssen nach Leibeskräften rudern. Wer bestehen will, darf nicht auf die Lockung des Unwiederbringlichen hören, und er vermag es nur, indem er sie nicht zu hören vermag. Dafür hat die Gesellschaft stets gesorgt. Frisch und konzentriert müssen die Arbeiter- den nach vorwärts blicken und liegenlassen, was zur Seite liegt. Den Trieb, der zur Ablenkung drängt, müssen sie verbissen in zusätzliche Anstrengung sublimieren. So werden sie praktisch. - Die andere Möglichkeit wählt Odysseus selber, der Grundherr, der die andere für sich arbeiten lässt. Er hört, aber ohnmächtig an dem Mast gebunden, und je größer die Lockung wird, um so stärker lässt er sich Fesseln, so wie nachmals die Bürger auch sich selber das Glück um so hartnäckiger verweigerten, je näher es ihnen mit dem Anwachsen der eigenen Macht rückte. Das Gehörte bleibt für ihn folgenlos, nur mit dem Haupt vermag er zu winken, ihn loszubinden, aber es ist zu spät, die Gefährten, die selbst nicht hören, wissen nur von der Gefahr des Lieds, nicht von seiner Schönheit, und lassen ihn am Mast, um ihn und sich zu retten. Sie reproduzieren das Leben des Unterdrückers in eins mit dem eigenen, und jener vermag nicht mehr aus seiner gesellschaftlichen Rolle herauszutreten. Die Bande, mit denen er sich unwiderruflich an die Praxis gefesselt hat, halten zugleich die Sirenen aus der Praxis fern: ihre Lockung wird zum bloßen Gegenstand der Kontemplation neutralisiert, zur Kunst. Der Gefesselte wohnt einem Konzert bei, reglos lauschend wie später die Konzertbesucher, und sein begeisterter Ruf nach Befreiung verhallt schon als Applaus. So treten Kunstgenuss und Handarbeit im Abschied von der Vorwelt auseinander. Das Epos enthält bereits die richtige Theorie. Das Kulturgut steht zur kommandierten Arbeit in genauer Korrelation, und beide gründen in unentrinnbarem Zwang zur gesellschaftlichen Herrschaft über die Natur. Maßnahmen, wie sie auf dem Schiff des Odysseus

²⁹ Horkheimer / Adorno 2006, Dialektik der Aufklärung, S. 38.

³⁰ Siehe dazu: XII Gesang, Verse 40-200 der *Odyssee*.

im Angesicht der Sirenen durchgeführt werden, sind die ahnungsvolle Allegorie der Dialektik der Aufklärung³¹

Horkheimer und Adorno kommentieren: „Der Knecht bleibt unterjocht an Leib und Seele, der Herr regrediert“³². Ich möchte meine Analyse nicht auf den Herrn (der trotz allem zu einer verminderten Form von Genuss kommt), sondern auf den Ruderer, den Vertreter der normalen Menschen, fokussieren. Sie müssen arbeiten, damit jemand anderes genießen kann. Heute aber, statt nur episodisch Wachs in den Ohren zu haben, empfinden viele Menschen diese Situation als ihre alltägliche Tätigkeit, in welcher die Routine einen Sinn hat. Das Wachs als Hindernis des Genusses wurde verinnerlicht. Heute sind die Raten eines neuen Fahrzeuges, die Möglichkeit einmal im Jahr in die Ferien zu fahren, eine neue Art von Wachs, das die Arbeiter an einer Infragestellung des Lebens hindert, indem es sie in ihre Alltäglichkeit zwingt. Der Konsum hat dem Leben einen neuen Sinn gegeben, dafür muss aber gearbeitet werden. Der Genuss als metaphysische Befreiung steht dem Arbeiter fern, er muss sich auf den nächsten Verfallstag konzentrieren. Diese neue Machtstruktur aber hat ihm einen neuen Sinn für sein Leben gegeben, und er glaubt, dass „Alles in Ordnung“ sei. Er ist jedoch verloren in seiner gewonnenen Ordnung.

Warum verloren? Erstens, weil er keine andere Möglichkeit hat als den gleichen Weg zu gehen, der die Masse geht: Sein Recht auf Individualität ist verloren. Zweitens, weil es trotz der Strenge dieser Machtstruktur immer kleine Momente gibt, wo Zweifeln an dem Modell entstehen. Daran knüpft Camus seine Überlegung an, die sein Werk *“Le Mythe de Sisyphe”* eröffnet: die Frage nach dem Sinn des Lebens, die zur Darstellung des Absurden als Problem führen wird. Camus aber betrachtet diese Problematik nicht als Last, die den Menschen belastet, nicht als eine Entzauberung der Welt im Sinne Webers, oder als ein Unbehagen der Kultur im Sinne Freuds, die uns zwingt zusammenzuleben und unsere Instinkte zu zähmen. Camus beschreibt eine andere Haltung gegenüber dem Problem: die Verdrängung. Die Sehnsucht nach sinngebenden Instanzen, oder Strukturen zwingt den Menschen so zu handeln, als ob Alles (sogar das Leben) einen Sinn hätte. Man lebt *als ob*. Man sucht Schutz in der alltäglichen Routine (Arbeit, Familie) oder indem man die Zukunft (man plant, man glaubt die Zeit unter Kontrolle zu haben) als etwas Tatsächliches wahrnimmt. Man versteht vieles nicht (Technik, Politik, Umwelt, usw.), aber alles muss einen Sinn haben. Das ist die Problematik

³¹ Horkheimer / Adorno 2006, S. 40-41.

³² Ebd. 31, S. 42.

des Absurden: man verlangt von der Welt etwas, was uns die Welt nicht geben kann, einen Sinn für das Leben. Was würde denn passieren, wenn diese Ordnung im Frage stellt wird? Bevor man aber weiter interpretiert, kann man mit der offenen Frage im Hintergrund zuerst untersuchen, wie Camus die Problematik des Absurden angeht, aus welcher Perspektive er dieses Problem betrachtet, und wie er selbst diese Frage beantwortet.

Das erste was Camus ausdrücklich zeigt, ist, dass er keine Theorie des Absurden anbieten kann. Er spricht von einer *“sensibilité absurde”*³³ und nicht von einer *“philosophie absurde”*³⁴. Das ist nicht nur eine semantische Unterscheidung, sondern entspricht der Einstellung, mit der Camus sich diesem Thema annähern will. Es geht bei ihm um die Untersuchung eines *“mal de l’esprit”*³⁵ und dafür stellt er sich eine bedeutende Grenze vor: *“Aucune métaphysique, aucune croyance”*³⁶. Er spricht dieses Thema aus der Perspektive des menschlichen Lebens an, auf der Ebene der Existenz, ohne jegliche theoretischen Voraussetzungen. Was ihm aber schon am Anfang seiner Analyse von den Existenzialisten unterscheidet, ist seine Betrachtung des Absurden: *“Mais il est utile de noter, en même temps, que l’absurde, pris jusqu’ici comme conclusion, est considéré dans cet essai comme un point de départ”*³⁷. Camus hatte schon seit einigen Jahren über diesen Punkt nachgedacht. Dafür steht folgendes Zitat aus einer Rezension über *La Nausée* von Sartre vom 20. Oktober 1938. Dort schreibt Camus: *“Constater l’absurdité de la vie ne peut être une fin, mais seulement un commencement. C’est une vérité dont sont partis presque tous les grands esprits. Ce n’est pas cette découverte qui intéresse, mais les conséquences et les règles d’action qu’on en tire”*³⁸. Man kann schon im Voraus feststellen, dass das Absurde eine Selbstbewusstmachung eines Zustandes bedeutet, die dem Menschen eine Reaktion abverlangt.

1.1 Die Frage nach dem Sinn des Lebens

Schon im ersten Satz seines Essays stellt sich Camus eine grundsätzliche Frage: *“ Juger que*

³³ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 219.

³⁴ Ebenda.

³⁵ Ebenda.

³⁶ Ebenda.

³⁷ Ebenda.

³⁸ Camus 2006, Bd. I: «La Nausée», par Jean-Paul Sartre (20 octobre 1938), S. 796.

la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécue, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie"³⁹. Bevor ich den Inhalt dieser Frage untersuche, möchte ich erst das Infragestellen selbst thematisieren. Camus erklärt die Bedeutung einer reflexiven Fragestellung, die den Sinn oder die Sinnlosigkeit des Lebens anspricht:

*Dans certaines situations répondre: «rien» à une question sur la nature de ses pensées peut être une feinte chez un homme. Les êtres aimés le savent bien. Mais si cette réponse est sincère, si elle figure ce singulier état d'âme où le vide devient éloquent, où la chaîne des gestes quotidiens est rompue, où le cœur cherche en vain le maillon qui la renoue, elle est alors comme le premier signe de l'absurdité*⁴⁰.

Was diese Leere ist und wie sie bewusst gemacht wird, ist der Wendepunkt, aus der Passivität des alltäglichen Lebens in die Selbstbewusstheit, die dieser Frage einen Sinn gibt. Dazu Camus:

*Lever, tramway, quatre heures de bureau ou d'usine, repas, tramway, quatre heures de travail, repas, sommeil et lundi mardi mercredi, jeudi, vendredi et samedi sur le même rythme, cette route se suit aisément la plupart de temps. Un jour seulement, le «pourquoi» s'élève et tout commence dans cette lassitude teintée d'étonnement. «Commence», ceci est important. La lassitude est à la fin des actes d'une vie machinale, mais elle inaugure en même temps le mouvement de la conscience. Elle l'éveille et elle provoque la suite. La suite, c'est le retour inconscient dans la chaîne, ou c'est l'éveil définitif. Au bout de l'éveil vient, avec le temps, la conséquence: suicide ou rétablissement*⁴¹.

Ich komme zurück auf den Begriff der Leere, der hier bei Camus in dem Beispiel der alltäglichen Routine sehr präzise angesprochen wird. Woher kommt diese Leere? Wie wird sie verursacht? Welche ist ihre Herkunft?

Grundsätzlich versteht sich die Philosophie in der Zeit von Camus (ich möchte absichtlich den Begriff „*Existentialismus*“ vermeiden) als Kritik an der Aufklärung, der Dominanz der Vernunft und ihrer soziokulturellen Konsequenzen. Nach den optimistischen Versuchen des Positivismus zeigt sich einerseits eine Enttäuschung (z. B. bei der Sozialkritik von Marx) sowie eine Verminderung der Macht der Religion als Stütze des Individuums (siehe Nietzsches Kritik der Sklavenmoral), die das Individuum in Konsequenz allein auf sich selbst stellt. Ohne Gott, ohne König muss das Individuum für sich selbst denken, für sich selbst

³⁹ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 221.

⁴⁰ Ebd., S. 227.

⁴¹ Ebd., S. 227 f.

Werte schaffen. Dazu kommt die stetige Beschleunigung der technologischen, sozialen und kulturellen Entwicklungen, die in ihrer Geschwindigkeit und Multipolarität von den Individuen nicht verarbeitet werden kann. Das verursacht einen Schock, eine Lähmung, eine Unmöglichkeit, für sich selbst Entscheidungen zu treffen mit der Konsequenz einer Übertragung dieser Entscheidungen auf das soziale Kollektiv oder seine Vertreter⁴². Auf einer ontischen⁴³ Ebene wird diese Situation von Heidegger als "man" beschrieben (ein Begriff der, wie viele Begriffe von Heidegger, von Sartre übernommen wurde, in diesem Fall als "l'on"). In der Soziologie findet man diese Problematik unter anderem bei der Rollentheorie von Erving Goffman⁴⁴. In der Philosophie stellen Horkheimer und Adorno, wie oben bereits erklärt, mit ihrer Kritischen Theorie oder Sartre mit seinem existentialistischen Werk "*La Nausée*" oder "*L'Être et le Néant*" auch eine Darstellung der Ohnmacht des Individuums und seiner Abhängigkeit von Machtgruppen oder *Mainstream* Denken⁴⁵ dar. Sogar auf der Ebene

⁴² Es ist interessant auch die psychoanalytische Betrachtung dieser Problematik, die Freud in seinem Werk "Jenseits des Lustprinzips" präsentiert, heranzuziehen. Dazu Freud: "... so suche wir dessen Wirkung [des Schocks] aus der Durchbrechung des Reizschutzes für das Seelenorgan und aus den daraus sich ergebenden Aufgaben zu verstehen. Der Schreck behält seine Bedeutung auch für uns. Seine Bedingung ist das Fehlen der Angstbereitschaft, welche die Überbesetzung der den Reiz zunächst aufnehmenden Systeme miteinschließt. Infolge dieser niedrigen Besetzung sind die Systeme dann nicht gut imstande, die ankommenden Erregungsmengen zu binden, die Folgen der Durchbrechung des Reizschutzes stellen sich um so vieles leichter ein. Wir finden so, dass die Angstbereitschaft mit der Übersetzung der aufnehmenden Systeme die letzte Linie des Reizschutzes darstellt. Für eine ganze Anzahl von Traumata mag der Unterschied zwischen den unvorbereiteten und den durch Überbesetzung vorbereiteten Systemen das für den Ausgang entscheidende Moment sein: von einer gewissen Stärke des Traumas an wird er wohl nicht mehr ins Gewicht fallen". Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, in: *Freud 1999*, Band XIII, S. 31-32. Diese Überbesetzung an Reizen fordert eine Durchdringung der Impulse durch unseren Wahrnehmungsapparat, die nicht mehr bearbeitet (oder wie Freud sagt gebunden) werden können, was unser Bewusstsein zu einer passiven Akzeptanz dieser Impulse zwingt, oder zu einer Überbelastung führt, die sich durch mehrere Symptome (Unsicherheit, Misstrauen, Verzweiflung) zeigen kann.

⁴³ Ich benutze den ontischen Begriff im Sinne Heideggers, wenn man das menschliche Seiende, das Dasein, ansprechen will. Der Begriff ontologisch, das dafür normalerweise benutzt wird, wird von Heidegger mit Recht nur auf das Sein angewendet. Siehe dazu *Heidegger 1972*, *Sein und Zeit*, S. 15: "Das Dasein ist zwar ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste - wir sind es sogar selbst" (Hervorhebung vom Autor). Diese Unterscheidung, die für ihn eine grundlegende Bedeutung hat nennt er die ontologische Unterscheidung und wurde zuerst in seiner Vorlesung "Die Grundprobleme der Phänomenologie" (1927) vorgestellt.

⁴⁴ Man sieht es an seiner Unterteilung von unterschiedlichen Identitätsformen: Soziale Identität, das heißt, Definitionen, Erwartungen, Eigenschaften die von der Gesellschaft an eine Person in Form von Rollenerwartungen adressiert werden, Personale Identität, das heißt, das, was die Gesellschaft als die Einzigartigkeit einer Person konstituiert und Ich- Identität, das heißt, das Subjektive Empfinden der eigenen Person, die persönliche Unverwechselbarkeit. Ähnlichen Gedanken findet man in seinem Werk *The Presentation of Self in Everyday Life* (auf deutsch "Wir Alle spielen Theater"), als Nachweisung dass die Selbstdarstellung des einzelnen nach vorgegebenen Regeln und unter vorgegebenen Kontrollen ein notwendiges Element des menschlichen Lebens ist.

⁴⁵ Am 20 Oktober 1938 schrieb Camus einen Artikel in der Zeitung *Soirée Républicaine* wo er diesen Roman rezensiert. Dieser Kommentar finde ich besonders wichtig, weil er, ohne es explizit zu thematisieren, die unsystematische Art, wie Camus seine Gedanken kommuniziert, begründet. Camus schrieb: "*Un roman n'est jamais qu'une philosophie mise en images. Et dans un bon roman, toute la philosophie est passée dans les images. Mais il suffit qu'elle déborde les personnages et les actions, qu'elle apparaisse comme une étiquette sur l'oeuvre, pour que l'intrigue perde son authenticité et le roman sa vie*". *Camus 2006*, Band I, S. 795. Proust,

der Kunst wird diese Problematik spürbar, z. B. bei den Aufsätzen von Walter Benjamin (“das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit”) und Adorno (“Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”), wo der Verlust der Aura der Kunst und ihre zerstreute Rezeption (Benjamin) sowie die Wandlung der Musik zu einer Ware, die als solche konsumiert wird, und zu einem verdinglichten musikalischen Genuss führt (Adorno), kritisiert wird. Dazu erklärt Adorno: "Die Lust des Augenblicks und der bunten Fassade wird zum Vorwand, den Hörer vom Denken des Ganzen zu entbinden, dessen Anspruch im rechten Hören enthalten ist, und der Hörer wird auf der Linie seines geringsten Widerstandes in den akzeptierenden Käufer verwandelt"⁴⁶. Adorno kritisiert, dass ihre Rezeption aus Gründen der Absatzfähigkeit manipuliert wird: “Es erbaut sich ein Pantheon von Bestsellern. Die Programme schrumpfen ein. [...] Diese Selektion reproduziert sich in fatalem Zirkel: das Bekannteste ist das Erfolgreichste; daher wird es immer wieder gespielt und noch bekannter gemacht”⁴⁷. Adorno kommt schließlich zu dem folgenden Schluss: “Die Liquidierung des Individuums ist die eigentliche Signatur des neuen musikalischen Zustands”⁴⁸.

Diese Beschreibung gilt als kurzes Beispiel für die unterschiedlichen Betrachtungen, die verschiedene Quellen für die schockartige Überlastung des Individuums bieten, die zu einer Lethargie, und letztlich Leere führte, einer Leere des eigenen Selbstbewusstseins, einer Leere, die das Individuum als solches versteinert und es seiner eigene Identität und seines Entscheidungsvermögens beraubt.

Das andere Element aus dem vorigen Zitat von Camus (S. 28, Anm. 41), das in seinen Gedanken eine wichtige Rolle spielt, ist das Bewusstsein (*conscience*). Die Bewusstmachung der eigenen Leere ist die *conditio sine qua non* für jegliche Möglichkeit der Veränderung dieser Leere, was später als Ursprung der Revolte betrachtet wird (“*Car tout commence par la conscience et rien ne vaut que par elle*”⁴⁹). Diese Bewusstmachung stellt eine Wende dar, die nach Camus keinen Weg zurück kennt. Das neue Wissen, die neue Wahrnehmung verlangt eine Reaktion: “*Le simple «souci» est à l’origine de tout*”⁵⁰. Schon in diesem Frühstadium der

stellt seine Kritik einen Stufe höher in seinem Werk “*A la Recherche du Temps Perdu*” und erklärt: “*Une oeuvre où il y a des théories est comme un objet sur lequel on laisse la marque du prix. Encore cette dernière ne fait-elle qu’exprimer une valeur qu’au contraire en littérature le raisonnement logique diminue*”. Proust 1927, *A la Recherche du Temps Perdu, Le Temps Retrouve*, Band XV/2, S. 26-27.

⁴⁶ Adorno 1956, Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens, S. 12-13.

⁴⁷ Adorno 1956, S. 16-17.

⁴⁸ Ebd., S. 18.

⁴⁹ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 228.

⁵⁰ Ebenda.

Arbeit ist es wichtig, die Bedeutung des Bewusstseinsbegriffs bei Camus hervorzuheben, weil er das Verstehen seines ganzen Denkens bestimmt und besonders das Thema dieser Arbeit, das heißt, die Revolte, anleitend sein wird.

Camus sagt in seinen *Carnets* aus dem Jahr 1936: “*On ne pense que par image, si tu veux être philosophe, écris des romans*”⁵¹. Ich möchte mich jetzt auch eines Bilds bedienen, um den Bewusstseinsbegriff von Camus zu erklären. Dafür werde ich eines der berühmtesten Gleichnisse der Philosophiegeschichte: das Höhlengleichnis von Platon aus der *Politeia* (Buch 7, 514a - 517c) heranziehen. Bei Platon geht es um den Vergleich zwischen Bildung und Unbildung, um einen dynamischen Prozess der Erleuchtung von der trügerischen Sicherheit der sensorischen Wahrnehmung (man sollte anmerken, dass Platon im Buch X, 598e-599a eine Kritik an den Dichtern voranstellt, die die ohnehin schon trügerische sensorische Wahrnehmung durch eigene Interpretation von der Wahrheit wegführen) zu der Klarheit der Ideen. In dem Gleichnis geht es zuerst um Menschen in einer unterirdischen Höhle. Dazu Platon:

In dieser seien sie von Kindheit an gefesselt an Hals und Schenkeln, so dass sie auf demselben Fleck bleiben und auch nur nach vornhin sehen, den Kopf aber herumzudrehen der Fessel wegen nicht vermögend sind. Licht aber haben sie von einem Feuer, welches von oben und von ferne her hinter ihnen brennt. Zwischen dem Feuer und den Gefangenen geht obenher ein Weg, längs diesem sieht eine Mauer aufgeführt, wie die Schranken, welche die Gaukler von den Zuschauern sich erbauen, über welche herüber sie ihre Kunststücke zeigen⁵².

Die Gefangenen sehen etwas als volle Wirklichkeit, was in der Tat nur ein Teil, nämlich die Schatten dessen sind, was hinter ihnen geschieht. In dem Zitat von Camus (siehe Seite 28, Anm. 41) sind die Menschen nicht gefesselt oder besser gesagt, sie tragen keine Ketten. In diesem Fall hat eine Verinnerlichung der Verkettung stattgefunden. Statt eines äußeren Zwangs sieht man bei Camus eine Verinnerlichung des Zwanges, der uns hindert selbst, als ein Individuum, unser Leben zu steuern. Es zeigt sich aber bei Platon, sowie bei Camus, die gleiche Passivität (bei Platon durch die Ketten, bei Camus durch den schockartigen Zustand des Individuums verursacht), die das Individuum in seinen Wahrnehmungsmöglichkeiten begrenzt. Jetzt komme ich zu einem Unterschied zwischen Platon und Camus der den Bewusstseinsbegriff des Letzteren verständlich machen wird. Wie befreit sich der Gefangene bei Platon? Es gibt zwei Stellen in dem Gleichnis, an welchen Platon diese Frage

⁵¹ *Camus 2006*, Bd. II: *Carnets 1935-1948* (01.1936), S. 800.

⁵² *Platon 2011*, Werke, Bd. 4: *Politeia*, Buch 7, 514 a-b. Deutsche Übersetzung: F. Schleiermacher.

in aller Deutlichkeit beantwortet:

Wenn einer entfesselt wäre und gezwungen würde, sogleich aufzustehen, den Hals herumzudrehen, zu gehen und gegen das Licht zu sehen und, indem er das täte, immer Schmerzen hätte und wegen des flimmernden Glanzes nicht recht vermöchte, jene Dinge zu erkennen, wovon er vorher die Schatten sah, was meinst du wohl, würde er sagen, wenn ihm einer versicherte, damals habe er lauter Nichtiges gesehen, jetzt aber, dem Seienden näher und zu dem mehr Seienden gewendet, sähe er richtiger, und ihm jedes Vorübergehende zeigend, ihn fragte und zu antworten zwänge, was es sei? Meinst du nicht, er werde ganz verwirrt sein und glauben, was er damals gesehen, sei doch wirklicher als was ihm jetzt gezeigt werde?

Bei weitem, antwortete er.

Und wenn man ihn gar in das Licht selbst zu sehen nötigte, würden ihm wohl die Augen schmerzen und er würde fliehen und zu jenem zurückkehren, was er anzusehen imstande ist, fest überzeugt, dies sei weit gewisser als das zuletzt Gezeigte?

“Allerdings”.

Und, sprach ich, wenn ihn einer mit Gewalt von dort durch den unwegsamen und steilen Aufgang schleppte und nicht losliesse, bis er hin an das Licht der Sonne gebracht hätte, wird er nicht viel Schmerzen haben und sich gar ungerne schleppen lassen?⁵³

In dieser Passage sieht man, dass die Befreiung des Gefangenen durch eine äußere Gewalt erfolgt. Man wird gezwungen, genötigt und mit Gewalt verschleppt. Bei Camus wird die Rolle des Befreiers durch unser eigenes Bewusstsein gespielt. Es handelt sich hier um eine innere Befreiung von allem, was uns als Individuum verblendet hatte. Der Glaube an die Zukunft, die Hoffnung auf ein Jenseits usw. sind die Fesseln, die uns gelähmt haben. Es handelt sich nicht um die Überwindung des Absurden, sondern um seine Betrachtung, um die Möglichkeit des Absurden zu erleben und wahrzunehmen, wie Camus schon sagte, nicht als Schluss oder als Endzustand, sondern als ein Anfang, als die aus dem Selbst gegebene Möglichkeit der Aneignung des eigenen Lebens. Das ist der Sinn des Bewusstseinsbegriffs bei Camus, sein Charakter im Umgang mit dem Absurden. Wie wird aber dieses Absurde erfasst, wahrgenommen oder verstanden? Welche sind die Zeichen, die das Absurde andeuten?

Als erstes erwähnt Camus einen ambivalenten Bezug zur Zeit. Es zeigt sich die Tendenz, sich an der Zukunft zu orientieren, auf sie zu vertrauen: “*Nous vivons sur l’avenir: «demain», «plus tard», «quand tu auras un situation», «avec l’âge tu comprendras»*”⁵⁴ und gleichzeitig das Gefühl, dass nicht wir die Zeit besitzen, sondern dass sie uns beherrscht:

Un jour vient pourtant et l’homme constate ou dit qu’il a trente ans. Il affirme ainsi sa jeunesse. Mais du même coup, il se situe par rapport au temps. Il y prend sa place. Il reconnaît qu’il est à un certain moment d’une courbe qu’il confesse devoir parcourir. Il appartient au temps et, à cette horreur qui le saisit, il y reconnaît son pire ennemi. Demain, il souhaitait

⁵³ Platon 2011, Bd. 4: Politeia, Buch 7, 515c - e.

⁵⁴ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 228.

*demain, quand tout lui-même aurait dû s'y refuser. Cette révolte de la chair, c'est l'absurde*⁵⁵.

Als zweites spricht Camus über ein Gefühl der Fremdheit gegenüber der Welt, die da ist, die wir zu interpretieren versuchen, die aber den Sinn verliert, der wir ihr gegeben hatten. Dazu Camus:

*Pour une seconde, nous ne le comprenons plus (le monde) puisque pendant des siècles nous n'avons compris en lui que les figures et les dessins que préalablement nous y mettions, puisque désormais les forces nous manquent pour user de cet artifice. Le monde nous échappe puisqu'il redevient lui-même. Ces décors masqués par l'habitude redeviennent ce qu'ils sont. . . Cette épaisseur et cette étrangeté du monde c'est l'absurde*⁵⁶

Dieses Gefühl der Fremdheit zeigt sich auch gegenüber den Menschen. Dazu Camus: *“Ce malaise devant l'inhumanité de l'homme même, cette incalculable chute devant l'image de ce que nous sommes, cette «nausée» comme l'appelle un auteur de nos jours, c'est aussi l'absurde”*⁵⁷.

Jetzt kommt Camus zur Analyse des wichtigsten Zeichens, das zur Erfahrung und Wahrnehmung des Absurden führen kann: der Tod und unser Gefühl ihm gegenüber. Erstens staune Camus, dass *“ce que tout le monde vive comme si personne «ne savait»*⁵⁸. Trotzdem wartet den Tod auf uns und Camus zeigt in aller Deutlichkeit die Leere, die zu ihm führt:

*Le type qui donnait toutes les promesses et qui travaille maintenant dans un bureau. Il ne fait rien d'autre part, rentrant chez lui, se couchant et attendant l'heure du dîner en fumant, se couchant à nouveau et dormant jusqu'au lendemain. Le dimanche, il se lève très tard et se met à sa fenêtre, regardant la pluie ou le soleil, les passants ou le silence. Ainsi toute l'année. Il attend. Il attend de mourir. À quoi bon les promesses, puisque de toutes façons . . .*⁵⁹.

Der Tod ist da und seine Nähe bringt uns den Beweis seiner Unvermeidlichkeit. Dazu Camus: *“Je pensais alors combien était illusoire cette liberté selon laquelle mes jours se succédaient. Cette idée que «j'étais», ma façon d'agir comme si tout avait un sens (même si à l'occasion j'estimais que rien n'en avait) tout cela se trouvait démenti de façon vertigineuse par l'assurance de ma mort”*⁶⁰. Die Realität des Todes macht nach Camus eine moralische

⁵⁵ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 228.

⁵⁶ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 229.

⁵⁷ Ebenda.

⁵⁸ Ebenda. Camus begründet diese Tatsache in der Unmöglichkeit der Erfahrung des eigenen Todes. Man kann höchstens über die Erfahrung des Todes der anderen sprechen

⁵⁹ Camus 2006, Bd. II: Carnets 1935-1948 (Décembre 1937), S. 844.

⁶⁰ Camus 2006, Bd. I: Sans Lendemain, S. 1198.

Auseinandersetzung, wie die Frage nach der Seele, sinnlos. Dazu Camus:

De ce corps inerte où une gifle ne marque plus, l'âme a disparu. Ce côté élémentaire et définitif de l'aventure fait le contenu du sentiment absurde. Sous l'éclairage mortel de cette destinée, l'inutilité apparaît. Aucune morale, ni aucun effort ne sont a priori justifiables devant les sanglantes mathématiques qui ordonnent notre condition⁶¹.

Camus möchte damit keine philosophische Diskussion eröffnen. Diese unterschiedlichen Zeichen dienen als Basis, um auf die Grundfrage dieses Essays eingehen zu können. Dazu Camus: *“Ce qui m'intéresse, je veux encore le répéter, ce ne sont pas tant les découvertes absurdes. Ce sont leurs conséquences. Si l'on est assuré de ces faits, que faut-il conclure, jusqu'où aller pour rien éluder? Faudra-t-il mourir volontairement, ou espérer malgré tout?”⁶².*

Nach der Untersuchung dieser verschiedenen Zeichen des Absurden will Camus den Weg zum Absurden gehen. Er stellt dabei einen Skeptizismus gegenüber einem Wissen, das die Welt erfassen und erklären kann, zur Schau. Er beginnt seine Argumentation mit einer Referenz auf Aristoteles und dessen logische Demonstration der Unmöglichkeit weder eine absolute, wahre oder unwahre Behauptung aufzustellen⁶³. Dieser *circulus vitiosus*, wie Camus es nennt, wird von ihm als Basis der Problematik angesehen, die das Verstehen in sich trägt: *“Quels que soient les jeux de mots et les acrobaties de la logique, comprendre c'est avant tout unifier”⁶⁴.* Was heißt genau dieses “vereinen”? Dazu Camus:

Le désir profond de l'esprit même dans ses démarches les plus évoluées rejoint le sentiment inconscient de l'homme devant son univers: il est exigence de familiarité, appétit de clarté. Comprendre le monde pour un homme, c'est le réduire à l'humain, le marquer de son sceau. [. . .] Le truisme «Toute pensée est anthropomorphique» n'a pas d'autre sens. De même l'esprit qui cherche à comprendre la réalité ne peut s'estimer satisfait que s'il la réduit en termes de pensée. Si l'homme reconnaissait que l'univers lui aussi peut aimer et souffrir, il serait réconcilié. [. . .] Cette nostalgie d'unité, cet appétit d'absolu illustre le mouvement essentiel du drame humain⁶⁵.

Das Wissen oder besser gesagt, der *Drang nach Wissen*, bedeutet für Camus den

⁶¹ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 229 f.

⁶² Ebd., S. 230.

⁶³ Aristoteles 2001, Metaphysik, Buch IV, Kapitel 8,4.

⁶⁴ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 230 f.

⁶⁵ Ebd., S. 231.

sehnsüchtigen Versuch des Menschen, die Welt mit sich selbst zu einigen und in dieser Welt einen Sinn zu finden. Das Problem, und das ist, was Camus thematisiert, ist die Kluft zwischen dem, was wir zu wissen glauben, und was wirklich ist, zwischen der Brüchigkeit unseres Wissens und der Wirklichkeit, zwischen dem Willen zur Erklärung einerseits und der Welt andererseits, was letztendlich im Absurden mündet. Dazu Camus:

Il faut considérer comme une perpétuelle référence, dans cet essai, le décalage constant entre ce que nous imaginons savoir et ce que nous savons réellement, le consentement pratique et l'ignorance simulé qui fait que nous vivons avec des idées qui, si nous les éprouvons vraiment, devraient bouleverser toute notre vie⁶⁶.

Was genau besagt die Struktur des Wissens? Warum entsteht diese Kluft zur Welt? Mit diesen Fragen bringt uns Camus zum Kern seiner Argumentation: *“De qui et de quoi en effet puis-je dire: «Je connais cela!» Ce coeur en moi, je puis l'éprouver et je juge qu'il existe. Ce monde, je puis le toucher et je juge encore qu'il existe. Là s'arrête toute ma science, le reste est construction”⁶⁷*. Diese Unmöglichkeit des Erfassens zeigt sich auch gegenüber dem eigenen Ich:

Car si j'essaie de saisir ce moi dont je m'assure, si j'essaie de le définir et de le résumer, il n'est plus qu'une eau qui coule entre mes doigts. [. . .] Entre la certitude que j'ai de mon existence et le contenu que j'essaie de donner à cette assurance, le fossé ne sera jamais comblé. Pour toujours, je serai étranger à moi-même⁶⁸.

Die Einheit bleibt für Camus nicht mehr als eine Sehnsucht. *“Il faut désespérer d'en reconstruire jamais la surface familière et tranquille qui nous donnerait la paix du coeur”⁶⁹*. Diese Sehnsucht nach Einheit wird vom Wissen nicht erfüllt, weswegen sich ein Gefühl der Fremdheit mit der Welt einstellt: *“Pourtant toute la science de cette terre ne me donnera rien qui puisse m'assurer que ce monde est à moi”⁷⁰*. Das Problem des Wissens ist, dass es sich von der sinnlichen Beschreibung von Phänomenen zu den auf Bildern gebauten Theorien entwickelt hat, die nach Camus mehr mit Poesie als mit Wissenschaft zu tun haben. Dazu Camus:

⁶⁶ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 231.

⁶⁷ Ebd., S. 232.

⁶⁸ Ebenda.

⁶⁹ Ebd., S. 231 f.

⁷⁰ Ebd., S. 232.

Vous m'expliquez ce monde avec une image. Je reconnais alors que vous en êtes venus à la poésie: je ne connaîtrai jamais. Ai-je le temps de m'en indigner? Vous avez déjà changé de théorie. Ainsi cette science qui devait tout m'apprendre finit dans l'hypothèse, cette lucidité sombre dans la métaphore, cette incertitude se résout en oeuvre d'art. [. . .] Je comprendre que si je puis par la science saisir les phénomènes et les énumérer, je ne puis pour autant appréhender le monde. Quand j'aurais suivi du doigt son relief tout entier, je n'en saurais pas plus. Et vous me donnez à choisir entre une description qui est certaine, mais qui ne m'apprend rien, et des hypothèses qui prétendent m'enseigner, mais qui ne sont point certaines⁷¹.

Camus fragt nach dem möglichen Ausgang aus diesem *circulus vitiosus* der Fremdheit gegenüber der Welt einerseits, und des unbefriedigenden Wissens andererseits: *“Étranger à moi-même et à ce monde, armé pour tout secours d'une pensée qui se nie elle-même dès qu'elle affirme, quelle est cette condition où je ne puis avoir la paix qu'en refusant de savoir et de vivre, où l'appétit de conquête se heurte à des murs qui défient ses assaut?”⁷².*

Statt als Ausweglosigkeit zeigt sich die Demaskierung der Vernunft als die Möglichkeit für Camus aus einer breiteren Perspektive auf die Frage des Absurden eingehen zu können. Er kommt zu folgendem Schluss:

Dans cet univers indéchiffrable et limité, le destin de l'homme prend désormais son sens. Un peuple d'irrationnels s'est dressé et l'entoure jusqu'à sa fin dernière. Dans la clairvoyance revenue et maintenant concertée, le sentiment de l'absurde s'éclaire et se précise. Je disais que le monde est absurde et j'allais trop vite. Ce monde en lui-même n'est pas raisonnable, c'est tout ce qu'on peut dire. Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme. L'absurde dépend autant de l'homme que du monde⁷³.

1.2 Das Absurde: Versuch einer Definition

Nach diesem Schluss kommt Camus zu dem Versuch einer ersten Definition des Absurden. Es zeigt sich einerseits der Wille des Menschen die Welt zu verstehen, zu begreifen, seiner Existenz einen Sinn zu geben, und auf der anderen Seite die Welt, die da ist und schweigt.

⁷¹ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 233.

⁷² Ebenda.

⁷³ Ebd., S. 233 f.

Was aber bedeutet genau das Absurde, sprachlich als Begriff? Die Antwort dieser Frage wird helfen die Definition des Absurden bei Camus zu verstehen. So erklärt Camus sein Verständnis des Absurden:

«C'est absurde» veut dire: «c'est impossible», mais aussi: «C'est contradictoire». Si je vois un homme attaquer à l'arme blanche un groupe de mitrailleuses, je jugerai que son acte est absurde. Mais il n'est tel qu'en vertu de la disproportion qui existe entre son intention et la réalité qui l'attend, de la contradiction que je puis saisir entre ses forces réelles et le but qu'il se propose. De même nous estimerons qu'un verdict est absurde en l'opposant au verdict qu'en apparence les faits commandaient. De même encore une démonstration par l'absurde s'effectue en comparant les conséquences de se raisonner avec la réalité logique que l'on veut instaurer. Dans tous ces cas, du plus simple au plus complexe, l'absurdité sera d'autant plus grande que l'écart croîtra entre les termes de ma comparaison. Il y a des mariages absurdes, de défis, des rancoeurs, des silences, de guerres et aussi des paix. Pour chacun d'entre eux, l'absurdité naît d'une comparaison. Je suis donc fondé à dire que le sentiment de l'absurdité ne naît pas du simple examen d'un fait ou d'une impression mais qu'il jaillit de la comparaison entre un état de fait et une certaine réalité, entre une action et le monde qui la dépasse. L'absurde est essentiellement un divorce. Il n'est ni dans l'un ni dans l'autre des éléments comparés. Il naît de leur confrontation.

Sur le plain de l'intelligence, je puis donc dire que l'absurde n'est pas dans l'homme (si une pareille métaphore pouvait avoir un sens), ni dans le monde, mais dans leur présence commune. Il est pour le moment le seul lien qui les unisse. Si j'en veux rester aux évidences, je sais ce que veut l'homme, je sais ce que lui offre le monde et maintenant je puis dire que je sais encore ce qui les unit. [. . .].

Détruire un de ses termes, c'est la détruire tout entière. Il ne peut y avoir d'absurde hors d'un esprit humain. Ainsi l'absurde finit comme toutes choses avec la mort. Mais il ne peut non plus y avoir d'absurde hors de ce monde. Et c'est à ce criterium élémentaire que je juge que la notion d'absurde est essentielle et qu'elle peut figurer la première de mes vérités⁷⁴.

Ich möchte dieses Zitat von Camus in voller Länge präsentieren, da hier alle Eigenschaften des Absurden beschrieben werden. Camus sieht einerseits das Absurde als einen Zwiespalt zwischen der Sehnsucht nach der Einheit des Menschen und dem Willen, einen Sinn für das Leben zu finden und andererseits der Welt, die da ist, aber nichts sagt (weil sie nichts sagen kann). Man sollte deswegen das Absurde nicht als ein bestehendes, physisches Phänomen verstehen. Der Mensch und die Welt sind tatsächlich da, es gibt sie. Was aber das Absurde als solches bewirkt, ist das kritische Selbstbewusstsein des "ich" des Betrachters, der diese Beziehung zwischen Mensch und Welt als absurd betrachtet. Es handelt sich hier um einen Paradigmenwechsel. Was bis gestern unreflektiert als normal betrachtet wurde (hier kann man das Zitat von Camus aus der Seite 34, Anm. 41 dieser Arbeit als Beispiel nehmen) wird plötzlich anders, problematisch. Was heißt aber problematisch und warum wird es plötzlich problematisch? Was verursacht diese Veränderung in der Wahrnehmung? Das ist aus einer

⁷⁴ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 239 f.

politikwissenschaftlichen Perspektive der Kernpunkt in der Untersuchung des Absurden, weil sie der Funke jeder möglichen Veränderung und der Initiator jedes möglichen Prozesses ist, was anders gesagt, den Weg aus einem unreflektierten, passiven Bewusstsein zu einem Selbstbewusstsein des eigenen Lebens bedeutet, zu einer Autonomie, einer Freiheit, die letztendlich die Gestaltung des eigenen Lebens ermöglichen kann.

Ich werde dieses wichtige Element mit zwei Beispielen zu erklären versuchen. Zuerst möchte ich mich wieder zum bereits angesprochenen Höhlengleichnis von Platon wenden. Wir sind in der Höhle, die angeketteten Menschen sind da. Auch die von den Menschen erahnten Figuren sind da. Das Feuer brennt. Draußen leuchtet aber auch die Sonne. Diese Situation kann mit dem Zitat von Camus (siehe Seite 28, Anm. 41) verglichen werden. Es entspricht einem bestimmten Aspekt der Realität, die als echt und vollständig wahrgenommen wird, und worüber sich niemand Gedanken macht. Darüber kommt man zu einem Unterschied zwischen Platon und Camus. Platon findet, anders als Camus, den Grund für die Veränderung der Wahrnehmung nicht in einem innerlichen, psychologischen Prozess (Camus spricht von Überdruß) sondern glaubt, dass diese Veränderung von außen induziert ist, als eine Art von Bewegung und später sogar als eine Gewalt, die den Menschen von dieser illusorischen Situation entfernt und in die Wirklichkeit zwingt. Vielleicht ist für Platon die narrative Struktur des Gleichnisses das Vehikel, um im Dialog beteiligte Mitmenschen zu erleuchten und den Weg zum Wissen zu zeigen. Camus untersucht die Problematik des Absurden aus der Perspektive der menschlichen Existenz und versucht ohne Transzendenz in jeglichen Ideen oder absolute Erklärungen, diese Problematik (und ihren Ausweg) in dem Diesseits des menschlichen Lebens zu erklären.

Mit dem nächsten Beispiel möchte ich auf eine andere Weise, aus der Perspektive der Literaturwissenschaft, die Schwierigkeit der Wahrnehmung von (realen) Tatsachen zeigen und besonders wie diese Schwierigkeiten entstehen. Es geht um das Theaterstück "Das Leben des Galilei" von Bertold Brecht. In dem Stück will Galileo Galilei das kopernikanische Weltsystem beweisen und vermittels des Fernrohrs, das er modifiziert hatte, entdeckt er am Himmel Erscheinungen, welche das System beweisen sollen. Es geht um die vier Monde des Jupiters, die er täglich beobachtet. Er stellt fest, dass die Monde ihre Position ändern und an einem Tag zeigt sich sogar, dass einer fehlt. Er kommt zu dem Schluss, dass der Mond hinter dem Planeten sei, was das System von Kopernikus beweisen aber gleichzeitig das geltende ptolemäische System demontieren würde. Er nennt diese Monde nach Cosmo de Medici die

Medicischen Gestirne und lädt Medici und zwei Doktoren der Universität (einen Mathematiker und einen Philosophen) ein, um seine Entdeckung zu zeigen und damit die Gäste vermittels des Fernrohrs diese Monde selbst zu sehen vermögen. Der Bezug zu Camus zeigt sich in der Tatsache, dass die Monde des Jupiters da sind. Sie müssen nur wahrgenommen werden, um den Paradigmenwechsel feststellen zu können. Bei Brecht wird dazu ein wichtiges Element thematisiert, was uns hindern kann, diese Tatsachen zu entdecken. In diesem Beispiel geht es um das Dogma, das nicht erlauben kann, eine Wirklichkeit zu akzeptieren, die gegen Prinzipien verstößt und das nicht zögert diese Wirklichkeit zu verneinen oder in Frage zu stellen, damit der Mensch nicht in die „Gefahr“ kommt, aus dem bisherigen religiösen System auszutreten. Die zwei Doktoren weigern sich, durch das Fernrohr zu schauen und fordern stattdessen:

Der Philosoph: Herr Galilei, bevor wir Ihr berühmtes Rohr applizieren, möchten wir um das Vergnügen eines Disputs bitten. Thema: Können solche Planeten existieren?⁷⁵ Galileo seinerseits verlangt nur eines:

Galilei: Wie, wenn Eure Hoheit die sowohl unmöglichen als auch unnötigen Sterne nun durch dieses Fernrohr wahrnehmen würden?⁷⁶.

Einerseits steht hier Galileo, der dank seiner wissenschaftlichen Anstrengung und der Entwicklung von technischen Instrumenten das sieht, was vorher nicht wahrgenommen werden konnte und andererseits stehen dort die Vertreter der Religion, die nur an dem Erhalten des *status quo* interessiert sind, und die keine Mittel scheuen, um jegliche Veränderung, die das Dogma in Frage stellen könnte, zu diskreditieren (historisch wird Galileo gezwungen sein Wissen am 22. Juni 1633 vor der Inquisition zu widerrufen).

In beiden Beispielen kann man die verschiedenen Einstellungen betrachten, die den Paradigmenwechsel verhindern (Passivität, Dogma) und was ihn beschleunigen kann (eine externe Hilfe bei Plato, Wahrnehmung der Tatsachen vermittels von Instrumenten bei Galileo oder innerliches Selbstbewusstsein bei Camus). Es folgt aus beiden Beispielen zudem die Eingebung: die Hilfe (Gewalt), die den passiven Zuschauer aus der Höhle entfernt ist eine Aktion, die von außen induziert wird. Bei Galilei sind die beiden Vertreter des bestehenden

⁷⁵ Brecht 1995, Leben des Galilei, 4. Akt, S. 47.

⁷⁶ Ebd., S. 48.

Wissens, die die von Galileo entdeckte Realität durch das Fernglas nicht beobachten wollen, reale Personen, die auf der Ebene der äußeren Wirklichkeit agieren. Bei Camus ergibt sich aber eine Introjektion oder Verinnerlichung von beiden Instanzen in den menschlichen Geist. Es ist der Ort, wo einerseits eine Selbsthilfe entsteht, ein Erwachen, um das Absurde betrachten zu können und andererseits ist dies auch der Ort, an welchem die religiösen Ideen den Versuch des Sprunges in eine Transzendenz unternehmen. Es ist bei Camus schlussendlich das eigene Selbst, das die Entscheidung trifft, deswegen wird von Camus, die von vielen Existenzialisten vertretene Lösung der Weltprobleme in der Figur oder Idee eines Gottes als philosophischer Selbstmord betrachtet. Es zeigt sich bei ihm eine Verschiebung der Stellung des Individuums, das aus einer Randfigur, die von Natur aus dem Absoluten gehorcht, in den Mittelpunkt gestellt wird, von wo es allein sein Schicksal gestalten treffen kann. Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist so alt wie die Philosophie selbst. Camus zeigt aber einen Perspektivenwechsel in der Art, wie diese Frage angegangen wird. Es ist jetzt der Mensch selbst, der aus seinem Geist diese Entscheidung trifft, eine Entscheidung durch ihn und für ihn.

Das innere Selbstbewusstmachen, dieser von Camus erwähnte Überdruß, ist schwer zu quantifizieren oder begrifflich zu erklären, reflektiert aber eine lange Tradition von Denkern wie Montaigne, Pascal oder Augustinus, bei denen das Denken ebenfalls aus inneren Erfahrungen und Gefühlen entsteht. Bei Camus spielt diese Art von Gedanken eine besondere Rolle. In ein Interview mit dem *“Diario”* aus Sao Paulo erklärt Camus:

C'est une grave erreur de traiter avec tant de légèreté une recherche philosophique aussi sérieuse que l'existentialisme. Ses origines remontent à saint Agustin et sa principale contribution à la connaissance réside, sans nul doute, dans la richesse impressionnante de sa méthode. L'existentialisme est, avant tout, une méthode⁷⁷

In seiner Diplomarbeit *“Métaphysique chrétienne et néoplatonisme”* schreibt Camus über Augustinus: *“Il y a ceci de curieux chez l'auteur des «Confessions» que son expérience demeure la référence perpétuelle de ses recherches intellectuelles”⁷⁸*. Die Methode von Augustinus wird von Van Babel als *“interiority”* bezeichnet und wie folgend erklärt: *“«Interiority» means a search of ones's heart, of one's own interior, of the life of one's own*

⁷⁷ Camus 2006, Bd. III: Interview au Diário de São Paulo, S, 866.

⁷⁸ Camus 2006, Bd. I: Métaphysique chrétienne et néoplatonisme, S. 1064.

consciousness”⁷⁹. McBride erklärt im Detail diesen Prozess:

The central importance of the method of interiority can be grasped only in its internal and intimate relationship to the Augustinian dialectic: intelligentia, amor and desiderium seek to become ordered (amor ordinatus) through adhesion to the ordering force of reality, in its movement of return from multiplicity and dispersion to unity. In this dialectical self-expression, the mens ascends from the exterior (or inferior) to itself (interior), and passes through inwardness to its beyond, the superior: God, as veritas, pulchrum and summum bonus⁸⁰.

Diese Beschäftigung mit Augustinus und die Erklärung seiner Methode kann helfen, diese Selbstbewusstmachung oder den Überdruß zu verstehen, der als Grund für die Wahrnehmungsänderung dient, die in das Absurde mündet. Es ist gerade diese Beschäftigung mit sich selbst, die die eigene Wirklichkeit in Frage stellen kann, die die Bedingungen für das Absurde, den Zwiespalt zwischen der Suche nach Einheit einerseits, und der Welt andererseits schafft. Erst durch diese Beschäftigung wird die Problematik sukzessive als absurd verstanden. Deswegen fällt es mir schwer, folgende Aussage von Pieper zu verstehen, wenn sie, die Dreierfrage Kants (KrV, B 833) aufgreifend, erklärt: “Was kann ich wissen? - dass das Absurde ist”⁸¹. Camus selber äußert sich viel vorsichtiger als Pieper: “*et c’est à ce critérium élémentaire que je juge que la notion d’absurde est essentielle et qu’elle peut figurer la première de mes vérités*”⁸². Hier sollte man folgende Unterscheidung ansprechen: Es ist eine Sache, die Wesentlichkeit des *Begriffes* (*notion*) des Absurden für den theoretischen Aufbau von Camus Denken zu betrachten, aber etwas ganz anderes, das Absurde als etwas Wirkliches zu definieren, wie Pieper es tut. Ich möchte jetzt eine *Conclusio* aus diesem Abschnitt ziehen, um meine Gedanken über die Betrachtung des Absurden darzustellen: Es gibt das Absurde als Tatsache nicht. Es entsteht aus dem Erwachen des Individuums aus seiner Passivität, aus der Selbstbewusstmachung seiner Existenz, aus der Verneinung der Illusion, aus der Anerkennung der Sinn- und Ziellosigkeit der Welt, des Lebens, und aus dem Verlust jener kindlichen Einstellung, die hinter jeder existenziellen Frage nach einem Gott, nach einer Absicherung durch ein Jenseits, nach einer Verschiebung der Verzweiflung verlangt. Dieser Paradigmenwechsel, die Erfahrung des Absurden, bewirkt eine Veränderung des Bewusstseins, die kein Zurück in die passive Haltung der Vergangenheit erlaubt. Dazu

⁷⁹ *McBride 1992*, Albert Camus: *Philosopher and Litterateur*, S. 30.

⁸⁰ *Ebd.*, S. 188.

⁸¹ *Pieper 1974*, Absurde Logik. Albert Camus's Grundlegung einer Philosophie des Lebens, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 28, S. 433.

⁸² *Camus 2006*, Bd. I: *Le Mythe de Sisyphe*, S. 240.

Camus: *“Un homme devenu conscient de l’absurde lui est lié pour jamais”*⁸³.

1.3 Die Wahrnehmung des Absurden

Nachdem die erste Betrachtung von Camus über die Entstehung des Absurden untersucht wurde, kommt man zu der Frage der Haltung gegenüber dem Absurden. Welches sind die Möglichkeiten, nachdem ich das Absurde als solches entdeckt habe? Camus gibt uns ein erstes Indiz: *“L’absurde n’a de sens que dans la mesure où l’on n’y consent pas”*⁸⁴. Diese Verweigerung, das Absurde als solches zu akzeptieren, stellt uns vor verschiedene Möglichkeiten, aber auch vor manche Gefahren. Schon am Anfang des Essays zeigt Camus, wie man das Absurde angehen sollte: *“Le véritable effort est de s’y tenir au contraire, autant que cela est possible et d’examiner de près la végétation baroque de ces contrées éloignées. La ténacité et la clairvoyance sont des spectateurs privilégiés pour ce jeu inhumain où l’absurde, l’espoir et la mort échangent leurs répliques”*⁸⁵. Hier werden zwei Elemente dargestellt (Hoffnung und Tod) die eine mögliche Aufweichung des Absurden erzielen können. Die Einstellung gegenüber dem Absurden wird von Camus als Kampf bezeichnet, eine aktive Haltung, die durch Konfrontation und nicht durch irgendwelche Aufweichungen (was Camus als Sprung bezeichnet) eine Veränderung in der eigenen Wahrnehmung und Empfindung des eigenen Lebens schaffen wird. Dazu Camus:

*Et poussant jusqu’à son terme cette logique absurde, je dois reconnaître que cette lutte suppose l’absence totale d’espoir (qui n’a rien à voir avec le désespoir), le refus continu (qu’on ne doit pas confondre avec le renoncement) et l’insatisfaction consciente (qu’on ne saurait assimiler à l’inquiétude juvénile). Tout ce qui détruit, escamote ou subtilise ces exigences (et en premier lieu le consentement qui détruit le divorce) ruine l’absurde et dévalorise l’attitude qu’on peut alors proposer. L’absurde n’a de sens que dans la mesure où l’on n’y consent pas*⁸⁶.

Diese Konsequenzen wird Camus anhand der Philosophen untersuchen, die, ausgehend von einer Kritik des Rationalismus, das Absurde erkannten. Er kritisiert die Vertreter der Existenzphilosophie jedoch für ihre falschen Vorschläge bezüglich des Auswegs aus dem

⁸³ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 241.

⁸⁴ Ebd., S. 240.

⁸⁵ Ebd., S. 225 f.

⁸⁶ Ebd., S. 240.

Absurden:

Je vois que toutes sans exception, me proposent l'évasion. Par un raisonnement singulier, partis de l'absurde sur les décombres de la raison, dans un univers fermé et limité à l'humain, ils divinisent ce qui les écrase et trouvent une raison d'espérer dans ce qui les démunit. Cet espoir forcé est chez tous d'essence religieuse⁸⁷.

Dieser Versuch, eine absolute Lösung für das Absurde zu finden (entweder in der Verlegung des Problems in ein Jenseits oder die Verabsolutierung der Lösung in der Figur Gottes) wird von Camus als Sprung bezeichnet: *“Ainsi l'absurde devient dieu (dans le sens le plus large de ce mot) et cette impuissance à comprendre, l'être qui illumine tout. Rien n'amène en logique ce raisonnement. Je puis l'appeler un saut”⁸⁸*. Der Sprung ist in der Tat ein Ausweichversuch, der die Zerrissenheit des Kampfes auf Kosten des eigenen Existenz auflöst. Er ist keine Lösung, sondern die Verlegung des Problems. Er verkörpert die schon angesprochene Sehnsucht nach Einheit, nicht aus der Perspektive der Vernunft, sondern in einer Projektion der Lösung auf eine absolute Figur (Gott). Dazu Camus:

Si absurde, il y a, c'est dans l'univers de l'homme. Dès l'instant où sa notion se transforme en tremplin d'éternité, elle n'est plus liée à la lucidité humaine. L'absurde n'est plus cette évidence que l'homme constate sans y consentir. La lutte est éludée. L'homme intègre l'absurde et dans cette communion fait disparaître son caractère essentiel qui est opposition, déchirement et divorce. Ce saut est une dérobade⁸⁹

Camus kritisiert die existenzielle Philosophie weil sie, statt diese neue Wahrnehmung und den Paradigmenwechsel zu erkennen und sogar zu konfrontieren, den das Absurde in das menschlichen Selbstbewusstsein bringt, eine Möglichkeit unternimmt, dem Konflikt auszuweichen und zu verschieben und den Kampf und die Zerrissenheit zu lösen. Diese Einstellung, die den Konflikt verneint und die Lösung in einer Ewigkeit zu finden glaubt, wird von Camus sehr kritisch betrachtet: *“Je prends la liberté d'appeler ici suicide philosophique l'attitude existentielle.[. . .] Pour les existentiels, la négation c'est leur Dieu. Exactement, ce dieu ne se soutient que par la négation de la raison humaine ”⁹⁰*. Es ist sehr wichtig, den Sprung als einen Versuch zu verstehen, der die Auseinandersetzung mit dem Absurden zu vermeiden versucht. Der Sprung als Verneinung oder als Projektion in das Jenseits versucht

⁸⁷ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 241.

⁸⁸ Ebd., S. 241 f.

⁸⁹ Ebd., S. 243.

⁹⁰ Ebd., S. 247.

die Problematik des Absurden zu lösen, statt das Absurde zu konfrontieren. Dazu Camus:

Il y a plusieurs façons de sauter, l'essentiel étant de sauter. Ces négations rédemptrices, ces contradictions finales qui nient l'obstacle que l'on n'a pas encore sauté, peuvent naître aussi bien (c'est le paradoxe que vise ce raisonnement) d'une certaine inspiration religieuse que de l'ordre rationnel. Elles prétendent toujours à l'éternel, c'est e cela seulement qu'elles font le saut⁹¹.

Diese Kritik wird im Vergleich von Kierkegaard und Husserl deutlich, die Camus als Symbole für unterschiedliche Wege für das Erreichen des gleichen Zieles betrachtet, das heißt, die Versöhnung, die Einheit, die Überwindung der Zerrissenheit, was letztendlich als Sprung bezeichnet wird. Dazu Camus:

Du dieu abstrait d'Husserl au dieu fulgurant de Kierkegaard, la distance n'est pas si grande. La raison et l'irrationnel mènent à la même prédication. C'est qu'en vérité le chemin importe peu, la volonté d'arriver suffit à tout. Le philosophe abstrait et le philosophe religieux partent du même désarroi et se soutiennent dans la même angoisse. Mais l'essentiel est d'expliquer. La nostalgie est plus forte ici que la science. Il est significatif que la pensée de l'époque soit à la fois l'une des plus pénétrées d'une philosophie de la non-signification du monde et l'une des plus déchirées dans ses conclusions. Elle ne cesse d'osciller entre l'extrême rationalisation du réel qui pousse à le fragmenter en raisons-types et son extrême irrationalisation qui pousse à le diviniser. Mais ce divorce n'est qu'apparent. Il s'agit de se réconcilier et, dans les deux cas, le saut y suffit⁹².

Hier wird von Camus erklärt, wie schwer es für unser Denken erscheint, diesen Willen zur Einheit beiseite zu legen und stattdessen das Absurde als Herausforderung anzuerkennen. Der Wunsch zu erklären, einen Sinn für das Leben zu finden, heiligt jedes Mittel, sogar sich selbst in der Huldigung eines Gottes aufzugeben, der als Erlöser und Garant der Ordnung aus dem Jenseits über die Menschen seine Gnade zeigt⁹³.

Camus zeigt seine Enttäuschung gegenüber diesen falschen Erklärungsversuchen:

Mon raisonnement veut être fidèle à l'évidence qui l'a éveillé. Cette évidence, c'est l'absurde. C'est ce divorce entre l'esprit qui désire et le monde qui déçoit, ma nostalgie d'unité, cet

⁹¹ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 247 f.

⁹² Ebd., S. 252.

⁹³ Gegenüber dieser passiven Einstellung kann man die Definition der Aufklärung von Kant präsentieren: "AUFKLÄRUNG ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Kant 1960, Werke in sechs Bände, Band VI, S. 53.

univers dispersé et la contradiction qui les enchaîne. Kierkegaard supprime ma nostalgie et Husserl rassemble cet univers. Ce n'est pas cela que j'attendais. Il s'agissait de vivre et de penser avec ces déchirements, de savoir s'il fallait accepter or refuser. Il ne peut être question de masquer l'évidence, de supprimer l'absurde en niant l'un des termes de son équation. Il faut savoir si l'on peut en vivre ou si la logique commande qu'on en meure. Je ne m'intéresse pas au suicide philosophique, mais au suicide tout court⁹⁴

Zu leben und zu denken in der Zerrissenheit des Absurden ist eine Problematik, die Camus noch unbeantwortet lässt. Dazu gehört die latente Frage des Selbstmords, die er am Anfang des Essays gestellt hat. Lösungen zu finden, die diese Zerrissenheit überwinden, wie es die Vertreter der Existenzphilosophie versuchen, gelten Camus als ein Versuch des Ausweichens, als Sprung der uns schützt und aus der Konfliktzone nimmt, aber auf Kosten des Verlustes unseres Vermögens, Entscheidungen über unser Schicksal als Individuum selber treffen zu können. Für Camus finden Kierkegaard, Schestow und Jaspers die Lösung des Konfliktes in einer Transzendenz, die sich in der Figur Gottes kristallisiert. In dem Fall von Husserl wird diese Transzendenz in einer Verabsolutierung der Vernunft erreicht⁹⁵.

Ich wollte diese Stellungnahme von Camus zu den Philosophen der Existenzphilosophie zeigen, ohne sie im Detail zu untersuchen oder zu kommentieren, und zwar aus einem bestimmten methodologischen Grund. Die Art wie sich Camus mit diesen Philosophen beschäftigt, wie er die philosophischen Quellen behandelt, ist, vorsichtig gesagt, nicht optimal. Sartre kritisiert Camus mit einer bestimmten Arroganz, aber nicht ohne Recht, bezüglich der Art mit der Camus die Zitate aus den Texten erarbeitet: *“M. Camus met quelque coquetterie à citer des textes de Jaspers, de Heidegger, de Kierkegaard, qu'il ne semble d'ailleurs pas toujours bien comprendre”*⁹⁶. Diese Bewertung von Sartre muss hier nicht thematisiert werden. Es geht nicht darum, wie akkurat Camus die Gedanken der Philosophen auslegt, sondern, wie er sich mit den Quellen beschäftigt. Dazu Corbic: *“On peut noter qu'il ne pratique pas toujours personnellement les auteurs auxquels il se réfère. C'est vrai tant pour Heidegger, que pour Jaspers, dont les citations sont de seconde main. C'est aussi souvent le cas pour Kierkegaard, que Camus lit surtout à travers Cestow, don't il connaît*

⁹⁴ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 253.

⁹⁵ In einer späteren Interview mit «*Servir*» (20. December 1945) fasst Camus seine Beziehung mit dem Existenzialismus wie folgend zusammen: *“L'existentialisme a deux formes: l'une avec Kierkegaard et Jaspers débouche dans la divinité par la critique de la raison, l'autre, que j'appellerai l'existentialisme athée, avec Husserl, Heidegger et bientôt Sartre, se termine aussi par une divinisation, mais qui est simplement celle de l'histoire, considérée comme le seul absolu. On ne croit plus en Dieu, on croit à l'histoire. Pour ma part, je comprends bien l'intérêt de la solution religieuse, et je perçois très particulièrement l'importance de l'histoire. Me je ne crois ni à l'une ni à l'autre, au sens absolu”*. Camus 2006, Bd. II, S. 659.

⁹⁶ Sartre 1947, Explication de L'Etranger, Cahiers du Sud, février 1943; repris dans Situations I, S. 93-94 .

bien l'oeuvre ”⁹⁷. Lesch erklärt in Bezug auf Jaspers: “Camus stützte sich bei seinen Bemerkungen zu Jaspers auf rudimentäre Kenntnisse, die er sich vor allem durch die Lektüre von Jeanne Herschs Buch “*L'illusion philosophique*” (Paris 1936) angeeignet hatte”⁹⁸ und später über Husserl: “ Die Aussagen über Husserl sind durch die Lektüre von Schestow gefiltert”⁹⁹.

1.4 Exkurs zu Heidegger

1.4.1 Heideggers Perspektive auf die von Camus dargestellte Problematik

Das Problem der Aneignung der Zitate zeigt sich deutlich bei der Auslegung der Gedanken Heideggers durch Camus. Ich finde es trotzdem wichtig (für ein besseres Verständnis der bis jetzt dargestellten Elemente des Absurden) die Einstellung von Heidegger im Detail zu untersuchen und die Ähnlichkeiten und die Unterschiede zu Camus zu erläutern. Camus hat Heideggers Werke nicht gelesen. Er folgt, wie von Wroblewsky erklärt “in seiner Darstellung Heideggers der Zusammenfassung von “*Sein und Zeit*”, die Georges Gurvitch in “*Les tendances actuelles de la Philosophie allemande*”, Paris 1930”¹⁰⁰ dargestellt hat. Hier versucht Gurvitch in 27 Seiten den ganzen theoretischen Apparat von “*Sein und Zeit*” komprimiert darzustellen. Seiner Darstellung mangelt es daran, die verschiedenen *Temini technichi* miteinander zu verbinden, besonders die Zeitlichkeit des Seins mit dem eigentlichen Entwurf des Daseins. Er beschreibt die existenziellen Charakteristiken des Daseins mit bestimmten ethischen Bewertungen, die bei Heidegger nicht zu finden sind, was später von

⁹⁷ Corbic 2003, Camus, L'absurde, la révolte, l'amour, S. 61-62.

⁹⁸ Lesch Walter, Ein Mensch ist immer das Opfer seiner Wahrheiten. Der philosophische Selbstmord, in: Pieper 1994, (Hrsg.), Die Gegenwart des Absurdes, S. 29.

⁹⁹ Er bezieht beide Zitate auf das Werk von Laube, 1984 Michel Laube "Sinnverlangen und Welterfahrung. Albert Camus Philosophie der Endlichkeit, S. 159 und 161. Im Bezug auf Jaspers kritisiert Laube (S. 285): “kritisch sei jedoch zu Camus' Methode angemerkt, dass er sich in puncto Jaspers nicht beim Autor selbst, sondern bei J.Hersch informiert. Das zeigt sich am deutlichsten darin, dass Camus im 'Mythos von Sisyphos' mehrfach Aussagen von J. Herrsch als Aussagen von Jaspers selbst ausgibt, so MyS 13/E 103 0 J. Hersch, Die Illusion, 102; MyS 33/E 122 0 J. Hersch, ebd. 113 und 115. Die Pleiade Werkausgabe hat die von J. Hersch stammenden Zitate ausgewiesen. Im Bezug auf Schestow erklärt Laube (S. 286): “Camus hat Schestows Arbeit über Husserl gelesen. Das Beweisen u.a. drei Zitaten aus: Husserl, Logische Untersuchungen, Bd. I, Halle 1913, im 'Mythos von Sisyphos' (MyS 43/ E 132), die sich ihrerseits auch in Schestow, Memento mori, finden.”

¹⁰⁰ Camus 2017, Der Mythos des Sisyphos, Deutsch und mit einem Nachwort von Vincent von Wroblewsky, S. 179 Anm. 26.

Camus als Aussagen von Heidegger übernommen werden. Schon am Anfang des Aufsatzes schreibt Gurvitch:

Pour mieux comprendre ce qui va suivre, anticipons quelque peu sur les résultats des analyses de Heidegger. Elle va montrer que l'être de l'humanité est, même dans ses manifestations suprêmes, une existence limitée, finie et humiliée; que l'être de l'existence humaine est essentiellement le souci (Sorge, cura), qui s'exprime comme un peur (Furcht) dans l'existence perdue dans le monde (uneigentliche Existenz, Verfall) et dans l'existence qui se retrouve elle-même (eigentliche Existenz) se manifeste comme angoisse (Angst) à l'égard du délaissement (Geworfenheit) de l'être de l'humanité¹⁰¹.

Hier werden viele Begriffe nebeneinander gestellt, von denen einige (das Dasein als erniedrigt) nicht mit dem Text von Heidegger korrespondieren und andere (Furcht in Beziehung auf die uneigentliche Existenz, Angst der eigentlichen Existenz) die bei Heidegger in dieser Beziehung nicht dargestellt werden. Das wird von Camus aber, dennoch fast wörtlich, in seinem Essay übernommen:

Heidegger considère froidement la condition humaine et annonce que cette existence est humiliée. La seule réalité, c'est la «souci» dans toute l'échelle des êtres. Pour l'homme perdu dans le monde et ses divertissements, ce souci est une peur brève et fuyante. Mais que cette peur prenne conscience d'elle-même, et elle devient l'angoisse, climat perpétuel de l'homme lucide «dans lequel l'existence se retrouve»¹⁰².

Dazu kommt der Versuch von Gurvitch, in dem Werk von Heidegger ein bestimmtes ethisches Modell zu sehen, was nicht nur bei Heidegger nicht zu finden ist, sondern ein Beweis für eine verfehlte Perspektivierung des Textes ist, die, statt die von Heidegger angestrebte neue phänomenologische Annäherung zum Thema festzustellen, das Werk als Nachfolger einer deutschen idealistischen Philosophie zu präsentieren versucht. Dazu Gurvitch: *“L'ontologie fondamentale de Heidegger peut être caractérisée sous un certain aspect, comme la résurrection de la théorie du primat de la raison pratique sur la raison théorique. Ce moralisme culmine dans la conception de l'élément historique chez Heidegger, qui l'identifie avec l'existence en général ”*¹⁰³.

Jetzt möchte ich in einem kleinen Exkurs einige Grundpfeiler der Fundamentalontologie von Heidegger darstellen, nicht mit dem Wunsch die Ansichten von Camus oder Gurvitch zu korrigieren, sondern um eine ähnliche Thematik, wie von Camus in *“Le Mythe de Sisyphe”*

¹⁰¹ Gurvitch 1930, Les tendances actuelles de la philosophie allemande, S. 210.

¹⁰² Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 235.

¹⁰³ Ebd., S. 232.

dargestellt, aus einer anderen Perspektive zu zeigen, die, meiner Meinung nach, eine große Hilfe für das Verstehen des Absurden sein kann. Es geht mir nicht nur darum, Ähnlichkeiten und Unterschiede zu zeigen, sondern darauf aufmerksam zu machen, wie Heidegger, (was Camus seinerseits mit seinem Begriff des Absurden gelingt), mit dem Bezug der Zeitlichkeit als Horizont für das Seinsverständnis und der Betrachtung des Todes als höchste Seinsmöglichkeit, einen Weg aus der Verlorenheit des alltäglichen Lebens findet.

Heidegger stellt am Anfang seines Werkes, genau wie Camus, eine nach seinem Kriterium fundamentale Frage der Philosophie: "Mit der leitenden Frage nach dem Sinn des Seins steht die Untersuchung bei der Fundamentalfrage der Philosophie überhaupt"¹⁰⁴. Er erklärt dazu die Methodologie seiner Untersuchung:

Die Behandlungsart dieser Frage ist die phänomenologisch.[. . .] Der Ausdruck »Phänomenologie« bedeutet primär einen Methodenbegriff. Er charakterisiert nicht die sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser. [...] Der Titel »Phänomenologie« drückt eine Maxime aus, die also formuliert werden kann: »zu den Sachen selbst« - entgegen allen freischwebenden Konstruktionen, zufälligen Funden, entgegen der Übernahme von nur scheinbar ausgewiesenen Begriffen, entgegen den Scheinfragen, die sich oft Generationen hindurch als »Probleme breitmachen«¹⁰⁵.

In Bezug auf die Grundfrage zeigt sich schon der erste Unterschied zwischen beiden Denkern: Camus untersucht eine inhärente Problematik des Menschen. Seine Grundfrage ist, zu entscheiden, ob das Leben es wert ist, gelebt zu werden oder nicht. Heidegger seinerseits fragt nach dem Sinn vom Sein. Hier aber zeigt sich auch eine wichtige methodologische Ähnlichkeit: Heidegger untersucht genau wie Camus seine Frage nach dem Sinn des Seins an einem Seienden, das uns am nächsten steht, das heißt, an uns selbst, das was er Dasein nennt: "Dieses Seiende, das wir selbst ja sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als *Dasein*"¹⁰⁶. Der phänomenologische Charakter dieser Untersuchung zeigt sich auch an dem, was das Dasein bezeichnet: "Zum Dasein gehört aber wesenhaft: Sein in einer Welt"¹⁰⁷. Diese Welt wird nicht als *res extensa* beschrieben, als Rahmen für das Dasein, sondern als Charakter des Daseins¹⁰⁸. Jetzt wird die Struktur und das Ziel der Untersuchung festgestellt: "Jetzt hat sich aber gezeigt, dass die ontologische Analytik des Daseins überhaupt die Fundamentalontologie ausmacht, dass mithin das Daseins als das

¹⁰⁴ Heidegger 1972, Sein und Zeit, S. 27.

¹⁰⁵ Ebd., S. 27 f.

¹⁰⁶ Ebd., S. 7.

¹⁰⁷ Ebd., S. 13.

¹⁰⁸ Ebd., S. 64.

grundsätzlich vorgängig auf sein Sein zu befragende Seiende fungiert¹⁰⁹. Das Verständnis des Daseins und damit das Verständnis des Seins und des Sinns des Seins wird von Heidegger (und das entspricht der These seiner Arbeit) aus der Zeit erbracht:

Zum Dasein gehört als ontische Verfassung ein vorontologisches Sein. Dasein *ist* in der Weise, seiend so etwas wie Sein zu verstehen. Unter Festhaltung dieser Zusammenhang soll gezeigt werden, dass das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, die *Zeit* ist. Diese muss als der Horizont alles Seinsverständnisses und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden¹¹⁰

Diese Zielsetzung wird später von Heidegger ergänzt: “Die fundamentale ontologische Aufgabe der Interpretation von Sein als solchem begreift daher in sich die Herausarbeitung der Temporalität des Seins. In der Exposition der Problematik der Temporalität ist allererst die konkrete Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins gegeben¹¹¹.”

Nachdem der Bezug von Zeitlichkeit als Horizont für das Seinsverständnis erklärt wurde (was Gurtvich in seinem Aufsatz nicht präzise darstellen konnte) kann man mit dieser Prämisse im Hintergrund die Darstellung des theoretischen Apparats von Heidegger untersuchen.

Das Dasein ist in-der-Welt. Diesen Zustand des Daseins nennt Heidegger »Geworfenheit«. Sie ist eine konstitutive Form jedes menschlichen Lebens, nämlich in die Welt gekommen zu sein, und zwar, ungefragt, ohne persönliche Zustimmung. Sie ist die Form, die die Faktizität des Daseins in »Sein und Zeit« annimmt. Das Dasein ist nicht nur durch Geworfenheit (Faktizität) gekennzeichnet, sondern auch durch seinen Entwurf-Charakter (Existenzialität). Die Geworfenheit besagt: Da-sein zu müssen, der Entwurf-Charakter: Da-sein können. Im Sich-Entwerfen nimmt das Dasein gleichzeitig ein Verhältnis zu sich selbst ein: indem es “zu sein hat”, verhält es sich selbst zu seinem Sein: Es geht ihm um sein eigenes Sein. Das “Da” vom Dasein ist in-der-Welt um sein Seinskönnen, seine Möglichkeiten ausüben zu können. In seiner Erschließung zur Welt schafft es sich seine Welt. Das Dasein ist mit seinem Besorgen bei der Welt, mit den Anderen: “Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*”¹¹². Heidegger erklärt, dass das Dasein in dem alltäglichen Miteinandersein in der “*Botmäßigkeit* der Anderen” besteht. Es ist das “Belieben der Anderen” und nicht es selbst, dass über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins verfügt. Die nächste Frage, die man sich stellen kann, ist,

¹⁰⁹ Heidegger 1972, S. 14.

¹¹⁰ Ebd., S. 17.

¹¹¹ Ebd., S. 19.

¹¹² Ebd., S. 118.

wer überhaupt die "Anderen" sind. Diese Anderen sind nicht bestimmte Andere. Das »Wer« ist weder man selbst noch einige oder die Summe Aller. Das »Wer« wird von Heidegger als das Neutrum, als das »Man« definiert. Wichtig ist auch zu merken, dass, nach Heidegger, man selbst zu den Anderen gehört und damit ihre Macht verfestigt. Das »Man« schreibt die Seinsart der Alltäglichkeit vor. Das »Man« hat eine eigene Weise zu sein. Erstens löst das »Man« die Unterschiedlichkeit und Ausdrücklichkeit der Anderen auf. Es tendiert zu einer Durchschnittlichkeit (was von Heidegger als "existenzialer Charakter" des Man beschrieben wird). Diese Durchschnittlichkeit wird als eine Vorzeichnung dessen beschrieben, was "gewagt werden kann und darf". Sie verursacht die *Einebnung* aller Seinsmöglichkeiten, was einer "wesenhafte Tendenz des Daseins" entspricht. Das »Man« nimmt dem Dasein die Verantwortlichkeit ab. Das Dasein muss selbst nicht jede Sache prüfen, es wird von außen alles schon vorgegeben. Das jeweilige Dasein wird von dem »Man« in seiner Alltäglichkeit entlastet. Jetzt kann die Frage nach dem "Wer" der Alltäglichkeit mit den Worten von Heidegger beantwortet werden: "Jeder ist der Andere und Keiner er selbst. Das *Man*, mit dem sich die Frage nach dem Wer des alltäglichen Daseins beantwortet, ist das *Niemand*, dem alles Dasein im Unterenandersein sich je schon ausgeliefert hat"¹¹³.

Hier kann man eine ähnliche Situation beobachten wie beim ersten Zitat von Camus (siehe Seite 28, Anm. 41). Es handelt sich um eine passive Haltung des Individuums (Daseins) das alles von außen übernimmt: Mode, Prinzipien, Ideen, (die bei Camus als Erklärungsmodelle als Sinn des Lebens betrachtet werden) ohne selbst darüber zu reflektieren. Das Selbst greift nicht an, man bleibt unaufgeklärt als unbewusster Gefangener eines Kollektives, in dem Glauben nichts Falsches zu machen. Jetzt kommt man zu folgendem Problem, als Konsequenz diese Anlehnung an das »Man«: die Seinsauslegung aus dem »Man«. Dazu Heidegger: "Zunächst »bin« nicht »ich« im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des »Man«. Aus diesem her und als dieses werde ich mir »selbst« zunächst »gegeben«"¹¹⁴. Diese Entfernung aus dem "selbst" in die Welt, zeigt ihre Konsequenz in einer Verfehlung der ontologischen Ausdeutung des Seins (das Sein des Seienden wird als Vorhandenheit begriffen). Das "Außen" herrscht über das "Innen", die "Anderen" über das "Selbst".

Nach der Untersuchung des Daseins, seiner Anlehnung an die Welt und die Übergabe des Selbst an die Uneigentlichkeit des Man stellt sich Heidegger die Frage (was in Bezug auf Camus und seinen Begriff des Absurden wichtig ist) über den Weg in die Eigentlichkeit,

¹¹³ Heidegger 1972, S. 128.

¹¹⁴ Ebd., S. 129.

insbesondere aus welchem Element oder Begriff dieser Weg ermöglicht wird. Man hat schon bei Camus gesehen, dass es einige Elemente gibt (Überdruß, Fremde) die das Gefühl des Absurden wecken. Dazu führt auch die Erkenntnis, dass es hauptsächlich unsere Sehnsucht nach Einheit ist, die die Welt zu erklären versucht, und dem Leben einen Sinn geben wird. Das Absurde liegt in dieser Projektion auf die Welt, die von unserer eigenen Sehnsucht nach Einheit ausgeht. Heidegger geht anders mit der Frage um. Er versucht diese Frage aus einer Zuspitzung der Definition des Dasein zu bearbeiten. Was definiert das Dasein? Was entspricht seiner Eigentlichkeit? Das, was seine äußerste Seinsmöglichkeit ausmacht. Dadurch ist das Dasein primär bestimmt. Der Tod ist diese äußerste Möglichkeit "die das Dasein so oder so weiß: die äußerste Möglichkeit seiner selbst, die es ergreifen, als bevorstehend aneignen kann"¹¹⁵. Das Dasein kann sich mit seinem Tod zusammenfinden als die äußerste Möglichkeit seiner selbst. Diese Gewissheit wird durch eine volle Unbestimmtheit charakterisiert. Wann ich sterbe, wie ich sterben werde, kann ich weder wissen noch erklären. Schlimmer noch, wenn es vorbei ist, bin ich nicht mehr. Trotzdem hat für Heidegger diese Gewissheit einen großen Wert: "Die Seinsauslegung des Daseins, die jede andere Aussage an Gewissheit und Eigentlichkeit überragt, ist die Auslegung auf seinen Tod, die *unbestimmte Gewissheit der eigensten Möglichkeit des Zu-Ende-seins*"¹¹⁶.

Die eigentliche Zeitlichkeit entspringt aus der Gewissheit einer Unbestimmtheit: die unseres Todes, die unserer Endlichkeit. Das primäre Phänomen der eigentlichen Zeitlichkeit ist die Zukunft. Im Vorlaufen zum Tod kann man aus der Zukunft zu sich selbst kommen. Dieses Auf-sich-zukommen ist in einem ursprünglichen Sinne *zukünftig*. Dazu Heidegger:

Es ist das Zurückkommen des Daseins auf seine Alltäglichkeit, die es noch ist, so zwar, dass das Vorbei als eigentliches *Wie* auch die Alltäglichkeit in ihrem *Wie* aufdeckt, in ihrer Geschäftigkeit und ihrem Betrieb in das *Wie* zurücknimmt. Alles *Was* und Sorgen und Pläne-machen bringt es in das *Wie* zurück¹¹⁷

Hier zeigt sich die Beziehung zwischen der Zeitlichkeit und der eigentlichen Seinsauslegung. Das Vorlaufen zum Tod, die Bewusstmachung meines eigenen (jemeinigen) Endes, wirft mich in die Gegenwart zurück. Das auf-sich-zukommen redefiniert die Seinsmöglichkeit des Daseins. Jetzt erlebe ich diese Gegenwart aus einer anderen Perspektive: die meiner Endlichkeit. Deswegen spricht Heidegger von der Zukunft als primären Charakter der

¹¹⁵ Heidegger 2004, Der Begriff der Zeit, S. 116

¹¹⁶ Ebenda.

¹¹⁷ Ebd., S. 117.

Zeitlichkeit. Ich betrachte die Alltäglichkeit nicht mehr als ein *Was*, sondern sie wird als Prozess erlebt, als ein *Wie*, als ein Weg zum Vorbei, zu meinem Vorbei. Das Vorlaufen zum Tod gibt dem Dasein die Möglichkeit, aus seinem eigenen Entwurf das Verstehen seines selbst und die Gestaltung seines Seinskönnens zu realisieren. Das "eigentliche" an dieser Zeitlichkeit ist, dass sie aus mir entspringt, aus der Auslegung meiner äußersten Möglichkeit: des Todes.

Bezüglich der Zeit meint man auf den ersten Blick einen wichtigen Unterschied zwischen Heidegger und Camus gefunden zu haben. Ich habe gerade erklärt, welche wichtige Stelle die Zukunft in Heideggers Gedanken einnimmt. Anders der Fall bei Camus. Er erklärt: "*Un homme devenu conscient de l'absurde lui est lié pour jamais. Un homme sans espoir et conscient de l'être n'appartient plus à l'avenir*"¹¹⁸. Camus spricht hier aber über die transzendente Zukunft, über die Zukunft des Sprunges, über die Ewigkeit. Die Hoffnungslosigkeit signalisiert einen Bruch mit jeder Art von Transzendenz, die nur im Jenseits die Lösung für die Problematik des Lebens findet und die für ihn nur einen uneigentlichen Sinn für das Leben anbieten kann.

In seinen Schlussbemerkungen über den absurden Menschen betont Camus: "*Je choisis seulement des hommes qui ne visent qu'à s'épuiser ou dont j'ai conscience pour eux qu'ils s'épuisent. Cela ne va pas plus loin. je ne veux parler pour l'instant qu'à d'un monde ou les pensées comme les vies sont privées d'avenir*"¹¹⁹. Hier kann man wieder diese Opposition bei Camus, zwischen Zukunft und Gegenwart, feststellen. Die Zukunft hat für ihn eine transzendente Konnotation. Es ist die Zukunft des Jenseits, der religiösen Erlösung. Diese Zukunft beraubt seiner Meinung nach den Menschen der Möglichkeit, sich sein Schicksal anzueignen. Diese Zukunft behindert das Nachdenken und versucht die Wirklichkeit zu verschönen. Es ist wichtig, diesen Punkt klarzumachen, um den anscheinenden Unterschied zu Heidegger zu relativieren. Heidegger spricht von einer menschlich bezogenen Zukunft, das heißt, von der eigensten Möglichkeit des Daseins, von dem Tod, von dem jemeinigen Tod. Diese Endlichkeit gibt dem Dasein die Möglichkeit seinem Leben einen Sinn zu geben, einen eigenen Sinn, nicht aus der Welt genommen, nicht aus der Durchschnittlichkeit des Man übernommen, sondern aus der zukünftigen Perspektive des eigenen zu-Ende-seins.

Camus sieht in der (transzendentalen) Zukunft die Gefahr des Sprunges, der eine trügerische Lösung der Lebensproblematik anbietet. Trügerisch, weil dieser Sprung im Absoluten,

¹¹⁸ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 241.

¹¹⁹ Ebd., S. 267.

außerhalb der menschlichen Ebene, steht, und diese Problematik nicht wirklich löst, sondern nur verschiebt. Die einzige Möglichkeit, die Camus sieht, um zwischen Gegebenem und Möglichem zu unterscheiden, ist bereits in der Gegenwart zu handeln und anzugehen, was als Mensch angebar ist. Deswegen ist für Camus die Gegenwart die „eigene Zeit“, in welcher das Individuum aus seinem Bewusstsein des Absurden, sein eigenes Leben gestalten kann. Das kann man etwa in folgendem Beispiel sehen, in welchem Camus über den Geist des Absurden schreibt: *“Elle débouche maintenant dans la vie quotidienne. Elle retrouve le monde de l'»on« anonyme, mais l'homme y rentre désormais avec sa révolte et sa clairvoyance. Il a désappris d'espérer. Cet enfer du présent, c'est enfin son royaume”*¹²⁰. Hier wird sogar das "Man" von Heidegger direkt angesprochen. Dieses Man hat für Heidegger die Bedeutung einer uneigentlichen Zeit, die von außen zugegeben wird und dessen prinzipielle Charakteristik in der Verneinung der Möglichkeit, über den Tod zu reflektieren, besteht. Camus aber erklärt, dass nur in der Gegenwart diese Anonymität des Mans durch die Revolte überholt werden kann. Dieser Bezug auf die Gegenwart wird sogar als "Ideal" des Absurden angesehen. Dazu Camus:

*Par une étrange inconséquence dans une race si avertie, les Grecs voulaient que les hommes qui mouraient jeunes fussent aimés des dieux. Et cela n'est vrai que si l'on veut admettre qu'entrer dans le monde dérisoire des dieux, c'est perdre à jamais la plus pure de joies qui est de sentir et de sentir sur cette terre. Le présent et la succession des présents devant une âme sans cesse consciente, c'est l'idéal de l'homme absurde. Mais le mot idéal garde ici un son faux. Ce n'est pas même sa vocation, mais seulement la troisième conséquence de son raisonnement. Partie d'une conscience angoissée de l'inhumain, la méditation sur l'absurde revient à la fin de son itinéraire au sein même des flammes passionnées de la révolte humaine*¹²¹.

Seinerseits repräsentiert die Gegenwart für Heidegger die uneigentliche Zeitlichkeit des Daseins. Die Tatsache, nicht an die Gewissheit des Todes denken zu wollen, ist der Grund für die Fokussierung des Daseins auf die Gegenwart, was Heidegger als eine "Indifferenz" beschreibt. Indem ich mich auf das "Jetzt" konzentriere, brauche ich mir keine Sorgen um meine Endlichkeit zu machen. Nur wird die Zeit hier anders verstanden. Das Grundphänomen der Zeit ist hier das "Jetzt". Die Vergangenheit ist das "jetzt nicht mehr" und die Zukunft das "jetzt noch nicht". Der Bezug auf die Zukunft kommt jetzt aus der Perspektive der Gegenwart und bedeutet nicht einen „Vorlauf-zu“. Jedes Zeitmessen bedeutet stattdessen die Betrachtung

¹²⁰ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 255.

¹²¹ Ebd., S. 262 f.

der Zeit in Bezug auf das "Wieviel". Das zukünftige Eintreffen eines Ereignisses mit der Uhr zu messen, bedeutet, die Bestimmung des "Wielange" meines „jetzt-Wartens“ bis zu dem erwarteten Jetzt. Das Problem diese Zeitbetrachtung ist, dass sie eine Ablauffolge beschreibt, die ständig durch das Jetzt rollt. Sie hat nur einen Richtungssinn, der nicht umkehrbar ist: "Alles Geschehene rollt aus endloser Zukunft in die unwiederbringliche Vergangenheit"¹²². Diese Fixierung auf die Gegenwart wird von Heidegger wie folgend betrachtet:

Dem Dasein als Gegenwart-sein, das nie Zeit hat, diesem Dasein wird die Zeit plötzlich lange. Die Zeit wird leer, weil das Dasein die Zeit in der Frage nach dem Wieviel im Vorhinein lang gemacht hat, während das ständige Zurückkommen im Vorlaufen auf das Vorbei nie langweilig wird. Das Dasein möchte, dass ständig Neues in die eigene Gegenwart begegnet. In der Alltäglichkeit begegnet das Weltgeschehen in die Zeit, in die Gegenwart. Der Alltag lebt mit der Uhr, das besagt: das Besorgen kommt ohne Ende auf das Jetzt zurück; es sagt: jetzt, von jetzt bis dahin, zum nächsten jetzt.

Dasein bestimmt als Miteinandersein, besagt zugleich: geführt sein von der herrschenden Auslegung, die das Dasein von sich selbst gibt; von dem *man* meint, von der Mode, von den Strömungen, von dem was los ist: die Strömung, die keiner ist, ist das was Mode ist: niemand. Das Dasein ist in der Alltäglichkeit nicht das Sein das *ich* bin, vielmehr ist die Alltäglichkeit des Daseins dasjenige Sein, das *man* ist. Und demnach ist das Dasein die Zeit, in der *man* miteinander ist: die «man» Zeit. Die Uhr, die *man* hat, jede Uhr zeigt die Zeit des Miteinander-in-der-Welt-seins¹²³.

Was das uneigentliche Dasein ausmacht, und was diese Fixierung an die Gegenwart in Bezug auf die Seinsauslegung bedeutet, wird von Heidegger als eine Indifferenz betrachtet, eine Indifferenz gegenüber seinem eigenen Tod, gegen sein eigenes Seinkönnen und eine Indifferenz gegenüber seinem eigenen Selbst. Das uneigentliche Dasein verpasst durch diese Indifferenz die Möglichkeit, Unwillen seiner selbst zu sein, oder anders gesagt, zu sich selbst zu werden. Das Seinkönnen wird von außen gegeben und das kollektive Dasein erstrebt sein Ziel in der Durchschnittlichkeit, in der Einebnung aller Seinsmöglichkeiten. Man kann in Heideggers Betrachtung der Gegenwart als uneigentliche Zeitlichkeit des Daseins einen Sprung im Sinne Camus feststellen, einen Sprung, nicht in das Jenseits, wie bei Camus, sondern einen Sprung aus dem Selbst in die Alltäglichkeit des "Man". Es handelt sich nicht um einen zeitlichen Sprung, sondern um einen räumlichen. Die Konsequenz dieses Sprunges ist aber die gleiche wie bei Camus. Bei beiden Sprüngen wird etwas abgegeben: das eigene Selbst, die Möglichkeit, selbst das eigene Leben gestalten zu können. Diese Abgabe des eigenen Selbstbewusstseins an einen Gott (Camus) oder die Welt als "Man" (Heidegger),

¹²² Heidegger 2004, S. 121.

¹²³ Ebd., S. 120.

bedeutet den Verlust der eigenen Identität, der eigenen Selbstausslegung des Daseins (Heidegger) oder der Auflehnung (Camus).

Wie kommt das Dasein nach Heidegger aus dem Verfallen in das "Man" in seine Eigentlichkeit? Durch den "Ruf des Gewissens". Seine Struktur wird von Heidegger auf folgender Weise erklärt:

Das Gewissen offenbart sich als Ruf der Sorge: der Rufer ist das Dasein, sich ängstigend in der Geworfenheit (Schon-sein-in-der-Welt) um sein Seinkönnen. Der Angerufene ist eben dieses Dasein, angerufen zu seinem eigensten Seinkönnen (Sich-vorweg...). und angerufen ist das Dasein durch den Anruf aus dem Verfallen in das Man (Schon-sein-bei-der-besorgten-Welt). Der Ruf des Gewissens, das heißt dieses selbst, hat seine ontologische Möglichkeit darin, dass das Dasein im Grunde seines Seins Sorge ist¹²⁴.

Wichtiger jedoch – für diese Arbeit – als die theoretische Struktur des Konstruktes, welches nach Heidegger das Dasein zu sich selbst führt, zu untersuchen, ist die Frage nach dem Grundelement, dem Motor, der diese Änderung verursacht. Diese Frage richtet sich auch parallel an Camus. Bei ihm sollte sich die Frage nach dem Element oder der Befindlichkeit stellen, die die Wahrnehmung des Absurden als solches ermöglicht. Für Heidegger entspricht diese Grundbefindlichkeit der Angst. Die Angst ist ein Produkt, eine Konsequenz der Geworfenheit. Das Dasein ist in-die-Welt geworfen aber diese Welt ist nicht sein Zuhause. Sie muss noch entdeckt werden. Diese Angst bezieht sich nicht auf etwas bestimmtes Weltliches. Das entspricht dem Unterschied, den Heidegger zwischen Furcht (die sich auf etwas Bestimmtes bezieht) und Angst macht. Die Angst bleibt unbestimmt, als Gefühl. Heidegger spricht der Angst einen existenziellen Charakter zu und für ihn "ist [sie] nichts anders als die schlechthinnige Erfahrung des Seins im Sinne des In-der-Welt-seins¹²⁵. Man ängstigt sich vor etwas, aber wovor? Vor dem Nichts. Nur ist dieses Nichts nicht Nichts. Dieses Nichts beschreibt Heidegger folgendermaßen: "als das Drohende ist ganz nahe, so dass sich gewissermassen dieses Drohende (die Weltlichkeit der Welt oder die Welt als solche) um einen legt und einem den Atem verschlägt, ohne dass es etwas wäre, von dem man sagen könnte: dieses da"¹²⁶. Diese Unheimlichkeit, das Gefühl des Nicht-Zuhause-seins ist dasjenige, was das Dasein zu seiner Erschließung drängt: "Die Angst ist eine Angst vor diesem Sein selbst, so zwar, dass diese Sichhängstigen vor ihm ein Sichhängstigen um dieses

¹²⁴ Heidegger 1972, S. 277 f.

¹²⁵ Heidegger 1976, Martin, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, S. 401.

¹²⁶ Ebenda.

Sein ist"¹²⁷. Diese Angst um sein eigenes Sein, die Bedrohung einer unbekanntes Welt einerseits, und das Nichts andererseits, ist es, was das Dasein quält und wovor es flieht. Dazu Heidegger:

In der Flucht vor ihm selbst kommt (das Dasein) gleichsam hinter ihm her, so dass es sich im Verfallen unausdrücklich ständig sieht, wenn auch in der verfänglichen Weise eines Nicht-sehen-wollens. Wohin aber das Dasein in seinem Sein flieht, nämlich in das Sein des Man, das ist ja aber doch selbst nur eine Seinsweise des Daseins selbst im Sinne eines bestimmten Zuhause-seins. Im Weg aus der Unheimlichkeit geht es gerade so sehr um eine Ausbildung des Daseins selbst als In-der-Welt-sein, dass es sich primär aus der Welt bestimmen lässt¹²⁸.

Aus einer existenziellen Angst heraus versucht das Dasein sich in-der-Welt zu erschließen und sich aus der Welt auszulegen, zu bestimmen, als Möglichkeit zu entdecken, zu entwickeln, schlussendlich sein eigenes Seinkönnen zu üben. Das *Man* entlastet das Dasein und schafft eine Einebnung, die die dem Dasein die gesuchte Ruhe bringen soll. Die Flucht aus dem selbst gelingt aber nicht. Die Welt kann die Angst des Daseins nicht beenden. Im Gegenteil, Heidegger zeigt eine Wendung dieser Angst. Zuerst hat sie das geworfene Dasein zum "Man" hin erschlossen. Jetzt versinkt in der Angst das innerweltliche Seiende. Dazu Heidegger:

Die Angst benimmt so dem Dasein die Möglichkeit, verfallend sich aus der »Welt« und der öffentlichen Ausgelegtheit zu verstehen. Sie wirft das Dasein auf das zurück, worum es sich ängstet, sein eigentliches In-der-Welt-sein-können. Die Angst vereinzelt das Dasein auf sein eigenstes In-der-Welt-sein, das als verstehendes wesenhaft auf Möglichkeiten sich entwirft. mit dem Worum des Sich-ängsten erschließt daher die Angst das Dasein als *Moeglichsein* und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann¹²⁹.

Heidegger gibt folgenden Hinweis, welchen möglichen Grund es für die Erweckung aus dem "Man" geben kann:

Dieses wahllose Mitgenommenwerden von Niemand, wodurch sich das Dasein in die Uneigentlichkeit verstrickt, kann nur dergestalt rückgängig gemacht werden, dass sich das Dasein eigens aus der Verlorenheit in das Man zurückgeholt zu ihm selbst. Dieses Zurückholen muss jedoch *die* Seinsart haben, *durch deren Versäumnis* das Dasein in die Uneigentlichkeit sich verlor. Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum *eigentlichen* Selbstsein muss sich als *Nachholen einer Wahl* vollziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber *Wählen dieser Wahl*, Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst. Im Wählen der Wahl *ermöglicht* sich das Dasein allererst sein eigentliches Seinkönnen¹³⁰.

¹²⁷ Heidegger 1976, S. 405.

¹²⁸ Ebd., S. 405 f.

¹²⁹ Heidegger 1972, S. 187 f.

¹³⁰ Ebd., S. 268.

Das Nachholen einer Wahl selbst sein zu können, ließe sich auch als Rückkehr zum Entwurf deuten. Es bedeutet, den Willen zu seiner eigenen Angst zu haben. Das ist kein Masochismus. Die eigene Angst dient als Motor zum Ausüben des eigenen zu-Sein. Der Eingang in das "Man" ist die Abgabe der Angst vor der eigenen Unheimlichkeit, weil das Dasein selbst nicht mit seiner Angst umzugehen weiß. Das "Man" aber kann die Angst des Daseins nicht wegnehmen. Mehr noch, diese Angst hat für das Dasein einen Sinn bekommen. Diese Angst kann jetzt das Man-selbst in die Eigentlichkeit des eigenen Seinkönnens zurückbringen. Hier kann man eine Parallele zu Camus aufzeigen. Im alltäglichen Leben gibt der Mensch seine Freiheit an bestimmte gesellschaftliche Prinzipien ab. Er reflektiert nicht über solche Grundprinzipien, denn man lebt eben in einer sozialen Ordnung, die dem Leben einen Sinn zu geben vermag. Man denkt nicht nach, man lebt vor sich hin. Es zeigen sich aber einige Indizien (Gefühl der Fremdheit, Überdruß) die solche Prinzipien in Frage stellen. Man beginnt zu spüren, dass etwas nicht stimmt. Diese selbstbewusste Fragestellung ist der Anfang einer Wendung, die keinen Weg zurück kennt. Bei Camus wird diese Wendung nicht so präzise formuliert wie bei Heidegger. Es besteht aber eine Gemeinsamkeit, die betrachtet werden sollte: es geht um die Aneignung des eigenen Schicksals aus dem Alltäglichen. Es geht um die selbstbewusste Reflexion der eigenen Existenz aus dem Bewusstsein des Selbst. Es geht um die Bewusstmachung eines Paradigmenwechsels, um das Erwachen aus der Lethargie der Alltäglichkeit. Deswegen hilft die Betrachtung von Heidegger, aus der Perspektive einer Fundamentalontologie, um die von Camus gestellte Problematik zu verstehen.

Als letzten Punkt dieses Exkurses über Heidegger und seinen Einfluss auf das Denken von Camus möchte ich die Charakteristik der Angst untersuchen, die den Ruf des Bewusstseins und die konsequente Selbstausslegung des Seins in Bewegung setzt. Diese Angst, oder besser gesagt: dieses "wovor man sich ängstigt", ist sein eigenes in-der-Welt-sein-können. Es handelt sich um die Vereinzelung des Daseins aus dem eigenen Entwurf und zur Ausübung der eigenen Seinsmöglichkeiten. Heidegger erklärt die Bedeutung und den Grund dieser Angst:

Die Angst ist nichts anderes als die schlechthinnige Erfahrung des Seins im Sinne des in-der-Welt-seins. Diese Erfahrung kann, sie muss nicht - wie ja alle Seinsmöglichkeiten unter einem >kann< stehen - sich in einem ausgezeichneten Sinne im *Tode* einstellen, genauer: im *Sterben*. Wir sprechen dann von der *Todesangst*, die völlig von der Todesfurcht zu scheiden ist; denn sie ist nicht Furcht von dem Tode, sondern Angst als Befindlichkeit des nackten In-der-Welt-seins selbst, des reinen Daseins¹³¹.

¹³¹ Heidegger 1976, S. 402.

Diese Angst der Vereinzelung ist eine Angst um sich selbst und seine Möglichkeiten, besonders die äußerste Möglichkeit des Daseins: den Tod. Das In-der-Welt-sein entspricht in seinem Sein-zum-Ende der Endlichkeit, also dem Tod. Das Dasein ängstigt sich um sein Ende. Im Verfallen, bei der Welt, im alltäglichen Leben, überlässt es das Dasein dem "Man", sich um sein Dasein zu ängstigen. Dort sucht das Dasein eine Erklärung für den Sinn des Seins in der Welt, filtrierte durch die Öffentlichkeit, und diese Erklärung wirkt wie eine Entlastung der Angst des Daseins. Die Einebnung des "Man" und seine Indifferenz gegenüber dem Tod macht uns alle gleich. Die Vereinzelung und Angst verschwindet in der allgemeinen Seinsart des "Man". Der Angst geht es um die Sache, die uns individualisiert, die uns einzig macht, das heißt, um unseren Tod. Der Tod als äußerste Möglichkeit des Daseins ist und kann nur jemeinig sein und die Angst, die den Tod als Endlichkeit, als Teil des In-der-Welt-seins betrachtet, ist *meine* individuelle Angst und nichts anderes als das: *principium individuationis*. Deswegen verursacht die Angst den Ruf des Gewissens, um den Entwurf des Daseins im Horizont seiner eigenen Endlichkeit zu ermöglichen. Heidegger hat viele Elemente seiner Betrachtung der Angst von Kierkegaard übernommen, besonders aus dem Werk "Der Begriff der Angst" (1844). Es gibt aber einen grundsätzlichen Unterschied: Heideggers Fundamentalontologie untersucht das Dasein in der Welt und vermeidet es, das Thema der Transzendenz anzugehen. Kierkegaard stellt den Glauben gleichzeitig als Bedingung der Möglichkeit und Ziel seiner Theorie dar. Er sieht wie Heidegger die besondere Bedeutung des Zukünftigen in der Zeittheorie, welche Kierkegaard in Bezug zur Freiheit setzt. Er erklärt, dass

das Zukünftige in einem gewissen Sinne mehr bedeutet als das Gegenwärtige und das Vergangene; denn das Zukünftige ist in einem gewissen Sinne das Ganze, von dem das Vergangene ein Teil ist; und das Zukünftige kann in einem gewissen Sinne das Ganze bedeuten. Das hat seinen Grund darin, dass das Ewige zuerst das Zukünftige bedeutet oder das Zukünftige das Inkognito ist, in dem das Ewige, als etwas der Zeit Inkommensurables, dennoch seinen Umgang mit der Zeit aufrechterhalten will. So versteht der Sprachgebrauch das Zukünftige bisweilen alt etwas mit der Ewigen identisch (das zukünftige Leben - das ewige Leben)¹³².

Das Zukünftige ist für die Zeit das Mögliche und das Mögliche ist für die Freiheit das Zukünftige. Die Angst ist die Möglichkeit der Freiheit, denn "nur diese Angst ist etwas, was sich durch den Glauben absolut bildet, indem sie alle Endlichkeiten verzehrt, alle

¹³² Kierkegaard 1984, Der Begriff der Angst, S. 96 f.

Täuschungen an ihnen entdeckt"¹³³. Die Angst ermöglicht es, die Schwäche der Endlichkeit zu erfassen und sich auf die Ewigkeit vorzubereiten. Dazu Kierkegaard: "Wer durch die Angst gebildet wird, der wird durch die Möglichkeit gebildet; und erst wer durch die Möglichkeit gebildet wird, wird nach seiner Unendlichkeit gebildet"¹³⁴. Die Bedingung, um absolut und unendlich durch die Möglichkeit gebildet zu sein, ist es Glauben zu haben. In Anlehnung an Hegel versteht Kierkegaard unter Glauben die "innere Gewissheit, die die Unendlichkeit vorwegnimmt"¹³⁵. Deswegen muss man nach Kierkegaard, wenn man nicht im Elend der Endlichkeit versinken will, notwendig und entschlossen auf die Unendlichkeit zugehen. Mit Hilfe des Glaubens, erklärt Kierkegaard, erzieht die Angst die Individualität dazu, in der Vorsehung zu ruhen. So kann man die kritische Haltung von Camus gegenüber dem Denken von Kierkegaard klarer verstehen, besonders hinsichtlich des Sprunges, welchen Camus als ein Ausweichen bezeichnet, das, in dem Wunsch die Problematik der Menschen zu lösen, stattdessen sie in einen transzendente Zukunft überführt.

1.4.2 Die Betrachtung des Todes bei Camus und bei Heidegger

Wie betrachtet Camus den Begriff des Todes in Vergleich zu Heidegger?

Er betrachtet jeglichen Versuch, den Tod zu erklären oder zu verstehen wie den Versuch, dem Leben einen Sinn zu geben. Das bedeutet, dass dieser Versuch für ihn aus dem Zustand des alltäglichen Lebens in der Betrachtung des Absurden entsteht, wo die Sehnsucht nach Einheit die Welt zu erklären trachtet. Jeder Versuch, den Tod zu erklären, wird von ihm als Konstrukt betrachtet, der Ordnung in das Leben zu bringen versucht. Er sieht in jeder zukunftsorientierten Aktivität einen uneigentlichen Versuch dem Leben einen Sinn zu geben.¹³⁶ Er sagt: "*La mort est là comme seule réalité*"¹³⁷. Er betrachtet den Tod nicht in Bezug auf das Dasein, sondern als Absurdität. Um das zu erklären, kann man zeigen, wie

¹³³ Kierkegaard 1984, Der Begriff der Angst, S. 171.

¹³⁴ Ebd., S. 172.

¹³⁵ Ebd., S. 173.

¹³⁶ Dazu ein Zitat von Camus aus den *Pensées* von Pascal: "«*Nous sommes plaisants, dit Pascal, de nous reposer dans la société de nos semblables: misérables comme nous, impuissants comme nous, il ne nous aideront pas: on mourra seul.*»" (*Pensée* 211 nach der Klassifizierung von Brunschwig). Camus 2006, Bd. I: Métaphysique chrétienne et néoplatonisme, S. 1008.

¹³⁷ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 258.

Camus zu diesem Schluss kommt. Es geht bei ihm um den Begriff der Freiheit, eine Freiheit, die man zu besitzen glaubt, die aber nur Produkt eines Konstruktes ist. Dazu Camus:

Avant de rencontrer l'absurde, l'homme quotidien vit avec des buts, un souci d'avenir ou de justification (à l'égard de qui ou de quoi, ce n'est pas la question). Il évalue ses chances, il compte sur le plus tard, sur la retraite ou le travail de ses fils. Il croit encore que quelque chose dans sa vie peut se diriger. Au vrai, il agit comme s'il était libre, même si tous les faits se chargent de contredire cette liberté¹³⁸.

Hier sieht man einerseits das Misstrauen von Camus gegenüber jeder Form eines teleologischen Lebens, das auf etwas aufgebaut ist, das es nicht gibt, und andererseits, wie unbegründet diese von dem Menschen gefühlte Freiheit in der Tat ist. Camus erklärt weiter:

Après l'absurde, toute se trouve ébranlé. Cette idée que « je suis », ma façon d'agir comme si tout a un sens (même si, à l'occasion, je disais que rien n'en a), tout cela se trouve démenti d'une façon vertigineuse par l'absurdité d'une morte possible¹³⁹.

Die Betrachtung des Todes als Absurdem bei Camus ist in einer Tradition eingebettet, der er angehört und die er überwinden will. Der Tod ist absurd gegenüber einer religiösen Weltanschauung, die den Tod als Übergang zum Jenseits versteht. Camus ist stark beeinflusst von der Denkrichtung, die erklärt, dass Gott tot sei, besonders von den Werken Dostojewskis und Nietzsches. Dieser Paradigmenwechsel sieht in dem Tod ein Ende, das nicht mehr mit einem religiösen Erklärungsversuch konnotiert ist, obwohl Camus nicht so frei von dieser Bewertung ist, wie Heidegger. Camus steht noch mitten in diesem Befreiungskampf, der in die Bewusstmachung des Absurden münden wird. In diesem Sinne erklärt Camus:

Penser au lendemain, se fixer un but, avoir des préférences, tout cela suppose la croyance à la liberté, même si l'on s'assure parfois de ne pas la ressentir. Mais à ce moment, cette liberté supérieure, cette liberté d'être qui seule peut fonder une vérité, je sais bien alors qu'elle n'est pas. La mort est la comme seule réalité¹⁴⁰.

Mit den gewonnenen Betrachtungen kann man diese unterschiedlichen Perspektiven, mit welchen Camus und Heidegger den Tod als Begriff festhalten, erklären. Heidegger betrachtet den Tod existenziell, das heißt, ohne metaphysische Bewertung. Camus demontiert die religiöse Bewertung des Todes. Für ihn bedeutet der Tod das Aufhören zu sein. Deswegen ist

¹³⁸ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 258.

¹³⁹ Ebenda.

¹⁴⁰ Ebenda.

die Gegenwart für Camus der Ort, wo diese Umwertung des Lebens in Form einer Bewusstmachung des Absurden stattfinden kann, und deswegen ist für Heidegger die existenzielle Zukunft in Form der Bewusstmachung des Todes, die äußerste Möglichkeit des Daseins, das heißt, der Ort aus dem das Dasein seinen Entwurf vollziehen kann.

1.5 Die Freiheit und das Absurde

Ist der absurde Mensch frei? Und, wenn dem so ist, was für eine Freiheit kann er genießen? Camus erteilt jeder Form von Freiheit, die teleologisch auf eine Zukunft ausgerichtet ist, aus der letztendlich der Mensch “gerettet” wird, eine Absage. Dazu Camus: *“L’absurde m’éclaire sur ce point: il n’y a pas de lendemain. Voici désormais la raison de ma liberté profonde”*¹⁴¹. Man kann dieses Zitat als eine Art Zusammenfassung der Betrachtung der Freiheit bei Camus sehen: ohne Jenseits habe ich nur die Gegenwart, mich aus mir selbst zu entwickeln. Zukunft in der Form von Hoffnung oder Jenseits sind für Camus Elemente einer Weltanschauung (einer Moral), die dem Menschen seine Wirklichkeit genommen hat. Diese Zukunft entspricht für Camus dem “Man” von Heidegger. Bei beiden zeigt sich eine Umwandlung der Individualität und des Selbstbewusstseins des Menschen in eine unreflektierte Lebenseinstellung, die passiv angenommen wird. Nach dieser ersten Stellungnahme untersucht Camus die religiöse Freiheit, ihre Hintergründe und Motivationen. Dazu Camus:

*Les mystiques d’abord trouvent une liberté à se donner. À s’abîmer dans leur dieu, à consentir à ses règles, ils deviennent secrètement libres à leur tour. C’est dans l’esclavage spontanément consenti qu’ils retrouvent une indépendance profonde. Mais que signifie cette liberté? On peut dire surtout qu’ils se sentent libres vis-à-vis d’eux-mêmes et moins libres que surtout libérés. De même tout entier tourné vers la mort (prise ici comme l’absurdité la plus évidente) l’homme absurde se sent dégagé de tout ce qui n’est pas cette attention passionnée qui cristallise en lui. Il goûte une liberté à l’égard des règles communes. On voit ici que les thèmes de départ de la philosophie existentielle gardent toute leur valeur. Le retour à la conscience, l’évasion hors du sommeil quotidien figurent les premières démarches de la liberté absurde. Mais c’est la prédication existentielle qui est visée et avec elle ce saut spirituel qui dans le fond échappe à la conscience*¹⁴².

Das Zurückkommen auf sich selbst, das eigene Bewusstsein auszuleben, jede Sekunde die Welt in Frage zu stellen – dies sind die Elemente, die die Freiheit des absurden Menschen

¹⁴¹ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 259.

¹⁴² Ebenda.

auszeichnen. Eine Freiheit ohne Erlösung aber eine *eigene* Freiheit. Dazu Camus:

S'abimer dans cette certitude sans fond, se sentir désormais assez étranger à sa propre vie pour l'accroître et la parcourir sans la myopie de l'amant, il y a là le principe d'une libération. Cette indépendance nouvelle est à terme, comme toute liberté d'action. Elle ne tire pas de chèque sur l'éternité. Mais elle remplace les illusions de la liberté, qui s'arrêtaient toutes à la mort¹⁴³

Darüber hinaus zeigt Camus ein Beispiel für die absurde Freiheit:

La divine disponibilité du condamné à mort devant qui s'ouvrent les portes de la prison par une certaine petite aube, cet incroyable désintéressement à l'égard de tout, sauf de la flamme pure de la vie, la mort et l'absurde sont ici, on le sent bien, les principes de la seule liberté raisonnable: celle qu'un coeur humain peut éprouver et vivre¹⁴⁴.

In einer früheren Eintragung in seinen *Carnets* aus dem Dezember 1938 kommentiert Camus: *“Les hommes ont l'illusion d'être libres. Les condamnés à mort n'ont pas cette illusion. Tout le problème est dans la réalité de cette illusion”¹⁴⁵*. Die Freiheit des zum Tode Verurteilten zeigt sich in dem, was Camus *“la certitude - plutôt de l'élément mathématique naît ici de la certitude”¹⁴⁶* nennt. Die Sicherheit des Todes stellt den Verurteilten vor das Absurde. Jetzt kann er die Freiheit, *seine* Freiheit erleben. Camus bekräftigt diese Idee mit folgendem Schluss: *“Le contraire du suicidé, précisément, c'est le condamné à mort”¹⁴⁷*. Das erklärt ein Element, welches die Charakteristik der Freiheit für Camus definiert. Freiheit bedeutet für ihn eine Freiheit **von** die sich später zu einer Freiheit **zu** entwickeln kann. Das *wovon* dieser Freiheit, ist die Befreiung von einem Herrn, einem Meister, einer Instanz, die mir moralische Werte einprägt, die Befreiung von Gott. Camus untersucht den Begriff der Freiheit nicht als Idee, sondern phänomenologisch, das heißt, als Untersuchung seiner eigenen Freiheit. Dazu Camus:

Savoir si l'homme est libre ne m'intéresse pas. Je ne puis éprouver que ma propre liberté. Sur elle, je ne puis avoir de notions générales, mais quelques aperçus clairs. Le problème de «la liberté en soi» n'a pas de sens. Car il est lié d'une tout autre façon à celui de Dieu. Savoir si

¹⁴³ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 260.

¹⁴⁴ Ebenda.

¹⁴⁵ Camus 2006, Bd. II: Carnets 1935-1948 (Décembre 1938), S. 871.

¹⁴⁶ Ebenda.

¹⁴⁷ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 256. Diese Bezeichnung der Freiheit wird von Camus bei Meursault am Ende seines Werkes *L'Étranger* gezeigt. Meursault wehrt sich gegen eine religiösen Erlösung und erklärt sich bereit sein sinnloses Ende zu akzeptieren, weil er anerkannt und wahrgenommen hat, dass dieses sinnlose Ende und sinnloses Leben *sein* Leben ist.

*l'homme est libre commande qu'on sache s'il peut avoir un maître*¹⁴⁸.

Camus versteht die Freiheit als die Unabhängigkeit des Menschen von jeglicher Art von Herren, Absolutem, Richterfiguren, die den Menschen die Freiheit von außen auferlegen und für ihn Entscheidungen treffen wollen. Das wird von Camus im folgenden Beispiel erklärt: *“On connaît l’alternative: ou nous ne sommes pas libres et Dieu tout-puissant est responsable du mal. Ou nous sommes libres et responsables mais Dieu n’est pas tout-puissant”*¹⁴⁹. Diese Aussage fasst die Problematik der Freiheit und ihre Beziehung zu Gott bei Camus zusammen. In sein Tagebuch aus dem Sommer 1946 macht Camus folgende Eintragung:

Le seul grand esprit chrétien qui ait regardé en face le problème du mal, c’est saint Agustin. Il en a tiré le terrible «Nemo Bonus». Depuis, le Christianisme s’est appliqué à donner au problème des solutions provisoires.

*Le résultat est là. Car c’est le résultat. Les hommes y ont mis le temps, mais ils sont aujourd’hui empoisonnés par une intoxication qui date de 2000 ans. Ils sont excédés du mal ou résignés ce qui revient au même. Du moins, ils ne peuvent plus supporter le mensonge sur ce sujet*¹⁵⁰.

Das Problem des Bösen und der Angst, verstanden als Mittel der Unterdrückung, sind Elemente die Camus an der Religion kritisiert. Diese Elementen kommen bei Camus in der ersten Predigt von Vater Paneloux in *“La Peste”* zusammen. Dort sagt er: *“«Mes frères, vous êtes dans le malheur, mes frères, vous l’avez mérité»*¹⁵¹. Warum haben die Menschen sich die Pest verdient? Weil sie sich stolz gegenüber Gott gezeigt haben. Dazu Paneloux: *“«Le première fois que ce fléau apparaît dans l’histoire, c’est pour frapper les ennemis de Dieu. Pharaon s’oppose aux desseins éternels et la peste le fait alors tomber à genoux. Depuis le début de toute l’histoire, le fléau de Dieu met à ses pieds les orgueilleux et les aveugles. Méditez cela et tombez à genoux »*¹⁵². Es ist einerseits die Einebnung des Menschen, die Abgabe der eigenen Entscheidungsmacht, welche Camus an der Religion kritisiert, aber auch und besonders den strafenden, alttestamentarischen Gott, der den Menschen Angst und Schuld einprägt, was auch die Einebnung und den Verlust der Individualität verursacht. Das wird in der Predigt von Paneloux ganz deutlich:

¹⁴⁸ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 257.

¹⁴⁹ Ebenda.

¹⁵⁰ Camus 2006, Bd. II: Carnets 1935-1948 (1946), S. 1069.

¹⁵¹ Camus 2006, Bd. II: La Peste, S. 98

¹⁵² Ebenda.

«Si, aujourd'hui, la peste vous regarde, c'est que le moment de réfléchir est venu. Les justes ne peuvent craindre cela, mais les méchants ont raison de trembler. Dans l'immense grange de l'univers, le fléau implacable battra le blé humain jusqu'à ce que la paille soit séparée du grain. Il y aura plus de paille que de grain, plus d'appelés que d'élus, et ce malheur n'a pas été voulu par Dieu. Trop longtemps, ce monde a composé avec le mal, trop longtemps, il s'est reposé sur la miséricorde divine. Il suffisait du repentir, tout était permis. Et pour le repentir, chacun se sentait fort. Le moment venu, on l'éprouverait assurément. D'ici là, le plus facile était de se laisser aller, la miséricorde divine ferait le reste. Eh bien! cela ne pouvait durer. Dieu qui, pendant si longtemps, a penché sur les hommes de cette ville son visage de pitié, lassé d'attendre, déçu dans son éternel espoir, vient de détourner son regard. Privés de la lumière de Dieu, nous voici pour longtemps dans les ténèbres de la peste»¹⁵³.

Camus kann nicht an eine Freiheit denken, die von einer großen Macht, wie die der Figur Gottes, gegeben wird. Mit Heidegger kann man sagen, dass das, was nach Camus die Freiheit kennzeichnet, die JemeinigkeIt ist. Von dieser Freiheit her kann man etwas aufbauen, das heißt, von dieser Freiheit her kann eine produktive Freiheit, nicht nur eine Freiheit von sondern auch eine Freiheit für entstehen, die durch Solidarität das Leben der Mitmenschen prägen kann. Dazu Camus:

*Je ne puis comprendre ce que peut être une liberté qui me serait donnée par un être supérieur. J'ai perdu le sens de la hiérarchie. Je ne puis avoir de la liberté que la conception du prisonnier ou de l'individu moderne au sein de l'Etat. La seule que je connaisse, c'est liberté d'esprit et d'action. Or si l'absurde annihile toutes mes chances de liberté éternelle, il me rend et exalte au contraire ma liberté d'action. Cette privation d'espoir et d'avenir signifie un accroissement dans la disponibilité de l'homme*¹⁵⁴.

1.6 Leben nach der Wahrnehmung des Absurden

Nachdem erstens die kritische Einstellung von Camus zu den Existenzialisten im Detail untersucht wurde, und zweitens die Schwierigkeit des sogenannten Sprungs sowie wichtige Elemente wie Tod, Zeitlichkeit und Freiheit nicht nur aus der Perspektive des Existenzialismus (wie z. B. bei Kierkegaard) sondern auch der Fundamentalontologie

¹⁵³ Camus 2006, Bd. II: La Peste, S. 99.

¹⁵⁴ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 258.

(Heidegger) parallel zur Perspektive von Camus betrachtet wurden, mit dem Ziel nicht nur Unterschiede, sondern auch mögliche Berührungspunkte zu finden, kann man jetzt auf die oben gestellte Frage zurückkommen, nämlich, was man überhaupt tun kann oder wie es weiter geht, nachdem man das Absurde betrachtet hat: Wie kann man reagieren, wie kann man nach dieser Erfahrung weiterleben und welche Änderungen in der Betrachtung des Lebens werden nach der Betrachtung des Absurden auf den Menschen zukommen?. Der erste Punkt betrifft die Wahrnehmung des Absurden als meine persönliche Angelegenheit. Dazu Camus:

Je peux tout nier de cette partie de moi qui vit de nostalgies incertaines, sauf ce désir d'unité, cet appétit de résoudre, cette exigence de clarté et de cohésion. Je peux tout réfuter dans ce monde qui m'entoure, me heurte ou me transporte, sauf le chaos, ce hasard roi et cette divine équivalence qui naît de l'anarchie. Je ne sais pas si ce monde a un sens qui le dépasse. Mais je sais que je ne connais pas ce sens et qu'il m'est impossible pour le moment de le connaître. Que signifie pour moi une signification hors de ma condition? Je ne puis comprendre qu'en termes humains. Ce que je touche, ce qui me résiste, voilà ce que je comprends¹⁵⁵

Was bedeutet *meiner conditio*? Was ist das Besondere an ihr? Hier steht die Frage nach der Menschlichkeit auf dem Spiel, die mir als Mensch die Frage nach dem Absurden ermöglicht, aber auch erzwingt. Dazu Camus:

Si étais arbre parmi les arbres, chat parmi les animaux, cette vie aurait un sens ou plutôt ce problème n'en aurait point car je ferais partie de ce monde. Je serais ce monde auquel je m'oppose maintenant par toute ma conscience et par toute mon exigence de familiarité. Cette raison si dérisoire, c'est elle qui m'oppose à toute la création¹⁵⁶.

Diese Fremdheit gegenüber der Welt, dieses Bewusstsein, das mir erlaubt, die Welt aus einer Perspektive von außerhalb der Welt zu betrachten, ermöglicht es mir, die Problematik des Absurden wahrzunehmen. Dazu Camus: *“Et qu'est-ce qui fait le fond de ce conflit, de cette fracture entre le monde et mon esprit, sinon la conscience que j'en ai? Si donc je veux le maintenir, c'est par une conscience perpétuelle, toujours renouvelée, toujours tendue”¹⁵⁷.* Hier zeigt sich das Bewusstsein als Hauptelement der Betrachtung des Absurden. Es ist das Bewusstsein, genauer betrachtet das Selbstbewusstsein oder Bewusstsein des Selbst, was der Mensch dazu bewegt zu revoltieren. Der Verlust der Hoffnung, die Absage an den Glauben an eine Zukunft bringt den Menschen zurück in die Wirklichkeit der Gegenwart, aber nun bewaffnet mit diesem Bewusstsein, das nach einer neuen Lebenseinstellung verlangt. Er sieht

¹⁵⁵ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 254.

¹⁵⁶ Ebenda.

¹⁵⁷ Ebenda.

sich aber mit der Gefahr konfrontiert, die ihn zum Sprung verlockt. Camus erklärt dies Problematik wie folgend:

À un certain point de son chemin, l'homme absurde est sollicité. L'histoire ne manque ni de religions, ni de prophètes, même sans dieux. On lui demande de sauter. Tout de qu'il peut répondre, c'est qu'il ne comprend pas bien, que cela n'est pas évident. Il ne veut faire justement que ce qu'il comprend bien. On lui assure que c'est péché d'orgueil, mais il n'entend pas la notion de péché; que peut-être l'enfer est au bout, mais il n'a pas assez d'imagination pour se représenter cet étrange avenir: qu'il perd la vie immortelle, mais cela lui paraît futile. On voudrait lui faire reconnaître sa culpabilité. Lui se sent innocent. À vrai dire, il ne sent que cela, son innocent irréparable. C'est elle qui lui permet tout. Ainsi ce qu'il exige de lui-même, c'est de vivre seulement avec ce qu'il sait, de s'arranger de ce qui est et ne rien faire intervenir qui ne soit certain. On lui répond que rien ne l'est. Mais ceci du moins est une certitude. C'est avec elle qu'il a affaire: il veut savoir s'il est possible de vivre sans appel¹⁵⁸.

Das Absurde wirkt als eine Befreiung vom allgemeinen Absoluten, das das Individuum an seinem Selbstbewusstsein hinderte. Es gilt jetzt, dieses Bewusstsein zu bekräftigen und sich nicht von diesen Ablenkungsmechanismen irritieren zu lassen. Man kann sich fragen, ob man mit den gewonnenen Erkenntnissen eine Antwort auf die Frage nach dem Selbstmord skizzieren kann. Dazu Camus: *“Il s'agissait précédemment de savoir si la vie devait avoir un sens pour être vécue. Il apparaît ici au contraire qu'elle sera d'autant mieux vécue qu'elle n'aura pas de sens”¹⁵⁹*. Das ist ein erster Schluss, den man nach der Erfahrung des Absurden gewinnen kann. Es ist genau diese Sinnlosigkeit des Lebens, die dem Leben einen Sinn gibt, und es liegt an **uns** diesen Sinn zu finden. Alle Elemente, die auf den ersten Blick eine negative Konnotation beinhalten, wie Hoffnungslosigkeit oder der Mangel an Glauben an die Zukunft, werden jetzt Gegenstände einer Revolution durch das gewonnene Selbstbewusstsein, einer Wende, die, durch den Paradigmenwechsel des Absurden, aus diesen Elementen Grundpfeiler für das Leben des absurden Menschen macht. Das Produkt dieser Wende, diese Auseinandersetzung mit den eigenen Lebensumständen aus dem eigenen Selbstbewusstsein, wird von Camus als Revolte bezeichnet. Wie man dahin kommt, und was sie genau bedeutet, wird von Camus wie folgend erklärt:

Vivre une expérience, un destin, c'est l'accepter pleinement. Or on ne vivra pas ce destin, le sachant absurde, si on ne fait pas tout pour maintenir devant soi cet absurde mis à jour par la conscience. Nier l'un des termes de l'opposition dont il vit, c'est lui échapper. Abolir la révolte consciente, c'est éluder le problème. Le thème de la révolution permanente se transporte ainsi dans l'expérience individuelle. Vivre, c'est faire vivre l'absurde. Le faire vivre, c'est avant tout

¹⁵⁸ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 255.

¹⁵⁹ Ebd., S. 257.

le regarder. Au contraire d'Eurydice, l'absurde ne meurt que lorsqu'on s'en détourne. L'une des seules positions philosophiques cohérentes, c'est ainsi la révolte¹⁶⁰.

Hier wird in aller Deutlichkeit die Revolte als Produkt der Erfahrung des Absurden präsentiert. Das Absurde gilt als Bedingung der Möglichkeit der Revolte. Sie ist die Konsequenz des Paradigmenwechsels, der Sichbewusstmachung der Sinnlosigkeit des Lebens. Diese Revolte wird von Camus auf folgende Weise beschrieben:

Elle est un affrontement perpétuel de l'homme et de sa propre obscurité. Elle est exigeante d'une impossible transparence. Elle remet le monde en question à chacune de ses secondes. [...] Elle est cette présence constante de l'homme à lui-même. Elle n'est pas aspiration, elle est sans espoir. Cette révolte n'est que l'assurance d'un destin écrasant, moins la résignation qui devrait l'accompagner¹⁶¹.

Es wird evident, wie fern voneinander die Erfahrung des Absurden und der Selbstmord stehen. Dazu Camus:

On peut croire que le suicide suit la révolte. Mais à tort. Car il ne figure pas son aboutissement logique. Il est exactement son contraire, par le consentement qu'il suppose. Le suicide, comme le saut, est l'acceptation à sa limite. Tout est consommé, l'homme rentre dans son histoire essentielle. Son avenir, son seul et terrible avenir, il le discerne et s'y précipite. À sa manière, le suicide résout l'absurde. Il l'entraîne dans la même mort. Mais je sais que pour se maintenir, l'absurde ne peut se résoudre. Il échappe au suicide, dans la mesure où il est en même temps conscience et refus de la mort. Il est, à l'extrême pointe de la dernière pensée du condamné à mort, ce cordon de soulier qu'en dépit de tout il aperçoit à quelques mètres, au bord même de sa chute vertigineuse. Le contraire du suicidé, précisément, c'est le condamné à mort¹⁶².

Der Selbstmord ist eine Form der Selbstaufgabe, so wie der Sprung; der letzte zielt in die Ewigkeit, der erste in das Nichts. Camus erklärt, dass man nicht anstreben soll, das Absurde zu überwinden, sondern das Absurde zu erleben. Das wird zum Ausgangspunkt eines selbstentworfenen Lebens. Jetzt wird klar, was Camus erklärt: es geht nicht darum, eine Lösung des Absurden zu finden, es geht vielmehr darum, inmitten des Absurden einen Entwurf zu schaffen, der als Prozess einer ständigen Auseinandersetzung mit sich selbst und mit der Welt den Menschen fördert. dazu Camus:

¹⁶⁰ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 256.

¹⁶¹ Ebenda.

¹⁶² Ebenda.

Conscience et révolte, ces refus sont le contraire du renoncement. Tout ce qu'il y a d'irréductible et de passionné dans un cœur humain les anime au contraire de sa vie. Il s'agit de mourir irréconciliable et non pas de plain gré. Le suicide est une méconnaissance. L'homme absurde ne peut que tout épuiser, et s'épuiser. L'absurde est sa tension la plus extrême, celle qu'il maintenant constamment d'un effort solitaire, car il sait que dans cette conscience et dans cette révolte au jour le jour, il témoigne de sa seule vérité qui est le défi. Ceci est une première conséquence¹⁶³.

Camus hat bis jetzt das **was** des Absurden in aller Deutlichkeit erklärt. Es drängt jetzt das **wie** dieses Absurden zu erforschen, das heißt, was bedeutet es in einem Universum zu leben, indem man auf die Zukunft verzichtet, wo jegliche Hoffnungen sinnlos sind und wo sich das Leben nur als ein Leben ohne Trost vollziehen kann.

Camus beschreibt zwei Elemente, die das absurde Leben definieren: das Selbstbewusstsein und die Gegenwart als Spielort, wo sich der absurde Mensch entwerfen kann. Dazu Camus: *“Le présent et la succession des présents devant une âme sans cesse consciente, c'est l'idéal de l'homme absurde”¹⁶⁴*. Von hier her besteht die Möglichkeit, die Welt zu hinterfragen und sogar zu verändern. Dazu Camus: *“Partie d'une conscience angoissée de l'inhumain, la méditation sur l'absurde revient à la fin de son itinéraire au sein même des flammes passionnées de la révolte humaine”¹⁶⁵*. Camus kommt zu folgendem Schluss über die Beziehung zwischen dem Absurden und dem Selbstmord. Er erklärt: *“Je tire ainsi de l'absurde trois conséquences qui sont ma révolte, ma liberté et ma passion. Par le seul jeu de la conscience, je transforme en règle de vie ce qui était invitation à la mort - et je refuse le suicide”¹⁶⁶*. Hier spricht Camus von **meiner** Revolte, **meiner** Freiheit und **meiner** Leidenschaft. Das entspricht dem individualistischen Charakter des Absurden (Jemeinigkeit), der aus einer persönlichen Bewusstmachung entsteht, und sich mit sich selbst beschäftigt. Das wird sich jedoch ändern in der Revolte, die durch die Solidarität mit den leidenden Menschen, als allgemeiner Charakter, gekennzeichnet ist. Aus dieser leidenschaftlichen Art, die Welt in Frage zu stellen, entsteht das absurde Leben, das Camus auf folgende Weise beschreibt: *“Sentir sa vie, sa révolte, sa liberté, et le plus possible, c'est vivre le plus possible”¹⁶⁷*. Das ist, meines Erachtens, ein erklärungsbedürftiger Punkt, besonders wegen der Art, wie dieser von Camus dargestellt wird. Man sollte diese Erklärung der Lebensvorgänge genau wie das ganze Essay als Ausgangspunkt und nicht als Schlussfolgerung verstehen. Es handelt sich hier um

¹⁶³ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 257.

¹⁶⁴ Ebd., S. 262.

¹⁶⁵ Ebd., S. 263.

¹⁶⁶ Ebenda.

¹⁶⁷ Ebd., S. 262.

Zwischenlösungen, die aus der Betrachtung des Absurden resultieren, die aber ihre endgültige Fassung in der Realisierung der Revolte finden werden.

Camus stellt sich folgende Frage, die den absurden Lebensentwurf thematisiert:

Savoir si l'on peut vivre sans appel, c'est tout ce qui m'intéresse. Je ne veux point sortir de ce terrain. Ce visage de la vie m'étant donné, puis-je m'en accommoder? Or, en face de ce souci particulier, la croyance à l'absurde revient à remplacer la qualité des expériences par la quantité. Si je me persuade que cette vie n'a d'autre face que celle de l'absurde, si j'éprouve que tout son équilibre tient à cette perpétuelle opposition entre ma révolte consciente et la obscurité ou elle se débat, si j'admets que ma liberté n'a de sens que par rapport à son destin limite, alors je dois dire que ce qui compte n'est pas de vivre le mieux mais de vivre le plus¹⁶⁸.

Das Leben wird an seiner Intensität gemessen, an der Menge der Erfahrungen, und nicht an seinem qualitativen, sondern quantitativem Wert. Camus zeigt, wie bereits oben erläutert, drei Beispiele für diese Art des absurden Lebens in der Form des Don Juan, des Schauspielers und des Eroberers.

Camus erklärt den Grund für Don Juans Suche nach Liebe wie folgend: *“Il est ridicule de le représenter comme un illuminé en quête de l'amour total. Mais c'est bien parce qu'il les aime avec un égal emportement et chaque fois avec tout lui-même, qu'il lui faut répéter ce don et cet approfondissement”¹⁶⁹*. Don Juan handelt bewusst und ohne Hoffnung. Dazu Camus: *“Ce que Don Juan met en acte, c'est une éthique de la quantité, au contraire de saint qui tend vers la qualité. Ne pas croire au sens profond des choses, c'est le propre de l'homme absurde”¹⁷⁰*. Er entwickelt keinen Bezug zu seinen Geliebten, er versucht nur seine Erfahrungen zu mehren. Dazu Camus: *“Don Juan ne pense pas à «collectionner» les femmes. Il en épuise le nombre et avec elles ses chances de vie. Collectionner, c'est être capable de vivre de son passé. Mais lui refuse le regret, cette autre forme de l'espoir”¹⁷¹*.

Bei dem Schauspieler werden alle Elementen des Absurden ausführlich veranschaulicht. Camus erklärt:

L'acteur a trois heures pour être Iago ou Alceste, Phèdre ou Gloucester. Dans ce court passage, il les fait naître et mourir sur cinquante mètres carrés de planches. Jamais l'absurde n'a été si bien ni si longtemps illustré. Ces vies merveilleuses, ces destins uniques et complets qui croissent et s'achèvent entre des murs et pour quelques heures, quel raccourci souhaiter qui soit plus révélateur? Passé le plateau, Sigismond n'est plus rien. Deux heures après, on le voit qui dîne en ville. C'est alors peut-être que la vie est un songe. Mais après Sigismond vient

¹⁶⁸ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 260.

¹⁶⁹ Ebd., S. 267.

¹⁷⁰ Ebd., S. 269.

¹⁷¹ Ebenda.

un autre. Le héros qui souffre d'incertitude remplace l'homme qui rugit après sa vengeance. À parcourir ainsi les siècles et les esprits, à miner l'homme tel qu'il peut être et tel qu'il est, l'acteur rejoint cet autre personnage absurde qui est le voyageur. Comme lui, il épuise quelque chose et parcourt sans arrêt. Il est voyageur du temps et, pour les meilleurs, le voyageur traqué des âmes. Si jamais la morale de la quantité pouvait trouver un aliment, c'est bien sur cette scène singulière¹⁷².

Der Schauspieler erlebt in drei Stunden das, wofür der Zuschauer sein ganzes Leben braucht, und das tut er jede Nacht. Deswegen gilt der Schauspieler Camus als Beispiel eines absurden Menschen, der nicht an dem **wie**, sondern an dem **wie viel** der Erfahrungen interessiert ist. Die Ziellosigkeit dieses Lebens zeigt sich an der Flüchtigkeit jeder Rolle die er spielt (nur drei Stunden um ein Leben zu erleben) und an der Mannigfaltigkeit an Rollen die er im Laufe seine Karriere spielen wird.

Der Eroberer ist ein Mensch, der keinen Kompromiss akzeptiert; er will alles oder nichts. Er ist ein Mensch, der das Handeln gegenüber der Kontemplation vorzieht. Dazu Camus:

Je ne veux faire tenir dans mon compte ni nostalgie ni amertume et je veux seulement y voir clair. Je vous le dis, demain vous serez mobilisé. Pour vous et pour moi, cela est une libération. L'individu ne peut rien et portant il peut tout. Dans cette merveilleuse disponibilité vous comprenez pourquoi je l'exalte et l'écrase à la fois. C'est le monde qui le broie et c'est moi qui le libère. Je le fournis de tous ses droits¹⁷³.

Camus beschreibt den Eroberer als jemanden, der durch das Handeln sich beweisen, sich durchsetzen will, jemand, der durch das Extreme sich finden will, der aber am Ende, wie alle, sterben wird. Dazu Camus:

Les conquérants parlent quelquefois de vaincre et surmonter. Mais c'est toujours «se surmonter» qu'ils entendent. Vous savez bien ce que cela veut dire. Tout homme s'est senti l'égal d'un dieu à certains moments. C'est ainsi du moins qu'on le dit. Mais cela vient de ce que, dans un éclair, il a senti l'étonnante grandeur de l'esprit humain. Les conquérants sont seulement ceux d'entre les hommes qui sentent assez leur force pour être sûr de vivre constamment à ces hauteurs et dans la pleine conscience de cette grandeur. Les conquérants peuvent le plus. Mais ils ne peuvent pas plus que l'homme lui-même, quand il veut. C'est pourquoi ils ne quittent jamais le creuset humain, plongeant au plus brulant dans l'âme des révolutions. [...]
¹⁷⁴

Am Ende, wie gesagt, kommt der Tod und das Vergessen: *“rien ne dure du conquérant, et pas même ses doctrines”¹⁷⁵.*

¹⁷² Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 273 f.

¹⁷³ Ebd., S. 279.

¹⁷⁴ Ebd., S. 280.

¹⁷⁵ Ebenda.

Diese als Beispiele von Camus ausgewählten Figuren haben einen gemeinsamen Imperativ: alle Möglichkeiten, die das Leben bietet, sollen erschöpft werden. Es geht darum ohne Hoffnung zu leben, ohne jegliche Form des Sprunges in die Ewigkeit und mit dem klaren Selbstbewusstsein der Sinnlosigkeit des Lebens. Dazu Camus:

J'ai choisi les plus extrêmes. À ce degré, l'absurde leur donne un pouvoir royal. Il est vrai que ces princes sont sans royaume. Mais ils ont cet avantage sur d'autres qu'ils savent que toutes les royautés sont illusoires. Ils savent, voilà toute leur grandeur, et c'est en vain qu'on veut parler à leur propos de malheur caché ou des cendres de la désillusion. Être privé d'espoir, ce n'est pas désespérer. Les flammes de la terre valent bien les parfumes célestes. Ni moi ni personne ne pouvons les juger. Ils ne cherchent pas à être meilleurs, ils tentent d'être conséquents. Si le mort sage s'applique à l'homme qui vit de ce qu'il a, sans spéculer sur ce qu'il n'a pas, alors ceux-là sont des sages¹⁷⁶.

Worin liegt diese Weisheit über die Camus in diesem Zitat spricht und welche Bedeutung hat sie in der Erklärung des Absurden? Dazu eine Interpretation von Novello, die aus einer bestimmten Perspektive (die des Einflusses von Nietzsche auf Camus) diese Elemente kommentiert:

*The absurd introduces the contradictory or 'illogical' notion of useless action. The absurd conqueror declares: 'il n'y a qu'une action utile, celle qui referait l'homme et la terre. Je ne referai jamais les hommes. (There is but one useful action, that of remaking man and the earth. I shall never remake men.)' (MS, p.279.) After defining an absurd or 'aesthetic' way of thinking that reaches past the limits set by teleology in the first part of *Le Mythe de Sisyphe*, Camus devote the following pages on the absurd man to illustrate an action-that-is-no-action, in other words, an action that evades both the servitude to the final objective and the use that characterize the traditional fabricative model. Absurd thought is 'sterile' (MS, p.267); it negates fetishistic submission to the logic of productivity, which is incorporated in ordinary language as modes of thinking. This allows the author to affirm the primacy of action over the moral interpretation of reason, which submits action to 'free will'.*

*The absurd 'negative thought' recovers the divine availability of human thought and action (MS, p. 258) that exist outside the categories of the philosophical political tradition. In *Le Mythe de Sisyphe*, Camus reinterprets the traditional notions of action, freedom, and happiness from an a-teleological perspective and outside the categories imposed by the fabricative model of the Will/demiurge. I propose that we attempt to understand the emphasis Camus places on the effort (II, p. 849), tenacity (MS, p.226), and courage to live without appeal in the absurd 'waterless deserts' without hope (MS, p. 225), in an extra-moral 'agonal' sense that is consistent with the 'aesthetic' perspective of the absurd. The absurd replaces the violent manipulation of the worker and his teleological 'at last' with the 'once more' (repetition) of the artist's effort or the athlete's discipline (MS, p. 267); the moral category of improvement of the teleological ethics of quality is replaced with the notion of repetition, which is the basis of the absurd ethics of quantity - absurd men do not strive to be better and different (MS, p. 282). The absurd liberates action from the master/slave relationship of dominion that is intrinsic to the teleological model of reason and (dis) places human conduct, moving it beyond the reach of dictated traditional morality (MS, p. 265). Camus imagines the absurd man to be an 'adventure of the everyday', who, by the sheer amount of experiences acquired in time, would 'break all record' and win his own code of ethics (MS, p 261). An ethics of quantity is the only*

¹⁷⁶ Camus 2006, Bd. I: *Le Mythe de Sisyphe*, S. 282.

code of conduct that is consistent with the 'aesthetic' perspective conveyed by absurdity. Absurd men illustrate an 'economy' of life that rejects the negative judgement of resentment and the moral categories of better and worse that are rooted in resentment itself (MS, p. 289), and 'say yes'¹⁷⁷.

Ich habe dieses Zitat in seiner vollen Länge mit einer bestimmten Absicht dargestellt. Dieses Zitat ist meiner Meinung nach ein gutes Beispiel, wie Camus von der Wissenschaft, in der Form der Literaturkritik, betrachtet wird. Die Aussagen von Novello beziehen sich teilweise auf den primären Text, sie gehen aber auch (und oft) über den Text hinaus. Was Novello erklärt, ist teilweise korrekt, aber ihre Aussagen versuchen die Beispiele des absurden Menschen, die Camus erwähnt, in Bezug auf eine Wandlung der Wahrnehmung (von einer teleologischen zu einer ästhetischen) darzustellen. Man kann damit einverstanden sein oder nicht, aber das ist nicht das Entscheidende. Wichtig ist, dass Novello diese Änderung als Endpunkt betrachtet und außen vor lässt, dass Camus diese Beispiele (die in der Tat keine reinen Beispiele sind, wie Camus selber sagt: *“Ai-je besoin de développer l'idée qu'un exemple n'est pas forcément un exemple à suivre (moins encore s'il se peut dans le monde absurde), et que ces illustrations ne sont pas pour autant des modèles?”*¹⁷⁸) als eine vorläufige Lösung darstellt, die als Konsequenz und erste Reaktion auf die Betrachtung des Absurden, aber nicht als Ziel des absurden Lebens gelten.

Dazu eine Bemerkung: Das absurde Leben ist nicht frei von ethischen Prinzipien. Dazu Camus: *“Ce ne sont donc point des règles éthiques que l'esprit absurde peut chercher au bout de son raisonnement, mais des illustration et le souffle de vies humaines”*¹⁷⁹. Hier sieht man deutlich, welchen Wert Camus dem menschlichen Leben gibt. An einer anderen Stelle erklärt Camus die (moralischen) Bindungen des Absurden. Dazu Camus:

*«Tout est permis», s'écrie Ivan Karamazov. Cela aussi sent son absurde. Mais à condition de ne pas l'entendre vulgairement. Je ne sais si on l'a bien remarqué: il ne s'agit pas d'un cri de délivrance et de joie, mais d'une constatation amère. La certitude d'un Dieu qui donnerait son sens à la vie surpasse de beaucoup en attrait le pouvoir impuni de mal faire. Le choix ne serait pas difficile. Mais il n'y a pas de choix et l'amertume commence alors. L'absurde ne délivre pas, il lie. Il n'autorise pas tous les actes. Tout est permis ne signifie pas que rien n'est défendu. L'absurde rend seulement leur équivalence aux conséquences de ces actes. Il ne recommande pas le crime, ce serait puéril, mais il restitue au remords son inutilité*¹⁸⁰

¹⁷⁷ Novello 2010, Albert Camus as Political Thinker, S. 98 f.

¹⁷⁸ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 266.

¹⁷⁹ Ebenda.

¹⁸⁰ Ebd., S. 265 f.

Der absurde Mensch, wie Camus ihn vorgestellt hat, erlebt ein individuelles Erwachen, das ihn sein Leben neugestalten lässt. Es handelt sich aber um ein individuelles Projekt, dessen erste Ausgangsmöglichkeit das rücksichtslose Ausleben jeglicher Möglichkeiten ist. Die Verantwortung für den anderen, die Solidarität, wird sich erst bei der Revolte in aller Deutlichkeit zeigen. Zusammenfassend schreibt er:

Encore une fois ce ne sont pas des morales que ces images proposent et elles n'engagent pas des jugements: ce sont des dessins. Ils figurent seulement un style de vie. L'amant, le comédien ou l'aventurier jouent l'absurde. Mais aussi bien s'ils le veulent, le chaste, le fonctionnaire ou le président de la République. Il suffit de savoir et de ne rien masquer¹⁸¹.

Dieses absurde Leben, das der Selbstmord ablehnt und das, mittels seiner gewonnenen Freiheit und Leidenschaft sich Klarheit in einer sinnlosen Welt sucht, selbstbewusst und ohne Hoffnung, zeigt sich am deutlichsten im absurden Kunstwerk (*création sans lendemain*). Dazu Camus:

De toutes les écoles de la patience et de la lucidité, la création est la plus efficace. Elle est aussi le bouleversant témoignage de la seule dignité de l'homme: la révolte tenace contre sa condition, la persévérance dans un effort tenu pour stérile. Elle demande un effort quotidien, la maîtresse de soi, l'appréciation exacte des limites du vrai, la mesure et la force. Elle constitue une ascèse. Tout cela «pour rien», pour répéter et piétiner. Mais peut-être la grande oeuvre d'art a moins d'importance en elle-même que dans l'épreuve qu'elle exige d'un homme et l'occasion qu'elle lui fournit de surmonter ses fantômes et d'approcher d'un peu plus près sa réalité nue¹⁸².

Das absurde Schaffen erlaubt es dem Menschen, sich aus der Selbstbewusstmachung der Sinnlosigkeit der Welt neu selbst zu schaffen. Diese Sinnlosigkeit der Welt und Ziellosigkeit des Lebens, Zeichen der Bewusstmachung des Absurden, begleiten und begründen das absurde Schaffen. Dazu Camus:

Ainsi je demande à la création absurde ce que j'exigeais de la pensée, la révolte, la liberté et la diversité. Elle manifesterait ensuite sa profonde inutilité. Dans cet effort quotidien où l'intelligence et la passion se mêlent et se transportent, l'homme absurde découvre une discipline qui fera l'essentiel de ses forces. L'application qu'il y faut, l'entêtement et la clairvoyance rejoignent ainsi l'attitude conquérante. Créer, c'est ainsi donner une forme à son destin. Pour tous ces personnages, leur oeuvre les définit au moins autant qu'elle en est définie. Le comédien nous l'a appris: il n'y a pas de frontière entre le paraître et l'être. Répétons-le. Rien de tout cela n'a de sens réel. Sur le chemin de cette liberté, il est encore un progrès à faire. Le dernier effort pour ces esprits parents, créateur ou conquérant, est de savoir se libérer aussi de leurs entreprises: arriver à admettre que l'oeuvre même, qu'elle soit conquête, amour ou création, peut ne pas être; consommer ainsi l'inutilité profonde de toute

¹⁸¹ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 281.

¹⁸² Ebd., S. 298.

*vie individuelle. Cela même leur donne plus d'aisance dans la réalisation de cette oeuvre, comme d'apercevoir l'absurdité de la vie les autorisait à s'y plonger avec tous les excès*¹⁸³.

Ich möchte bei dem Ende dieses Zitates bleiben, das heißt, das Erleben aller Exzesse als Produkt eines absurden Lebensentwurfs, der auf Quantität statt Qualität zielt, ansehen. Das zeigt sich in allen drei Lebensentwürfen des Absurden bei Camus (Meursault, in *“L'Étranger”*, Caligula, in dem gleichnamigen Theaterstück, und Martha in *“Le Malentendu”*). Bei all diesen Lebensentwürfen kommt eine Art vom Exzess vor (der Mord), der sich in seiner Interpretation als problematisch erweist. Reif thematisiert diese Besonderheit wie folgend:

Alle diese Lebensentwürfe nehmen ihren Ausgangspunkt vom Bewusstsein der Absurdität und ziehen Schlüsse daraus für ihr Existieren, die bis zu einer gewissen Grade konsequent sind. Aber in jedem dieser Entwürfe gibt es einen Punkt, an dem ihre innere Logik in ihr Gegenteil umschlägt. Dieser Punkt verdichtet sich in der Thematik des Mordes, die in allen genannten Werken zentral ist. Das ist kein Zufall. Denn im absurden Denken gibt es auf der rationalen Ebene kein Argument mehr gegen den Mord: Er vernichtet nur, was ohnehin sinnlos geworden ist. Es ist dieses Dilemma, das Camus als die »Sackgasse des Absurden« bezeichnet und zum Ausgangspunkt des »Stadiums der Revolte« gemacht hat¹⁸⁴.

Reif zitiert einen Brief von Camus an Jean Grenier, in welchem er dieses Problem angeht: *“Ich sehe sehr wohl, dass der Gedanke des Absurden [...] in eine Sackgasse führt. Kann man in der Sackgasse leben, das ist das Problem. Auf jeden Fall zeigt sich, dass die Wahrheit unannehmbar sein kann für den, der sie findet”*¹⁸⁵.

Bevor ich die Betrachtungen von Reif weiter darstelle, möchte ich eine Zwischenbemerkung äußern. Man sollte sich davor hüten, die literarischen Werke von Camus als Beispiele oder Praxissetzung seiner theoretischen Konstrukte, sowie vice versa seine theoretischen Essays als Erklärungsversuche für seine literarischen Werke zu betrachten. Der erste Punkt wird von Camus selber in seiner Kritik von Sartres *“La Nausée”* kommentiert: *“Un roman n'est jamais qu'une philosophie mise en images. Et dans un bon roman, toute la philosophie est passée dans les images. Mais il suffit qu'elle déborde les personnages et les actions, qu'elle apparaisse comme une étiquette sur l'oeuvre, pour que l'intrigue perde son authenticité et le roman sa vie”*¹⁸⁶. Der zweite Punkt wird *ex negativo* von Sartre in seinem Aufsatz

¹⁸³ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 299.

¹⁸⁴ Reif, Vom Absurden zur Liebe - der unbekannte Camus, in *Jung 2013*, (Hg.), Albert Camus oder der glückliche Sisyphe, S. 130.

¹⁸⁵ Camus / Grenier 1981, *Correspondance: 1932-1960*, Brief vom 9.3.1943, S. 89.

¹⁸⁶ Camus 2006, Bd. I: La Nausée, par Jean Paul Sartre, S. 794.

“Explication de *L'étranger*” exemplarisch dargestellt:

À peine sorte des presses, L'Étranger de Camus a connu la plus grande faveur. [...] Mais [...] le roman demeurerait assez ambigu [...] M. Camus, dans Le Mythe de Sisyphe paru quelques mois plus tard, nous a donné le commentaire exact de son oeuvre; Le Mythe de Sisyphe va nous apprendre la façon dont il faut accueillir le roman de notre auteur. Nous y trouvons en effet la théorie du roman absurde. [...] Il est vrai qu'il [Camus] a cru devoir donner de son message romanesque une traduction philosophique qui est précisément le "Mythe de Sisyphe" et nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de ce doublage¹⁸⁷

Diese Betrachtung von Sartre entspricht dem Gegenteil dessen, was von Camus beabsichtigt wurde und hat mehr mit seiner kritischen Einstellung gegenüber Camus, als mit einer sachlichen Betrachtung des Werkes selbst zu tun. Eine ausführliche Untersuchung des absurden Charakters eines Meursault würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Man kann sich trotzdem Fragen, ob Meursault ein absurder Charakter ist oder zu einem wird¹⁸⁸. Wichtig ist (und das war der Sinn dieser Erklärung), dass man mit Vorsicht die Verbindung zwischen den verschiedenen Diskursen (Essay, Roman) betrachten sollte, und nicht die Unterschiede zwischen ihnen übersehen darf.

Nach dieser Bemerkung kann man die Betrachtung von Reif weiter untersuchen. Sie kommentiert weiter:

Meursault, Martha und Caligula versuchen auf ihre Weise, das Absurde zu überwinden und

¹⁸⁷ Sartre 1947, Explication de *L'étranger*, Cahiers du Sud, février 1943; repris dans *Situations*, I, S. 93-94 und 97-98, in: *Camus 2006*, Bd. I, Notices, notes et variantes, S. 1274.

¹⁸⁸ Meiner Meinung nach kommt er erst am Ende des Werkes zum Absurden, wenn er die religiöse Erlösung ablehnt und vor der Gewissheit des Todes steht. Dazu ein Kommentar von Comte-Sponville: “*On a reproché à Descartes (à mon avis légitimement) de prétendre garantir la véracité de nos idées claires et distinctes par le Dieu même dont ces idées servent à démontrer l'existence: c'est ce qu'on appelle le cercle cartésien, qui fonde ainsi son système sur ses résultats. Camus fait plutôt l'inverse: sa fin, loin de prétendre garantir son commencement, semble abolir et effacer jusqu'au chemin qui y mène. Mais pourquoi non, puisqu'il s'agit d'un chemin, justement, et non d'un système? D'ailleurs, le même paradoxe apparaît dans L'Étranger, dont mon ami Laurent Bove, grand spinoziste et grand camusien devant l'éternel, me faisait remarquer que la fin excède considérablement l'absurde ou l'étrangeté qui lui servent de point de départ et dont Le Mythe de Sisyphe, à la même époque, faisait la théorie. Souvenez-vous: «La merveilleuse paix de cet été endormi entrain en moi comme une marée. [...] Vidé d'espoir, devant cette nuit chargée de signes et d'étoiles, je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde. De l'éprouver si pareil à moi, si fraternel enfin, j'ai senti que j'avais été heureux, et que je l'étais encore...» L'Étranger (dernière page). Où est le divorce? Où est la confrontation? Où est la révolte métaphysique (quel sens y aurait-il d'ailleurs à se révolter contre un monde dont la révolte fait partie? Où est l'absurde? Mais c'est que l'absurde est un commencement (c'est «la première de mes vérités», disait Camus p. 121), quand la sagesse est un aboutissement. Il se peut que la notion de sagesse absurde soit contradictoire, comme celle de littérature désespérée. Mais c'est qu'on ne peut - sauf à s'immobiliser dans l'éternité feinte d'un système - trouver sa fin dans son commencement, ni avant de commencer. De ce point de vue, la difficulté sur laquelle j'ai insisté (la conjonction paradoxal, chez l'homme absurde, du non de la révolte et du oui de la sagesse) me semble moins une incohérence, ou le contresens, serait de vouloir l'arrêter! ”. Comte-Sonville, André, L'absurde dans Le mythe de Sisyphe, in: *Amiot / Mettèi 1997*, (Hg.), *Albert Camus et la philosophie*, S. 168-169.*

Einheit herzustellen. Aber jeder von ihnen verwickelt sich in den Widerspruch, das Absurde in Gestalt von Ungerechtigkeit, Leiden und Tod, gegen das sie sich revoltierend auflehnen, durch das eigene Handeln noch zu vergrößern, statt die Kluft zu verringern. Es ist deshalb kein Zufall, dass Camus keinen seiner absurden Helden überleben lässt, denn diese Lebensentwürfe enden in einer Sackgasse. So wartet Meursault am Ende auf seine Hinrichtung, Caligula lässt sich bereitwillig ermorden, Martha und ihre Mutter suchen selbst den Tod.

Dies aber ist nicht wiederum ein bloßer Spiegel der Absurdität selbst - auch wenn sich jedes Werk für sich genommen so lesen lässt. Nehmen wir aber nicht das einzelne, sondern das gesamte Werk in den Blick, dann zeigt sich: Camus verfolgt hier eine bestimmte Methode. Er habe, so sagt er in einem Interview 1957 in Stockholm, in den Werken der Absurdität zunächst die Negation darstellen wollen, obwohl er gewusst habe, dass man in der Negation nicht leben kann. Und der fügte hinzu: »Aber das war für mich, wenn Sie so wollen, wie der methodische Zweifel Descartes«¹⁸⁹. Camus verfolgt die Methode, die innere Logik der Lebensentwürfe seiner absurden Helden bis in ihre letzten Konsequenzen hineinzutreiben, bis zu dem Punkt, an dem die innere Logik dieser Entwürfe in ihr Gegenteil umschlägt. Dieser Punkt markiert die Stelle, an der das Denken die Richtung ändern muss. Die »Negation«, die Camus in seinen absurden Werken darstellt, bildet, richtig besehen, das »Positive« indirekt schon mit ab - wie eine Gussform oder das Negativ einer Fotografie. Wir müssten demnach den Blick auf das richten, was in der »Negation« fehlt, um daraus das Positive ableiten zu können. Und in der Tat bringt die genaue Analyse der einzelnen Werke eine entscheidende Gemeinsamkeit aller Protagonisten des Absurden zu Tage, die sich gerade durch ein »Fehlen«, durch einen Mangel bekundet: Es fehlt ihnen jede unmittelbar gefühlshafte Verbindung zum Anderen in den Weisen von Liebe, Freundschaft, oder Mitleid; alle entbehren in der ein oder anderen Weise der Liebe. Das aber ist keine bloße Nicht-Vorhandenheit und Nicht-Thematisierung, sondern es ist die Thematisierung des Nicht-Vorhandenen; es ist die Präsenz der Lücke, die das Fehlende als Fehlendes deutlich macht¹⁹⁰.

Reif beschreibt richtigerweise das wichtigste Element, das das Absurde definiert: seine Individualität. Das Absurde als Erfahrung ist eine individuelle Angelegenheit, die das Individuum neu definiert. Diese Erfahrung bringt in das Individuum einen neuen Sinn für sein eigenes Leben. Die Sinnlosigkeit der Welt, die Betrachtung der Unmöglichkeit, aus der Vernunft oder aus den Gefühlen dem Leben einen Sinn zu geben, zeigt sich als eine Aufforderung an das Individuum, sich aus dieser Sinnlosigkeit seinen Weg für sich zu finden. An dieser Stelle wird der Vorzug für Quantität statt Qualität deutlich. Die erfahrene Sinnlosigkeit der Welt macht es schwer, Qualität zu finden, die auf einem bestimmten Wertesystem aufgebaut ist. Das "Alles ist erlaubt" von Ivan Karamasov stellt den Ausgangspunkt für die Suche dar. Trotzdem gibt es eine moralische Bindung. Dazu Camus:

«Toutes morales sont fondées sur l'idée qu'un acte a des conséquences qui le légitime ou

¹⁸⁹ »Oui, j'avais un plan précis quand j'ai commencé mon oeuvre: je voulais d'abord exprimer la négation. Sous trois formes. Romanesque: ce fut L'Étranger. Dramatique: Caligula, Le Malentendu. Idéologique: Le Mythe de Sisyphe. Je n'aurais pu en parler si je ne l'avais vécu; je n'ai aucune imagination. Mais c'était pour moi, si vous voulez bien, le doute méthodique de Descartes. Je savais que l'on ne eut vivre dans la négation et je l'annonçais dans la préface au Mythe de Sisyphe; je prévoyais le positif sous les trois formes encore. Romanesque: La Peste, Dramatique: L'État de siège et Les Justes. Idéologique: L'Homme révolté. J'entrevois déjà une troisième couche, autour du thème de l'amour. Ce sont les projets que j'ai en train« Grenier 1987, Albert Camus, Soleil et ombre, S. 10.

¹⁹⁰ Reif, Vom Absurden zur Liebe - der unbekannte Camus, in *Jung 2013*, S.130-131.

oblitérent. Un esprit pénétré d'absurde juge seulement que ces suites doivent être considérées avec sérénité. Il est prêt à payer. Autrement dit, si, pur lui, il peut y avoir des responsables, il n'y a pas des coupables"¹⁹¹. Damit erklärt Camus, dass es keine Voraussetzung für eine ethische Bewertung außer der Erfahrung gibt. Dazu kommt er zu der Hervorhebung des individuellen Charakters jeglicher ethischen Entscheidung:

*Dans ce champ à la fois borné et gorgé de possibles, tout en lui-même, hors de sa lucidité, lui semble imprévisible. Quelle règle pourrait donc sortir de cet ordre déraisonnable? La seule vérité qui puisse lui paraître instructive n'est point formelle: elle s'anime et se déroule dans les hommes. Ce ne sont donc point des règles éthiques que l'esprit absurde peut chercher au bout de son raisonnement, mais des illustrations et le souffle de vies humaines*¹⁹².

Wenn die Sammlung von Erfahrungen die einzige ethische Voraussetzung ist, sieht man die Gefahr der Bevorzugung der Quantität und ihre mögliche Entwicklung zum Nihilismus. Novello untersucht den Spruch von Karamasov und den möglichen Ausgang aus dieser Situation. Dazu Novello:

*La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque and Crépuscule des Idoles bring to Camus's attention the relationship that exist between the fetishistic enslavement of modern men and the vertical structure of dominion of the master/will over the slave/matter as a relationship that is inherent to the fabricative logic of thought and action of philosophical reason. In Le Mythe de Sisyphe, the Absurd designates an 'aesthetic' or tragic way of thinking that lies beyond productive logic, which is introduced along with the fiction of an objective Being or truth by reason's teleological interpretation of the world. In the formula 'Nothing is true, everything is permitted' (VP II, III, 108-9), extreme negation does not consist in the affirmation that the space of the transcendent principle ('God is dead'), that the post of master of creation is left vacant, and, therefore, is there for man to assume the position. The 'slipping away' of the end calls the fabricative logic that lies at the core of reason's interpretation of reality and the 'servile' fetishistic submission of man to his own creation into question. Beyond the limit of telos, the question of whether man has a master or whether man is the master can no longer be asked. Therefore, extreme negation, and the only consistent freedom possible, can only occur when one step outside of the vertical relationship of dominion that exist between the master and the slave*¹⁹³

Das Aussteigen aus früheren Denkart muss nach Novello nicht unbedingt zum Nihilismus führen. Wichtig ist auch die Tatsache, dass 'Alles ist erlaubt' nicht so verstanden werden soll, als ob der Mensch jetzt Gott geworden wäre. Es gibt oder besser gesagt, es ergibt sich eine neue Art, sich als Mensch zu verstehen ohne die Einrahmungen von früheren ethischen oder normativen Denkart, die dem Menschen eine Möglichkeit gibt, sich selber neu erfinden zu

¹⁹¹ Camus 2006, Bd I: Le Mythe de Sisyphe, S. 266.

¹⁹² Ebenda.

¹⁹³ Novello 2010, S. 93-94.

können. Die von Camus erdachten literarischen Beispiele zeigen alle eine negative Entwicklung, die mit dem Mord und eigenen frühen Tod enden, beides Elemente, die von Camus als negativster Ausgang des Absurden bezeichnet wurden. Wie kann man diese Entwicklung verstehen, ohne der Gefahr eines solchen Nihilismus zu verfallen?

Wenn diese literarischen Beispielen als Endpunkte gesehen werden, kann man eine Tendenz zum Nihilismus feststellen, was Camus selber als Sackgasse des Absurden beschreibt. Die von mir untersuchten Lebensentwürfe (Don Juan, Der Schauspieler, Der Eroberer) zeigen alle die gleiche Tendenz ziellos sein Leben zu gestalten (was Novello als ästhetische Einstellung beschreibt). Was an allen drei auch zu sehen ist, ist der jeweilige individuelle Charakter oder der Mangel an Sozialkontakten, sozialen Beziehungen und an altruistischem Interesse. Dazu Willhoite:

It cannot be too strongly emphasized that Camus never intended to be primarily a "philosopher of the absurd", either in the sense of presenting absurdity as fully descriptive of human existence, as prescriptive of norms for men's action, or as leading irrevocably to nihilistic conclusion. The absurd was for him always nothing but a point of departure, a place where, bereft of convincing to take his stand before setting out to chart a path to authentic human existence.

Like the earlier essays, The Myth of Sisyphus is experientially rooted and hyper-individualistic in orientation. This is entirely appropriate, as the essay deals with a basic issue confronted by any individual who comes to full self-awareness: "There is but one truly serious philosophical problem, and that is suicide. Judging whether life is or is not worth living amounts to answering the fundamental question of philosophy." (MS, p. 2). This grave and simple question does not imply for Camus any explicit political concern; that is secondary and becomes meaningful to the individual only after he has passed through the personal crisis in which the only question of importance to him is whether or not life is worth the trouble of living¹⁹⁴.

Das Absurde ist eine Erfahrung des Selbst für das Selbst. Es geht um eine Selbstbewusstmachung die das Selbst neu (jetzt aber aus sich selbst) schaffen kann. Genau hier liegt aber das Problem, dass das Absurde zur Sackgasse macht. Es geht um die Quantifizierung von Erfahrungen, aber nur der eigenen Erfahrungen. Es fehlt das soziale Bewusstsein, die Bewusstmachung der Anderen als Gleichwertige, das heißt, um den Prozess, der erst in der Revolte stattfinden wird. Man könnte erwidern, dass das Absurde ein provisorisches Moment, eine Zwischenstufe ist, die das Individuum zur Revolte führen wird. Es ist in der Tat viel mehr als das. Ich finde, dass das Absurde die Bedingung der Möglichkeit der Revolte ist. Es ermöglicht das Aufwachen aus der Lethargie der Alltäglichkeit, die Selbstbewusstmachung der Sinnlosigkeit der Welt und gleichzeitig die Realisierung und

¹⁹⁴ Willhoite 1968, Beyond Nihilism. Albert Camus's Contribution to Political Thought, S. 27.

Gestaltung des eigenen Lebens. Dazu Corbic:

En fait, si « l'absurde [...] est l'équivalent, en existence, du doute méthodique de Descartes », il va permettre à Camus d'écarter les fausses certitudes, avant de le conduire à un fondement certain: « Quand j'analysais le sentiment de l'absurde dans Le Mythe de Sisyphe, j'étais à la recherche d'une méthode et non d'une doctrine. Je pratiquais le doute méthodique. Je cherchais à faire cette "table rase" à partir de laquelle on peut commencer à construire » (Essais, II, pp. 1342-1343). Ainsi, par analogie avec Descartes, qui, dans sa recherche d'une vérité première et certaine, pratiquait, dans un premier mouvement, le doute systématique et hyperbolique ou encore « méthodique » comme moyen de conduire au « seul point qui fut fixe et assuré », Camus dans Le Mythe de Sisyphe, va révoquer systématiquement en doute ce qui se donne comme raisons de vivre, à partir de la notion d'absurde « première de mes vérités » (Le Mythe de Sisyphe, II, p. 121).

Comme le doute cartésien comprend en lui-même le principe de son dépassement (plus le doute sera radical, plus la certitude qui s'en suivra sera certaine), l'absurde comprend en lui-même le principe de dépassement. Mais entendons bien le terme de dépassement. Considérer l'absurde comme une position de départ à dépasser ne signifie surtout pas que celui-ci doive disparaître. Faute de quoi, nous retomberions dans l'écueil de ce que Camus va appeler le « suicide philosophique », qu'il proscriit. Au contraire, l'absurde doit demeurer comme tel, du début jusqu'à la fin. Il s'agira de « maintenir devant soi cet absurde mis à jour par la conscience » (Le Mythe de Sisyphe, II, p. 138). C'est là une différence très importante avec le doute cartésien: on sort du doute, non de L'absurde, même si, à terme, son sens n'est plus le même puisque le maintien de l'absurde comme tel est la condition même de l'émergence de la première valeur qui sera la révolte et qui consistera précisément à assumer l'absurde dans « un affrontement perpétuel de l'homme et de sa propre obscurité » (ibid.). « Vivre, c'est faire vivre l'absurde. Le faire vivre, c'est avant tout le regarder » (ibid.). Il y va en même temps de la liberté de l'homme, qui implique sa lucidité¹⁹⁵

Das Absurde bildet die Grundlage für die Entwicklung der Solidarität, für das Miterleben der Leiden der Anderen und die konsequente Reaktion, die Revolte. Deswegen ist es für jede Beurteilung des Camus'schen Absurden wichtig, es als Ausgangspunkt zu verstehen. Das Absurde als solches hat keinen Sinn in sich selbst. Sein Sinn zeigt sich in der Selbstbewusstmachung der Sinnlosigkeit der Welt, die ein Leben ohne Hoffnung ermöglicht, ein Leben ohne Sprung in die Ewigkeit und nur auf dem eigenen Selbsterbaut. Es bedeutet auch die Befreiung aus einer Weltanschauung, die auf bestimmten Prinzipien aufgebaut war, die den Menschen in einen lethargischen Zustand versetzte. Das Erwachen daraus ist das Absurde. Damit kann man die Sinnlosigkeit des Vorhabens, die Entwürfe des Absurden als Endprodukte zu betrachten, in aller Deutlichkeit verstehen. Diese Entwürfe sind wertvoll, weil sie eine Tendenz aufzeigen, und nicht wegen den angestrebten Handlungen. Damit verbleibt das Absurde, wie schon oben erklärt, als Ausgangspunkt eines Prozesses, der den Menschen von dem Diktat einer Moral befreit. Eine Moral, die versuchte Antworten für alle Fragen zu haben, die dem Menschen eine trügerische Ruhe bot, die letztendlich in einem unreflektierten

¹⁹⁵ Corbic 2003, L'Absurde, la révolte, l'amour, S. 45.

Lebensentwurf endete. Das Absurde bleibt dieser Funke, der zur Infragestellung der Wirklichkeit dient, wodurch eine Bewegung ohne Rückkehr einsetzt, die das Leben des Menschen verändern wird. Nicht ein Weg zum Nihilismus, nicht ein Weg zurück in den alten Glauben, sondern ein Weg in die Welt mit den Anderen, einen Weg der Freiheit, der am Anfang einer Freiheit *vor* entsprach und zu einer Freiheit *für* führt. Ein Weg des Menschen zu den Menschen, ohne Hoffnung, ohne Sprung, für sich selbst und für die Anderen, um damit gleichzeitig *nein* und *ja* sagen zu können. Dazu Willhoite:

There are no laws or norms accessible to man through revelation or from nature to govern the manifold complexities of his existence. But this convictions never entailed for Camus the conclusion, as it does for the nihilist, that no valid standards for the conduct of life can be discerned by man. To find them we must look not to the heavens but to ourselves, exploring the innermost recesses of our being and our experience. In order to cope with the absurd, and move beyond it, Camus believed in using the philosophic method summed up in this notation from his journal: "The greatest saving one can make in the order of thought is to accept the unintelligibility of the world - and to pay attention to man"¹⁹⁶.

Directing our attention in this way would lead, Camus claimed, not to nihilistic passivity or destructiveness but, if we are faithful to our perceptions, to a realm of human significance: "Raising the question of the absurd world amounts to asking: 'Are we going to accept despair, without doing anything?' I suppose that no one honest can answer yes"¹⁹⁷. Increasingly Camus turned to the world of the inter-human in order more fully to grasp and to communicate the meanings which, however paltry they may seem if measured by cosmic standards, are truths that spread around us, as we stand our ground before the ultimate darkness of the human condition, a circle of light"¹⁹⁸.

Camus wird neun Jahre später, in der Einleitung seines Werkes "*L'Homme Révolté*" selbst über diese Entwicklung des Absurden, in Bezug auf die Grundfrage dieses Werkes, reflektieren, nämlich zur Legitimierung des Mordes. Die noch ungelöste Situation der Wahrnehmung der Sinnlosigkeit des Lebens, die den Menschen zu einer Vermehrung der Lebenserfahrung drängt, hat bis zu diesem Punkt keine Werte gefunden, die diese Suche lenken können. Deswegen schwelt der Mord als reale Möglichkeit, die vom Menschen ergriffen werden kann. Dazu kommentiert Camus:

Le sentiment de l'absurde, quand on prétend d'abord en tirer une règle d'action, rend le meurtre au moins indifférent et, par conséquent, possible. Si l'on ne croit à rien, si rien n'a de sens et si nous ne pouvons affirmer aucune valeur, tout est possible et rien n'a d'importance. Point de pour ni de contre, l'assassin n'a ni tort ni raison. On peut tisonner les crématoires comme on peut aussi se dévouer à soigner les lépreux. Malice et vertu sont hasard ou caprice"¹⁹⁹.

¹⁹⁶ Notebooks, 1942-1951, p.86 (entry of November, 1943).

¹⁹⁷ Ibid, p. 89 (entry of November, 1943).

¹⁹⁸ Willhoite 1968, S. 49.

¹⁹⁹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 65.

Effektivität, Stärke und Wille sind Elemente, die das Handeln des Menschen in diesem Zustand definieren. Man spürt hier den Einfluss von Nietzsche, der in der ersten Abhandlung seines Werkes der "Genealogie der Moral" seine eigene Definition des Begriffes des Guten abgibt: "Vielmehr sind es, 'die Guten' selber gewesen, das heißt die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Tun als gut, nämlich als ersten Ranges empfanden und ansetzten, im Gegenteil zu allem Niedrigen, Niedrig-Gesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften"²⁰⁰. Dazu Camus:

On peut enfin se proposer d'entreprendre une action qui ne soit pas gratuite. Dans ce dernier cas, faute de valeur supérieure qui oriente l'action, on se dirigera dans le sens de l'efficacité immédiate. Rien n'étant vrai ni faux, bon ou mauvais, la règle sera de se montrer le plus efficace, c'est-à-dire le plus fort. Le monde alors ne sera plus partagé en justes et en injustes, mais en maîtres et en esclaves. Ainsi, de quelque côté qu'on se tourne au coeur de la négation et du nihilisme, le meurtre a sa place privilégiée²⁰¹.

Diese Aussage erwähnt eine mögliche Entwicklung des Absurden und bestätigt die Einstellung von Camus, dass das Absurde nicht als Endpunkt, sondern als Anfangspunkt betrachtet werden soll. Camus selber kommt in seiner Argumentation zu einer Überwindung dieses Zustandes und einer Verurteilung des Mordes, die selbst die erste Konsequenz der Wahrnehmung des Absurden ist: die Ablehnung des Selbstmordes. Camus erklärt:

Car après avoir rendu au moins indifférent l'acte de tuer, l'analyse absurde, dans la plus importante de ses conséquences, finit par le condamner. La conclusion dernière du raisonnement absurde est, en effet, le rejet du suicide et le maintien de cette confrontation désespérée entre l'interrogation humaine et le silence du monde. Le suicide signifierait la fin de cette confrontation et le raisonnement absurde considère qu'il ne pourrait y souscrire qu'en niant ses propres prémisses. Une telle conclusion, selon lui, serait fuite ou délivrance. Mais il est clair que, du même coup, ce raisonnement admet la vie comme le seul bien nécessaire puisqu'elle permet précisément cette confrontation et que, sans elle, le pari absurde n'aurait pas de support. Pour dire que la vie est absurde, la conscience a besoin d'être vivante. Comment, sans une concession remarquable au goût du confort, conserver pour soi le bénéfice exclusif d'un tel raisonnement?²⁰².

Diese letzte Frage stellt nicht nur eine Absage an dem Mord dar, sondern (und das ist sehr wichtig für das Thema dieser Arbeit) zeigt erste Anzeichen der Überwindung des Individualismus des Absurden. Der Respekt für das Leben, für die Erhaltung des eigenen Lebens, zeigt den Wert des Lebens. Dieser Wert aber gilt nicht nur für *mein* Leben, sondern für das Leben im Allgemeinen. Es handelt sich damit um die erste Gelegenheit, einen Wert zu

²⁰⁰ Nietzsche 1999, Band 5: Zur Genealogie der Moral, S, 259.

²⁰¹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 65.

²⁰² Ebd., S. 66 ff..

bezeichnen, der allgemeine Gültigkeit hat. Es zeigt auch die erste Möglichkeit der Inklusion des absurden Menschen in etwas, das Größer ist als er selbst. Es entspricht der ersten Stufe einer Vergesellschaftung des Menschen, wo das Individuum etwas mit den Anderen teilen kann. Letztendlich bezeichnen alle diese Elementen den Übergang des Absurden in die Revolte. Dazu Camus:

Dès l'instant où ce bien est reconnu comme tel, il est celui de tous les hommes. On ne peut donner une cohérence au meurtre si on la refuse au suicide. Un esprit pénétré de l'idée d'absurde admet sans doute le meurtre de fatalité; il ne saurait accepter le meurtre de raisonnement. Vis-à-vis de la confrontation, meurtre et suicide sont une même chose, qu'il faut prendre ou rejeter ensemble.[...]

De la même manière, si l'on refuse ses raisons au suicide, il n'est pas possible d'en donner au meurtre. On n'est pas nihiliste à demi. Le raisonnement absurde ne peut à la fois préserver la vie de celui qui parle et accepter le sacrifice des autres. A partir du moment où l'on reconnaît que de vivre en quelque manière, la première chose qui ne se puisse nier, c'est la vie d'autrui²⁰³.

Camus will die widersprüchlichen Aspekte des Absurden nicht verbergen. Im Gegenteil, er versucht es ins Licht zu rücken und verweist auf innere Widersprüche:

Il l'est dans son contenu puisqu'il exclut les jugements de valeur en voulant maintenir la vie, alors que vivre est en soi un jugement de valeur. Respirer, c'est juger. Il est sûrement faux de dire que la vie est un choix perpétuel. Mais il est vrai que l'on ne peut imaginer une vie privée de tout choix. De ce simple point de vue, la position absurde, an acte, est inimaginable. Elle est inimaginable aussi dans son expression. Toute philosophie de la non-signification vit sur une contradiction du fait même qu'elle s'exprime. Elle donne par là un minimum de cohérence à l'incohérence, elle introduit de la conséquence dans ce qui, à l'en croire, n'a pas de suite. Parler répare. La seule attitude cohérente fondée sur la non-signification serait le silence, si le silence à son tour se signifiait. L'absurdité parfaite essaie d'être muette. Si elle parle, c'est qu'elle se complait ou, comme nous le verrons, qu'elle s'estime provisoire. Cette complaisance, cette considération de soi, marque bien l'équivoque profonde de la position absurde. D'une certaine manière, l'absurde qui prétend exprimer l'homme dans sa solitude le fait vivre devant un miroir. Le déchirement initial risque alors de devenir confortable. La plaie qu'on gratte avec tant de sollicitude finit par donner du plaisir²⁰⁴.

Das Absurde ist, zusammengefasst, ein Ausgangspunkt, dessen größtes Manko seine Selbstbezogenheit ist. Deswegen kann es nicht als Endpunkt betrachtet werden, da es als Lebensentwurf in sich selbst kollabiert. Es ist unbedingt für das Aufwachen aus der Lethargie des alltäglichen Lebens nötig. Es ist die Bedingung der Möglichkeit jeder Veränderung im Leben, die aus dem Selbst gestaltet wird. Es ist aber keine Lebensregel, keine ethische

²⁰³ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 66.

²⁰⁴ Ebd., S. 68.

Instanz, weil etwas Wesentliches fehlt: der Bezug zu den Anderen. Dazu Camus:

L'absurde, considéré comme règle de vie, est donc contradictoire, Quoi d'étonnant à ce qu'il ne nous fournisse pas les valeurs qui décideraient pour nous de la légitimité du meurtre? Il n'est pas possible, d'ailleurs, de fonder une attitude sur une émotion privilégiée. Le sentiment de l'absurde est un sentiment parmi d'autres. Qu'il ait donné sa couleur à tant de pensées et d'actions entre les deux guerres prouve seulement sa puissance et sa légitimité. Mais l'intensité d'un sentiment n'entraîne pas qu'il soit universel. L'erreur de toute une époque a été d'énoncer. Ou de supposer énoncées, des règles générales d'action à partir d'une émotion désespérée, dont le mouvement propre, en tant qu'émotion, était de se dépasser. Les grandes souffrances, comme les grands bonheurs, peuvent être au début d'un raisonnement. Ce sont des intercesseurs. Mais on ne saurait les retrouver et les maintenir tout au long de ces raisonnements. Si donc il était légitime de tenir compte de la sensibilité absurde, de faire le diagnostic d'un mal tel qu'on le trouve en soi et chez les autres, il est impossible de voir dans cette sensibilité, et dans le nihilisme qu'elle suppose, rien d'autre qu'un point de départ, une critique vécue, l'équivalent, sur le plan de l'existence, du doute systématique. Après quoi, il faut briser les jeux fixes du miroir et entrer dans le mouvement irrésistible par lequel l'absurde se dépasse lui-même.

Le miroir brisé, il ne reste rien qui puisse nous servir pour répondre aux questions du siècle. L'absurde, comme le doute méthodique, a fait table rase. Il nous laisse dans l'impasse. Mais, comme le doute, il peut, en revenant sur lui, orienter une nouvelle recherche. Le raisonnement se poursuit alors de la même façon. Je crie que je ne crois à rien et que tout est absurde, mais je ne puis douter de mon cri et il me faut au moins croire à ma protestation²⁰⁵.

Hier kommt Camus zum Wendepunkt der Untersuchung des Absurden. Von diesem Punkt, aus dieser Evidenz, kann man etwas Positives aufbauen, einen Sinn aus dem Dasein, einen Sinn nicht nur für mich, da dieses systematische Zweifeln und dieser Protest über mich hinausgeht, sondern für alle Mitmenschen, die genau wie ich an Vielem zweifeln und dagegen protestieren. Dieser Protest wird sich im nächsten Baustein des Camus'schen Konstruktes artikulieren, den ich untersuchen werde: der Revolte.

Die Problematik der von Camus vorgestellten Lebensentwürfe (Don Juan, Schauspieler, Eroberer) wurde schon im Detail untersucht. Es gibt nur einen Fall in diesen Lebensentwürfen, wo diese Problematik nicht stattfindet, und mit deren Untersuchung ich diesen Abschnitt abschließen will: das absurde Schaffen, oder in den Worten von Camus: "*La création sans lendemain*". Das Schaffen, trotz des Individualismus bei der Entstehung des Kunstwerkes, besitzt einen anderen Charakter als die anderen Lebensentwürfe. Es besitzt eine Offenheit, eine Ziellosigkeit (der Weg ist sein eigentliches Ziel), was es von den anderen unterscheidet. Dazu Camus: "*Ainsi de l'absurde: il s'agit de respirer avec lui; de reconnaître ses leçons et de retrouver leur chair. À cet égard, la joie absurde par excellence, c'est la création. «L'art et rien que l'art, dit Nietzsche, nous avons l'art pour ne point mourir de la*

²⁰⁵ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 69.

vérité»²⁰⁶. Diese Prozesshaftigkeit des Schaffens zeigt sich in seiner Struktur und seinen Voraussetzungen: *“Pour l’homme absurde, il ne s’agit plus d’expliquer et de résoudre, mais d’éprouver et de décrire. Toute commence par l’indifférence clairvoyance”*²⁰⁷. Im Kunstwerk zeigt sich eine Überwindung der auf sich orientierten absurden Lebensentwürfe in der Äußerung des eigenen Leidens durch das Kunstwerk in der Öffentlichkeit. Dazu Camus:

*On aurait tort d’y voir un symbole et de croire que l’oeuvre d’art puisse être considéré enfin comme un refuge à l’absurde. Elle est elle-même un phénomène absurde et il s’agit seulement de sa description. Elle n’offre pas une issue au mal de l’esprit. Elle est au contraire un des signes de ce mal qui le répercute dans toute la pensée d’un homme. Mais pour la première fois, elle fait sortir l’esprit de lui-même et le place en face d’autrui, non pour qu’il s’y perde, mais pour lui montrer d’un doigt précis la voie sans issue où tous sont engagés. Dans le temps du raisonnement absurde, la création suit l’indifférence et la découverte. Elle marque le point d’où les passions absurdes s’élancent, et où le raisonnement s’arrête*²⁰⁸.

Das Einzigartige des absurden Schaffens ist die Offenheit seines Denkens, die Bezogenheit auf die Anderen, was als Brücke zwischen dem individualistischen Absurden und der solidarischen Revolte dient. Dazu Camus:

*J’ai fait ressortir ailleurs que la volonté humaine n’avait d’autre fin que de maintenir la conscience. Mais cela ne saurait aller sans discipline. De toutes les écoles de la patience et de la lucidité, la création est la plus efficace. Elle est aussi le bouleversant témoignage de la seule dignité de l’homme: la révolte tenace contre sa condition, la persévérance dans un effort tenu pour stérile. Elle demande un effort quotidien, la maîtrise de soi, l’appréciation exacte des limites du vrai, la mesure et la force. Elle constitue une ascèse. Tout cela «pour rien», pour répéter et piétiner. Mais peut-être la grande oeuvre d’art a moins d’importance en elle-même que dans l’épreuve qu’elle exige d’un homme et l’occasion qu’elle lui fournit de surmonter ses fantômes et d’approcher d’un peu plus près sa réalité nue*²⁰⁹.

Trotz dieses Überbrückungscharakters leidet das absurde Schaffen an dem gleichen Problem wie die anderen Lebensentwürfe, wie Camus berichtet: *“Le dernier effort pour ces esprits parent, créateur ou conquérant, est de savoir se libérer aussi de leurs entreprises: arriver à admettre que l’oeuvre même, qu’elle soit conquête, amour ou création, peut ne pas être; consommer ainsi l’inutilité profonde de toute vie individuelle”*²¹⁰. Aus einer politischen Perspektive hat diese Stellungnahme eine große Bedeutung. Trotz Selbstbewusstseins, trotz Anerkennung der Sinnlosigkeit des Lebens, trotz eigenen Impulses, das eigene Leben selber

²⁰⁶ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 283.

²⁰⁷ Ebd., S. 284.

²⁰⁸ Ebd., S. 284 f.

²⁰⁹ Ebd., S. 298.

²¹⁰ Ebd., S. 299.

gestalten zu wollen: Wenn dieser Lebensentwurf nur auf sich selbst bezogen bleibt, wenn der Kontakt mit den Anderen fehlt, wenn die Anderen in den eigenen Lebensentwurf nicht einbezogen werden, dann ist jeder von diesen Lebensentwürfen zum Scheitern verurteilt. Denn daraus kann keine Reaktion, Veränderung, Verwandlung von Zuständen entstehen, die das Leben der anderen Menschen einbeziehen können. Jeder dieser Lebensentwürfe ist mit sich selbst und nur mit sich selbst beschäftigt, was zunächst als Konsequenz aus dem Erwachen aus der Lethargie des alltäglichen Lebens verstanden werden kann, und jeder individuelle Lebensentwurf bleibt durch diese Selbstbezogenheit ohne Nutzen für den Aufbau einer besseren Gesellschaft und der Mehrung des Allgemeinwohls (was letztendlich die Bezeichnung des Absurden als Anfangspunkt noch einmal bestätigt).

1.7 Sisyphos, der Mythos als Beispiel für das Absurde

Camus gibt uns am Ende des Essays ein Beispiel dieses absurden Schaffens: den Mythos des Sisyphus. Camus erklärt den Grund für die Wahl dieser Diskursform:

Ce qui reste, c'est un destin dont seule l'issue est fatale. En dehors de cette unique fatalité de la mort, tout, joie ou bonheur, est liberté. Un monde demeure dont l'homme est le seul maître. Ce qui le liait, c'était l'illusion d'un autre monde. Le sort de sa pensée n'est plus de se renoncer mais de rebondir en images. Elle se joue - dans des mythes sans doute - mais des mythes sans autre profondeur que celle de la douleur humaine et comme elle inépuisables. Non pas la fable divine qui amuse et aveugle, mais le visage, le geste et le drame terrestres où se résumant une difficile sagesse et une passion sans lendemain²¹¹.

Man kann den Mythos auch als einen alternativen Erzählungsdiskurs ansehen, geschaffen von Jemandem, der an kein philosophisches System glaubt und trotzdem eine kondensierte Form der untersuchten Thematik des Absurden finden will. Wie ich am Anfang des Kapitels erklärt habe, will Camus keine Theorie des Absurden verfassen Er äußert sich mit den Stilmitteln und Diskursformen, die ihm am nächsten liegen. In einer Eintragung aus dem Jahr 1936 sagt Camus: *“On ne pense que par image. Si tu veux être philosophe, écris des romans”*²¹². Diese Aussage passt auch auf seine Beschreibung des absurden Schaffens, wo es nicht darum geht etwas zu erklären, sondern um etwas zu beschreiben, was mit Bildern oder in der Form einer

²¹¹ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 300.

²¹² Camus 2006, Bd. II: Carnets 1935-1948 (Janvier.1936), S. 800.

Erzählung optimal erreicht wird. Dazu noch ein Zitat von Camus, das in die gleiche Richtung zielt: *“Pourquoi suis-je un artiste et non un philosophe? C’est que je pense selon les mots et non selon les idées”*²¹³. Es geht ihm nicht darum, Ideen darzustellen, um irgendein Modell zu erklären, sondern mit Worten (in diesem Fall durch die narrativen Möglichkeiten eines Mythos) eine Situation zu beschreiben, die auch vom nicht-wissenschaftlichen Leser verstanden und wahrgenommen werden kann.

Durch diese Zitate wird klar, warum Camus seine Gedanken nicht in der Form einer wissenschaftliche Arbeit verfassen, und stattdessen seinen Schlussgedanken im Rahmen eines anderen Diskurses vorstellen will. Aber warum ein Mythos?

Es gibt in der Wissenschaft eine uralte Tendenz, den Mythos vom Logos zu unterscheiden, die eine lange Geschichte hat und z. B. im Werk von Wilhelm Nestle aus dem Jahr 1940 *“Vom Mythos zum Logos”* vortrefflich beschrieben wird. Zugleich besteht eine Tendenz, die Geisteswissenschaften an die Naturwissenschaften anzunähern, wobei die oft nicht sehr präzisen Betrachtungen der ersten durch die wissenschaftlichen Strenge der zweite vermindert werden sollen. Der Mythos als *magischer* Gedanke soll durch die Klarheit des Logos ersetzt werden. Man kann diese Tendenz z.B. schon bei der Übersetzung beider Begriffe durch Schleiermacher in dem *“Gorgias”* von Platon feststellen. *λόγος* übersetzt Schleiermacher mit „Geschichte“ und *μῦθος* mit „Märchen“. Die Untersuchung der diskursiven Wandlung dieser Begriffe in der Geisteswissenschaft übersteigt die Grenzen dieser Arbeit. Ich will nur andeuten, dass die Diskursart, die Camus für die Zusammenfassung seiner Gedanken auswählte, deutlich und bewusst außerhalb des damaligen Stils des wissenschaftlichen Diskurses steht. Deswegen lohnt es sich zu fragen, *warum* Camus diese Art von Diskurs ausgewählt hat. Dazu hilft die Definition des Mythos, die Aristoteles in seiner *Poetik* präsentiert. Dazu Aristoteles: *“λέγω γὰρ μῦθον τοῦτον τὴν σύνθεσιν τῶν πραγμάτων, τὰ δὲ ἦθη, καθ’ ὃ πολοὺς τινας εἶναι φάμεν τοὺς πράττοντας, διάνοιαν δέ, ἐν ὁσοῖς λέγοντες ἀποδεικνύασίν τι ἢ καὶ ἀποφαίνονται γνώμην”*²¹⁴. Es geht bei dem Mythos um eine Nachahmung von Handelnden und nicht um Bericht. Das stimmt mit der von Camus gegebenen Struktur des absurden Schaffens überein. Camus will beschreiben, nicht erklären. Diese Beschreibung, diese Erzählung, dieser Mythos (was für Aristoteles das Fundament und

²¹³ Camus 2006, Bd. II: Carnets 1935-1948 (Octobre.1945), S. 1029.

²¹⁴ Aristoteles 2003a, *Poetik*, 1450a 4-8. (Kap. 6, S. 21 ff.) *“Ich verstehe unter Mythos die Zusammensetzung der Geschehnisse, unter Charakteren das, im Hinblick worauf wir den Handelnden eine bestimmte Beschaffenheit zuschreiben, unter Erkenntnisfähigkeit das, womit sie in ihren Reden etwas darlegen oder auch ein Urteil abgeben”*. Deutsche Übersetzung Manfred Fuhrmann.

die Seele der Tragödie verkörpert²¹⁵), ermöglicht es Camus den Leser seine Ideen des Absurden in einer besonderen Struktur (als Handlung) vorzustellen. Man muss aber auch anerkennen, dass Camus nicht bei der Wahl des Mythos als Diskursform auf eine Erklärung seiner Ideen verzichtet. Man erkennt im Endergebnis eine Mischung von Diskursen, auf unterschiedlichen Ebenen, deren Elemente des Absurden in einer besonders ausgewählten Handlung und für den gemeinen Leser besonders geeignet analysiert werden.

1.7.1 Interpretationsmodelle des Mythos

Bevor ich eine Auslegung des Mythos unternehme, möchte ich den Stand der Forschung und ihre Interpretationen aus unterschiedlichen Perspektiven präsentieren. Der Sinn dahinter ist nicht nur die unterschiedlichen Perspektiven aufzuzeigen, sondern die Perspektivierung als solche als Problem zu thematisieren, das heißt, den von mir am Anfang der Arbeit kritisierten Mangel an selbstbewusster Reflexivität der einzelnen Wissenschaftler bei der Untersuchung zu thematisieren, was jede Interpretation, egal aus welcher Perspektive, in ihrer Betrachtung a priori begrenzt, weil man determiniert ist, auf einem spezifischen Weg zu suchen, statt sich das, was Camus meint, direkt „aus dem Werk herauszuholen“. Der Begriff der Wahrheit oder der Begriff des Wissens sind schwierig zu definieren. Platon macht in seinem Dialog *“Theaitetos”* einen deutlichen Unterschied zwischen Meinung (*δόξα*) und Wissen (*επιστήμη*). Die Schwierigkeit diese Begriffe deutlich zu definieren zeigt sich in der Tatsache, dass der Dialog in einer Aporie endet. Kant unterscheidet in seinem Werk *“Kritik der reinen Vernunft”* zwischen Meinung (ohne Wahrheitsanspruch), Glaube (subjektiver Wahrheitsanspruch), und Wissen (objektiver und subjektiver Wahrheitsanspruch). Ich möchte mich nicht als Richter darstellen, der als einziger Camus verstehen kann. Ich möchte nur das methodologische Problem einer Hermeneutik thematisieren, die aufgrund verschiedener Faktoren in ihren Interpretationen nicht falsch handelt, aber über den Text hinausgeht. Ich möchte diese Kritik nicht als allgemeine Kritik gegenüber der Wissenschaft stellen. Was ich kritisiere ist eine Methodologie, die determiniert ist auf eine bestimmte Art zu suchen und deswegen in einem Fall, wie dem von Camus, also Jemandem, der unsystematisch seine Gedanken darstellt, in

²¹⁵ *Aristoteles 2003a*, 1450b, (Kap. 6, S. 23).

die Gefahr kommt, das zu finden was sie nach ihre Möglichkeiten suchen kann, was aber nicht unbedingt ist, was Camus, auf seiner Art, das heißt, „unwissenschaftlich“ dargestellt hat oder darstellen wollte. Ich werde die von mir empfundenen problematischen Stelle hintereinander zeigen und danach kommentieren:

Pausch: Demokratie als Revolte: Sisyphos rollt den Fels immer aufs Neue nach oben und revoltiert damit gegen die Strafe. Er hört mit seiner Tätigkeit nicht auf, auch wenn er weiß, dass der Stein wieder nach unten rollen wird [. . .]. Camus ging es dabei gerade nicht um eine Verfestigung oder gar Legitimierung von Herrschaft oder Ungerechtigkeit durch Akzeptanz und Hinnahme. Das Kapitel, in dem der Mythos beschrieben wird, ist bereits mit „Der ewige Rebell“ übertitelt. Camus verwendet das Bild, um gegen absolute Utopien und Heilsversprechen, gegen Endzustände jeglicher Art ins Feld zu ziehen und zeigt damit die Unabschließbarkeit des Politischen auf. Erst so erschließt sich der demokratiepolitische Gehalt seiner Überlegungen. Der/die DemokratIn muss sich im Klaren sein, dass sein/ihr Bemühen nie enden kann, denn die Demokratie ist ein Prozess und damit unabschließbar. Die Demokratie erfordert die ewige, die tägliche Rebellion. Wir müssen uns Sisyphos nicht nur glücklich, sondern auch als Demokraten vorstellen²¹⁶.

Robert Zaretsky, A Life worth living: *But what, Richard Taylor asks, if we were to change not the task but Sisyphus's perspective? What if the gods had perversely decided to lighten Sisyphus's punishment by giving him a drug that made him love what he was doing? That all he wanted to do with his unending life was to push a boulder up the mountainside again and again? The prisoner would be liberated, Taylor concludes: "If Sisyphus had a keen and unappeasable desire to be doing just what he found himself doing, then although his life would in no way be changed, it would nevertheless have a meaning for him."*²¹⁷ *In response to the final line of the essay, it would thus be easy to "imagine Sisyphus happy". Can we, though, imagine Camus happy with such a scenario?*²¹⁸

Michel Onfray: *D'abord, qui est Sisyphe? Un genre d'autoportrait. Ensuite il incarne une figure nietzschéenne de l'éternel retour du même: il pousse sa pierre en haut de la colline, elle redescend, il la grimpe à nouveau, et ce pour l'éternité. La question est donc: que faire après avoir compris que les choses se répètent indéfiniment, que la vérité du monde c'est l'éternel retour?*

*À cette question nietzschéenne, le jeune philosophe de vingt-huit ans apporte une réponse nietzschéenne: vouloir le vouloir qui nous veut. La leçon nietzschéenne de Noces continue, Camus n'a pas encore effectué un pas dans en dehors de la pensée de Nietzsche, il ne distingue pas dans le monde ce à quoi on peut dire « oui » et ce à quoi on pourrait dire « non », pour l'instant, sous le soleil africain, il dit un grand « oui » à tout.*²¹⁹

David Carrol, Rethinking the Absurde. Le Mythe de Sisyphe: *... And in understanding that everything is not possible and continuing his meaningless task with the knowledge, he is happy, even if or perhaps because his work is useless and he 'accomplish(es) nothing'. The 'nothing' he accomplish each time he pushes his rock up to the very top of the hill is in fact the 'something' of art. Perhaps even the 'something' of a politics of revolt. [...] In a recent study Le Mythe has been called a post-Marxist work: 'To Marxism's claims, Camus's absurdism replied that none of our labors can solve the tragedy of death or give sense to the world.*

²¹⁶ Pausch 2017, Demokratie als Revolte, S. 22.

²¹⁷ Taylor 1982, betont diesen Punkt in seinem Aufsatz "The Meaning of Life", S. 141 f.

²¹⁸ Zaretsky 2013, A Life Worth Living. Albert Camus and the quest for meaning, S. 38 f.

²¹⁹ Onfray 2012, L'Ordre Libertaire. La vie philosophique d'Albert Camus, S. 212.

[...]Sisyphus's lucidity may be equal to that of the Absurd artist, but the physical effort necessary to accomplish his task resembles more closely the labour of the worker.[...] Sisyphus's fate is sealed, his situation without hope, tragic.[...] *Le Mythe* says nothing more as to where such proletarian consciousness could lead in the case of the worker, however, especially if he were to join with others in active protest and then resistance.[...] His resistance to the gods and his condition is thus more psychological than active, more a will to resistance than resistance itself.²²⁰.

Bernd Oei, Sisyphos zwischen dem Absurden und der Revolte: Sisyphos rebelliert gegen die olympische Hierarchie, er verkörpert die Revolte, welche die alte Ordnung - das Leben ist nicht, der Tod alles - umkehrt. [...] Entscheidend an dem Essay ist die Umkehr der Perspektive. Sisyphos leidet nur deshalb, weil er sich sein Leiden durch die zeitliche Perspektivlosigkeit bewusst macht und gerade darum wird er am Ende triumphieren. [...]Sisyphos, der Rebell, triumphiert, weil er das ihm von den Göttern als Strafe auferlegte Schicksal zu einem „*amor fati*“ umwertet. [...] Die Bejahung des eigenen Schicksals, *amor fati*, lässt den Zwang in Akzeptanz und Freiwilligkeit umschlagen. [...] Es kommt auf die Umkehr der Perspektive an: Sisyphos macht aus seinem Recht auf Schicksal, dem Schicksal aller Menschen, eine menschliche Angelegenheit, die unter Menschen und nicht von Göttern geregelt werden muss. [...] Sisyphos kennt den Willen zum Glück, Er gleicht nicht jenen, die aus Verzicht glücklich werden wollen und auf ein besseres Leben im Himmel warten. Er ist jener Typ Mensch, der einzig dem Augenblick, dem *Chairos*, sich verpflichtet sieht. Er ist glücklich, weil er ist, nicht weil er wird. Nietzsches *Werde, der du bist* transformiert Camus in: Mach dich auf den Weg, nur darauf kommt es an. Kümmere dich nicht um das Ziel, es zu erreichen liegt nicht in deiner Hand²²¹.

Hans-Joachim Pieper, Revolte gegen das Absurde: Zur Philosophie Albert Camus: Er weiß um die Freuden des Lebens, die ihm versagt sind, er weiß um die Unabänderlichkeit und ewige Dauer seines Schicksals. Aber Sisyphos ist auch nicht resigniert. Er ergibt sich nicht demütig in sein Los, sondern übernimmt voller Verachtung für das Schicksal und die Götter sein Leben als »persönliches Geschick«, als seine ureigene Sache: »Jedes Gran dieses Steins«, schreibt Camus, »jeder Splitter dieses durchnächtigten Berges bedeutet allein für ihn eine ganze Welt. Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen« (MS, S. 101).

Sisyphos hält seiner ausweglosen, absolut sinnlosen Lage nicht nur stand. Sisyphos triumphiert über sie, indem er aus ihr das Glück eines nur auf sich selbst gestellten menschlichen Lebens schöpft.²²².

Fred H. Willhoite, *Beyond Nihilism, Albert Camus's Contribution to Political Thought*: . . .

*For Camus, Sisyphus, with his meaningless task and his inescapable condition, is like the absurde man, conscious of his ultimately fatal destiny but seeking to exhaust the present potential for happiness. [...] Without hope but fully open to immediate experience, the absurde man, like Sisyphus, finds in happiness the mainstay of his existence. [...] Happiness and the absurde are linked by the iron bonds of experiential logic. If life is wholly mortal and if our longing for ultimate meaning can never be fulfilled, joyous exhaustion of that which is immediately given is the most reasonable course to pursue: "From the moment man chooses to play the absurde role, the most absurde thing would be not to desire happiness"*²²³²²⁴.

Monique Crochet, *Les mythes dans l'oeuvre de Camus: Pour Sisyphe comme pour l'homme*

²²⁰ Caroll 2007b, Rethinking the Absurd: Le Mythe de Sisyphe, in: The Cambridge companion to Camus, S. 53 ff.

²²¹ Oei 2010, Camus: Sisyphos zwischen dem Absurden und der Revolte, S. 65 ff.

²²² Pieper 2013, Revolte gegen das Absurde: Zur Philosophie Albert Camus, in: Jung 2013, S. 103 ff.

²²³ Rousseaux 1949, Littérature du vingtième siècle, S. 80.

²²⁴ Willhoite 1968, Beyond Nihilism. Albert Camus's Contribution to Political Thought, S. 34.

absurde, en effet, le supplice est conséquence de la clairvoyance, de la passion de vivre et de la révolte contre le divorce « entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde » (MS, p. 117 et 118). Plus, exactement, dans un double mouvement, révolte, liberté et passion maintiennent l'absurde vivant et sont nourries par la conscience de l'absurde, elles sont la cause du tourment de l'homme absurde, mais aussi l'aliment indispensable de sa vie.

A ce point de notre étude, nous constatons que le mythe de Sisyphe, dans le double symbole qu'il enferme du supplice et du supplicé, est donc une illustration parfaite de l'homme camusien de la première époque. Il est plus, toutefois, qu'une équivalence abstraite: l'art de Camus lui a insufflé la vie, l'a doté d'une présence chaleureuse²²⁵.

Anna-Viktoria Jagesberger, Albert Camus: Moral in einer absurden Welt: Camus vergleicht ihn in dieser Hinsicht mit dem heutigen Werktätigen, der ebenfalls ein Leben lang unter denselben Bedingungen dieselbe sinnlose Aufgabe erfüllt, ohne sich je befreien zu können. Dieses Wissen allerdings, eigentlich noch Verstärkung der Qual, führt Camus zufolge den Sisyphos zum Sieg. Glück und Absurdität entspringen derselben Welt. Das Glück des absurden Menschen liegt darin, dass sein Schicksal ihm gehört, in einer Welt, aus der Gott vertrieben ist. Der Mensch ist Herr seiner Zeit und frei in seinem Schicksal: „Il faut imaginer Sisyphe heureux“(MS, S. 100). Am Ende des Mythos taucht trotz der Sinnlosigkeit der Welt und des aussichtslosen Kampfes der Menschen, der für Camus charakteristische Optimismus wieder auf. Sisyphos macht sich sein ungerechtes Schicksal zu eigen und findet darin Freiheit²²⁶.

Samantha Novello, Albert Camus as Political Thinker: *Camus' reconstruction of Sisyphus' torment brings to mind Nietzsche's criticism of the 'enslavement' of the modern workers, whose activity is regarded as a mere function of an economic system (capitalism) that is supported by the 'nihilistic' logic of contemporary rationalism* ²²⁷.

Anne-Katherin Reif, Zur Bedeutung der Liebe im Werk von Albert Camus: Wie der absurde ist auch Sisyphos - in Camus' eigenwilliger Interpretation des antiken Mythos - seiner aussichtslosen Lage bewusst, und wie dieser hat auch er nicht nur die Hoffnung, sondern auch die Verzweiflung hinter sich gelassen. [...]Darin besteht die ganze verschwiegene Freude des Sisyphos. Sein Schicksal gehört ihm. Sein Fels ist seine Sache (MS. 100). Die Qual, die ihm von den Göttern als Strafe zugebracht war, nimmt er in seiner Freiheit hinein: sie ist der Preis, den seine Treue zur Erde verlangt, und er ist bereit zu zahlen.

Diese Entscheidung, sein Schicksal bewusst auf sich zu nehmen und daraus das größtmögliche an Leben für sich herauszuschlagen, ist die Voraussetzung für sein Glück. Annemarie Pieper hat zu diesem Aspekt eine sehr gelungene Interpretation vorgelegt, die ich hier wiedergeben möchte: „Anstatt sein Glück am Ende eines Weges in einem Ziel zu suchen, das sich dem Zugriff des Menschen immer wieder entzieht, verlegt Sisyphos das Ziel seines Lebens in das Gehen des Weges selber. Es geht nun nicht mehr darum, endgültig und für immer anzukommen, sondern zu leben, jeden Augenblick des Daseins bewusst zu erleben und darin das Leben zu bejahen als das einzige Gut, das dem Menschen in dieser absurden Lage verblieben ist. (...) Er existiert nicht in einem transzendenten Jenseits oder in einer fernen Zukunft, sondern nur je jetzt in der Anstrengung desjenigen der sein Leben stets von neuem bejaht in allem, was er denkt, fühlt, will und tut^{228 229}.

²²⁵ Crochet 1973, Le Mythes dans L'oeuvre de Camus, S. 63 ff.

²²⁶ Jagersberger 2010, Albert Camus: Moral in einer absurden Welt, (Diss.), S. 36 f.

²²⁷ Novello 2010, S. 86 ff.

²²⁸ Pieper 1990, Albert Camus. Die Frage nach dem Sinn in einer absurden Zeit, in: Fleischer (hrsg.), Philosophen des 20. Jahrhundert, S. 148f.

²²⁹ Reif 1999, Zur Bedeutung der Liebe im Werk von Albert Camus, (Diss.), S. 145 ff.

Annemarie Pieper, Der Absurde Mensch sagt ja, und seine Mühsal hat kein Ende mehr:

Sisyphos hat Ja gesagt, und seine Mühsal hat kein Ende mehr. Dieses Ja ist jedoch nicht als Ausdruck der Resignation zu deuten, so als hätte Sisyphos sich in sein Schicksal ergeben. Sisyphos, wie Camus ihn interpretiert, hat im Gegenteil seine aussichtslose Lage genau erkannt; hellichtig hat er jedoch den schwachen Punkt entdeckt, an dem er das Absurde zwar nicht aus den Angeln heben, wohl aber seinen Herrschaftsbereich einschränken kann. Der einzige Punkt, auf den sich die Herrschaft des Absurden nicht zu erstrecken vermag, ist das lebendige menschliche Bewusstsein, von dem das Absurde abhängig ist, weil es sich nur darin erzeugt.[...] Sisyphos hat ja gesagt, Ja zu seinem Leben und damit verbunden zu seinem Recht auf Menschenwürde. [...] Die Demonstration erfolgt in der Bewegung des Abstiegs. Sisyphos geht nicht verzweifelt und als gebrochener Mann den Berg hinunter, sondern glücklich als einer der unter absurden Bedingungen, gegen die sich sein Protest richtet, gleichwohl denn Sinn seines Lebens gefunden hat. Sein Glück besteht darin, dass er seine Identität gefunden hat und sein Leben sich eben dadurch als ein geglücktes erweist²³⁰

Annemarie Pieper, Verständnis des Absurden in "Der Mythos von Sisyphos": Sisyphos hat - so Camus' These - der Macht der Götter etwas entgegensetzen, wodurch er sich von ihnen befreit und damit sein eigener Herr wird: ein autonomes Individuum, das souverän seine eigenen Sinnansprüche erhebt.

So hat wohl Sisyphos am Anfang, als er seine Strafe antrat, seine Tätigkeit nur mit einem Quäntchen Hoffnung ertragen, der Hoffnung, dass die Götter irgendwann ein Einsehen haben und es zulassen würden, dass der Stein oben liegenbleiben und Sisyphos sein Ziel erreicht haben wird. Aber er macht sich letztlich nichts vor. Beim Herabstiegen vom Berg, was geht ihm vor? Camus sagt, Sisyphos denke über seine Lage nach, und dabei entdecke er, dass die Qual, die er empfindet, von der Nutzlosigkeit und Sinnlosigkeit seines Tuns herrührt (MS 99). Diese Nutzlosigkeit und Sinnlosigkeit, so findet er heraus, hat ihren Grund in der linearen Vorstellung einer Ziel-Mittel-Reaktion. Wo die Mittel völlig ungeeignet sind und das Ziel prinzipiell verfehlen müssen, kann der Mensch nicht menschenwürdig und als Mensch existieren, denn er versteht sich als Ziele setzendes und Ziele verwirklichendes Wesen. Nachdem Sisyphos dies begriffen hat, findet er einen Ausweg, ohne den Anspruch aufzugeben, sich als seine eigenen Ziele setzendes und somit autonomes Wesen zu behaupten.[...] Für ihn fallen Weg und Ziel von nun an zusammen, und es interessiert ihn nicht mehr, wenn der Stein wieder einmal vom Gipfel hinabrollt, ja er will nun geradezu, dass er wieder hinabrollt, weil Sisyphos gerade dadurch seine Missachtung der Götter ausdrücken kann.[...] Aus dieser Idee der Freiheit als Autonomie folgt für Sisyphos etwas, nämlich dass sein Tun nicht nur einen Grund hat, sondern dass dieser Grund auch zugleich seine Überlegenheit und sein Glück rechtfertigt²³¹.

Arnaud Corbic, Camus. L'absurde, la révolte, l'amour: Reconnaissans, avec André Comte-Sponville, que ces dernières pages posent problème: tout l'essai se trouve démenti par elles²³². *Sisyphos consent quand il n'était question de s'obstiner dans une « insatisfaction inconsciente » (MS, p. 121). Son univers ne lui paraît ni stérile ni futile, alors que, fondamentalement, dans le monde absurde, la « valeur [...] d'une vie se mesure à son infécondité » (MS, p. 151). Cela suffit pour conclure qu'avec Sisyphos, on a quitté le raisonnement absurde patiemment mis en place par Camus. Dès lors, l'alternative est simple. Ou bien Camus ne parvient pas à soutenir jusqu'au bout ce raisonnement et ne peut lui apporter en guise de conclusion qu'un démenti cinglant, auquel cas se sont la cohérence et la pertinence mêmes de l'essai qui sont en jeu. Ou bien Camus opère une sorte de coup de théâtre afin d'être fidèle, non à la logique de son raisonnement mais à son but initial. L'absurde redevient ainsi la préface d'une réflexion existentielle de plus grande ampleur. Autrement dite, dans le même essai, Camus pose,*

²³⁰ Pieper 1986, Das Absurde Mensch sagt ja, und seine Mühsal hat kein Ende mehr, in: Das Absurde, Fünfundzwanzig Jahre nach dem Tod von Albert Camus, S. 9 ff.

²³¹ Pieper 1994, Verständnis des Absurden in «Der Mythos von Sisyphos», in: dies. (hrsg.), Die Gegenwart des Absurden. Studien zur Albert Camus, S. 13 ff.

²³² Comte-Sponville 1997, L'Absurde dans Le Mythe de Sisyphos, S. 13 ff., besonders 26.

explore, soutient, puis dépasse l'absurde.

Avec André Comte-Sponville²³³, nous optons pour la seconde proposition de l'alternative. Non pas que Camus soit à l'abri de tout contresens, puisque nous avons vu comment il identifiait existentialisme et existentialisme chrétien. Mais avec le recul, nous percevons combien ces quelques pages consacrées au mythe de Sisyphe donnent son poids à l'essai entier. C'est au moment de la rédaction de ces pages finales que l'essai perd son titre initial de Traité de l'absurde pour prendre celui que nous connaissons²³⁴ [...] Le « non » de la révolte peut et doit rejoindre le « oui » de la sagesse humaine (et seulement humaine) qui ne refuse pas de trouver un sens à l'existence. En quelque sorte, le consentement de Sisyphe « englobe jusqu'au chemin qui y mène »²³⁵. » Ce que Camus « voit », « imagine » (MS, p. 196 198), c'est Sisyphe contre son rocher, et l'effort immense qui l'occupe; c'est aussi son retour, conscient mais non amer, au bas de la montagne, durant lequel Camus lui prête précisément la révolte, la liberté et la passion préalablement définies; ce sont, pour le dire dans un style nietzschéen, » (MS, p. 196); c'est, enfin, le bonheur de Sisyphe.

Tout dans ce mythe grec offre à Camus non seulement de quoi illustrer l'absurde, mais encore de quoi modifier le rapport à l'absurde. Le mythe en soi, ce n'est pas un mystère, Camus l'a trouvé dans Le Grand Larousse²³⁶. Mais le mythe que résume Le Grand Larousse n'est, pour reprendre la terminologie de Bachelard²³⁷, qu'une « image perçue », « reproductrice » de Sisyphe. Il y a là une image statique et banale: le malheur de Sisyphe, c'est son rocher. Camus la revisite, la réinterprète, et il élabore une « image imaginée », « créée »²³⁸, du bonheur de Sisyphe. Le langage de Camus n'est plus ici philosophique, mais poétique, c'est-à-dire créateur. En recréant le mythe, il inaugure un nouveau sens, l'imagination poétique étant « l'expérience même de la nouveauté »^{239 240}.

Der wichtigste Punkt, den Camus in seiner Darstellung des Sisyphos-Mythos beschreibt, ist das Bewusstsein des Sisyphos der Sinnlosigkeit seiner Situation. Damit bekräftigt Camus auf dieser Diskursebene das vorher erwähnte Bewusstsein des absurden Menschen über die Sinnlosigkeit des Lebens im Allgemeinen. Dieses Bewusstsein ist ein Wendepunkt, der sicher wichtige Konsequenzen haben mag, aber für Camus vor allem ein Erwachen aus der Lethargie des alltäglichen Lebens birgt. Nicht umsonst beschreibt Camus am Ende des Essays Sisyphos als einen glücklichen Menschen. Das breite Spektrum an Interpretationen des Camus' Mythos, die ich vorgestellt habe, hat eines gemeinsam: sie erwähnen zwar dieses Bewusstsein des Sisyphos (das ganz unterschiedlich bewertet wird) aber sie konzentrieren sich grundsätzlich darauf, einer dieser sinnlosen Situation Sinn abzugewinnen. Es geht ihnen darum, zu zeigen, wie Sisyphos mit der sinnlosen Situation umgeht (ob das von Camus im Mythos erwähnt wird oder nicht, scheint den Interpreten nicht sehr wichtig zu sein). Für Pausch z.B. revoltiert

²³³ Comte-Sponville 1997, S. 32.

²³⁴ Faucon 1965, Essais, II, p. 1413.

²³⁵ Comte-Sponville 1997, S. 25.

²³⁶ Les notes critiques de L. Faucon témoignent que Camus cite cette source par pans de phrases entiers (cf. Essais, II, p. 1452).

²³⁷ Bachelard 1948, La Terre et les rêveries de la volonté.

²³⁸ Ebenda.

²³⁹ Bachelard, L'Air et les songes.

²⁴⁰ Corbic 2003, Arnaud, Camus. L'absurde, la révolte, l'amour, S. 79 ff.

Sisyphos gegen die Strafe, indem er den Fels immer auf Neue nach oben rollt. Camus stellt sich damit nach Pausch gegen absolute Utopien oder Endzustände und zeigt damit die Unabschließbarkeit des Politischen auf. Nach Pausch muss man sich deswegen Sisyphos nicht nur glücklich, sondern als Demokraten vorstellen. Zaretsky thematisiert den letzten Satz des Essays (*“il faut imaginer Sisyphe hereux”*). Für ihn entsteht die Befreiung Sisyphos von seiner sinnlosen Tätigkeit nicht aus der Akzeptanz, sondern in dem Willen, den Stein immer weiter zu rollen. Onfray seinerseits betrachtet den Sisyphos als ein Selbstportrait von Camus und interpretiert den Mythos als eine *“Ewige Wiederkehr des Gleichen”* im Sinne Nietzsches. Carroll sieht in Sisyphos das Bewusstsein des Proletariats und interpretiert die Haltung des Sisyphos als den Willen zum Widerstand. Für Oei verkörpert Sisyphos in seiner Tätigkeit eine Art Revolte im Sinne Camus und er macht aus Sisyphos Schicksal ein *Amor fati*. Für H.J. Pieper triumphiert Sisyphos über seine sinnlose Lage, indem er aus ihr das Glück eines nur auf sich selbst gestellten menschlichen Lebens schöpft. Für Willhoite symbolisiert Sisyphos den absurden Menschen, der versucht trotz Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit die gegenwärtigen Glücksmöglichkeiten zu erschöpfen. Crochet sieht in Sisyphos das Bild des jungen Camus. Nach Jaresberger macht sich Sisyphos sein ungerechtes Schicksal zu eigen und findet darin Freiheit. Novello sieht die Darstellung des Mythos von Camus als eine Kritik an der Versklavung der modernen Arbeiter. Reif erklärt richtig, dass Sisyphos sich seiner Lage bewusst ist und erklärt dazu, ähnlich wie Willhoite, dass Sisyphos als Ziel ausmacht, das meistmögliche an Leben für sich herauszuschlagen. Sie zitiert A. Pieper, die erklärt, dass Sisyphos das Ziel seines Lebens auf das Gehen des Weges verlegt. In dem nächsten Aufsatz erklärt Pieper, dass Sisyphos *Ja* zu seinem Leben und damit verbunden, zu seinem Recht auf Menschenwürde sagt. In einem zweiten Aufsatz erklärt Pieper, dass Sisyphos als autonomes Individuum, das souverän seine eigenen Sinnansprüche erhebt, handelt. Corbic seinerseits erklärt, dass Camus in seiner Darstellung des Mythos über das Absurde hinausgeht und die Werte der Revolte anspricht.

Diese Interpretationen beschreiben entweder Sisyphos als Vertreter von etwas (Pausch-Demokraten, Carroll-Proletariat, Oei-Revolte, Novello- Arbeiter, Pieper-Autonomes Individuum), oder in Bezug auf Camus (Onfray- Selbstportrait Camus, Crochet- Typ des jungen Camus) oder versuchen einen Sinn in Sisyphos Situation hinzudenken (Zaretsky- Genuss, Oei-Amor fati, H. Pieper- autonomes Leben, Reif-meistmöglich an Leben herauszuschlagen, A. Pieper-Identität). In diesen Interpretationen wird versucht den Mythos in

die Gedanken von Camus zu integrieren. Damit wird meines Erachtens etwas sehr Wichtiges übersehen: Camus wählt seine Darstellung des Mythos als Erklärungsversuch für das Absurde und als Schluss seines Essays über das Absurde. Wenn man über den Essay hinaus den Mythos zu interpretieren versucht, verliert man die Möglichkeit, die spezifische Bedeutung, die der Mythos für das Essay hat, zu extrahieren. Ich werde versuchen, diesen Fehler zu vermeiden, indem ich bei meiner eigenen Interpretation so nah wie möglich am Text des Essays bleibe und aus den Elementen des gesamten Textes eine Bedeutung des Sinns des Mythos herausziehe.

1.7.2 Versuch einer Interpretation

Man kann den Mythos des Sisyphos in zwei Arten von Diskursen unterteilen: den Mythos selbst und die Erklärung oder Interpretation des Mythos.

Zuerst der Mythos: *“Les dieux avaient condamné Sisyphe à rouler sans cesse un rocher jusqu'au sommet d'une montagne d'où la pierre retombait par son propre poids”*²⁴¹. Diese Situation bezeichnet die ganze Thematik des Mythos. Camus ergänzt diese Beschreibung mit einem Kommentar, der eine erste Verbindung zum Absurden ins Spiel bringt. Dazu Camus: *“Ils (les dieux) avaient pensé avec quelque raison qu'il n'est pas de punition plus terrible que le travail inutile et sans espoir”*²⁴². Dieser Kommentar erinnert stark obiges Zitat, in welchem die alltägliche Situation des Arbeiters vor der Bewusstmachung des Absurden thematisiert wird (siehe Seite 28, Anm. 41). Die aussichtslose Routine des Arbeiters bekommt hier durch den Vergleich mit einer göttlichen Strafe ihren schlechtestmöglichen Charakter. Was hat Sisyphos getan, um so von den Göttern bestraft zu werden? Seine Taten entsprechen allen Elementen des von Camus beschriebenen absurden Menschen. Erstens, die Missachtung der Götter (*mépris des dieux*): *“Egine, fille d'Asope, fut enlevée par Jupiter. Le père s'étonna de cette disparition et s'en plaignit à Sisyphe. Lui, qui avait connaissance de l'enlèvement, offrit à Asope de l'en instruire, à la condition qu'il donnerait de l'eau à la citadelle de Corinthe”*²⁴³. Zweitens, sein Hass auf den Tod (*haine de la mort*): *“Homère nous raconte aussi que Sisyphe avait enchaîné la Mort. Pluton ne put supporter le spectacle de son empire*

²⁴¹ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 301.

²⁴² Ebenda.

²⁴³ Ebenda.

désert et silencieux. Il dépêcha le dieu de la guerre qui délivra la Mort des mains de son vainqueur”²⁴⁴ und drittens, seine Liebe zum Leben (*sa passion pour la vie*):

*On dit encore que Sisyphe étant près de mourir voulut imprudemment éprouver l’amour de sa femme. Il lui ordonna de jeter son corps sans sépulture au milieu de la place publique. Sisyphe se retrouva dans les Enfers. Et là, irrité d’une obéissance si contraire à l’amour humain, il obtint de Pluton la permission de retourner sur la terre pour châtier sa femme*²⁴⁵

Camus präsentiert Sisyphos als ein absurder Held. Was heißt das genau? Sisyphos erlebt viele der Elemente, die Camus in seinem Essay als die wesenhaften Elemente des Absurden charakterisiert hat. Wegen dieser alternativen Betrachtung des Lebens, wegen dieses alternativen Lebensentwurfs wird er (wie Meursault) verurteilt. Dazu Camus: *“On a compris déjà que Sisyphe est le héros absurde. Il l’est autant par ses passions que par son tourment. Son mépris des dieux, sa haine de la mort et sa passion pour la vie, lui ont valu ce supplice indicible où tout l’être s’emploie à ne rien achever”*²⁴⁶. Sisyphos wird als absurder Held auf zwei Ebenen beschrieben: Absurd wegen seines Lebensentwurfs und absurd wegen der Art von Bestrafung, die er wegen seines absurden Lebensentwurf erhalten hat. Er ist ein absurder Mensch, der zu einer absurden Strafe verurteilt wird. Ein anderes Element, dass Sisyphos als absurder Held auszeichnet und das Camus nicht berücksichtigt hat, ist die Tatsache, dass Sisyphos ein Einzelgänger ist, der beispielhaft für die absurden Lebensentwürfe, die auf die Quantität der Erfahrungen fokussiert, steht. Auch durch seine Bestrafung steht Sisyphos immer allein. Er kämpft für sich und lebt für sich. Diese räumliche Einsamkeit verstärkt den Alleingang des absurden Menschen. Das ist, was den absurden Menschen kennzeichnet und was ihn vom Menschen in der Revolte unterscheidet. Die Selbstbewusstmachung des Absurden ist ein persönlicher Prozess, der *nur* das einzelne Individuum betrifft. Das unterscheidet Sisyphos von Rieux, dem Helden von *“La Peste”*, der vielmehr auf soziale Kontakte, auf die Wahrnehmung der Anderen fokussiert ist, und am Helfen der Leidenden interessiert ist. Sisyphos verachtet die Götter, hasst den Tod und liebt das Leben. Für diese Einstellung ist er bereit, alles zu tun und niemanden zu fürchten. Die Bestrafung der Götter hat, wie die Bestrafung von Meursault, einen korrektiven Charakter. Jeder der anders denkt, muss bestraft werden (damals von den Göttern, heute von den Institutionen). Jetzt steht Sisyphos, der absurde Held, vor seiner absurden Bestrafung. Ich möchte als Hinweis für

²⁴⁴ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 301.

²⁴⁵ Ebenda.

²⁴⁶ Ebd., S. 302.

Camus's Betrachtung der Strafe und die Haltung des Sisyphos ein früheres Zitat des Essay wieder aufführen: *“Un homme devenu conscient de l'absurde lui est lié pour jamais”*²⁴⁷. Sisyphos stellt sich seiner Strafe als absurder Mensch, mit allen Konsequenzen, die das impliziert. Das ist von zentraler Bedeutung, um seine Haltung gegenüber der Strafe zu verstehen (was Camus leider nicht präzise thematisiert und auch der Grund ist, meiner Meinung nach, für die verschiedenen Fälschungen, weil einseitige Interpretationen dieser Haltung). Camus konzentriert sich auf den Moment, an dem Sisyphos, in die Ebene hinunter geht. Dazu Camus:

*Je vois cet homme redescendre d'un pas lourd mais égal vers le tourment dont il ne connaîtra pas la fin. Cette heure qui est comme une respiration et qui revient aussi sûrement que son malheur, cette heure est celle de la conscience. À chacun de ces instants, où il quitte les sommets et s'enfonçe peu à peu vers les tanières des dieux, il est supérieur à son destin*²⁴⁸.

...Seines Schicksals überlegend? Wie kann man über Überlegenheit sprechen wenn man keine Hoffnung auf einen Erfolg haben kann? Was bedeutet dieses Bewusstsein von dem Camus berichtet? Kann Sisyphos überhaupt sein Schicksal überwinden, und wenn ja, wie?

Camus gibt uns einen Hinweis mit dem folgenden Vergleich:

*Si ce mythe est tragique, c'est que son héros est conscient. Où serait en effet sa peine, si à chaque pas l'espoir de réussir le soutenait? L'ouvrier d'aujourd'hui travaille, tous les jours de sa vie, aux mêmes tâches et ce destin n'est pas moins absurde. Mais n'est tragique qu'aux rares moments où il devient conscient. Sisyphos, prolétaire des dieux, impuissant et révolté, connaît toute l'étendue de sa misérable condition: c'est à elle qu'il pense pendant sa descente. La clairvoyance qui devait faire son tourment consomme du même coup sa victoire. Il n'est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris*²⁴⁹.

Dieser Vergleich verkörpert für mich den Mittelpunkt des ganzen Mythos. Hier bezieht sich Camus wieder auf das Zitat dieser Arbeit (siehe Seite 28, Anm. 41), wo er die unreflektierte Routine des alltäglichen Lebens eines Arbeiters beschreibt. Und das ist genau der Punkt. Diese Routine wird nicht als solche reflektiert, in Frage gestellt, ja nicht einmal als solche wahrgenommen. Der Arbeiter erlebt diese Routine als Teil seines Lebens, und dieser Mangel an Reflexion entspricht den Ketten, die ihn an diese Routine binden. Hier zeigt sich die Kritik von Camus an dem modernen Menschen. Hier kann man einen starken Bezug auf das “Man” von Heidegger finden. Dem Individuum fehlt die Möglichkeit, selbst ein Schicksal zu bauen,

²⁴⁷ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphos, S. 241.

²⁴⁸ Ebd., S. 302.

²⁴⁹ Ebd., S. 302 f.

sein Leben selbst zu gestalten, die Bedingung des Lebens in Frage zu stellen. Stattdessen versucht er sich in die Allgemeinheit zu fügen, deren Erklärungsmodelle ohne Frage zu akzeptieren und diese als eigene oder mindestens als sinngebenden Modelle vorzustellen. Man genügt sich mit einer beschränkten Handlungsfreiheit, die von den verschiedenen restriktiven Prinzipien (Religion, Moral) stark eingeengt wird. Schlimmer noch, die Introjektion dieser Prinzipien domestiziert den Menschen, indem sie es ihm verweigert, über seine Realität nachzudenken. Diese Zähmung zeigt sich auch als eine Art Lethargie, die den Menschen mit den süßen Freuden des alltäglichen Lebens zufrieden stellt und zunächst auch satt macht, wenn auch nur für kurze Zeit.

Was ist besonders an dem Fall des Sisyphos? Was macht Sisyphos anders? Beim Absteigen hat Sisyphos, der absurde Held, die Möglichkeit über sein Schicksal zu reflektieren. Es ist genau dieses Bewusstsein seiner Situation, das seine Überlegenheit gegenüber seiner Situation auszeichnet. Das Beispiel von Camus ist kontraintuitiv. Sisyphos erlebt ein viel schlimmeres Schicksal als der normale Mensch und er ist trotzdem überlegen. Dies ist schwer verständlich. Camus hebt hier aber die Bedeutung der Selbstbewusstmachung des Absurden hervor. Was bedeutet genau diese Selbstbewusstmachung des Selbst? Das wird bei den oben dargestellten Interpretationen nicht angesprochen. Dagegen versuchen diese Interpretationen Sisyphos' Bewusstsein ein praktisches Ziel unterzuschieben, seine Situation als einen Genuss oder zumindest eine Akzeptanz der Bestrafung oder sogar als eine Revolte gegen die Götter zu deuten. Ich finde es auch falsch, dieses Bewusstsein als die "Ewige Wiederkehr des Gleichen" zu interpretieren, wie Onfray es macht. Nietzsche stellt sich die "Ewige Wiederkehr des Gleichen" als eine so starke Bejahung des Lebens vor, weil man will, dass es sich ewig wiederholt. Das scheint mit weit entfernt von dem Wollen des Sisyphos zu sein. Auch finde ich es falsch, dieses Bewusstsein als "*amor fati*" zu sehen, wie Novello es zu deuten versucht. Sisyphos geht es nicht darum seinen Zustand zu lieben, sondern darum sich seines Schicksals bewusst zu machen. Die teleologischen Interpretationen betrachten Sisyphos' Zustand als Endzustand, als vorhandene Tatsache, die ausgedeutet werden muss. Das entspricht der Methodologie, der wissenschaftlichen Annäherung und Betrachtung einer Untersuchung. Camus denkt das Absurde anders: "*Mais les vérités écrasantes périssent d'être reconnues*"²⁵⁰. Der erste Schritt zur Überwindung jeden Schicksals ist die Bewusstmachung dieses Schicksals. Der erste Schritt zur Überwindung jedes Leidens liegt in dem Anerkennen seines

²⁵⁰ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 303.

Zustand (was kein Aufgeben bedeuten muss, im Gegenteil). Das zeigt Camus an dem Beispiel von Ödipus:

Ainsi, Œdipe obéit d'abord au destin sans le savoir. A partir du moment où il sait, sa tragédie commence. Mais dans le même instant, aveugle et désespéré, il reconnaît que le seul lien qui le rattache au monde, c'est la main fraîche d'une jeune fille. Une parole démesurée retentit alors: « Malgré tant d'épreuves, mon âge avancé et la grandeur de mon âme me font juger que tout est bien. » L'Œdipe de Sophocle, comme le Kirilow de Dostoïevski, donne ainsi la formule de la victoire absurde²⁵¹.

Alles ist gut? Was ist gut an einem solchen Zustand? Was bezeichnet den absurden Sieg?

« Je juge que tout est bien », dit Œdipe, et cette parole est sacrée. Elle retentit dans l'univers farouche et limité de l'homme. Elle enseigne que tout n'est pas, n'a pas été épuisé. Elle chasse de ce monde un dieu qui y était entré avec l'insatisfaction et le goût des douleurs inutiles. Elle fait du destin une affaire d'homme, qui doit être réglée entre les hommes²⁵².

Hier skizziert Camus den absurden Sieg. Die Selbstbewusstmachung des eigenen Lebens bedeutet nicht die Bejahung dieses Zustands, bedeutet nicht das Akzeptieren des Leidens, es bedeutet nur das, was Camus am Anfang des Essays sagte: einen Ausgangspunkt. Diese Selbstbewusstmachung gibt mir die Möglichkeit, die Realität anders zu betrachten, aus meiner Perspektive, ohne Hoffnung aber auch ohne Aufgeben. Das ist der Sinn des Mythos und der Sinn des Essays. Die erste Stufe aus der Lethargie des alltäglichen Lebens ist die Bewusstmachung der Sinnlosigkeit des Lebens. Das Aufwachen aus dem magischen Denken der Religion und anderen Erklärungsmodellen, die auf Kosten unserer Freiheit dem Leben einen Sinn zu geben versuchen, bezeichnet einen Ausgangspunkt, ohne welchen es keine Chance zur Auflehnung gibt. Das mag als Deutung für die Forschung sehr bescheiden erscheinen. Man muss das aber aus der Sicht von Camus betrachten. Dieser Ausgangspunkt entspricht einer Revolution des menschlichen Lebens. Der Mensch dreht sich nicht mehr um ewige Prinzipien, die ihm zeigen, was geht und was nicht. Er hat die Platonische Höhle verlassen. Er ist draußen und wird geblendet, und was es zu sehen gibt, ist nicht viel. Aber er ist sich dessen bewusst. Er folgt nicht mehr, er kann entscheiden und diese Entscheidungsmacht macht ihn zum Herrn über sich selbst. Jetzt hat er die Möglichkeit, aus seinem Bewusstsein heraus zu sein. Das ist der politische Kern dieses Schlusses. Aus der Perspektive der Politikwissenschaft entspricht dieses Bewusstsein der Bedingung der

²⁵¹ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 303.

²⁵² Ebenda.

Möglichkeit zu jedweder politischen Aktivität. Ich möchte nicht so weit gehen und Sisyphos als Revolutionär darstellen. Auch finde ich es sinnlos, seine Aktivität, zu der er gezwungen ist, als Rebellion gegen die Götter zu bezeichnen. Ich spreche von Möglichkeiten, und die Bedingung jeglicher Möglichkeiten entsteht aus dem Bewusstsein, aus der Selbstbewusstmachung des Selbst als Selbst.

Es ist interessant die verschiedenen Meinungen zu analysieren, die ich oben in dieser Arbeit dargestellt habe. Man sieht in allen den Willen, Resultate zu finden. Deswegen auch die vielen, unterschiedlichen Interpretationen des Mythos. Camus gibt hingegen kein präzises Ergebnis für den Sinn des Absurden als Endziel, weil als solches das Absurde keinen Sinn macht. Die absurden Lebensentwürfe enden im Nihilismus und sind nur auf sich selbst, auf das Individuum bezogen. Dieser Mangel an sozialem Kontakt entspricht der Wurzel ihrer Verfehlung (wenn man sie als politisches Projekt betrachtet²⁵³). Das ist aber nicht, was Camus zeigen will. Er stellt uns vor eine ausweglose Situation einer sich in die Ewigkeit wiederholenden Strafe. Und was sagt er?: *“Toute la joie silencieuse de Sisyphe est là. Son destin lui appartient. Son rocher est sa chose. De même, l’homme absurde, quand il contemple son tourment, fait taire toute les idoles”*²⁵⁴. Unabhängig der äußeren Bedingungen, der schrecklichsten Realität, zeigt Camus den Wert des Bewusstseins als Befreiungsfaktor, der den Menschen ontologisch aufklärt. Damit gewinnt er den Sinn des Lebens aus der Sinnlosigkeit des Lebens. Nicht als Ziel, Sisyphos bleibt vielleicht an seinen Stein gebunden, aber als Möglichkeit, als Ausgangspunkt. Er ist seiner Qual bewusst und das ist seine Befreiung. Die Befreiung von den religiösen Ideen, die dem Leben des Menschen einen Sinn gaben, ist selbst die erste ontologische Befreiung des Menschen. Sie ändert nicht die schlimmstmögliche Realität. Was man ändert, ist aber die Einstellung zu dieser Realität: Ich bin jetzt der, der allem einen Sinn geben kann. Deswegen handelt es sich um einen Ausgangspunkt. Aus einem einzelnen Projekt, das nur auf sich selbst bezogen ist, kann man keine politische Veränderung erreichen. Aber ohne individuelles Selbstbewusstsein des Selbst als Selbst gibt es überhaupt keine Möglichkeit, eine politische Veränderung anzustreben, zu denken, zu spüren. Einen “Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten

²⁵³ Dazu kann man hier die Bedeutung der sozialen Komponente der Politik in den Worten von Aristoteles zeigen: “Dass demnach der Staat von Natur aus besteht und früher ist als jeder Einzelne, ist klar. Wenn nämlich der Einzelne getrennt für sich nicht selbstgenügsam leben kann, so wird er sich in gleicher Weise wie die anderen Teile zum Ganzen verhalten. Wenn aber jemand nicht in der Lage ist, an der Gemeinschaft teilzuhaben, oder zufolge seiner Selbstgenügsamkeit ihrer nicht mehr bedarf, der ist kein Teil des Staates, somit also entweder ein wildes Tier oder gar ein Gott”. *Aristoteles 2003b*, Politik, 1253a 25-30. Deutsche Übersetzung: Franz, F. Schwarz.

²⁵⁴ *Camus 2006*, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 303.

Unmündigkeit“ nennt Kant die Aufklärung. Der Ausgangspunkt dieses Ausgangs ist das Absurde, ein Projekt aus dem Menschen für den Menschen. Dazu Camus: *“L’homme absurde dit oui et son effort n’aura plus de cesse. S’il y a un destin personnel, il n’y a point de destinée supérieur ou du moins il n’en est qu’une dont il juge qu’elle est fatale et méprisable. Pour le reste, il se sait le maître de ses jours”*²⁵⁵. Seine Qual hat sich nicht geändert, aber, anders als der Arbeiter, der durch das Leben unreflektiert schlafwandelt, kann Sisyphos darüber nachdenken, weil sein Bewusstsein ihn aus der Lethargie aufgeweckt hat. Dazu Camus:

*À cet instant subtil où l’homme se retourne sur la vie, Sisyphe revenant vers son rocher, contemple cette suite d’actions sans lien qui devient son destin, créé par lui, uni sous le regard de sa mémoire et bientôt scellé par sa mort. Ainsi, persuadé de l’origine tout humaine de tout ce qui est humain, aveugle qui désire voir et qui sait que la nuit n’a pas de fin, il est toujours en marche. Le rocher roule encore*²⁵⁶.

Der absurde Mensch lebt ohne Hoffnung, aber er bleibt in Bewegung. Seine Zufriedenheit zeigt sich in der Verneinung der Götter und in seinem (Selbst-)Bewusstsein. Aus einem Knecht, der äußeren Prinzipien (Religion, Gesellschaft) gefolgt ist, ist er Herr seines Schicksals geworden. Dazu Camus: *“Mais Sisyphe enseigne la fidélité supérieur que nie les dieux et soulève les roches. Lui aussi juge que tout est bien. Cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile ni futile”*²⁵⁷. Weder unfruchtbar noch wertlos. Diese Bewertung seiner Umwelt ist der Beweis seiner Befreiung. Diese Bewertung kommt aus seinem eigenen Nachdenken, nicht von außen. Die Passivität, mit der der Mensch **bis jetzt** alle Werte aus äußeren Prinzipien abgeleitet hat, spielt **ab jetzt** keine Rolle mehr. Der absurde Mensch steht aufrecht als Beweis dieser Aktivität des Selbst, das Nachdenken der Welt, auf das Jetzt zentriert, auf eine Maximierung der Erfahrungen zu treiben, auf den Kampf um das Sein. Dazu Camus: *“La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d’homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux”*²⁵⁸. Worin besteht das Glück des Sisyphos?

Vielleicht kann man mehr Klarheit finden, wenn man das Glück des Arbeiters **ante Absurdum** mit dem Glück des Sisyphos **post Absurdum** vergleicht. Der Arbeiter vor dem Absurden lebt an der Zukunft orientiert. Er plant, denkend, dass er frei ist. Der Sinn des Lebens wird von absoluten Prinzipien (Religion, Wissenschaft) gesichert. Er aber stellt nichts

²⁵⁵ Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 304.

²⁵⁶ Ebenda.

²⁵⁷ Ebenda.

²⁵⁸ Ebenda.

in Frage, trifft keine Entscheidung, lässt sich vom *mainstream* des Denkens mitführen. Er hält sich für glücklich. Aber liegt er richtig? Die Zukunft, an die er denkt, ist nicht der Tod, wie ich schon oben zu Heidegger erklärt habe. Die Planung des Lebens und die Orientierung an einer unbestimmten Zukunft ist nur der Beweis, dass man mit der Gestaltung der Gegenwart nichts anfangen kann. Das heißt, entweder orientiert man sich im Leben an einer unbestimmten Zukunft oder man wagt einen Sprung in ein Jenseits oder eine Ewigkeit, die als Garantie einer Ordnung gelten. Nicht umsonst sprechen Religionskritiker über die Religion als Opium des Volkes²⁵⁹, als Ohnmacht²⁶⁰ oder als Illusion²⁶¹. Sie beruhigt, man vermeidet sich Fragen zu stellen, man glaubt damit glücklich zu sein. Was in der Tat der Arbeiter zeigt, ist eine Lethargie, eine passive Haltung, die ihn hindert, das Fundament, auf dem sein Leben aufgebaut ist, in Frage zu stellen. Er ist gefangen in seiner scheinbaren Freiheit. Seine Freiheit ist nur eine Projektion in die Zukunft, die verspricht, was die Gegenwart nicht geben kann. Der Motor dieser Freiheit ist die Hoffnung. Jetzt wird diese Freiheit demaskiert. Sie basiert aus einer Leere, einem Mangel ans Selbstbewusstsein, einem Mangel an Kritik und Selbstkritik. Dieser Mangel an Entscheidungsvermögen zwingt den Menschen in die gesichtslose Masse der Allgemeinheit. Daraus resultiert seine Routine, die er für seine Freiheit hält. Er ist in der Tat nicht frei, sondern gezähmt, betäubt. Seine einzige Entscheidung war es, Freiheit für Sicherheit zu opfern. Er gehört dazu und hofft darin zu bleiben. Die Bedingung dafür ist, nicht aus der Reihe zu tanzen. Diese Zählung hat sich so verinnerlicht, dass seine

²⁵⁹ "Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks. *Marx 1844*, Einleitung zu Zur Kritik der Hegelschen Religionsphilosophie, in: Deutsch-Französische Jahresbücher 1844, S. 71f.

²⁶⁰ "Die Ohnmacht der ausgebeuteten Klassen im Kampf gegen die Ausbeuter erzeugt ebenso unvermeidlich den Glauben an ein besseres Leben im Jenseits, wie die Ohnmacht des Wilden im Kampf mit der Natur den Glauben an Götter, Teufel, Wunder usw. erzeugt. Denjenigen, der sein Leben lang arbeitet und Not leidet, lehrt die Religion Demut und Langmut hienieden und vertröstet ihn mit der Hoffnung auf himmlischen Lohn. Diejenigen aber, die von fremder Arbeit leben, lehrt die Religion Wohltätigkeit hienieden, womit sie ihnen eine recht billige Rechtfertigung ihres ganzen Ausbeuterdaseins anbietet und Eintrittskarten für die himmlische Seligkeit zu erschwinglichen Preisen verkauft. Die Religion ist das Opium des Volks. Die Religion ist eine Art geistigen Fusels, in dem die Sklaven des Kapitals ihr Menschenantlitz und ihre Ansprüche auf ein halbwegs menschenwürdiges Leben ersäufen." *Lenin 1905*, Sozialismus und Religion, in Lenin, Werke, Band 10, S. 70-71.

²⁶¹ „Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung*, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist.“ *Marx/ Engels 1976*, Werke, Bd. 1. S. 379.

Auch Freud bezeichnet den Glaube als eine Illusion: "Wir heißen also einen Glauben eine Illusion, wenn sich in seiner Motivierung die Wunscherfüllung vordrängt, und sehen dabei von seinem Vrehältnis zur Wirklichkeit ab, ebenso wie die Illusion selbst auf die Beglaubigungen verzichtet. Wenden wir uns nach dieser Orientierung wieder zu den religiösen Lehren, so dürfen wir wiederholend sagen: Sie sind sämtlich Illusionen, unbeweisbar, niemand darf gezwungen werden, sie für wahr zu halten, an sie zu glauben. Einige von ihnen sind so unwahrscheinlich, so sehr im Widerspruch mit allem, was wir mühselig über die Reaität der Welt erfahren haben, dass man sie - mit entsprechender Berücksichtigung der psychologischen Unterschiede - den Wahnideen vergleichen kann". *Freud 1999*, Bd. XIV: Die Zukunft einer Illusion, S. 354.

Haltung unbewusst wurde. Damit schließt sich der Kreis wieder. Das Tragische daran ist nicht, dass er nichts weiß, sondern dass er nicht wissen will. Auf der anderen Seite steht Sisyphos mit seiner sich ewig wiederholenden Strafe. Man kann sich schwer ein schlimmeres Schicksal vorstellen. Jetzt aber kann man verstehen, warum ihn Camus für glücklich hält. Es sind nicht die äußeren Umstände, die uns glücklich oder unglücklich machen, es ist unsere Einstellung. Sisyphos ist sich seiner Situation bewusst. Daraus entsteht seine Verachtung der Götter. Er weiß, was die Wirklichkeit ist, dass seine Situation ausgangslos ist, trotzdem besitzt er etwas, was kein Gott ihm nehmen kann: sein Selbstbewusstsein. Wenn man teleologisch denkt, wird man das nur als kleinen Trost empfinden. Camus aber sieht in diesem Bewusstsein das Merkmal, das den Menschen als solches definiert. Sisyphos wird Herr seiner selbst. Seine Freiheit wird sein wichtigstes Eigentum. Keine Sicherheit kann dieses Gefühl überwinden, Herr seiner selbst zu sein. Sogar beim Nachdenken, empfindet Sisyphos dieses Glück, das Glück Mensch zu sein. Es geht Camus nicht darum zu zeigen, ob Sisyphos sein Schicksal ändern kann, das wäre zu einfach, zu moralisch, wie die Thesenromane die Camus kritisiert (wie bei seiner Kritik von Sartres Roman "*La Nausée*"²⁶²). Ihm ist viel wichtiger zu zeigen, dass das Absurde, die Selbstbewusstmachung des Selbst als Selbst, dem Ausgangspunkt und der Bedingung der Möglichkeit jeglicher politischen Aktivität entspricht. Diese Bewusstmachung der Sinnlosigkeit des Lebens, der Unmöglichkeit, eine Erklärung für die Welt zu finden, was durch die religiöse Moral bis jetzt negativ konnotiert wurde, wird jetzt als die Voraussetzung für eine auf sich selbst bezogenen Grundlage des Menschen aus dem Menschen und für die Menschen. Diese gewonnene Lebenseinstellung, ein Leben ohne Hoffnung, ohne Zukunft, für sich selbst in der Gegenwart, entzieht sich den schlimmsten äußeren Umständen, wie bei Sisyphos. Man kann mir alles nehmen, außer mein Bewusstsein! Camus will nur diesen Ausgangspunkt beschreiben und nicht mehr. Die Revolte kann nicht als Lebensentwurf eines Einzelgängers verstanden werden, dafür braucht es die Anderen, oder besser gesagt, die Überwindung des Einzelnen in den Anderen ("*Je me révolte, donc nous sommes*")²⁶³. Aber die Bedingung der Möglichkeit jeglicher Revolte ist das aus dem Absurden gewonnene Bewusstsein, ein Selbstbewusstsein des Selbst als Selbst, ein neuer Beginn, eine Morgenröte eines neuen Menschen, der aus seinen eigenen Kräften ein neues Leben aufbauen und gestalten kann. Deswegen kann man sich Sisyphos nach Camus als einen glücklichen Menschen vorstellen.

²⁶² Siehe *Camus 2006*, Bd. I, S. 794.

²⁶³ *Camus 2006*, Bd. III: *L'homme Révolté*, S. 79.

2. Das politische Denken von Albert Camus, oder: der Weg zur Revolte

Camus demontiert in seiner Betrachtung des Absurden die Ordnung, die dem Leben einen Sinn zu geben vermochte. Hier sieht man den deutlichen Einfluss von Nietzsches Idee vom "Tod Gottes", die einerseits das ganze metaphysische Modell und letztendlich den Sinn des Lebens in Frage stellt, aber andererseits dem Menschen eine neue, echte, eigentliche Möglichkeit, aus sich selbst einen Sinn zu erarbeiten, gibt. Das, was ich Selbstbewusstsein des Selbst als Selbst genannt hatte, ist ein Prozess des sich Wiedererkennens und des sich selbst Wiederentdeckens, was man ist und was man werden kann²⁶⁴. Camus stellt diese Fragen nach dem Sinn des Lebens als eine individuelle Angelegenheit dar. Diese existenziellen Fragen kommen aus dem Selbst und gelten für sich selbst. Die Antwort, die Camus in seinen Beispielen des absurden Menschen gibt, zeigen einerseits den Wunsch seine eigene Endlichkeit, wenigstens, voll auszuschöpfen, aber andererseits, und das ist in aller Deutlichkeit zu betrachten, die Begrenztheit dieses Modells, welches in der Suche nach Erlebnissen Quantität aber keine Qualität findet. Die Qualität entsteht nur aus einer neuen moralischen Bewertung des Lebens, nicht aus den alten Modellen der Religion, sondern aus der eigenen menschlichen Natur. Was ist aber diese *conditio humana*? Ist das nicht ein Begriff der ideologisch schon determiniert ist?

Die Frage nach der *conditio humana* wurde von Camus in Laufe vieler Jahre erarbeitet. Das Ziel dieser Überlegung ist, eine Überwindung des Absurden zu finden, eine Überwindung des "ich" in einem "wir", eine bestimmte Moral, die Camus in seiner Schrift "*L'Homme révolté*" zusammenfasst. Die Frage, ob Mord durch eine Ideologie legitimiert werden kann, führt zu einer der Grundfragen dieses Werkes, ob für das Erreichen eines politischen Zieles jedes Mittel gilt, oder anders gesagt, ob das Ziel die Mittel heiligt. Diese Frage hat bei ihm keinen theoretischen Charakter, sondern, wie er selbst erklärt, entspricht der sozialen und politischen Stimmung seiner Zeit: "*Le Propos de cet essai est une fois de plus d'accepter la réalité du moment, qui est le crime logique, et d'en examiner précisément les justifications: ceci est un effort pour comprendre mon temps*"²⁶⁵

²⁶⁴ Dazu zwei Zitate von Nietzsche: "Was sagt dein Gewissen? - 'Du sollst der werden, der du bist'" Nietzsche 1999, Bd. 3: Die fröhliche Wissenschaft, 270, S. 519. Das andere Zitat stammt aus einem Brief Nietzsches an Lou Andreas-Salomé: "'Zuletzt meine liebe Lou, die tiefe herzliche Bitte: werden Sie, die Sie sind!. Erst hat man Not, sich von seinen Ketten zu emanzipieren, und schließlich muss man sich von dieser Emanzipation emanzipieren! Es hat Jeder von uns, wenn auch in sehr verschiedener Weise an der Ketten-Krankheit zu elaborieren, auch nachdem er die Ketten zerbrochen hat. Pfeiffer 1970, Friedrich Nietzsche, Paul Ree, Lou von Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung, S. 224-25.

²⁶⁵ Camus 2006, Bd. 1: L'Homme révolté, S. 63.

Zwischen der Erscheinung vom *“Le Mythe de Sisyphe”* und der von *“L’Homme révolté”* (1951) sind neun Jahren vergangen, in denen Camus viele Romane, Artikel und Theaterstücke veröffentlicht hat, die die Entwicklung und Morphose seines politischen Denkens zeigen. Wie sein Denken allgemein ist diese Entwicklung unsystematisch, bzw. nicht programmatisch. Schon in seiner Jugendzeit in Algerien hatte Camus einige sehr interessante Beispiele für sein politisches Denken gegeben, besonders in Bezug auf das von ihm entdeckte mittelmeerische Denken, was er später am Ende von *“L’Homme révolté”* in seinem *“pensée de midi”* zusammenfassen wird. Ich habe deswegen eine methodologische Entscheidung getroffen, um diese Entwicklung des politischen Denkens von Camus besser zu verstehen, was letztendlich eine klarere und deutlichere Betrachtung der Perspektive, aus der Camus die Frage vom *“L’Homme révolté”* entwickelt, ermöglichen wird: Bevor ich die Bearbeitung dieses Werkes unternehme, möchte ich nicht nur diese neunjährige Entwicklung sondern die ganze Spanne der politischen Äußerungen von Camus, seit seinem Anfang als Journalist in Algerien, untersuchen, um jedes einzelne Element aus den verschiedenen Diskursarten herauszufiltern, welche das politische Denken von Camus später als ein Ganzes strukturieren werden.

2.1 Der junge Schriftsteller

2.1.1 *L’Envers et l’endroit*

Schon in seiner ersten Schrift (*L’Envers et l’endroit*, erschienen 1937) thematisiert Camus sein Interesse für die sozial Schwächsten, so wie seine Einstellung gegenüber dem Mangel an materiellen Möglichkeiten. Diese Einstellung ist nicht nur kritisch, sondern zeigt auch die positive Aspekte eines Lebens (des seinigen) unter sehr schweren Bedingungen. Dazu Camus: *“Pour moi, je sais que ma source est dans L’envers et l’endroit, dans ce monde de pauvreté et de lumière où j’ai longtemps vécu et dont le souvenir me préserve encore des deux dangers contraires qui menacent tout artiste, le ressentiment et la satisfaction”*²⁶⁶. Die äußere Situation, trotz ihrer Schwierigkeiten, hat für Camus auch positive Aspekte: *“La pauvreté, d’abord, n’a jamais été un malheur pour moi: la lumière y répandait ses richesses. Même mes révoltes en ont été éclairées. Elles furent presque toujours, je crois pouvoir le dire sans*

²⁶⁶ Camus 2006, Bd. I: *L’Envers et l’endroit*, S. 32.

tricher, des révoltes pour tous, et pour que la vie de tous soit élevée dans la lumière".²⁶⁷ Hier stehen die Begriffe "pauvreté" und "lumière" nicht in einer Opposition sondern in einer komplementären Beziehung:

*Dans tous les cas, la belle chaleur qui régnait sur mon enfance m'a privé de tout ressentiment. Je vivais dans la gêne, mais aussi dans une sorte de jouissance. Je me sentais des forces infinies: il fallait seulement leur trouver un point d'application. Ce n'était pas la pauvreté qui faisait obstacle à ces forces: en Afrique, la mer et le soleil ne coûtent rien. L'obstacle était plutôt dans les préjugés ou la bêtise.*²⁶⁸

Die Natur vermindert die Armut nicht, trotzdem bewirkt die Betrachtung und Verbindung zur Natur eine Relativierung der materiellen Werte, die für viele als die wichtigsten erscheinen können. Dazu Camus:

*Je rencontre parfois des gens qui vivent au milieu de fortunes que je ne peux même pas imaginer. Il me faut cependant un effort pour comprendre qu'on puisse envier ces fortunes. Pendant huit jours, il y a longtemps, j'ai vécu comblé de biens de ce monde: nous dormions sans toit, sur une plage, je me nourrissais de fruits et je passais la moitié de mes journées dans une eau déserte. J'ai appris à cette époque une vérité qui m'a toujours poussé à recevoir les signes du confort, ou de l'installation, avec ironie, impatiente, et quelquefois avec fureur. Bien que je vive maintenant sans le souci du lendemain, donc en privilégié, je ne sais pas posséder. Ce que j'ai, et qui m'est toujours offert sans que je l'aie recherché, je ne puis rien en garder. Moins par prodigalité, il me semble, que par une autre sorte de patrimoine: je suis avare de cette liberté qui disparaît dès que commence l'excès de biens.*²⁶⁹

Dieses Gefühl der Freiheit ist stark an die Natur gebunden. Der Mangel an materiellen Dingen, was wir mit Armut verbinden, wird durch diese Verbindung zur Natur, wie Camus oben erklärte, nicht vermindert, aber relativiert. Es besteht hier eine andere Einstellung zum Leben, wie das folgende Beispiel zeigt:

*Les soirs d'été, les ouvriers se mettent au balcon. Chez lui, il n'y avait qu'une toute petite fenêtre. On descendait alors des chaises sur le devant de la maison et l'on goûtait le soir. Il y avait la rue, les marchands de glaces à côté, les cafés en face, et des bruits d'enfants courant de porte en porte. Mais surtout, entre les grands ficus, il y avait le ciel. Il y a une solitude dans la pauvreté, mais une solitude qui rend son prix à chaque chose. À un certain degré de richesse, le ciel lui-même et la nuit pleine d'étoiles semblent de biens naturels. Mais au bas de l'échelle, le ciel reprend tout son sens: une grâce sans prix. Nuits d'été, mystères où crépitaient des étoiles!.*²⁷⁰

Dieser Bezug zur Natur zeigt sich noch kräftiger in dem Gefühl der Sehnsucht, etwa wenn

²⁶⁷ Camus 2006, Bd. I: L'Envers et l'endroit, S. 32.

²⁶⁸ Ebenda.

²⁶⁹ Ebd., S. 33.

²⁷⁰ Ebd., S. 48 f.

man seine Heimat nicht mehr sehen und erleben kann. Dazu Camus:

À Prague, j'étouffais entre des murs. Ici, j'étais devant le monde, et projeté autour de moi, je peuplais l'univers de formes semblables à moi. Car je n'ai pas encore parlé du soleil. De même que j'ai mis longtemps à comprendre mon attachement et mon amour pour le monde de pauvreté où s'est passé mon enfance, c'est maintenant seulement que j'entrevois la leçon du soleil et des pays qui m'ont vu naître.²⁷¹

Interessant ist, dass dieses Ereignis nicht in Algerien, sondern in Vicenza (Italien) stattfindet. Das beweist, dass das, was Camus als Heimat empfindet, nicht nur mit einem Ort, sondern mit dem weiteren Mittelmeerraum als Lebensraum verbunden wird, was die „reichliche Sonne“ als wichtiges gemeinsames Element beispielhaft zusammenfasst.

Auch in seinen privaten Eintragungen des „*Cahiers I*“ von Januar 1936, wo er über existenzielle Angst berichtet, folgt am Ende ein starker Bezug zur Natur und die Einrahmung des Lebens in der Welt. Dazu Camus:

*Si une angoisse encore m'étreint, c'est de sentir cet impalpable instant glisser entre mes doigts comme les perles du mercure. Laissez donc ceux qui veulent se séparer du monde. Je ne me plains plus puisque je me regarde naître. Je suis heureux dans ce monde car mon royaume est de ce monde[...].
Instant d'adorable silence. Les hommes se sont tus. Mais le chant du monde s'élève et moi, enchaîné au fond de la caverne, je suis comblé avant d'avoir désiré. L'éternité est là et moi je l'espérais. Maintenant je puis parler. Je ne sais pas ce que je pourrais souhaiter de mieux que cette continuelle présence de moi-même à moi-même. Ce n'est pas d'être heureux que je souhaite maintenant, mais seulement d'être conscient. On se croit retranché du monde, mais il suffit qu'un olivier se dresse dans la poussière dorée, il suffit de quelques plages éblouissantes sous le soleil du matin, pour qu'on sente en soi fondre cette résistance. Ainsi de moi. Je prends conscience des possibilités dont je suis responsable. Chaque minute de vie porte en elle sa valeur de miracle et son visage d'éternelle jeunesse.²⁷²*

Die Natur erweist sich hier als die Möglichkeit für das Dasein, sich selbst wieder zu finden, sogar als eine Art Bezugs- oder Schutzort, der das Dasein aus der Verlorenheit der Welt rettet, als Heimat, wo der Mensch zu sich selbst zurückkehren und sich selbst wiederfinden kann, um aus dem Selbst das Leben in der Welt gestalten zu können.

Diese allgemeinen, vagen, für die wissenschaftliche Betrachtung vielleicht etwas dichterischen Darstellungen des Heimatgefühls und des Lebensraums, die Camus als Mensch, Schriftsteller und Denker in diesen frühen Schriften zeigt, werden im folgenden Kapitel präziser dargestellt.

²⁷¹ Camus 2006, Bd. I: L'Envers et l'endroit, S. 62.

²⁷² Camus 2006, Bd. II: Carnets 1935-1948, (Janvier 1936), S. 799 f.

2.1.2 La culture Indigène. La nouvelle culture méditerranéenne

Am 8. Februar 1937 hält Camus die Eröffnungsrede für die “*Maison de la culture*” in Algier. Dieser Ort soll nach Camus der “*culture méditerranéenne*” dienen. In dieser Rede legt Camus zum ersten Mal eine konkrete Definition der “*culture méditerranéenne*” vor, und benennt auch, wovon sich diese begrifflich abgrenzen muss. Dazu Camus:

*Servir à cause d'un régionalisme méditerranéen peut sembler, en effet, restaurer un traditionalisme vain et sans avenir, ou encore exalter la supériorité d'une culture par rapport à une autre et, par exemple, reprenant le fascisme à rebours, dresser les peuples latins contre les peuples nordiques. Il y a là un malentendu perpétuel. Le but de cette conférence est d'essayer de l'éclaircir. Toute l'erreur vient de ce qu'on confond Méditerranée et Latinité et qu'on place à Rome ce qui commença dans Athènes.*²⁷³

Aus diesem Zitat kann man einen ersten Schluss ziehen: es geht nicht darum, eine imperiale Struktur als Basis und Superiorität der mittelmeerischen Kultur darzustellen²⁷⁴, sondern darum, diese Kultur aus der demokratischen athenischen Kultur abzuleiten. Aus einer historischen Betrachtung entwickelt sich hier eine klare Entscheidung von Camus: “*En cette période où la latinité est exaltée par les fascistes, il convient, à ses yeux, de déplacer de Rome à Athènes le berceau de la civilisation et de la culture méditerranées*”²⁷⁵. Camus wehrt sich gegen jegliche Art eines “*nationalisme du soleil*”. Er beschreibt die Entstehung des Nationalismus als ein Zeichen der Dekadenz²⁷⁶ und plädiert für einen Internationalismus, der

²⁷³ Camus 2006, Bd. I: La Nouvelle Culture Méditerranée, S. 565.

²⁷⁴ Hier erklingt auch der Einfluss von Nietzsche aus “Die Geburt der Tragödie” an, wo dieser die mögliche Entwicklung des Tragischen zwischen dem Dionysischen und Apollinischen stellt. Dazu Nietzsche: “Ist es doch bei jedem bedeutenden Umsichgreifen dionysischer Erregungen immer zu spüren, wie die dionysische Lösung von den Fesseln des Individuums sich am allerersten in einer bis zur Gleichgültigkeit, ja Feindseligkeit gesteigerten Beeinträchtigung der politischen Instincte fühlbar macht, so gewiss andererseits der staatenbildende Apollo auch der Genius des principii individuationis ist und Staat und Heimatsinn nicht ohne Bejahung der individuellen Persönlichkeit leben können. Von dem Orgiasmus aus führt für ein Volk nur ein Weg, der Weg zum indischen Buddhismus, der, um überhaupt mit seiner Sehnsucht in's Nichts ertragen zu werden, jener selten ekstatischen Zustände mit ihrer Erhebung über Raum, Zeit und Individuum bedarf: wie diese wiederum eine Philosophie fordern, die es lehrt, die unbeschreibliche Unlust der Zwischenzustände durch eine Vorstellung zu überwinden. Eben so nothwendig geräth ein Volk, von der unbedingten Geltung der politischen Triebe aus, in eine Bahn äusserste Verweltlichung, deren grossartigster, aber auch erschrecklichster Ausdruck das römische imperium ist”. Nietzsche 1999, Bd. 1, S. 133.

²⁷⁵ Guérin 2009, (hg.), Dictionnaire Albert Camus, S. 523.

²⁷⁶ Siehe auch die Kritik von Nietzsche an den Deutschen in “Der Fall Wagner”: “Die Deutschen haben endlich, als auf der Brücke zwischen zwei décadence-Jahrhunderten eine force majeure von Genie und Wille sichtbar wurde, stark genug, aus Europa eine Einheit, eine politische und wirtschaftliche Einheit, zum Zweck der Erdregierung zu schaffen, mit ihren “Freiheits-Kriegen” Europa um den Sinn, um das Wunder von Sinn in der Existenz Napoleon's gebracht, - sie haben damit Alles, was kam, was heute da ist, auf dem Gewissen, diese culturwidrigste Krankheit und Unvernunft, die es giebt, den Nationalismus, diese névrose nationale, an der Europa krank ist, diese Verewigung der Kleinstaaterei Europa's, der kleinen Politik: sie haben es in eine

die unterschiedlichen Kulturen zu einer Einheit, zumindest im mittelmeerischen Raum, bringen kann. Dieser Internationalismus basiert nach Camus auf einem grundsätzlichen Prinzip: dem Menschen.

Camus untersucht die Bedeutung des mittelmeerischen Raumes als Begriff, besonders in seinem Bezug zur Natur, und konfrontiert diese Betrachtungen mit der Idiosynkrasie der Menschen aus Mitteleuropäum aus der unterschiedlichen Betrachtung und Einstellung zum Leben eine eigene Idee des mittelmeerischen Denkens zu gewinnen:

Il y a une mer Méditerranée, un bassin qui relie une dizaine de pays. Les hommes qui hurlent dans les cafés chantants d'Espagne, ceux qui errent sur le port de Gênes, sur les quais de Marseille, la race curieuse et forte qui vit sur nos côtes, sont sortis de la même famille. Lorsqu'on voyage en Europe, si on redescend vers l'Italie ou la Provence, c'est avec un soupir de soulagement qu'on retrouve des hommes débraillés, cette vie forte et colorée que nous connaissons tous. J'ai passé deux mois en Europe centrale, de l'Autriche à l'Allemagne, à me demander d'où venait cette gêne singulière qui pesait sur mes épaules, cette inquiétude sourde qui m'habitait. J'ai compris depuis peu. Ces gens étaient toujours boutonnés jusqu'au cou. Ils ne connaissaient pas de laisser-aller. Ils ne savaient pas ce qu'est la joie, si différente du rire. C'est pourtant avec des détails comme celui-ci que l'on peut donner un sens valable au mot de Patrie. La Patrie, ce n'est pas l'abstraction qui précipite les hommes au massacre, mais c'est un certain goût de la vie qui est commun à certains êtres, par quoi on peut se sentir plu près d'un Génois ou d'un Majorquin que d'un Normand ou d'un Alsacien. La Méditerranée, c'est cela, cette odeur ou ce parfum qu'il est inutile d'exprimer: nous le sentons tous avec notre peau.²⁷⁷

Diese Aussage drückt eine sinnliche Empfindung aus. Diese Empfindung aber entspricht der Basis, dem Hintergrund einer bestimmten Lebenseinstellung. Diese Unterscheidung zwischen Nord und Süd ist nicht nur äußerlich, sondern will zwei verschiedene Formen aufzeigen, das Leben und besonders das Handeln im Leben zu verstehen. Aus diesen Gefühlen möchte ich keine Theorie ableiten, trotzdem soll das nicht nur als eine abstrakte oder poetische Betrachtung von Camus verstanden werden, sondern als eine alternative (nicht wissenschaftliche) Diskursform, die Elemente der mittelmeerischen Kultur ans Licht zu bringen.

Camus lobt den Katholizismus als die Form oder den Teil des Christentums, der die Werte der mittelmeerischen Kultur repräsentiert *“Le christianisme était à l'origine une doctrine émouvante, mais fermée, judaïque avant tout, ignorant les concessions, dure exclusive et admirable. De sa rencontre avec la Méditerranée, est sortie une doctrine nouvelle: le catholicisme”*.²⁷⁸ Auf dieser religiösen Ebene stellt Camus eine neue Opposition vor, die die

Sackgasse gebracht”. Nietzsche 1999, Bd. 6, S. 360.

²⁷⁷ Camus 2006, Bd. I: La Nouvelle Culture Méditerranée, S. 566 f.

²⁷⁸ Ebd., S. 567. Diese Aussage reflektiert seine Diplomarbeit *“Métaphysique chrétienne et néoplatonisme”* wo

Charakteristiken der mittelmeerischen Kultur erleuchten soll, die zwischen Franz von Assisi und Luther:

C'est encore un Méditerranéen, Francois d'Assise, qui fait du christianisme, tout intérieur et tourmenté, un hymne à la nature et à la joie naïve. Et la seule tentative qui ait été faite, pour séparer le christianisme du monde, c'est à un Nordique, c'est à Luther qu'on la doit. Le protestantisme est à proprement parler le catholicisme arraché à la Méditerranée et à son influence à la fois néfaste et exaltante.²⁷⁹

Das was Camus an Luther kritisiert, nämlich die Dogmatisierung des Glaubens, kritisiert er auch auf einer politischen Ebene an der Haltung des Faschismus und seiner Tendenz zur Abstraktion und Dogmatismus. Dazu Camus:

La Méditerranée est ailleurs. Elle est la négation même de Rome et du génie latin. Vivante, elle n'a que faire de l'abstraction. Et on peut accorder volontiers à M. Mussolini qu'il est le digne continuateur de César et des Auguste antiques, si on entend par là qu'il sacrifie, comme eux, la vérité et la grandeur à la violence sans âme. Ce n'est pas le gout du raisonnement et de l'abstraction que nous revendiquons dans la Méditerranée, mais c'est sa vie - les cours, les cyprès, les chapelets de piment - Eschyle et non Euripide.²⁸⁰

Camus, der sich als ein *“homme de gauche”* präsentiert, plädiert für eine Art Politik, die dem Menschen dienen soll: *“La politique est faite pour les hommes et non les hommes pour la politique”²⁸¹*. Auch auf der Ebene der Wirtschaftstheorie erklärt Camus: *“Un collectivisme*

Camus, den Einfluss von Plotin (ein Afrikaner wie Camus) auf die christliche Metaphysik untersucht, besonders an der Figur von Sankt Augustine (auch ein Afrikaner wie Camus). Seine These zeigt, dass durch diesen neoplatonischen Einfluss die christliche Religion eine philosophische Basis bekommt.

²⁷⁹ Camus 2006, Bd. I: La Nouvelle Culture Méditerranée, S. 567. Hier sieht man auch den Einfluss von Nietzsche, der Luther als Verderber des Katholizismus kritisiert hat.

²⁸⁰ Ebd., S. 568 f. Die letzte Unterscheidung zwischen Aischylos und Euripides ist ein direktes Zitat aus Nietzsches Werk *“Die Geburt der Tragödie”*. Dort stellt Nietzsche eine klare Opposition zwischen Aischylos und Euripides. Er lobt den ersten wie folgend: *“Das herrliche 'Können' des grossen Genius, das selbst mit ewigem Leide zu gering bezahlt ist, der herbe Stolz des Künstlers - das ist Inhalt und Seele der aeschyleischen Dichtung”* (S. 68). Von Euripides, den er für das Sterben der dionysischen Tragödie durch ihre Moralisierung verantwortlich macht, erklärt Nietzsche: *“Euripides fühlte sich . . . als Dichter wohl über die Masse, nicht aber über zwei seiner Zuschauer erhaben: die Masse brachte er auf die Bühne, jene beiden Zuschauer verehrte er als die allein urtheilsfähigen Richter und Meister aller seiner Kunst: ihre Weisungen und Mahnungen folgend übertrug er die ganze Welt von Empfindungen, Leidenschaften und Erfahrungen, die bis jetzt auf den Zuschauerbanken als unsichtbarer Chor zu jeder Festvorstellung sich einstellten, in die Seelen seiner Bühnenhelden, ihren Forderungen gab er nach, als er für diese neuen Charaktere auch das neue Wort und den neuen Ton suchte, in ihren Stimme allein hörte er die gültigen Richtersprüche seines Schaffens eben so wie die siegverheissende Ermuthigung, wenn er von der Justiz des Publicums sich wieder verurteilt sah”* (S. 80). Nietzsche, Friedrich, *Die Geburt der Tragödie*, in: Kritische Studienausgabe, Colli, Montinari (hrsg.), Band I. Ich möchte nicht so weit wie Onfray gehen, der in seinem Werk *“Im Namen der Freiheit”* eine Ableitung des Denkens von Camus aus der Philosophie Nietzsches macht. Ich wollte nur darauf aufmerksam machen, wie stark, besonders in seiner frühen Schaffensperiode Camus von Nietzsche beeinflusst war.

²⁸¹ Ebd., S. 571.

méditerranéen sera différent d'un collectivisme russe proprement dit"²⁸². Hier zeigt sich eine Kritik, die Camus später in "L'homme révolté" in Bezug auf den Kommunismus vorbringen wird, das heißt, die Dogmatisierung des Lebens durch bestimmte Ideologien. Dazu Camus: "*il y a devant nos yeux des réalités qui sont plus fortes que nous. Nos idées s'y plieront et s'y adapteront. C'est pourquoi nos adversaires se trompent dans toutes leurs objections. On n'a pas de droit de préjuger le sort d'une doctrine, et de juger de notre avenir au nom du passé, même si c'est celui de la Russie*"²⁸³.

Der mittelmeerische Raum wird von Camus als ein weiter Raum beschrieben, als ein Ort, wo verschiedene Kulturen zusammenleben können. Gegen die Opposition Nord-Süd, die vorher schon erläutert wurde, zeigt Camus eine Bindung der mittelmeerischen Kultur zum Orient, besonders im kulturellen Bereich, was er am Beispiel Algeriens erklärt, wo christliche und muslimische Kulturen seit Jahrhunderten zusammenleben (was Camus später in der Diskussion des algerischen Konflikts immer als Argument vorbringen wird). Dazu Camus:

*Ce gout triomphant de la vie, ce sens de l'écrasement et de l'ennui, les places désertes à midi en Espagne, la sieste, voilà la vrai Méditerranée et c'est de l'orient qu'elle se rapproche. Non de l'Occident latin. L'Afrique du Nord, est un des seuls pays où l'Orient et l'Occident cohabitent. Et à ce confluent il n'y a pas de différence entre la façon dont vit un Espagnol ou un Italien des quais d'Alger, et les Arabes qui les entourent. Ce qu'il y a de plus essentiel dans la génie méditerranéen jaillit peut-être de cette rencontre unique dans l'histoire et la géographie née entre l'Orient et l'Occident.*²⁸⁴

In der Betrachtung der Situation seines Heimatlands Algerien vermeidet Camus jegliche Hierarchisierung, und verlangt die Rechte aller Volksgruppen zu respektieren. Eine Position, die ihm in Frankreich wie auch in Algerien viel harte Kritik eingebracht hat. Seine Stellung mag etwas idealistisch sein (statt für eine Unabhängigkeit Algeriens plädierte Camus für ein Verbleiben Algeriens bei Frankreich mit einem Sonderstatus, damit keine Volksgruppe die Macht über die anderen ausüben könnte), zeigt aber eine Kohärenz zu diesem mittelmeerischen Gedanken, den er im Laufe seines Lebens nie verändern wird. Diese Positivität und das Gefühl der großen Gemeinschaft, der Einheit, zeichnet den Kern des mittelmeerischen Denkens aus:

Nous non plus, nous ne voulons pas nous séparer du monde. Il n'y a qu'une culture. Non pas celle qui se nourrit d'abstraction et de majuscules. Non pas celle qui condamne. Non pas celle

²⁸² Camus 2006, Bd. I: La Nouvelle Culture Méditerranée, S. 570.

²⁸³ Ebenda.

²⁸⁴ Ebd., S. 569.

*qui justifie les abus et les mort d'Éthiopie et que légitime le gout de la conquête brutal. Celle-ci, nous la connaissons bien et nous n'en voulons pas. Mais celle qui vit dans l'arbre, la colline et les hommes*²⁸⁵.

Camus hat im Laufe dieser Rede die unterschiedlichen Elemente des mittelmeeischen Denkens erläutert, die negativen (Opposition Nord-Süd, Distanzierung von Rom, Misstrauen gegenüber Doktrinen, Ernsthaftigkeit) und auch die positiven (Bezug zur Natur, Beziehung zum Orient, Gleichstellung verschiedener Kulturen, offene Einstellung zum Leben, Lächeln). Camus fragt sich, was mit dieser Lebenseinstellung noch erreicht werden kann und welcher Weg dahin führen soll:

*À des hommes méditerranéens, il faut une politique méditerranéenne. Nous ne voulons pas vivre de fables. Dans le monde de violence et de mort qui nous entoure, il n'y a pas de place pour l'espoir. Mais il y a peut-être place pour la civilisation, la vraie, celle qui fait passer la vérité avant la fable, la vie avant le rêve. E cette civilisation n'a que faire de l'espoir. L'homme y vit de ses vérités. C'est à cet effort d'ensemble que doivent s'attacher les hommes d'Occident. Dans le cadre de l'internationalisme, la chose est réalisable. Si chacun dans sa sphère, son pays, sa province consent à un modeste travail, le succès n'est pas loin.*²⁸⁶

An dieser Stelle stellt Camus einen seiner wichtigsten politischen Begriffe (besonders in der frühen Zeit seines politischen Denkens) vor: den Internationalismus. Kein Nationalismus kann die Probleme, weder des eigenen Landes, noch die internationale Konflikte allein lösen. Der einzige Weg ist die Kooperation. Dieses allgemeine Ziel kann und wird durch jeden einzelnen ermöglicht werden, das heißt, als klassisches *bottom-up* Modell. Pragmatismus gegen Dogmatismus, Glaube an das Leben statt Hoffnung, Miteinanderleben statt gegeneinander Handeln, das sind die Gedanken, die Camus in seinem mittelmeeischen Denken erklärt. Dieser Versuch zur Einheit zeigt sich auch in Bezug auf den Kulturbegriff:

*Nous n'avons qu'à ouvrir les yeux pour avoir conscience de notre tâche: faire entendre que la culture ne se comprend que mise au service de la vie, que l'esprit peut ne pas être l'ennemi de l'homme. De même que le soleil méditerranéen est le même pour tous les hommes, l'effort de l'intelligence humaine doit être un patrimoine commun et non une source de conflits et de meurtres.*²⁸⁷

Der Kulturbegriff soll nicht als Instrument einer Ideologie missbraucht werden, das heißt, um den Menschen zu unterdrücken oder den Menschen zu ermorden, der Kulturbegriff soll dem

²⁸⁵ Camus 2006, Bd. I: La Nouvelle Culture Méditerranée, S. 571.

²⁸⁶ Ebd., S. 571f.

²⁸⁷ Ebd., S. 572.

Menschen dienen, um das Leben zu ermöglichen, ein Leben, das an die Natur gebunden ist, ein Leben, das nicht nur auf das Materielle gerichtet ist, sondern auf das, was uns alle vereint, wie Camus an dem Beispiel der Sonne erklärt. Sein mittelmeerisches Denken in dieser frühen Periode bedeutet für ihn die Ablehnung des Autoritarismus, was er mit dem lateinischen Kulturbegriff verbindet, und auch einen Versuch, zu den Wurzeln der attischen Demokratie zurückzukehren, mit dem Begriff der Polis, als Gemeinde, wo unterschiedliche Kulturen zusammenleben können, mit der Einrahmung der Natur, mit dem Licht der Sonne, mit diesen einfachen Elementen, die für ihn den Menschen wieder zurück zu sich selbst bringen können.

2.1.3 *Noces*

Diese Idee des mittelmeerischen Raums und sein grundsätzliches Element, der Bezug zur Natur, die Camus in dieser Konferenz als Programm in einem sachlichen Diskurs präsentiert, wird, aus einer ganz anderen Perspektive, in einer lyrischen Form, in einem dichterischen Diskurs in seinem Werk "*Noces*" (eine Sammlung von kurzen Erzählungen, erschienen 1939 in Algerien) vorgestellt. Es ist für das Verständnis der tieferen Bedeutung dieser Idee sehr nützlich, alle unterschiedlichen Diskursarten zu betrachten, die, aus unterschiedlichen Hintergründen und mit unterschiedlichen Mitteln diesen Bezug zur Natur jede nach ihrer eigenen Art zu erklären versuchen.

Ich werde mich auf die Erzählung "*Noces à Tipasa*" konzentrieren, da dort am deutlichsten der Bezug zur Natur und sein Einfluss auf das Individuum zu finden ist. Tipasa ist eine kleine Stadt, 50 Kilometer westlich von Algier. Sie entspricht dem Charakter des mittelmeerischen Denkens. Sie wurde von den Phöniziern gegründet, dann von den Römern erobert und war unter Kaiser Marcus Aurelius zur Militärkolonie geworden. Das Christentum setzte sich bereits früh fest, und schon im 3. Jahrhundert war Tipasa Bischofssitz. Diese Harmonie der Kulturen wird von Camus in der Harmonie der Natur widergespiegelt, die er bei seiner Ankunft vor Ort empfindet, eine Harmonie, die eine starke Wirkung auf den Menschen zeigen wird. Dazu Camus:

Nous arrivons par le village qui s'ouvre déjà sur la accueille le soupir odorant et acre de la terre d'été en Algérie [. . .]. Au bout de quelques pas, les absinthes nous prennent à la gorge. Leur laine grise couvre les ruines à perte de vue. Leur essence fermente sous la chaleur, et de la terre au soleil monte sur toute l'étendue du monde un alcool généreux qui fait vaciller le

*ciel. Nous marchons à la rencontre de l'amour et du désir. Nous ne cherchons pas de leçons, ni l'amère philosophie qu'on demande à la grandeur. Hors du soleil des baisers et des parfums sauvages, tout nous paraît futile. Pour moi, je ne cherche pas à être seul. J'y suis souvent allé avec ceux que j'aimais et je lisais sur leurs traits le clair sourire qu'y prenait le visage de l'amour.*²⁸⁸

Diese Heirat mit der Natur bringt den Menschen zu einem Naturzustand, der ganz unterschiedlich ist zu dem, der von Hobbes in seinem "Leviathan" vertreten wird (siehe *bellum omnium contra omnes*), ein Naturzustand des Friedens, der Gefühle, des gemeinsamen Lebens, ein sich selbst für den Anderen öffnen; Solidarität. Man kann auf den ersten Blick bei diesem Naturzustand, den ich als Grundzustand bezeichne, den Einfluss der französischen Tradition, besonders der Vorreiter der Aufklärung, wie Rousseau, Voltaire oder Montesquieu, spüren. Deren Modelle aber unterscheiden sich von den Gedanken von Camus. Ich möchte eine kurze Untersuchung solcher Unterschiede unternehmen, weil ich sie hilfreich finde, um das Denken von Camus besser zu verstehen.

Rousseau beschreibt den Naturzustand als jeden Ort, wo der Mensch ohne gesellschaftliche Einflüsse seine Freiheit ausleben kann. Der Naturmensch lebt autark. Dazu Willms:

Der Naturzustand, eine Art Goldenes Zeitalter, war dort erreicht, wo in den Hirtenvölkern alter Zeit die individuelle Natur des einzelnen fast ungestört mit den Erfordernissen humanen Zusammenlebens sich vereinigte. Der Sinn der Konstruktion eines solchen humanen Höhenpunktes hängt, wie deutlich wird, von der Bestimmung der Natur des einzelnen ab, und hier ist der wesentliche Unterschied zwischen Rousseau und Hobbes zu sehen. Während bei Hobbes der von sich selbst her definierte und auf diese Definition beschränkte Mensch in seiner Selbsterhaltung negativ zu allen anderen sich verhielt, legt Rousseau eine Harmonisierung in den Naturzustand hinein und formt ihn aufgrund einer ganz bestimmten Sentimentalität zu einer Idylle um, und zwar aufgrund einer fundamentalen Annahme: Der Mensch ist gut.²⁸⁹

Diese Aussage wird in folgendem Zitat aus einem Brief von Rousseau an Christophe de Beaumont bestätigt: "Das fundamentale Prinzip aller Moral, das ich in all meinen Schriften behandle . . . ist, dass der Mensch ein Wesen ist, das natürlicherweise gut ist, das Gerechtigkeit und die Ordnung liebt; ferner, dass es keine ursprüngliche Verderbtheit des menschlichen Herzen gibt, und dass die ersten Regungen der Natur stets richtig sind".²⁹⁰ In diesem Naturzustand ist der Mensch gut und das Mitleid vergemeinschaftet den Menschen. Dieses ungetrübte Bewusstsein der Freiheit gibt ihm die Möglichkeit sich zu vervollkommen, was letztendlich diesem Naturzustand ein Ende bereiten wird. Diese

²⁸⁸ Camus 2006, Bd. I: Noces à Tipasa, S. 105 f.

²⁸⁹ Willms 1971, Die politischen Ideen von Hobbes bis Ho Tschih Minh, S. 51.

²⁹⁰ Lettre à Christophe de Beaumont, Archevêque de Paris, von 1762.

Entwicklung (was für Rousseau unvermeidlich erscheint und trotzdem kritisiert wird) zeigt sich in der Tendenz zu einer Vergesellschaftung, einen Fortgang, durch den der Mensch sich gleichzeitig entwickelt, aber auch durch Eigentum und die dadurch entstandene Ungleichheit zwischen den Menschen in einem Konkurrenzkampf gestoßen wird, oder anders formuliert, die Wandlung von Selbstliebe zur Eigenliebe. Dazu Rousseau:

Mais, dès l'instant qu'un homme eut besoin du secours d'un autre; dès qu'on s'aperçut qu'il étoit utile à un seul d'avoir des provisions pour deux, l'égalité disparut, la propriété s'introduisit, le travail devint nécessaire, & les vastes forêts se changèrent en des campagnes riantes qu'il falut arroser de la sueur des hommes, & dans lesquelles on vit bientôt l'esclavage & la misère germer & croître avec les moissons.²⁹¹

Dieser Gedanke wird noch deutlicher, wenn Rousseau das Eigentum als Hauptgrund der Ungleichheit zwischen den Menschen anspricht, was die oben erklärte Korruption des Menschen verursacht:

Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisait de dire, ceci est à moi, & trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères & d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables: Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, & que la terre n'est à personne!²⁹²

Diese Opposition, Natur vs. Gesellschaft, zeigt sich auch in folgendem Zitat aus einem Brief von Rousseau an Malherbes:

O mein Herr, wenn ich je auch nur ein Viertel von dem hätte schreiben können, was ich unter jenem Baum gefühlt und gesehen habe, mit welcher Klarheit hätte ich nicht all die Widersprüche unseres Gesellschaftssystems enthüllt, mit welcher Klarheit hätte ich nicht die Missstände unserer Institutionen dargetan, mit welcher Einfachheit hätte ich nicht bewiesen, dass der Mensch von Natur gut ist und dass es allein die Institutionen sind, die die Menschen böse machen.²⁹³

Der gute Mensch aber, wie Willms erklärt, ist "im Sinne des Naturzustandes [...] weder zu haben noch etwa, durch politische Veranstaltung wiederherzustellen. Was ist erreichbar? Politisch erreichbar ist der Bürger, der *citoyen*".²⁹⁴ Der Gesellschaftsvertrag ist ein Versuch Rousseaus, diesen Korruptionszustand durch politische Maßnahmen zu kontrollieren, eine Art Schadensbegrenzung gegenüber einer Situation zu betreiben, also gegenüber der

²⁹¹ Rousseau 1755, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, S. 97-98.

²⁹² Ebd., S. 87.

²⁹³ Brief an Malherbes von 12. Januar 1762.

²⁹⁴ Willms 1971, S. 52.

Vergesellschaftung des Menschen, die unvermeidlich ist, aber durch einen verbindlichen Vertrag zwischen den Bürgern erträglich für die Individuen gestaltet werden kann. Die Aufgabenstellung dieses Vertrages, die Freiheit jedes Einzelnen zu bewahren und die Integration der Individuen in einer Gesellschaft zu ermöglichen, wird von Rousseau in folgenden Worte erklärt: «*Trouver une forme d'association qui défende & protège de toute la force commune la personne & les biens de chaque associé, & par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même & reste aussi libre qu'auparavant?*» *Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.*²⁹⁵

Rousseau denkt, dass der Mensch an sich gut ist. Das ähnelt dem, was Camus in *La peste* schreibt: “*qu'il y a dans les hommes plus de choses à admirer que de choses à mépriser*”²⁹⁶. In Bezug auf die Natur unterscheiden sich aber beide Denker. Der Naturzustand bei Rousseau ist ein vorgesellschaftlicher Zustand, der durch den Fortschritt überwunden wird. Mit dem Fortschritt werden auch die positiven Eigenschaften dieses Naturzustands überwunden. Dieser Naturzustand kann nicht wiederhergestellt werden. Er ist eine Erinnerung an eine Ursprünglichkeit, die durch den Fortschritt und die Vergesellschaftung des Menschen verlorengegangen ist. Die Natur für Camus entspricht auch einer Ursprünglichkeit, aber einer ontologischen. Diese Ursprünglichkeit hat keine zeitliche Komponente, man erlebt sie mit der Sinnlichkeit, jedes Mal, wenn man sie wahrnimmt. Der Bezug zur Natur bei Camus hat die Bedeutung einer Ordnung des Hier und Jetzt, und es ist die Natur, die dem Menschen durch ihre Sinnlichkeit erlaubt, die Sinnlichkeit des Menschen zu potenzieren. Camus spricht nicht über eine Korruption der Vergesellschaftung des Menschen. Die Natur aber beraubt das Materielle seines Wertes, weil sie ursprünglicher als jegliches Eigentum ist, und weil sie die Perspektivierung gegenüber dem Materiellen ändert, nicht indem sie das Leben verschönert, sondern indem sie eine andere Hierarchisierung der Werte anstrebt.

Bei Voltaire zeigt sich der Bezug zur Natur als eine Art Zurückkommen, einen Weg zurück aus der Welt und ihrer Problematik zu sich selbst. Diese Thematik wird von Voltaire in seinem Werk “Candide” exemplarisch dargestellt. Nach einer Reihe von Reisen und Unglücken aller Arten (die die Idee von Leibniz über die “beste aller möglichen Welten” ironisieren will) kommen Candide, Martin und Cacambo in Konstantinopel an, wo Candide seinen Lehrer Pangloss und seine alte Liebe Cunégonde trifft, die allerdings verstümmelt ist. Dort versuchen sie Antworten auf alle wichtigen Lebensfragen zu finden, und suchen nach

²⁹⁵ Rousseau 1761, Du contrat social, I,6.

²⁹⁶ Camus 2006, Bd. II: La Peste, S. 248.

einer Philosophie, die dem Leben einen Sinn geben kann. Beim Spaziergang treffen sie einen alten Türken, der in einem kleinen Gut lebt, sie zum Essen einlädt und sie mit Obst und Delikatessen verwöhnt. Der alte Mann wird von Pangloss nach einem Disput über einen erdrosselten Mufti gefragt, aber der Mann antwortet: *“je présume qu’en général ceux qui se mêlent des affaires publiques périssent quelquefois misérablement, et qu’ils le méritent; mais je ne m’informe jamais de ce qu’on fait à Constantinople; je me contente d’y envoyer vendre les fruits du jardin que je cultive”*.²⁹⁷ Candide bleibt über die Üppigkeit des Essens verwundert und fragt den Türken: *“«Vous devez avoir, dit Candide au Turc, une vaste et magnifique terre? — Je n’ai que vingt arpents, répondit le Turc; je les cultive avec mes enfants; le travail éloigne de nous trois grands maux, l’ennui, le vice, et le besoin.»”*.²⁹⁸

Zurück in seinem Haus kommt Candide zu seinem Schluss:

*Je sais aussi, dit Candide, qu’il faut cultiver notre jardin. — Vous avez raison, dit Pangloss; car, quand l’homme fut mis dans le jardin d’Éden, il y fut mis ut operaretur eum, pour qu’il travaillât: ce qui prouve que l’homme n’est pas né pour le repos. — Travaillons sans raisonner, dit Martin; c’est le seul moyen de rendre la vie supportable.»*²⁹⁹

Candide findet in dem Bezug zur Natur einen Weg, der ihn zu einer gewissen Ursprünglichkeit zurückbringt, einen Weg sich aus den Problemen und Disputen der Alltäglichkeit zu distanzieren, sich zu schützen. Die Einfachheit der Arbeit auf dem Land, der Bezug zur Natur, das Beschäftigen mit sich selbst wird von Voltaire den großen philosophischen Anstrengungen vorgezogen. Zusammenfassend kann man bei Voltaire einen Bezug zur Natur finden, der indirekt einem Bezug zu sich selbst entspricht. Es ist nicht wie bei Camus, eine Einrahmung des Lebens die dem Leben und seiner Probleme eine neue Perspektivierung anbietet, sondern ein Weg aus der Problematik einer Welt, die man als Mensch nicht begreifen kann. Die Natur wird nicht in der Welt und mit der Welt erlebt, sondern dient als ein Refugium, wo man sich aus der Problematik einer Welt, die man nicht zu verstehen vermag, zurückziehen kann. Das zeigt sich als der größte Unterschied zu Camus, für den die Natur als Mittel gilt, um ein gutes Leben in der Welt und mit den Anderen zuzuführen.

Montesquieu versucht in seinem Werk *“De l’esprit des lois”* die Gesetze eines Landes aus den allgemeinen Zuständen des Landes abzuleiten, darunter das Klima. Wie wichtig es aber

²⁹⁷ Voltaire 1877, *Candide ou L’Optimisme*, in: Voltaire, *Oeuvres Complètes*, Bd. XXXIII, S. 216.

²⁹⁸ Ebd., S. 217

²⁹⁹ Ebenda.

ist, das Klima als Faktor für die Herstellung oder Ableitung des allgemeinen Geistes einer Nation zu beachten, zeigt folgendes Zitat aus dem Buch XIX: hier erklärt Montesquieu, dass *“L’empire du climat est le premier de tous les empires » (XIX, 14)”*. Montesquieu untersucht die Wirkung der Temperatur auf das Handeln der Menschen und zeigt eine Opposition zwischen kaltem und warmem Klima, wo die Einstellung, die Widerstand gegen Vergnügen fordert, einem Merkmal des kalten Wetters und die Schwäche, die zum Genuss führt, einem Merkmal des heißen Klimas entspricht. Im Buch XIV erklärt er:

Les peuples des pays chauds sont timides comme les vieillards le sont; ceux des pays froids sont courageux comme le sont les jeunes gens. [. . .] nous sentons bien que les peuples du nord, transportés dans les pays du midi, n’y ont pas fait d’aussi belles actions que leurs compatriotes qui, combattant dans leur propre climat, y jouissent de tout leur courage. [. . .] Vous trouverez dans les climats du nord des peuples qui ont peu de vices, assez de vertus, beaucoup de sincérité et de franchise. Approchez des pays du midi, vous croirez vous éloigner de la morale même : des passions plus vives multiplieront les crimes ; chacun cherchera à prendre sur les autres tous les avantages qui peuvent favoriser ces mêmes passions. Dans les pays tempérés, vous verrez des peuples inconstants dans leurs manières, dans leurs vices même, et dans leurs vertus ; le climat n’y a pas une qualité assez déterminée pour les fixer eux-mêmes. [. . .] La chaleur du climat peut être si excessive que le corps y sera absolument sans force. Pour lors l’abattement passera à l’esprit même : aucune curiosité, aucune noble entreprise, aucun sentiment généreux ; les inclinations y seront toutes passives ; la paresse y sera le bonheur.³⁰⁰

Hier werden auf Basis einer anthropologischen Untersuchung die unterschiedlichen Formen des Benehmens des Menschen abhängig vom Klima der Region in der sie leben, beschrieben. Man kann bei Montesquieu eine Priorisierung der Regionen mit kaltem Wetter feststellen, weil sich die Menschen dort besser benehmen, und sich deswegen auch eher bereit sehen, sich einer moralischen Ordnung zu fügen. Obwohl er die Sklaverei ablehnt, geht er sogar soweit, sie als Produkt einer klimatischen Situation zu rechtfertigen. Er schreibt:

Il y a des pays où la chaleur énerve le corps et affaiblit si fort le courage, que les hommes ne sont portés à un devoir pénible que par crainte du châtimeut: l’esclavage y choque donc moins la raison. Aristote veut dire qu’il y a des esclaves par nature ; et ce qu’il dit ne le prouve guère. Je crois que, s’il y en a de tels, ce sont ceux dont je viens de parler. Mais, comme tous les hommes naissent égaux, il faut dire que l’esclavage est contre la nature, quoique, dans certains pays il soit fondé sur la raison naturelle; et il faut bien distinguer ces pays d’avec ceux où les raisons naturelles même les rejettent, comme les pays d’Europe où il a été si

³⁰⁰ Montesquieu 1995, De L’Esprit des Lois, Buch XIV, II.

*heureusement abolie.*³⁰¹

Der Bezug zur Natur bei Montesquieu zeigt einen starken anthropologischen Ansatz, einen Versuch, den Mensch unter anderem in Bezug auf seine klimatische Situation zu erklären. Bei ihm hat die Natur, in Form des Klimas, eine stark deterministische Wirkung auf den Menschen. Die Natur ist eines der Elemente, die die Menschen zu dem machen, was sie sind, wie sie denken, wie sie handeln. Auch Camus verfasst eine phänomenologische Betrachtung der Natur. Bei Montesquieu determiniert die Natur das Benehmen. Bei Camus hingegen wird die Natur als situative Einrahmung verstanden, die das Benehmen auf eine bestimmte Art fördert. Der Mensch wird nicht von der Natur determiniert, er wird durch den Bezug, durch die Wahrnehmung und das sinnliche Erlebnis der Natur in seiner eigenen Natur erneuert und ihm wird damit dazu verholfen, auf eine bestimmte ursprüngliche Art zu leben. Bei Montesquieu zeigt sich eine Passivität der Menschen, die als Produkt einer bestimmten klimatischen Bedingung auf eine spezifische Art handeln. Bei Camus ist es die Beziehung des Menschen mit der Natur, die den Menschen verändert. Er hat eine aktive Rolle in dieser Beziehung und er verursacht die Veränderung selbst.

Ich wollte die Betrachtung der Natur bei diesen drei Autoren (Rousseau, Voltaire und Montesquieu) beschreiben, da, erstens, sie die französische Tradition und das Denken der Aufklärung verkörpern und weil diese Aufklärung mit ihrer subjektiven Betrachtung der Natur diese Opposition Mensch - Natur prononciert hat, und zweitens diese Betrachtungen von Camus weit entfernt sind, obwohl sie der allgemeinen Betrachtung der Naturnäher stehen. Dadurch wird deutlich, dass Camus' Naturverständnis ein randständiges ist. Statt einer Opposition zwischen Menschen und Natur, wo die letztere von den ersten unterdrückt und erobert wird, behauptet Camus eine komplementäre Beziehung zwischen Natur und Menschen, wo die erstere den Menschen hilft, sich selbst wieder zu finden, zudem aus dem Verlust des alltäglichen Lebens rettet und, ohne eine leere Hoffnung anzubieten, den Menschen dennoch in einen besseren Seelenzustand führt. Das wird von Mattéi auf folgende Weise thematisiert:

Il suffit alors de peu de choses - un souffle de vent ou une rai de lumière - pour que la joie sans mélange de la vie vienne illuminer une simple maison. Un passage du cinquième et dernier essai de L'envers et l'endroit est peut-être l'imgo princeps de l'oeuvre de Camus, cette image médiatrice dont parlait Bergson qui permet au penseur de s'approcher au plus près de son intuition ineffable, là où la saveur des choses croise d'elle-même l'émerveillement de l'homme:

³⁰¹ Montesquieu 1995, Buch XV, VII.

« Ce jardin de l'autre côté de la fenêtre, je n'en vois que les murs. Et ces quelques feuillages où coule la lumière. Plus haut, c'est le soleil. Mais de toute cette jubilation de l'air que l'on sent au-dehors, de toute cette joie épandue sur le monde, je ne perçois que des ombres des ramures qui jouent sur mes rideaux blancs. Cinq rayons de soleil aussi qui déversent patiemment dans la pièce un parfum d'herbes séchées. Une brise, et les ombres s'animent sur le rideau. Qu'un nuage couvre, puis découvre le soleil, et de l'ombre émerge le jaune éclatant de ce vase de mimosas. Il suffit: une seule lueur naissante, me met ainsi face à l'envers du monde ». ³⁰²

Diese Verbindung zur Natur, diese Möglichkeit der Selbsterkenntnis wird von Camus auch in *“Noces à Tipasa”* dargestellt. Er spricht dort über eine *“mesure profonde”*:

Que d'heures passés à écraser les absinthes, à caresser les ruines, à tenter d'accorder ma respiration aux soupirs tumultueux du monde! Enfoncé parmi les odeurs sauvages et les concerts d'insectes somnolents, j'ouvre les yeux et mon coeur à la grandeur insoutenable de ce ciel gorgé de chaleur. Ce n'est pas si facile de devenir ce qu'on est, de retrouver sa mesure profonde. Mais à regarder l'échine solide du Chenoua, mon coeur se calmait d'une étrange certitude. J'apprenais à respirer, je m'intégrais et je m'accomplissais ”. ³⁰³

Camus findet im Kontakt mit der Natur diesen Weg, der zur Selbsterkenntnis führt und damit dazu, der Prozesshaftigkeit des Werdens eine eigene Identität zu geben. Es ist genau diese situative Einrahmung, die das Dasein zu sich selbst führt und hilft mit der Natur zu sein, zu werden was man ist und die eigene Identität zu schaffen, die zu einer tiefen Erkenntnis oder wie Camus sagt, zu einer *“mesure profonde”* führt. Diese Suche und diese Erkenntnis helfen ihm, alle Grenze und alle moralischen Imperative zu sprengen. Dazu Camus: *“Ici, je laisse à d'autres l'ordre et la mesure. C'est le grand libertinage de la nature et de la mer qui m'accapare tout entier”* ³⁰⁴. Diese auf den ersten Blick problematische Aussage wird von Rodan wie folgend interpretiert:

Le lecteur inattentif pourrait reprocher à Camus de se contredire: tandis que dans des oeuvres comme L'Homme révolté ou Actuelles il se fait l'avocat de l'idée de mesure, dans Noces, au contraire, il exalte la démesure, ce qui semble, à première vue, une inconséquence de sa part.[. . .] Le lien profond entre la démesure des instants privilégiés de bonheur et la mesure avec laquelle Camus règle sa vie politique et pratique nous permettra de comprendre les mobiles de son engagement dans l'histoire. A Tipasa, l'écrivain marche « à la rencontre de l'amour et du désir » (I, 106). Là, il aime la nature telle qu'elle est sans éprouver le besoin de justifier sa passion « Je comprends ici ce qu'on appelle gloire: le droit d'aimer sans mesure » (I, 107). Grace à cet amour désintéressé, démesuré et en quelque sorte mystique, Camus retrouve sa « mesure profonde ». Il vit, comme ses humbles compatriotes d'Algérie, « la vie à la mesure de [la] beauté » (I, 118). Pour cette raison, il conteste les efforts de ceux qui ne connaissent pas leur « mesure profonde », «le centre des choses qui tombent » (I, 106) et qui essaient de transférer la démesure dont ils sont porteurs à n'importe quel support: à une divinité ou au

³⁰² Mattéi 1997, Terre et ciel d' Albert Camus, in: Amiot / Mattéi, Albert Camus et la Philosophie, S. 281.

³⁰³ Camus 2006, Bd. I: Noces à Tipasa, S. 106.

³⁰⁴ Ebenda.

devenir historique. Mais si Camus s'oppose à eux et leur reproche leurs exagérations erronées, c'est toujours au nom de la « mesure profonde » que l'on retrouve en devenant ce que l'on est.³⁰⁵ Ceux qui ne respectent pas ce principe vivent leur vie faussement et sont, par conséquent, attirés, non par l'amour mais par la haine et le désespoir, menés à la destruction ou à l'autodestruction. C'est donc au nom de bonheur tipasien que Camus s'engage dans l'histoire.³⁰⁶

Rodan versucht in seiner Interpretation diese unterschiedlichen Aussagen bei Camus an die delphischen Weisheitskriterien anzubinden. Dazu Rodan:

Ainsi Camus arrive à Tipasa à se connaître, dans le sens profond du terme. Là, il apprend qu'il y a en lui « un été invincible ». Mais il savait toujours et l'avait remarqué déjà dans L'Envers et l'endroit que « [...] c'est moi-même que je trouve au fond de l'univers » (I, 70). En revanche, dans les oeuvres qui traitent de la problématique de la vie sociale et communautaire, il applique l'autre maxime de la sagesse grecque: « Rien de trop ». Il oppose constamment à l'époque contemporaine, qui a tendance à rendre manichéens les phénomènes politiques et sociaux, l'idée grecque de mesure. Donc, si on peut lire Noces à la lumière du « Connais-toi toi-même », L'Homme révolté et Actuelles reposent sur la maxime « Rien de trop ». A l'époque de la rédaction de Noces, Camus comprenait déjà la profonde relation dialectique qu'entretenaient les deux maximes grecques».³⁰⁷

Dieser Prozess der Selbsterkenntnis kommt als Produkt dieses Bezuges zur Natur vor. Ich würde diese Selbsterkenntnis aber nicht nur auf ihr gnostisches Ergebnis begrenzen, die Selbsterkenntnis betrifft den Menschen als Mensch mit all seinen Eigenschaften genauso wie die Sinnlichkeit, die Gefühle, usw. Diese holistische Selbsterkenntnis übersteigt alle Grenze der Masse zugunsten einer totalen Selbsterkenntnis. Die Masse, über welche Camus später mehr schreibt, betrifft mehr das Handeln mit den Anderen, genauer betrachtet, diese Beziehung mit den Anderen. Dies, bzw. einen Vorläufer, kann man schon in einer der Formen des kategorischen Imperatives (praktischer Imperativ) von Kant (wenn schon *nur* aus der Perspektive der Vernunft) erkennen: "Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst".³⁰⁸ Diese Betrachtung unterscheidet sich von dem Denken von Camus nicht inhaltlich, sondern in der Betrachtung des Menschen. Kant betrachtet den Menschen als Vernunftwesen und für Camus ist die Vernunft nur eines von vielen Elementen, die den Menschen ausmachen.

³⁰⁵ Siehe *Montaigne 1958*, Essais, livre I, Chapitre 39: « La plus grande chose du monde, c'est de savoir être à soy ».

³⁰⁶ *Rodan 2014*, *Camus et l'antiquité*, S. 92-93.

³⁰⁷ Ebd., S. 94-95.

³⁰⁸ *Kant 1960*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Wilhelm Weischel (Hg.), Kant, Werke in sechs Bänden, Bd. IV, S. 61.

2.1.4 *Retour à Tipasa*

Im Jahr 1953 schrieb Camus eine weitere Erzählung über Tipasa (*“Retour à Tipasa”*). Damit ist die Möglichkeit gegeben, eine komparatistische Untersuchung vorzunehmen, um festzustellen, welchem Wandel diese Beziehung zur Natur in Camus' Werk unterworfen war. Diese Frage stellt sich besonders vor dem Hintergrund der zwischenzeitlich verstrichenen fünfzehn Jahre, in denen Camus als Mensch vielen negativen Erlebnissen (Krieg, *Résistance*, Krankheit) ausgesetzt war. Im Übrigen auch als Schriftsteller, besonders in der Auseinandersetzung mit Sartre nach dem Erscheinen seines Werkes *“L'Homme Révolté”*, die ihn tief getroffen haben. Hier kann man an die oben beschriebene Betrachtung des *Candide* anknüpfen und diese Heimkehr nach Tipasa (was schon die deutsche Übersetzung des Titels andeutet) als einen Weg aus dem Leiden der Welt zu sich selbst, als ein Zurückkehren aus den Problemen einer Welt, oder im Sinne Prousts als eine *“Wiedergefundene Zeit”* interpretieren. Camus selber schildert diese Problematik: *“Certes c'est une grande folie, et presque toujours châtiée, de revenir sur les lieux de sa jeunesse et de vouloir revivre à quarante ans ce qu'on a aimé ou dont a fortement joui à vingt”*.³⁰⁹ Hier spricht aber Camus nicht von einem Rückzug in die Natur, sondern von der Möglichkeit, diesen Seelenzustand der Jugend wieder erleben zu können. Über den oben erwähnten Bezug auf Proust erklärt Rey:

Le manuscrit primitif s'ouvrait par des réflexions du narrateur quadragénaire sur le temps enfui appuyées par des références aux Guermantes de Proust, qui seront effacées du texte définitif. Celui-ci ne comporte aucune expérience du « temps retrouvé » : Camus y est seulement sensible à la « mélancolie » (impossible, pour lui, de « remonter le cours du temps ») et à la nostalgie.³¹⁰

Camus schildert die Entwicklung seines Lebens von der Jugendzeit in Algerien bis zu seinem Leben als Erwachsener in Frankreich. Man kann in dieser Beschreibung, die oben von Montesquieu untersuchte Opposition zwischen Süd und Nord, hier aber aus einer anderen Perspektive, und mit einer ganz andere Bewertung, finden. Dazu Camus: *“Élevé d'abord dans le spectacle de la beauté qui était ma seule richesse, j'avais commencé par la plénitude. Ensuite étaient venus les barbelés, je veux dire les tyrannies, la guerre, les polices, le temps de la révolte. Il avait fallu se mettre en règle avec la nuit: la beauté du jour n'était qu'un*

³⁰⁹ Camus 2006, Bd. III: *Retour à Tipasa*, S. 608.

³¹⁰ Guérin 2009, S. 777.

souvenir”³¹¹. Sein armes Leben in diesem Süden wird jetzt mit seinem Leben im Frankreich konfrontiert. Er thematisiert den Verlust seiner seelischen Jungfräulichkeit in der Großstadt und die Nostalgie gegenüber der unbesorgten Jugendzeit: *“D’abord innocents sans le savoir, nous étions maintenant coupables sans le vouloir: le mystère grandissait avec notre science. Ce pourquoi nous nous occupions, ô dérision, de morale. Infirme, je rêvais de vertu! Au temps de l’innocence, j’ignorais que la morale existait ”*.³¹² Camus berichtet von einem Zwischenbesuch in Tipasa, kurz nach dem Krieg, als sich auch dort die allgemeine negative Entwicklung niederschlug. Camus kritisiert die moralischen Begründungen für die Einzäunung der Ruinen, die für ihn beispielhaft die negativen Konsequenzen der Vergesellschaftung des Lebens verspiegeln. Dazu Camus: *“Mais les ruines étaient maintenant entourées de barbelés et l’on ne pouvait y pénétrer que par les seuils autorisés. Il était interdit aussi, pour de raisons que, paraît-il, la moral approuve, de s’y promener la nuit; le jour on y rencontrait un gardien assermenté. Par hasard sans doute, ce matin-là, il pleuvait sur toute l’étendue des ruines”*.³¹³ Hier metaphoriert Camus die negative Entwicklung des Ortes mit der schlechten Verfassung des Wetters.

Camus schildert weiter die Beschreibung des dritten Besuches des Orts. Der beginnt auch mit Regen, trotzdem gibt es einige Indizien, die auf eine Wendung hindeuten:

*Un soir, en effet, la pluie s’arrêta. J’attendis encore une nuit. Une matinée liquide se leva, éblouissante, sur la mer pure. Du ciel, frais comme un oeil, lavé et relavé par les eaux, réduit par ces lessives successives à sa trame la plus fine et la plus claire, descendait une lumière vibrante qui donnait à chaque maison, à chaque arbre, un dessin sensible, une nouveauté émerveillée. La terre, au matin du monde, a dû surgir dans la lumière semblable. Je pris à nouveau la route de Tipasa.*³¹⁴

Diese äußere Veränderung symbolisiert auch eine seelische Veränderung, eine Hoffnung, eine Vorfreude auf ein Wiedersehen und auf die Möglichkeit von einer alten-neuen Art des Empfindens: *“Plus près encore, presque aux portes de Tipasa, voici sa masse sourcilleuse, brune et verte, voici le vieux dieu moussu que rien n’ébranlera, refuge et port pour ses fils, dont je suis”*.³¹⁵ Diese Aussage bestätigt die Vorahnung des Ankommens, ein Ankommen zu Hause, nicht nur in Algerien, sondern und besonders in der Natur. An dieser Stelle kommt es zur Wiedererkennung, die dem Charakter einer *αναγνώρισις* der Tragödien des modernen

³¹¹ Camus 2006, Bd. III: Retour à Tipasa, S. 609.

³¹² Ebd., S. 611.

³¹³ Ebd., S. 609.

³¹⁴ Ebd., S. 611.

³¹⁵ Ebd., S. 611.

Lebens entspricht, eines Lebens weg von dieser Natur, was Camus seelisch sehr belastet hat. Dazu Camus:

C'est en le regardant que je franchis enfin les barbelés pour me retrouver parmi les ruines. Et sous la lumière glorieuse de décembre, comme il arrive une ou deux fois seulement dans de vies qui, après cela, peuvent s'estimer comblées, je retrouvai exactement ce que j'étais venu chercher et qui, malgré le temps et le monde, m'était offert, à moi seul vraiment, dans cette nature déserte.[. . .] Dans cette lumière et ce silence, des années de fureur et de nuit fondaient lentement. J'écoutais en moi un bruit presque oublié, comme si mon coeur, arrêté depuis longtemps, se remettait doucement à battre. Et maintenant éveillé je reconnaissais un à un les bruits imperceptibles dont était fait le silence: la basse continue des oiseaux, les soupirs légers et brefs de la mer au pied des rochers, la vibration des arbres, le chant aveugle des colonnes, les froissements des absinthes, les lézards furtifs. J'entendais cela, j'écoutais aussi les flots heureux qui montaient en moi. Il me semblait que j'étais enfin revenu au port, pour un instant au moins, et que cet instant désormais n'en finirait plus.³¹⁶

Onfray legt den Text auf folgende Weise aus, die ich zuerst vorstellen möchte und später thematisieren werde. Dazu Onfray:

Camus croyait perdu le pouvoir thérapeutique de Tipasa: il le découvre tel qu'en lui-même, l'éternité ne l'a pas changé. Dans les ruines romaines de Tipasa, le monde recommence chaque jour et montre que l'Europe ne constitue pas la vérité, le centre du monde ou de l'univers, sinon l'horizon indépassable de toute métaphysique. Au coeur du mois de décembre, le philosophe retrouve l'éternel été qui le porte et l'empêche de désespérer ou, pire, de sombrer. Fort de l'énergie captée dans les ruines algériennes, Camus se lave des insanités parisiennes, de la haine des journalistes et des philosophes à son endroit; il se purifie aussi de cette Europe décadente, des miasmes de ce Vieux Monde civilisé mais épuisé, fini, malade, incapable de prendre des leçons là où la vie et la santé permettent de ressourcer un être tout autant qu'une civilisation - l'Algérie. Conclusion: le nihilisme européen trouve sa solution dans le dionysisme algérien. Ce pays apprend à ne pas se plaindre, à ne pas geindre ou gémir, à ne pas se réjouir de son malheur, mais à se ressaisir et à exalter sa force.³¹⁷

Ich teilte die Meinung von Onfray nicht, dass Camus in Tipasa diesen „ewigen Sommer“ findet. Die Erklärung geht n. m. E. in eine andere Richtung. Es ist diese Natur, die Camus hilft, sich selbst wiederzufinden. Das ist ein wichtiger Unterschied, weil die Änderung nicht vom Subjekt, sondern aus der Natur kommt, die es dem Subjekt ermöglicht, das Leben anders zu betrachten. Die Perspektive von Onfray ist extrem subjektivistisch und entspricht dem Nordeuropäischen Standpunkt gegenüber der Natur. Das entspricht nicht der Bedeutung der Natur für Camus und auch nicht dem, was sein mittelmeerisches Denken beinhaltet: die Natur als situative Einrahmung einer einfachen, von leiblicher Vergegenwärtigung geprägten Perspektivierung des Lebens. Es ist auch zudem problematisch, eine direkte Übertragung von

³¹⁶ Camus 2006, Bd. III: Retour à Tipasa, S. 612.

³¹⁷ Onfray 2012, S. 114 f.

philosophischen Begriffen aus dem theoretischen Apparat Nietzsches, wie dionysisch (für die Algerische Kultur) oder apollinisch oder nihilistisch für die europäische zu unternehmen. Man riskiert damit eine Vereinfachung solcher Begriffe, die nicht so deutlich zu interpretieren sind, wie Onfray es glaubt. Onfray und ähnlich motivierte Autoren riskieren diese Begriffe plakativ zu nutzen, in dem Glauben, im Sinne Nietzsches zu sprechen, ohne aber die Tiefgründigkeit und die Ambiguität solcher Begriffe bei Nietzsche in Betracht zu ziehen.

Es entspricht nicht unserer europäischen Natur, die Natur und ihre Wirkung auf das Leben der Menschen zu verstehen, wie Camus es tut. Sein Verständnis ist dezidiert antieuropäisch. Wir sind durch eine Tradition geprägt, die den Menschen in Opposition zur Natur imaginiert. Ein Beispiel davon ist die Betrachtung des Erhabenen bei Kant in seiner "Kritik der Urteilskraft"³¹⁸ sowie die Malerei der Frühromantik (z.B. Caspar David Friedrich – Der Wanderer über dem Nebelmeer) und letztendlich die Aufklärung selbst, die nach einer Naturbeherrschung strebt. Dagegen zeigt Camus in seinem mittelmeerischen Denken eine integrative Beziehung zwischen Natur und Mensch, deren Ergebnis eine neue (eine andere) Einstellung zum Leben produziert. Kann man diesen Zustand als utopisch, ideal oder romantisch bezeichnen? Ich glaube, dass das Gegenteil der Fall ist. Dieser Bezug zur Natur, den Camus hier darstellt, basiert auf den sinnlichen Gefühlen und ist viel existenzbezogener und im Sinne einer Lebensphilosophie subjektgerechter als jegliche Überlegungen der (objektiven) Vernunft. Er beschreibt eine direkte, primitive und einfache Einstellung zu dem Leben, ein Leben in Gemeinsamkeit mit den Anderen und mit der Liebe als Grundwert. Aus

³¹⁸ Dazu Kant: Denn, so wie wir zwar an der Unermeßlichkeit der Natur, und der Unzulänglichkeit unseres Vermögens einen der ästhetischen Größenschätzung ihres *Gebiets* proportionierten Maßstab zu nehmen, unsere eigene Einschränkung, gleichwohl aber doch auch an unserm Vernunftvermögen zugleich einen andern nicht-sinnlichen Maßstab, welcher jene Unendlichkeit selbst als Einheit unter sich hat, gegen den alles in der Natur klein ist, mithin in unserm Gemüte eine Überlegenheit über die Natur selbst in ihrer Unermeßlichkeit fanden: so gibt auch die Unwiderstehlichkeit ihrer Macht uns, als Naturwesen betrachtet, zwar unsere physische Ohnmacht zu erkennen, aber entdeckt zugleich ein Vermögen, uns als von ihr unabhängig zu beurteilen, und eine Überlegenheit über die Natur, worauf sich eine Selbsterhaltung von ganz andrer Art gründet, als diejenige ist, die von der Natur außer uns angefochten und in Gefahr gebracht werden kann, wobei die Menschheit in unserer Person unerniedrigt bleibt, obgleich der Mensch jener Gewalt unterliegen müßte. Auf solche Weise wird die Natur in unserm ästhetischen Urteile nicht, sofern sie furchterregend ist, als erhaben beurteilt, sondern weil sie unsere Kraft (die nicht Natur ist) in uns aufruft, um das, wofür wir besorgt sind (Güter Gesundheit und Leben) als klein, und daher ihre Macht (der wir in Ansehung dieser Stücke allerdings unterworfen sind) für uns und unsere Persönlichkeit demungeachtet doch für keine solche Gewalt anzusehen, unter die wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsre höchste Grundsätze und deren Behauptung oder Verlassung ankäme. Also heißt die Natur hier erhaben, bloß weil sie die Einbildungskraft zu Darstellung derjenigen Fälle erhebt, in welchen das Gemüt die eigene Erhabenheit seiner Bestimmung, selbst über die Natur, sich fühlbar machen kann. Kant, Immanuel, Kritik der Urteilskraft, in: *Kant 1960*, Bd. 5, S. 349 f. Kant zeigt nicht nur eine Opposition Mensch-Natur, sondern die Überlegenheit des Menschen als Vernunftwesen und gerade dank seiner Vernunft über die Natur.

unserer Perspektive erscheinen solchen Schilderungen als nicht wissenschaftlich, nicht erfassbar, seltsam. Warum? Vielleicht weil unsere Gesellschaft das Sein durch das Haben ersetzt hat³¹⁹. Der Bezug zur Natur, die Einsamkeit, die Erholung auf dem Land, am Meer, verbringen, statt Ruhe und Befriedigung zu schaffen, viele Menschen in einen depressiven Zustand³²⁰. Die Ruhe der Natur fördert die Reflexion, das in sich selbst Kehren, was für viele problematisch ist. Die Wissenschaft als wichtigste Befürworterin (und Propagandistin) eines vernünftigen Weltbezugs hat das phänomenal nahe „sein“ zugunsten der objektiven Außenbetrachtung aufgegeben. Heidegger erklärt: "Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am fernsten"³²¹.

Camus wird in Tipasa wieder selbstbewusst oder besser gesagt, seines Selbst bewusst. Dieses

³¹⁹ In seinem Werk "Haben oder Sein" beschreibt Fromm diese zwei Existenzweisen auf folgender Weise: "Die meisten von uns wissen mehr über die Existenzweise des Habens als über die Existenzweise des Seins, weil Haben die weit häufiger erlebte Existenzweise in unserer Gesellschaft ist. Aber es gibt einen anderen und noch wichtigeren Grund, warum es so schwierig ist, die Existenzweise des Seins zu definieren: das ist die Natur des Unterschieds zwischen den beiden Existenzweisen. Haben bezieht sich auf Dinge, und Dinge sind konkret und beschreibbar. Sein bezieht sich auf Erlebnisse, und diese sind im Prinzip nicht beschreibbar. Durchaus beschreibbar ist die Persona, die Maske, die wir alle tragen, das Ich, das wir vorgeben, denn diese Persona ist selbst ein Ding. Aber im Gegensatz dazu ist der lebendige Mensch kein totes Bildwerk und kann nicht wie ein Ding beschrieben werden. Eigentlich kann man ihn überhaupt nicht beschreiben.

Freilich kann viel über mich ausgesagt werden, über meinen Charakter, meine ganze Lebenseinstellung. Diese Einsichten können viel zum Verständnis meiner eigenen psychischen Struktur und der anderer beitragen. Aber mein gesamtes Ich, meine Individualität in allen ihren Ausformungen, mein So-Sein, das so einmalig ist wie meine Fingerabdrücke, ist niemals vollkommen erfassbar, nicht einmal auf dem Wege der Einfühlung, denn es gibt keine zwei Menschen, die vollkommen identisch sind.

Nur durch den Prozeß lebendigen Auf-einander-bezogen-seins überwinden der andere und ich die Schranken unseres Getrenntseins, solange wir beide am Tanz des Lebens teilnehmen. Volle gegenseitige Identifikation kann jedoch nie erreicht werden. Die Voraussetzungen für die Existenzweise des Seins sind Unabhängigkeit, Freiheit und das Vorhandensein kritischer Vernunft. Ihr wesentlichstes Merkmal ist die Aktivität, nicht im Sinne von Geschäftigkeit, sondern im Sinne eines inneren Tätigseins, dem produktiven Gebrauch der menschlichen Kräfte. Tätigsein heißt, seinen Anlagen, seinen Talenten, dem Reichtum menschlicher Gaben Ausdruck zu verleihen, mit denen jeder – wenn auch in verschiedenem Maß – ausgestattet ist. Es bedeutet, sich selbst zu erneuern, zu wachsen, sich zu verströmen, zu lieben, das Gefängnis des eigenen isolierten Ichs zu transzendieren, sich zu interessieren, zu lauschen, zu geben.

Keine dieser Erfahrungen ist jedoch vollständig in Worten wiederzugeben. Worte sind Gefäße, die wir mit Erlebnissen füllen, doch diese quellen über das Gefäß hinaus. Worte weisen auf Erleben hin, sie sind nicht mit diesem identisch. In dem Augenblick, in dem ich ein Erleben vollständig in Gedanken und Worte umsetze, verflüchtigt es sich; es verdorrt, ist tot, wird zum bloßen Gedanken. Daher ist Sein nicht mit Worten beschreibbar und nur durch gemeinsames Erleben kommunikabel. In der Existenzweise des Habens herrscht das tote Wort, in der des Seins die lebendige Erfahrung, für die es keinen Ausdruck gibt. (Natürlich zählt auch das lebendige und produktive Denken zum Sein.)

Vielleicht kann die Existenzweise des Seins am besten durch ein Symbol verdeutlicht werden, das ich [dem Schweizer Glasmaler] Max Hunziker verdanke: Ein blaues Glas erscheint blau, weil es alle anderen Farben absorbiert und sie so nicht passieren läßt. Das heißt, wir nennen ein Glas blau, weil es das Blau gerade nicht in sich behält. Es ist nicht nach dem benannt, was es besitzt, sondern nach dem, was es hergibt". *Fromm 1999*, Gesamtausgabe in zwölf Bände, Bd. II: Haben oder Sein, S. 89 ff.

³²⁰ Das beweist das auf den ersten Blick kontrafaktische Beispiel von vielen Menschen, für die der Urlaub Stress verursacht, entweder weil sie nicht von ihrer Routine abschalten können oder weil, wenn man es endlich schafft, dann die Gefahr besteht dass einige Probleme an die Oberfläche kommen können, die durch den alltäglichen Stress nicht beachtet wurden.

³²¹ *Heidegger 2000*, Über den Humanismus, S. 23.

Erwachen aus der Dunkelheit des Nordens (in klarer Opposition zum Gedanken Montesquieus) bestätigt ihn in seinen Gedanken über das Mittelmeer und den Mezzogiorno als Zentrum der Kultur und Spielort des Lebens. Nicht aus einer vernünftigen Überlegung deduziert, sondern aus dem Erlebnis, der Wahrnehmung der Gefühle und der Betrachtung der Natur erschlossen. Dazu Camus:

À midi sur les pentes à demi sableuses et couvertes d'héliotropes comme d'une écume qu'auraient laissée en se retirant les vagues furieuses des derniers jours, je regardais la mer qui, à cette heure, se soulevait à peine d'un mouvement épuisé et je rassasiais les deux soifs qu'on ne peut tromper longtemps sans que l'être se dessèche, je veux dire aimer et admirer. Car il y a seulement de la malchance à n'être pas aimé: il y a du malheur à ne point aimer. Nous tous, aujourd'hui, mourons de ce malheur. C'est que le sang, les haines décharnent le coeur lui-même; la longue revendication de la justice épuise l'amour qui pourtant lui a donné naissance. Dans la clameur où nous vivons, l'amour est impossible et la justice ne suffit pas. C'est pourquoi l'Europe hait le jour et ne sait qu'opposer l'injustice à elle-même. Mais pour empêcher que la justice ne se racornisse, beau fruit orange qui ne contient qu'une pulpe amère et sèche, je redécouvrais à Tipasa qu'il fallait garder intactes en soi une fraîcheur, une sourde de joie, aimer le jour qui échappe à l'injustice, et retourner au combat avec cette lumière conquise. Je retrouvais ici l'ancienne beauté, un ciel jeune, et je mesurais ma chance, comprenant enfin que dans les pires années de notre folie le souvenir de ce ciel ne m'avait jamais quitté. C'était lui qui pour finir m'avait empêché de désespérer. [. . .] Au milieu de l'hiver, j'apprenais enfin qu'il y avait en moi un été invincible³²².

2.1.5 Lettres à un ami allemand

Camus beginnt seinen Essay *“Le Mythe de Sisyphe”* mit der Frage nach dem Selbstmord. Sein Essay *“L'Homme révolté”* öffnet er mit der Frage nach der Legitimierung des Mordes. Die Begründung des Mordes, besonders die Legitimierung des Mordes aus ideologischen Gründen, entspricht einer Problematik, die Camus lange Zeit begleitet hat. Diese Frage wird schon in der ersten seiner vier *“Lettres à un ami allemand”*, erschienen 1943, thematisiert. Er untersucht diese Frage nach der ersten Stellungnahme des deutschen Freundes, der über die Größe seines Landes schwadroniert, für das man Alles opfern soll. Camus wehrt sich erstens gegen dieses “Alles” und erklärt: *“«Non, vous disais-je, je ne puis croire qu'il faille tout asservir au but que l'on poursuit. Il est des moyens qui ne s'excusent pas. Et je voudrais pouvoir aimer mon pays tout en aimant la justice. Je ne veux pas pour lui de n'importe quelle grandeur, fut-ce celle du sang et du mensonge. C'est en faisant vivre la justice que je veux le faire vivre.”*³²³. Hier erwähnt Camus eine wichtige Idee, die in seinem politischen Diskurs

³²² Camus 2006, Bd. III: Retour à Tipasa, S. 612-613.

³²³ Camus 2006, Bd. II: Lettres à un ami allemand, S. 9.

eine große Rolle spielt: *Kein politisches* Ziel kann die Nutzung von ungerechtfertigten Mitteln rechtfertigen, anders gesagt, der Zweck heiligt nicht die Mittel. Die Kritik, die Camus in *“L’Homme révolté”* am Kommunismus übt, wird von ihm in dieser frühen Schrift bereits in ähnlicher Form gegenüber der Ideologie des Nationalsozialismus angebracht, auch wenn Letzterer in den gewaltvollen Mitteln ein Ziel für sich, im Sinne einer kulturellen Positivierung der Gewalttätigkeit und Naturalisierung des Kampfes, entdeckte. Für Camus stellt jedoch die Gerechtigkeit gegenüber dem Individuum, und der Menschheit im weiteren Sinne, eine Grenze dar, die nicht überschritten werden darf. Die Liebe zum Vaterland ist für Camus nicht bedingungslos, es gibt moralische Werte, die uns als Menschen auszeichnen, (Solidarität, Liebe, Gerechtigkeit, Freiheit, Maß), deren Übertretung eine Verneinung dieser Menschlichkeit impliziert, was Camus weder für sich noch für sein Land wünschen kann. Diese unterschiedliche Betrachtung der Vaterlandsliebe mag den anfänglichen Sieg der Deutschen beschleunigt haben, glaubt zumindest Camus.

Auch wenn sich diese Behauptung historisch nicht belegen lässt, war sie im geistigen Umfeld Camus‘ doch weit verbreitet. Dazu ein Kommentar von Maurice Weyembergh:

Le Camus d’Alger républicain et du Soir républicain était pacifiste et ouvrait pour ce que journal appelait « la vraie paix ». S’il rejetait sans hésitation le régime nazi, il considérait que sur le plan international « les responsabilités étaient partagées. Même les abus et cruautés de la politique intérieure du régime actuelle de l’Allemagne sont en partie le résultat de cette longue suite de fautes commises de toutes parts ». Ce pacifisme a fait place ici à la décision de participer au combat après s’être donné, il est vrai, les raisons nécessaires à la lutte: Camus insiste, en généralisant en quelque sorte son attitude personnelle, sur le retard que cette quête des raisons a causé du côté français. Mais en décidant de rendre part au combat, il ne rompt pas seulement avec son pacifisme antérieur: il passe aussi de ce que nous appelons la révolte « solitaire » - la révolte des Mersault, Martha, Caligula, Meursault et du Mythe de Sisyphe, la révolte contre la condition humaine, contre les dieux ou la nature qui aboutit à la violence à l’égard des autres - à la révolte « solidaire », celle qui s’enquiert du sort des hommes et participe à un combat commun, si nécessaire contre d’autres hommes qui mettent la communauté humaine en question.³²⁴

Die Wandlung des Denkens sei dieser Generation von Franzosen sehr schwergefallen, was Camus auf folgende Weise beschreibt: *“Et ces hommes, qui selon vous n’aimaient pas leur pays, ont plus fait pour lui que vous ne ferez jamais pour le vôtre, même s’il vous était possible de donner cent fois votre vie pour lui. Car ils sont eu à se vaincre d’abord et c’est leur héroïsme”*³²⁵. Diese Überwindung wird in ihren verschiedenen Facetten von Camus weiter beschrieben:

³²⁴ Guérin 2009, S. 476.

³²⁵ Camus 2006, Bd. II: Lettres à un ami allemand, S. 9 f.

Nous avons eu à vaincre notre goût de l'homme, l'image que nous faisons d'un destin pacifique, cette conviction profonde où nous étions qu'aucune victoire ne paie, alors que toute mutilation de l'homme est sans retour. Il nous a fallu renoncer à la fois à notre science et à notre espoir, aux raisons que nous avions d'aimer et à la haine ou nous tenions toute guerre.³²⁶

Diese geistige Verspätung, mit der die Franzosen in den Krieg eintraten, wird von Camus als eine moralische Verzweiflung beschrieben, die trotz einer faktischen Notwendigkeit nicht die Grundwerte der Franzosen auf einmal aufgeben konnte. Dazu Camus: *“C'est le détour que le scrupule de vérité fait faire à l'intelligence, le scrupule d'amitié au cœur. C'est le détour qui a sauvé la justice, mis la vérité du côté de ceux qui s'interrogeaient”*³²⁷. An dieser Stelle kommt Camus zu der detaillierten Erklärung dieser moralischen Überwindung, dem notwendigen Aufgeben des Pazifismus:

Il nous a fallu tout ce temps pour aller voir si nous avions le droit de tuer des hommes, s'il nous était permis d'ajouter à l'atroce misère de ce monde. Et c'est ce temps perdu et retrouvé, cette défaite acceptée et surmontée, ces scrupules payés par le sang, qui nous donnent le droit, à nous Français, de penser aujourd'hui que nous étions entrés dans cette guerre les mains pures - de la pureté des victimes et des vaincus - et que nous allons en sortir les mains pures - mais de la pureté, cette fois, d'une grande victoire remportée contre l'injustice et contre nous-mêmes.³²⁸

Dieser innere Kampf, die ständige Reflexion, zeigt schon, wie grundsätzlich die Frage der Legitimierung des Mordes für die Franzosen war. Es ist aber genau diese Reflexion, die den Franzosen eine Basis für einen selbstbewussten Kampf gegeben hat. Diese Revolte gegen die Unmenschlichkeit des Nazi-Regimes basiert genau auf den Werten, die diese Reflexion begründen:

Et je serais tenté de vous dire que nous luttons justement pour des nuances, mais des nuances qui ont l'importance de l'homme même. Nous luttons pour cette nuance qui sépare le sacrifice de la mystique, l'énergie de la violence, la force de la cruauté, pour cette plus faible nuance encore qui sépare le faux du vrai et l'homme que nous espérons des dieux lâches que vous révèrez.³²⁹

Zusammenfassend sieht man schon in dieser frühen Schrift, welche Sorge Camus die Frage der Legitimierung des Mordes gemacht hat. Seine moralische Einstellung zeigt sich besonders in seiner Kritik gegenüber den Exzessen, die im Sinne eines bestimmten Ziels zugelassen

³²⁶ Camus 2006, Bd. II: Lettres à un ami allemand, S. 11.

³²⁷ Ebenda.

³²⁸ Ebd., S 11 f.

³²⁹ Ebd., S. 12.

werden. Stattdessen plädiert Camus für Maß und Gerechtigkeit als Grundwerte für die Realisierung aller politischen Ziele. Sicher benötigt man dafür mehr Zeit, hat aber im Gegenzug eine auf solide und reflektierte wertebegründete Ordnung geschaffen, die, wie Camus behauptet, den letztendlichen Sieg bringen wird:

Car nous serons vainqueurs, vous n'en doutez pas. Mais nous serons vainqueurs grâce à cette défaite même, à ce long cheminement qui nous a fait trouver nos raisons, à cette souffrance dont nous avons senti l'injustice et tiré la leçon. Nous y avons appris le secret de toute victoire et si nous ne le perdons pas un jour, nous connaissons la victoire définitive. Nous y avons appris que contrairement à ce que nous pensons parfois, l'esprit ne peut rien contre l'épée, mais que l'esprit uni à l'épée est le vainqueur éternel de l'épée tirée pour elle-même. Voilà pourquoi nous avons accepté maintenant l'épée, après nous a fallu cela voir mourir et risquer de mourir, il nous a fallu la promenade matinale d'un ouvrier français marchant à la guillotine, dans les couloirs de sa prison, et exhortant ses camarades, de porte en porte, à montrer leur courage. Il nous a fallu enfin, pour nous emparer de l'esprit, la torture de notre chair. On ne possède bien que ce qu'on a payé. Nous avons payé chèrement et nous paierons encore. Mais nous avons nos certitudes, nos raisons, notre justice: votre défaite est inévitable.³³⁰

Hier zeigt sich auch die moralische Einstellung von Camus, die bezeichnend für seine Haltung ist, das heißt, für einen Menschen, der seine Werte bedingungslos verteidigt und keinen Spielraum für Kompromisse zulassen möchte.

Auch im zweiten Brief thematisiert Camus seine moralischen Prinzipien: *“Mais, je vous l'ai déjà dit, si parfois nous semblions préférer la justice à notre pays, c'est que nous voulions seulement aimer notre pays dans la justice, comme nous voulions l'aimer dans la vérité et dans l'espoir”³³¹*. In Bezug auf den Grundpfeiler der Moral zeigt Camus eine kompromisslose Haltung. Das wird deutlich, wenn er seine Prinzipien mit der Politik der Deutschen konfrontiert: *“Vous vous contentiez de servir la puissance de votre nation et nous rêvions de donner à la nôtre sa vérité. Vous vous suffisiez de servir la politique de la réalité, et nous, dans nos pires égarements, nous gardions confusément l'idée d'une politique de l'honneur que nous retrouvons aujourd'hui”³³²*. Jetzt wird klar, wie unterschiedlich beide Haltungen nach Camus verstanden werden. Bei den Deutschen sieht man eine Passivität der Menschen, die einem Führer folgen, ohne eine einzige Entscheidung in Frage zu stellen. Bei den Franzosen wird über jede Stufe, jede Tat, jede Entscheidung nachgedacht, um im Gewissen mit dem eigenen Handeln zufrieden zu sein. Diese Fragen zielen auf eine grundsätzliche Unterscheidung: die unterschiedliche Auffassung von der Idee des Menschen. Dazu Camus:

³³⁰ Camus 2006, Bd. II: Lettres à un ami allemand, S. 12.

³³¹ Ebd., S. 15.

³³² Ebenda.

Qu'est-ce que l'homme? Mais là, je vous arrête, car nous le savons. Il est cette force qui finit toujours par balancer les tyrans et les dieux. Il est la force de l'évidence. C'est l'évidence humaine que nous avons à préserver et notre certitude maintenant vient de ce que son destin et celui de notre pays sont liés l'un à l'autre. Si rien n'avait de sens, vous seriez dans le vrai. Mais il y a quelque chose qui garde du sens.³³³

Die Idee des Menschen bei Camus basiert nicht auf Ideologien, sondern auf reflektierten Überzeugungen. Prinzipien, die eine eigene moralische Haltung begründen. Diese moralische Haltung zeigt sich auch bei der Betrachtung eines anderen Themas, das eine große Bedeutung im politischen Denken von Camus hat: Europa. Im dritten Brief distanziert sich Camus von den Deutschen und ihrer Betrachtung Europas:

Pendant tout ce temps où nous n'avons servi obstinément, silencieusement, que notre pays, nous n'avons jamais perdu de vue une idée et un espoir, toujours présents en nous, et qui étaient ceux de l'Europe. Il est vrai que depuis cinq ans nous n'en avons pas parlé. Mais c'est que vous-même en parliez trop fort. Là encore nous ne parlions pas le même langage, notre Europe n'est pas la vôtre. [. . .] Vous parlez de l'Europe mais la différence est que l'Europe, pour vous, est une propriété tandis que nous nous sentons dans sa dépendance. Vous n'avez parlé ainsi de l'Europe qu'à partir du jour où vous avez perdu l'Afrique.³³⁴

Während Europa für Camus das Ziel aller Anstrengungen seiner moralischen Prinzipien bedeutet, betrachtet Nazi-Deutschland Europa als den kleinstmöglichen Gewinn in seinem Streben nach Weltmacht. Camus beschreibt weiter im Detail diese unterschiedlichen Betrachtungen von Europa:

Vous dites Europe, mais vous pensez terre à soldats, grenier à blé, industries domestiquées, intelligence dirigée. Vais-je trop loin? Mais du moins je sais que lorsque vous dites Europe, même, à vos meilleurs moments, lorsque vous vous laissez entraîner par vos propres mensonges, vous ne pouvez-vous empêcher de penser à une cohorte de nations dociles, menée par une Allemagne de seigneurs, vers un avenir fabuleux et ensanglanté. Je voudrais que vous sentiez bien cette différence, l'Europe est pour vous cet espace cerclé de mers et de montagnes, coupé de barrages, fouillé de mines, couvert de moissons, où l'Allemagne joue une partie, dont son seul destin est l'enjeu. Mais elle est pour nous cette terre de l'esprit où depuis vingt siècles se poursuit la plus étonnante aventure de l'esprit humain. Elle est cette arène privilégiée où la lutte de l'homme d'Occident contre le monde, contre les dieux, contre lui-même, atteint aujourd'hui son moment le plus bouleversé. Vous le voyez, il n'y a pas de commune mesure.³³⁵

Camus stellt ein Problem dar, das heute in einem anderen historischen und politischen Kontext ebenfalls aktuell ist: auf der einen Seite ein Europa *“une aventure commun”*, wie

³³³ Camus 2006, Bd. II: Lettres à un ami allemand, S. 15.

³³⁴ Ebd., S. 20.

³³⁵ Ebd., S. 21.

Camus vorschlägt, das als Allmende menschlicher Entwicklung gilt und für den Fortschritt steht. Und auf der anderen Seite ein Europa, das einem Land und seinem Verlangen dienen muss, anders gesagt, ein Europa, das dem Eigeninteresse der Nationen unterworfen werden soll. Deutschland ist dabei der historische Vorgänger einer Mentalität, die sich heute weniger in Territorialfragen, als in Fragen des wirtschaftlichen Auskommens und der kontinentalen Solidarität äußert. Es ist nicht nur der Geist, der die Europäer vereinigt, es sind auch das Land, die Natur, die Kultur. Es ist die Gemeinsamkeit aller dieser verschiedenen Elemente, des Intellekts, der Seele und der Sinnlichkeit, welche für Camus Europa als solches definiert, gegenüber jedem einzelnen, der sich das Recht nimmt, alle anderen Völker unterdrücken zu wollen:

Mais à d'autres moments, et ce sont les seuls vrais, je m'en réjouis. Car tous ces paysages, ces fleurs et ces labours, la plus vielle des terres, vous démontrent à chaque printemps qu'il est des choses que vous ne pouvez étouffer dans le sang. C'est sur cette image que je puis finir. Il ne me suffirait pas de penser que toutes les grands ombres de l'Occident et que trente peuples sont avec nous: je ne pouvais pas me passer de la terre. Et je sais ainsi que tout dans l'Europe, le paysage et l'esprit, vous nie tranquillement, sans haine désordonnée, avec la force calme des victoires. Les armes dont l'esprit européen dispose contre vous sont les mêmes que détient cette terre sans cesse renaissante en moissons et en corolles. [. . .] Je sais enfin que tout ne sera pas réglé lorsque vous serez abattus. L'Europe sera encore à faire. Elle est toujours à faire. Mais du moins elle sera encore l'Europe, c'est-à-dire, ce que je viens de vous dire.³³⁶

Camus verstärkt hier die Idee von Europa als freiem Lebensraum, der von Allen ausgebaut wird, von Allen gemeinsam, in Solidarität und ohne sich unterwerfen zu müssen.

Im vierten Brief kommt Camus zu einem Thema, das er schon bei *“Le Mythe de Sisyphe”* behandelt hatte: wenn es keinen Gott gibt, dann sei Alles erlaubt³³⁷. Diese von Ivan Karamasow, einer Romanfigur Dostojewskis, vertretene These, gilt nicht als *“carte blanche”*, als Begründung um sich jegliche Gewalttat zu erlauben³³⁸. Das ist genau, was Camus seinem deutschen Freund vorwirft, dass er und sein Volk diese Idee missdeuteten und als Prinzip oder Begründung für ihren kriminellen Aktionen nutzten. Dazu Camus:

Vous n'avez jamais cru au sens de ce monde et vous en avez tiré l'idée que tout était équivalent et que le bien et le mal se définissaient selon qu'on voulait. Vous avez supposé qu'en l'absence de toute morale humaine ou divine les seules valeurs étaient celles qui régissaient le monde animal, c'est-à-dire la violence et la ruse. Vous en avez conclu que

³³⁶ Camus 2006, Bd. II: Lettres à un ami allemand, S. 23.

³³⁷ Diese These wird von Ivan Karamasow vertreten und bei Camus als Beispiel für den absurden Menschen herangezogen. Siehe Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 294.

³³⁸ In *Le Mythe de Sisyphe* sagt darüber Camus: *“L'absurde ne délivre pas. Il n'autorise pas tous les actes. Tout est permis ne signifie pas que rien n'est défendu”*. Camus 2006, Bd. I: Le Mythe de Sisyphe, S. 266.

l'homme n'était rien et qu'on pouvait tuer son âme, que dans la plus insensée des histoires la tâche d'un individu ne pouvait être que l'aventure de la puissance, et sa moral, le réalisme des conquêtes. Et à la vérité, moi qui croyais penser comme vous, je ne voyais guère d'argument à vous opposer, sinon un gout violent de la justice qui, pour finir, me paraissait aussi peu raisonné que la plus soudaine des passions.

Où était la différence? C'est que vous acceptiez légèrement de désespérer et que je n'y ai jamais consenti. C'est que vous admettiez assez l'injustice de notre condition pour vous résoudre à y ajouter, tandis qu'il m'apparaissait au contraire que l'homme devait affirmer la justice pour lutter contre l'injustice éternelle, créer du bonheur pour protester contre l'univers du malheur. Parce que vous avez fait de votre désespoir une ivresse, parce que vous vous en êtes délivré en l'érigeant en principe, vous avez accepté de détruire les oeuvres de l'homme et de lutter contre lui pour achever sa misère essentielle. Et moi, refusant d'admettre ce désespoir et ce monde torturé, je voulais seulement que les hommes retrouvent leur solidarité pour entrer en lutte contre leur destin révoltant.³³⁹

Hier beschreibt Camus ein Verhalten, das die Grundlage der Revolte verkörpert: die Revolte basiert auf Solidarität und richtet sich nach dem Maß, der Gerechtigkeit und der Freiheit als ihren Grundwerten. Hier stoßen zwei Ideen über den möglichen Ausgang aus der Wahrnehmung der Sinnlosigkeit der Welt aufeinander. Einerseits steht hier sinnbildhaft die Haltung der Deutschen: Was Camus an dem deutschen Freund kritisiert ist, dass die Deutschen diesen Ausgang als Ausrede benutzen, durch Gewalt und Unterdrückung der Welt einen Sinn zu geben. Auf der anderen Seite steht die Revolte: Alles was sie bewegen kann, kann sie nur aufgrund der Menschlichkeit, aus Respekt vor dem Menschen als solchen. Die Unterdrückung des Menschen kann nicht als Mittel toleriert werden, um dieses Ziel zu erreichen. Durch den Verlust der Menschlichkeit wird kein Ziel gerechtfertigt. Jetzt kommt Camus zu Wort und erklärt sein Vorgehen, sein Denken und seine Moral:

J'ai choisi la justice au contraire, pour rester fidèle à la terre. Je continue à croire que ce monde n'a pas de sens supérieur. Mais je sais que quelque chose en lui a du sens et c'est l'homme, parce qu'il est le seul être à exiger d'en avoir. [. . .] Voici nôtre force qui est de penser comme vous sur la profondeur du monde, de ne rien refuser du drame qui est le notre, mais en même temps d'avoir sauvé l'idée de l'homme au bout de ce désastre de l'intelligence et d'en tirer l'infatigable courage de renaissances. [. . .] Votre sourire et votre dédain me diront: Qu'est-ce sauver l'homme? Mais je vous le crie de tout moi-même, c'est ne pas le mutiler et c'est donner ses chances à la justice qu'il est le seul à concevoir.³⁴⁰

Zunächst möchte ich den Satz "être fidèle à la terre" kommentieren, der in dieser Aussage von Camus vorkommt. Camus nimmt mit diesem Satz Bezug auf die Vorrede von Nietzsches Werk "Also sprach Zarathustra" (Vorrede 3). Dort steht:

³³⁹ Camus 2006, Bd. II: Lettres à un ami allemand, S. 26.

³⁴⁰ Ebd., S. 27 f.

Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll. Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?.

[. . .] 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, Absterbende 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 die Frevelhaften. An der Erde zu freveln ist jetzt das Furchtbarste und die Eingeweide des Unerforschlichen höher zu achten, als den Sinn der Erde!³⁴¹

Weyembergh kommentiert den Einfluss von Nietzsche und die Bedeutung des angesprochenen Satzes wie folgt:

Se réclamant tous deux du nihilisme (de l'absurde) et de la pensée de Nietzsche - il n'y a pas de sens supérieur inscrit dans les choses -, ils en ont tiré des morales différentes. L'ami allemand considère que tout est permis et que le nationalisme et l'amour de son pays autorisent tous les débordements, le recours à la violence, la conquête et la soumission des autres nations. L'ami français demeure, lui convaincu que l'ignorance métaphysique des fins dernières ne peut jouer contre les hommes, puisque ceux-ci sont liés par une communauté de destin: la mort. Face à l'injustice de cette condition, il lui apparaît que rester « fidèle à la terre » - célèbre formule de Nietzsche - implique que les hommes ne peuvent ajouter au malheur de l'homme et doivent, au contraire, affirmer la justice et leur solidarité: « [. . .] créer du bonheur pour protester contre l'univers du malheur »³⁴². Camus se sert ici de l'expression de Nietzsche pour prévenir certains excès auxquels la pensée nietzschéenne peut inviter. «L'admirable, chez Nietzsche, est qu'on y trouve de quoi corriger ce que sa pensée présente d'autre part de nuisible » écrira-t-il en 1951 ».³⁴³

Diese von Weyembergh kommentierten Aussagen von Camus bezeichnen eine Überwindung der Individualität des Absurden, die Entdeckung eines gemeinsamen Schicksals, einen Übergang aus dem „Alles ist erlaubt“ zu der Anerkennung von allgemeinen moralischen Werten. Dahinter steht die Idee des Menschen, der Respekt vor dem Leben und der Solidarität. Die Konsequenz dessen wird sich in der Revolte zeigen. Diese politische Reflexion bedeutet auch eine langsame Entfernung von den Ideen Nietzsches, besonders in Bezug auf die Solidarität, was ich bei der Untersuchung von „*La Peste*“ thematisieren werde. Das letzte Element, das ich in diesem Abschnitt behandeln möchte, spielt ebenfalls im politischen Denken von Camus eine große Rolle und hat für die politische Praxis eine sehr wichtige Bedeutung: der Dialog. Am Ende des vierten Briefes schreibt Camus:

À présent, tout doit vous être clair, vous savez que nous sommes ennemis. Vous êtes l'homme de l'injustice et il n'est rien au monde que mon coeur puisse tant détester. Mais ce qui n'était qu'une passion, j'en connais maintenant les raisons. Je vous combats parce que votre logique

³⁴¹ Nietzsche 1999, Bd. 4: Also sprach Zarathustra, S. 14 f.

³⁴² Camus 2006, Bd. II: Lettres à un ami allemand, S. 26.

³⁴³ Siehe: Weyembergh 2006, Notice sur le texte Lettres à un ami allemand, in: Camus 2006, Bd. II: Notices, Notes et Variantes, S. 1130.

*est aussi criminelle que votre coeur. Et dans l'horreur que vous nous avez prodiguée pendant quatre ans, votre raison a autant de part que votre instinct. C'est pourquoi ma condamnation sera totale, vous êtes déjà mort à mes yeux. Mais dans le temps même où je jugerai votre atroce conduite, je me souviendrai que vous et nous sommes avec toute l'Europe dans la même tragédie de l'intelligence. Et malgré vous-même, je vous garderai le nom d'homme. Pour être fidèles à notre foi, nous sommes forcés de respecter en vous ce que vous ne respectez pas chez les autres.*³⁴⁴

Trotz der grundsätzlich unterschiedlichen Einstellungen nimmt Camus den deutschen Freund als Menschen wahr. Es ist nicht die dialogische Struktur des Werkes, die im Vordergrund steht, sondern diese Wahrnehmung des anderen als Mensch, was als Grundlage, als Bedingung der Möglichkeit dieser Dialoge dient. Dies ist auch die Prämisse, die etwa Karl-Otto Apel als Grundnorm seiner Verantwortungsethik vorgibt. Dazu Apel:

Kurz: in der Argumentationsgemeinschaft ist die wechselseitige Anerkennung aller Mitglieder als gleichberechtigter Diskurspartner vorausgesetzt.

Da nun aber alle sprachlichen Äußerungen und darüber hinaus alle sinnvollen Handlungen und leibhaften Expressionen von Menschen (sofern sie verbalisiert sind) als virtuelle Argumente aufgefasst werden können, so ist in der Grundnorm der wechselseitigen Anerkennung der Diskussionspartner diejenige der 'Anerkennung' aller Menschen als 'Personen' im Sinne Hegels virtuell impliziert. Anders gesagt: Alle der sprachlichen Kommunikation fähigen Wesen müssen als Personen anerkannt werden, da sie in all ihren Handlungen und Äußerungen virtuelle Diskussionspartner sind und die unbegrenzte Rechtfertigung des Denkens auf keinen Diskussionspartner und auf keinen seiner virtuellen Diskussionsbeiträge verzichten kann. Diese Forderung wechselseitiger *Anerkennung von Personen als Subjekten der logischen Argumentation*, und nicht schon der logisch richtiger Verstandesgebrauch der Einzelnen, rechtfertigt m.E. die Rede von der 'Ethik der Logik'.³⁴⁵

Hier wird die Anerkennung des Anderen als Person als Prämisse der Diskurssituation dargestellt. Diese theoretische Betrachtung der Diskurssituation wird von Camus aus einer anderen Perspektive, aber mit der gleichen Strenge, angegangen. Bei ihm nimmt diese Prämisse eine besondere Bedeutung an, da Camus gegen einen Feind in der Dialogsituation antritt, diese Feindschaft nicht negiert, sondern ganz deutlich proklamiert und trotzdem, durch diese Betrachtung des Anderen als Person, sich die Möglichkeit offen hält, trotz aller Unterschiede auf einer gleichen Ebene miteinander zu sprechen.

Matsumoto kommentiert die Strukturen der Grundnormen, die Apel in seiner Aussage für einen fairen Ausgang einer Diskurssituation beschrieben hat. Dazu Matsumoto:

Die Grundnormen der Argumentation implizieren nämlich eine wechselseitige Anerkennung aller Mitglieder als gleichberechtigter Diskurspartner. Alle Diskursteilnehmer müssen also prinzipiell als gleichberechtigt behandelt werden und kein bei der Diskussion durch einen

³⁴⁴ Camus 2006, Bd. II: Lettres à un ami allemand, S. 28.

³⁴⁵ Apel 1976, Transformation der Philosophie, Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, S. 400.

Diskursteilnehmer hervorgebrachtes Argument darf ausgeschlossen werden. Darüber hinaus geht Apel hier von der "Ethik der Logik" aus, dass die Grundnormen der Argumentation bereits einen *ethischen* Gehalt implizieren. Die wechselseitige Anerkennung aller Diskursteilnehmer ist nichts anderes als die ethische Anerkennung aller Menschen als Personen. [...] Die Formulierungen solcher letztbegründeten Grundnormen bleiben bei Apel vorsichtig undetailliert (vgl. Kettner 2003, S. 304 f.) Aber zumindest kann man die drei Grundnormen benennen, die mit der präzisen Entwicklung der Verantwortungsethik sich in Richtung der *Gerechtigkeit*, der *Solidarität* und der *Mit-Verantwortung* entfalten. Genauer haben sie, wie Braun formuliert, den folgenden Inhalt: "1. *Gerechtigkeit* als Gleichberechtigung aller Diskurspartner hinsichtlich der Erhebung von Geltungsansprüchen und Prüfung ihrer Geltungswürdigkeit, 2. *Solidarität* hinsichtlich der Angewiesenheit auf Kooperation beim gemeinsamen Unternehmen der argumentativen Problemlösung und 3. *Mit-Verantwortung* bei dem solidarischen Unternehmen der diskursiven Identifizierung und Lösung aller Probleme".³⁴⁶

Das Ende der vierten Briefs und die Stellungnahme von Camus bezüglich des Dialoges und die Anerkennung der Anderen als Person wird von der Forschung unterschätzt. Dabei beinhaltet der Brief die sehr große Bedeutung, besonders für die späteren politischen Schriften, die Camus dem Dialog zuspricht. Im extremen Beispiel des Briefes an einen „Feind“ stellt Camus seine Überzeugung am Rande des Möglichen dar. Schon ein Zitat von Blaise Pascal, das diese vier Briefe eröffnet, macht auf diese Dimension aufmerksam: "*On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois*".³⁴⁷ Das Vehikel dafür ist der Dialog, als Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung, welche nach Camus auch trotz politischer Differenz zur Rettung der Idee des Menschen gesucht werden sollte.

2.2 Der Journalist: Jugendzeit, Résistance, Kriegsende und Nachkriegszeit

Camus arbeitet einen großen Teil seines Lebens als Journalist, eine Leidenschaft, die er seit seiner Jugendzeit ausgeübt hat. Er begann seine Karriere in der kleinen, linken Zeitung "*Alger républicain*". Ein Jahr später wird er Chefredakteur des ebenfalls algerischen "*Le Soir républicain*", und bleibt dies auch bis zur Schließung der Zeitung durch das "*Gouvernement général*" im Januar 1940. Dort schreibt er über politische und soziale Themen, wie del Bayle kommentiert:

³⁴⁶ Matsumoto 2011, Moralbegründung zwischen Kant und Transzendentalpragmatik, S. 126 f.

³⁴⁷ Pascal 1982, Pensées, S. 1331.

Mais, surtout, et cela lui vaudra l'hostilité des autorités administratives françaises, il dénonce la condition faite aux musulmans d'Algérie, leur misère, les injustices dont ils sont victimes. Il consacre ainsi une série d'articles à la situation des travailleurs algériens en France et à la misère en Kabylie, où, constate-t-il, "des hommes, qui ont vécu dans une démocratie plus totale que la nôtre, se survivent dans un dénuement matériel que les esclaves ne connaissaient pas" (5 juin 1939). À cette occasion il récuse la charité au nom de la justice sociale. Ainsi à propos d'un couscous du nouvel an offert par le Gouverneur général aux miséreux d'Alger: "C'était un singulier et amer spectacle que de voir plusieurs centaines d'êtres humains en loques manger avec avidité par groupes de cinq ou six . . . Le rôle des hommes et le nôtre à tous devraient être de rendre cette charité inutile . . . Je n'ai jamais vu une population européenne aussi misérable que cette population arabe et cela doit bien tenir à quelque chose. C'est à supprimer cette disproportion et cet excès de pauvreté qu'il faut s'attacher" (14 janvier 1939).³⁴⁸

Im Artikel *“De Malencontreuses Poursuites”* vom 18 August 1939 schreibt der junge Camus mahnende Worte über die Rechte der entstehenden nationalistischen Bewegungen in Algerien, die über vierzig Jahre später, im Zusammenhang mit dem Algerienkonflikt 1960, noch ihre Gültigkeit bewahren. Er erklärt: *“On n’effacera pas les revendications indigènes en les passant sous silence, mais en les examinant dans un esprit de générosité et de justice. Et la seule façon d’enrayer le nationalisme algérien est de supprimer l’injustice dont il est né”*.³⁴⁹

Im Jahr 1943, schon in Frankreich, beginnt er in der Redaktion der Zeitung *Résistance* *“Combat”* zu schreiben, wo er 1944 Chefredakteur wird. In der Zeit zwischen der Befreiung von Paris (August 1944) und kurz nach der Explosion der Atombombe in Hiroshima (September 1945) schrieb er dort einige Artikel, in denen er schon die Zeit nach dem Krieg vorwegnimmt, und besonders die zukünftige Gestaltung der Politik diskutiert. Ich möchte zuerst einige dieser Artikel untersuchen, da er hier, in diesem zugänglichen Genre des Meinungsartikels, seine politischen Gedanken in aller Klarheit äußert. Später werde ich weitere Artikel und Konferenzen von Camus untersuchen, in welchen er die Grundelemente seines politischen Denkens darstellt, die den Weg zur Revolte erklären werden.

Bar jedes Sensationalismus versucht Camus die Verantwortung der Franzosen anzusprechen und die Grundwerte wie Justiz und Freiheit als Voraussetzung für einen neuen Anfang zu thematisieren. Diese Einstellung zeigt sich im Artikel *“Le sang de la liberté,”* geschrieben am 24.08.1944, einen Tag vor der Kapitulation des deutschen Stadtkommandant Dietrich von Choltitz, in welchem Camus an das Gewissen der Einwohner von Paris appelliert und die Grundlage für den Wiederaufbau des Landes schildert: *“Le Paris qui se bat ce soir veut commander demain. Non pour le pouvoir, mais pour la justice, non pour la politique, mais*

³⁴⁸ Loubet del Bayle 1999, *L'illusion politique au XX siècle*, S. 202.

³⁴⁹ Camus 2006, Bd. I: *De Malencontreuses Poursuites*, S. 752.

pour la moral, non pour la domination de leur pays, mais pour sa grandeur”³⁵⁰. In dem Artikel “*Moral et Politique*” vom 04.09.1944, wo er französische Politiker kritisiert, die, aus dem Ausland, die Lage in Frankreich für hoffnungslos erklärt hatten, mahnt Camus:

*En admettant que cela ne nous laisse pas de ressentiment, cela du moins nous donne de la résolution. Et d’abord celle de ne plus admettre dans la politique française ceux qui en sont sortis alors que la Résistance était toute prête à les accueillir. Cela revient à dire que les affaires de ce pays doivent être gérées par ceux qui ont payé et répondu pour lui. Cela revient à dire que nous sommes décidés à supprimer la politique pour la remplacer par la morale. C’est ce que nous appelons une révolution.*³⁵¹

In dem Artikel “*De la Résistance à la Révolution*” vom 21.08.1944 definiert Camus, was er unter Revolution versteht:

*Nous ne croyons ni aux principes tout faites ni aux plans théoriques. C’est dans les jours qui viendront, par nos articles successifs comme par nos actes, que nous définirons le contenu de ce mot Révolution. Mais pour le moment il donne son sens à notre gout de l’énergie et de l’honneur, à notre décision d’en finir avec l’esprit de médiocrité et les puissances d’argent, avec un état social où la classe dirigeante a trahi tous ses devoirs et a manqué à la fois d’intelligence et de coeur. Nous voulons réaliser sans délai une vraie démocratie populaire et ouvrière. Dans cette alliance, la démocratie apportera les principes de la liberté et le peuple la foi et le courage sans lesquels la liberté n’est rien. Nous pensons que toute politique qui se sépare de la classe ouvrière est vaine. La France sera demain ce que sera sa classe ouvrière.*³⁵²

In einem anderen Artikel vom 19. September 1944, wo Camus über das erste Treffen der Nationalen Befreiungsbewegung berichtet, thematisiert er auch den Begriff der Revolution, welche von vielen Teilnehmern als Lösung für die politische Situation nach dem Krieg verlangt wird. Hier schildert Camus eine erste Unterscheidung zwischen Revolte und Revolution, eines der zentralen Themen von “*L’Homme révolté*”. Dazu Camus:

Essayons de comprendre. De quelle révolution s’agit-il? Celle dont on parlait dimanche à Pleyel ne ressemble à aucune de celles qui nous étaient déjà proposés avant la guerre et par des partis très différents.[. . .] Il n’est même pas sûr que les mouvements représentés à la réunion d’hier aient eux-mêmes une idée tout à fait précise de cette révolution. Mais ils parlaient au nom d’une force intérieur qui les dépasse, qui les a portés pendant quatre ans et qui, dans certaines conditions, pourrait prendre demain sa vraie forme. La révolution n’est pas la révolte. Ce qui a porté la Résistance pendant quatre ans, c’est la révolte. C’est-à-dire le refus entier, obstiné, presque aveugle au début, d’un ordre qui voulait mettre les hommes à genoux. La révolte, c’est d’abord le coeur. Mais il vient un temps où elle passe dans l’esprit, où le sentiment devient idée, où l’élan spontané se termine en action concertée. C’est le moment de la révolution.

³⁵⁰ Camus 2006, Bd. II: Le sang de la liberté, S. 380.

³⁵¹ Camus 2006, Bd. II: Morale et Politique, S. 526.

³⁵² Camus 2006, Bd. II: De la Résistance à la Révolution, S. 517.

La Résistance française, sous sa forme originale, a commencé dans la pureté du refus total. Mais quatre ans de lutte lui ont apporté les idées qui lui manquaient. Tout au bout de sa révolte triomphante, elle en vient à souhaiter la révolution. Et si le souffle de cette révolte ne tourne pas court, elle fera cette révolution en lui donnant la théorie originale et précise que ce pays attend. Nous croyons ici qu'il est déjà possible de donner les premiers éléments de cette doctrine et nous y reviendrons.

Pour le moment, et malgré les sceptiques, nous nous satisfaisons déjà, avec les réserves de forme qui conviennent, de cette volonté affirmée. Nous ne croyons pas ici aux révolutions définitives. Tout effort humain est relatif. L'injuste loi de l'histoire est qu'il faut à l'homme d'immenses sacrifices pour des résultats souvent dérisoires. Mais si mince que soit le progrès de l'homme vers sa propre vérité, nous pensons qu'il justifie toujours ces sacrifices. Nous croyons justement aux révolutions relatives.³⁵³

In diesem Artikel beschreibt Camus die Entwicklung von der Revolte, die als eine spontane Reaktion gegenüber einer Ungerechtigkeit begann, bis zu einer Revolution, die nicht mehr spontan, sondern auf einer bestimmten Ideologie aufgebaut ist. Camus unterstützt diese Entwicklung, weil in diesem Fall die Ideologie der Revolution aus der Revolte stammt. Bei "L'Homme Révolté" kritisiert er den ideologischen Hintergrund der Russischen Revolution, die, um ein ideales Ziel zu erreichen, viele Gräueltaten entschuldigt oder, mehr noch, rechtfertigt.

In einem Artikel vom 1. Oktober 1944 präzisiert Camus die politischen Inhalte dieser gewünschten Revolution. Er erklärt:

Nous l'avons dit plusieurs fois, nous désirons la conciliation de la justice avec la liberté. Il paraît que ce n'est pas assez claire. Nous appellerons donc justice, un état social où chaque individu reçoit toutes ses chances au départ, et où la majorité d'un pays n'est pas maintenue dans une condition indigne par une minorité de privilèges. Et nous appellerons liberté un climat politique où la personne humaine est respectée dans ce qu'elle est comme dans ce qu'elle exprime. Tout cela est assez élémentaire. Mais la difficulté réside dans l'équilibre de ces deux définitions. Les expériences également intéressantes que nous offre l'Histoire le montrent bien. Elles nous donnent à choisir entre le triomphe de la justice ou celui de la liberté. Seuls, les démocraties scandinaves sont au plus près de la conciliation nécessaire. Mais leur exemple n'est pas tout à fait probant en raison de leur isolement relatif et du cadre limité où s'opèrent leurs expériences.

Notre idée est qu'il faut faire régner la justice sur le plain de l'économie et garantir la liberté sur le plan de la politique. Puisque nous en sommes aux affirmations élémentaires, nous dirons donc que nous désirons pour la France une économie collectiviste et une politique libérale. Sans l'économie collectiviste qui retire à l'argent son privilège pour le rendre au travail, une politique de liberté est une duperie. Mais sans la garantie constitutionnelle de la liberté politique, l'économie collectiviste risque d'absorber toute l'initiative et toute l'expression individuelles. C'est dans cet équilibre constant et serré qui résident non pas le bonheur humain, qui est une autre affaire, mais les conditions nécessaires et suffisantes pour que chaque homme puisse être le seul responsable de son bonheur et son destin. Il s'agit simplement de ne pas ajouter aux misères profondes de notre condition une injustice qui soit purement humaine.

En somme, et nous nous excusons de répéter ce que nous avons dit une fois, nous voulons réaliser sans délai une vraie démocratie populaire. Nous pensons en effet que toute politique

³⁵³ Camus 2006, Bd. II: Le Mouvement national de libération, S. 531-532.

*qui se sépare de la classe ouvrière est vaine et que la France sera demain ce que sera sa classe ouvrière.*³⁵⁴

Diese Erklärung, oder anders gesagt, dieses von Camus vorgestellte Projekt, muss auf Basis einer bestimmten moralischen Einstellung aufgebaut werden. Hier zeigt sich Camus wieder als Moralist, für den die Werte wichtiger sind als jegliche ökonomischen oder politischen Theorien. Es sind diese moralischen Werte, das soziale Gewissen, quasi die Grundpfeiler einer gerechten Gesellschaft, da nur diese Werte die Individuen vor der Realpolitik schützen können. Diese Art von Politik, die Camus Realpolitik nennt, ist ebenfalls auf Werten aufgebaut. Diese pervertierten Werte entsprechen den individualistischen Interessen und verneinen die Solidarität mit den Schwächsten. Die moralische Basis für diesen neuen Anfang der französischen Politik sieht Camus in der Leistung und Einstellung der *Résistance*:

Voilà pourquoi nous voulons obtenir immédiatement la mise en oeuvre d'une Constitution où la liberté et la justice recouvrent toutes leurs garanties, les réformes de structure profondes sans lesquelles une politique de liberté est une duperie, la destruction impitoyable des trusts et des puissances d'argent, la définition d'une politique étrangère basée sur l'honneur et la fidélité à tous nos alliés sans exception. Dans l'état actuel des choses, cela s'appelle une révolution. Il est probable qu'elle pourra se faire dans l'ordre et dans le calme. Mais, de toute façon, c'est à ce prix seulement que la France reprendra ce pur visage que nous avons aimé et défendu par-dessus tout.

*Bien de choses dans ce monde bouleversé ne dépendent plus de nous. Mais notre honneur, notre justice, le bonheur des plus humbles d'entre nous, cela nous appartient en propre. Et c'est par la sauvegarde ou la création de ces valeurs, par la destruction sans faiblesse d'institutions et de clans qui se sont attachés à les nier, par l'esprit révolutionnaire issu de la Résistance, que nous donnerons au monde et à nous-mêmes l'image et l'exemple d'une nation sauvée de ses pires erreurs, surgissant de cinq années d'humiliations et de sacrifices avec le jeune visage de la grandeur retrouvée.*³⁵⁵

Diese Zitate sind einige der wenigen Stellen, an welchen Camus sich deutlich zu seinen politischen Ideen äußert. Es ist hier eine klar linke Tendenz zu spüren, mit der Camus, obwohl er über eine Revolution spricht, auf ein demokratisches System mit sozialer Basis abzielt, besonders in Bezug auf Werte wie Freiheit, Gerechtigkeit und den Respekt für den Menschen³⁵⁶. Dieser neue politische Aufbau ist aber das Resultat einer moralischen Überlegung, einer philosophischen Stellungnahme, die als Grundlegung und als Bedingung der Möglichkeit dieses Aufbaus angesehen wird. Deswegen zielt Camus auf eine moralische

³⁵⁴ Camus 2006, Bd. II: On nous dit..., S. 539-540.

³⁵⁵ Camus 2006, Bd. II: De la Résistance à la Révolution, S. 517 f.

³⁵⁶ Die Forschung versucht oft Camus an bestimmte politische Tendenzen zu binden (Marin 1998, zB. mit der Anarchosyndikalismus, Onfray 2012, beschreibt ihn als Linken Nietzscheaner usw.) Ich versuche, statt meine Ansicht über die politischen Tendenzen von Camus als Tatsachen zu präsentieren, die eigenen Ideen von Camus zu zitieren. Danach kann man erst eine begründete Aussage anstreben, die aber auf Fakten und nicht auf Meinungen basiert ist.

Revolution als Voraussetzung für einen neuen politischen Anfang ab. Dazu Camus:

Nous croyons que l'équilibre difficile que nous poursuivrons ne peut se réaliser sans une honnêteté intellectuelle et morale de tous les instants qui, seule, peut fournir la clairvoyance nécessaire. Nous ne croyons pas au réalisme politique. Le mensonge, même bien intentionné, est ce qui sépare les hommes, ce qui les rejette à la plus vaine des solitudes. Nous croyons au contraire que les hommes ne sont pas seuls et qu'en face d'une condition ennemie, leur solidarité est totale. Est juste et libre tout ce qui sert cette solidarité et renforce cette communion, tout ce qui par conséquent touche à la sincérité. Voilà pourquoi nous pensons que la révolution politique ne peut se passer d'une révolution moral qui la double et lui donne sa vraie dimension.³⁵⁷

Diese moralische Revolution oder moralische Voraussetzung für die Möglichkeit einer Revolution ist ein Thema, das Camus ganz ausführlich in einer Serie von Artikeln behandelt, die er für *“Actuelles I”* mit dem Titel *“Moral et Politique”* zusammengestellt hat. Er beschreibt die Methode seiner Untersuchung:

Elle ne prétend pas à refaire toute la politique d'un pays. Elle veut essayer de provoquer dans la vie politique de ce même pays une expérience très limitée qui consisterait, par une simple critique objective, à introduire le langage de la morale dans l'exercice de la politique. Cela revient à dire oui et non en même temps, et à le dire avec le même sérieux et la même objectivité.³⁵⁸

Camus thematisiert hier die Beziehung zwischen zwei wichtigen Elementen des demokratischen Lebens: Die Freiheit und die Gerechtigkeit. Dazu Camus: ... *“qu'il s'agit pour nous de concilier la justice avec la liberté. Que la vie soit libre pour chacun et juste pour tous, c'est le but que nous avons à poursuivre”*.³⁵⁹ Camus zeigt die Schwierigkeit dieser Zielsetzung, wenn man die Begriffe als absolute Begriffe behandelt: *“La liberté pour chacun, c'est aussi la liberté du banquier ou de l'ambitieux: voilà l'injustice restaurée. La justice pour tous, c'est la soumission de la personnalité au bien collectif”*³⁶⁰. Das Problem, das Camus pointiert, ist, dass die christliche Religion, die als moralische Grundlage dienen sollte, eine Doktrin verkörpert, die seiner Meinung nach aus Ungerechtigkeit aufgebaut ist: *“Il est fondé sur le sacrifice de l'innocent et l'acceptation de ce sacrifice. La justice au contraire [. . .] ne va pas sans révolte”*³⁶¹. Deswegen möchte Camus als Ziel seiner Zeit *“construire la justice dans le plus injuste des mondes et de sauver la liberté de ces âmes voués à la servitude*

³⁵⁷ Camus 2006, Bd. II: On nous dit..., S. 540.

³⁵⁸ Camus 2006, Bd. II: Morale et Politique, S. 393.

³⁵⁹ Ebd., S. 390.

³⁶⁰ Ebenda.

³⁶¹ Ebd., S. 391.

dès leur principe”³⁶². Camus zeigt folgenden Weg auf, um dieses Ziel zu erreichen: “*penser à l’individu chaque fois que nous aurons réglé la chose sociale et de revenir au bien de tous chaque fois que l’individu aura sollicité notre attention*”³⁶³.

Neben seiner Distanzierung von der christlichen Moral erklärt Camus weiter die Gründe seiner Ablehnung des Kommunismus, nicht wegen seiner theoretischen Postulate, sondern grundsätzlich wegen seiner Methode des politischen Realismus, etwa im Denken Lenins.

Dazu Camus:

*Si nous ne sommes pas d’accord avec la philosophie du communisme ni avec sa morale pratique, nous refusons énergiquement l’anticommunisme politique, parce que nous en connaissons les inspirations et les buts inavoués. [. . .] Disons donc nettement que la source des malentendus possibles tient dans une différence de méthode. La plus grande partie des idées collectivistes et du programme social de nos camarades, leur idéal de justice, leur dégoût d’une société où l’argent et les privilèges tiennent le premier rang, tout cela nous est commun. Simplement, et nos camarades le reconnaissent volontiers, ils trouvent dans une philosophie de l’histoire très cohérente la justification du réalisme politique comme méthode privilégiée pour aboutir au triomphe d’un idéal commun à beaucoup de Français. C’est sur ce point que, très clairement, nous nous séparons d’eux. Nous l’avons dit maintes fois, nous ne croyons pas au réalisme politique. Notre méthode est différente.*³⁶⁴

Camus bindet seine Interpretation des politischen Realismus an das zentrale Thema seines Denkens, der Frage nach der Rechtfertigung politischer Handlungen. Ungeachtet der ideologischen Begründungen, denen er mehr oder weniger zustimmt. Dazu Camus:

*Et, bien entendu, c’est le problème du réalisme qui est posé: il s’agit de savoir si tous les moyens sont bons. [...] Nous sommes tous d’accord sur les fins, nous différons d’avis sur le moyens. Nous apportons tous, n’en doutons pas, une passion désintéressée au bonheur impossible des hommes. Mais simplement il y a ceux qui, parmi nous, pensent qu’on peut tout employer pour réaliser ce bonheur, et il y a ceux qui ne le pensent pas. Nous sommes de ceux-ci. Nous savons avec quelle rapidité les moyens sont pris pour les fins, nous ne voulons pas de n’importe quelle justice.*³⁶⁵

Camus erklärt, dass nicht um jeden Preis das Glück der Menschen erkaufte werden kann. Die Durchsetzung von Idealen, die schwierig zu erreichen sind, führt dazu, dass die Mittel, die zur Erreichung dieser Ideale gebraucht werden, wegen der Schwierigkeit des Zieles selbst als Ziel betrachtet werden. Man kann nicht den Menschen als Mittel opfern, um ein politisches Ziel der Menschlichkeit zu erreichen. Das ist genau das, wogegen sich Camus stellt. Sein Vorschlag basiert auf einer Moral, die den Menschen nicht verrät, sondern ihm dient, und nicht

³⁶² Camus 2006, Bd. II: Morale et Politique, S. 391.

³⁶³ Ebenda.

³⁶⁴ Ebd., S. 398.

³⁶⁵ Ebenda.

als Mittel betrachtet. Dazu Camus:

La ruse, la violence, le sacrifice aveugle des hommes, il y a des siècles que ces moyens ont fait leurs preuves. Ces preuves sont amères. Il n'y a plus qu'une chose à tenter, qui est la voie moyenne et simple d'une honnêteté sans illusions, de la sage loyauté, et l'obstination à renforcer seulement la dignité humaine. Nous croyons que l'idéalisme est vain. Mais notre idée, pour finir, est que le jour où des hommes voudront mettre au service du bien le même entêtement et la même énergie inlassable que d'autres mettent au service du mal, ce jour-là les forces du bien pourront triompher - pour un temps très court peut-être, mais pour un temps cependant, et cette conquête sera alors, sans mesure.³⁶⁶

Diese Zielsetzung, dieser Wille zu einer moralischen Erneuerung, zeigt sich bei Camus in seinem zentralen Begriff der Revolte. Lange vor der Veröffentlichung seines Werkes *“L'Homme révolté”* befasste sich Camus intensiv mit diesem Thema. Im Jahr 1945 schied er das Essay *“Remarque sur la Révolte”*, das erste Werk der Sammlung *“Métaphysique”*, die Jean Grenier für *“L'Existence”* zusammengestellt hat, mit Beiträgen vieler Vertreter des Existenzialismus. In seinem Beitrag präsentiert Camus in einer komprimierten Fassung diejenigen Themen, die den ersten Teil seines späteren Werkes *“L'Homme Révolté”* verkörpern werden, wenngleich mit einigen Unterschieden. Ich werde diesen Text im Folgenden untersuchen, um diese frühe Darstellung des Begriffes der Revolte nachzuvollziehen.

“Qu'est-ce qu'un homme révolté? C'est d'abord un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas: c'est aussi un homme qui dit oui”³⁶⁷. Die Revolte stellt uns vor eine Grenze: *“«les choses ont assez duré», «il y a des limites qu'on ne peut pas dépasser», «jusque-là ou, au-delà non», ou encore: «vous allez trop loin». En somme, ce non affirme l'existence d'une frontière”³⁶⁸*. An dieser Stelle gibt Camus ein praktisches Beispiel der Revolte (hier nennt er einen Funktionär, bei *“L'Homme révolté”* wird als Beispiel ein Sklave genannt): *“Il affirme qu'il y a en lui quelque chose qui vaut qu'on y prenne garde. D'une certaine manière, il croit avoir raison contre l'ordre qui l'opprime”³⁶⁹*. Camus erklärt, dass die Ablehnung etwas zu erdulden auch ein Verbot bedeutet, einem Anderen Unrecht zuzufügen, was Camus als eine Bewusstmachung beschreibt: *“Cette prise de conscience réside dans la perception soudaine d'une valeur à laquelle l'homme peut s'identifier totalement”³⁷⁰*. Die Revolte entspricht für Camus, in diesem frühen Zustand, einem Schwellenpunkt, der gravierende

³⁶⁶ Camus 2006, Bd. II: Morale et Politique, S. 398 f.

³⁶⁷ Camus 2006, Bd. III: Remarque sur la Révolte, S. 325.

³⁶⁸ Ebenda.

³⁶⁹ Ebenda.

³⁷⁰ Ebd., S. 326.

Konsequenzen für den Mensch haben kann. Dazu Camus:

Le mouvement de révolte le porte plus loin qu'il n'était dans le simple refus. Il prend de la distance par rapport à son passé, il transcende sa propre histoire. Installé auparavant dans un compromis, il se jette d'un coup dans le Tout ou Rien; ce qui était d'abord la part irréductible de l'homme devient l'homme tout entier. [. . .] Mais on voit qu'il prend conscience à la fois d'un « tout » encore assez obscure et d'un « rien » qui signifie exactement la possibilité de sacrifice de l'homme à ce tout. La révolte veut être tout, c'est-à-dire cette valeur dont il a soudain pris conscience et dont il veut qu'elle soit dans sa personne reconnue et acceptée - ou rien, c'est-à-dire être déchu par la force qui le domine. À la limite, il acceptera mourir. [. . .] Car si l'individu, dans les cas extrêmes, accepte de mourir et meurt dans le mouvement de sa révolte, il montre par là qu'il se sacrifie au bénéfice d'une vérité qui dépasse sa destinée individuelle, qui va plus loin que son existence personnelle. [. . .] La part que le révolté défend, il a le sentiment qu'elle lui est commune avec tous les hommes. C'est de là qu'elle tire sa soudaine transcendance. [. . .]...quelque chose en lui est nié qui ne lui appartient pas seulement, mais qui est un lieu commun où tous les hommes, même celui qui l'insulte et l'opprime, ont une solidarité toute prête.³⁷¹

Man erkennt in der Revolte eine neue Perspektivierung: es geht nicht mehr um die eigene Problematik. Dazu Camus:

Du mois, voici un premier progrès que l'esprit de révolte fait faire à une réflexion d'abord pénétrée de l'absurdité et de l'apparente stérilité du monde. Dans l'expérience absurde, la tragédie est individuelle. À partir du mouvement de révolte, elle a conscience d'être collective. Elle est l'aventure de tous. Le premier progrès d'un esprit saisi d'étrangeté est de reconnaître qu'il partage cette étrangeté avec tous les hommes et que la réalité humaine dans sa totalité souffre de cette distance par rapport à soi et au monde. Le mal qu'éprouvait jusque-là un seul homme devient peste collective. De cette solidarité reconnue, il est possible de tirer ceci: il n'y a que l'homme qui mérite que l'homme lui soit sacrifié. C'est la morale des complices.³⁷²

Camus verwendet in dieser Passage eine sehr großzügige Form von Solidarität, die sich nicht nur auf den leidenden Menschen, sondern sogar auf den Unterdrückten bezieht. Das erinnert an den vierten und letzten "Lettres à un ami allemand", wo sogar der Feind als Mensch wahrgenommen wird. Diese Solidarität wird von Camus als Liebe bezeichnet, die als Grundelement seiner moralischen Haltung die Revolte bewegt. Dazu Camus:

C'est le mouvement même de l'amour. On ne saurait donc trop insister ce caractère singulier du mouvement de révolte qui dit oui aussi bien que non. En même temps qu'il est apparemment un mouvement négatif puisqu'il ne crée rien, il est profondément positif puisqu'il révèle en l'homme ce qui est à défendre, donc, ce qui est pour tous les hommes. Dans l'ordre de l'expérience humaine, la révolte a le même sens que le cogito dans l'ordre de la*

³⁷¹ Camus 2006, Bd. III: Remarque sur la Révolte, S. 326 f.

³⁷² Ebd., S. 328.

* On peut d'ailleurs aller plus loin dans ce sens et dire précisément que le cogito est révolte.

*pensée. Elle est la première vérité et elle crée la première valeur.*³⁷³

In einer Interview mit Dorothy Norman vom 05. Mai 1945 gibt Camus folgende Erklärung zu dieser Aussage:

*«Descartes a dit: 'Je doute, donc je pense, donc je suis'. Pour ma part, je substitue au 'je doute' de Descartes la réalisation que du point de vue rationaliste le monde est 'absurde'. Parce qu'il est 'absurde', au lieu de dire 'je pense' je dis 'je me révolte'. Si je me révolte, cela ne veut pas dire que 'je suis' mais que 'nous sommes'. En d'autres termes, ma révolte ne m'engage pas seulement moi-même mais aussi l'homme. »*³⁷⁴

In der Revolte zeigt sich eine Überwindung der Individualität durch die Solidarität mit den anderen Menschen. Diese Solidarität ist nach Camus dasjenige, welches die *conditio humana* ausmacht (Diese Aussage werde ich später thematisieren). Nicht nur passiv, als Grundelement des menschlichen Daseins gedacht, sondern aktiv als Ziel, das man anstreben soll. Diese moralische Einstellung kann als eine Religion ohne Gott bezeichnet werden, was aber ein grundsätzlicher Fehler ist. Camus moralische Einstellung entsteht aus der Bewusstmachung der Sinnlosigkeit der Welt und aus der Überwindung jeglicher religiösen Welterklärung. Aus dem von Nietzsche dargestellten "Tod Gottes" resultiert eine neue Entdeckung des menschlichen Zustands. Diese auf den ersten Moment erschreckende Entdeckung, die zur Wahrnehmung der Welt als Welt und des Lebens als sinnloses Projekt führt, erweckt in dem Menschen seine echte, eigene und eigentliche Natur des Menschen als solche, und die Möglichkeit aus sich selbst hieran, sich Werte zu geben für den Aufbau des eigenen Lebens. Aus diesem Erwachen, dieser Selbstaufklärung, kommt der Mensch zu der Wahrnehmung, dass er nicht alleine leidet, ja, dass der Mensch nicht allein ist, sondern mit den anderen Menschen interagiert und, was Camus am wichtigsten ist, dass der Grundwert dieser Interaktion, die Solidarität, nicht aus einer Doktrin oder einem Gebot, sondern aus dem Menschen selbst entspringt. Camus thematisiert diese Problematik auf folgende Weise:

Si dans le monde sacré, on ne trouve pas le problème de la révolte, c'est qu'en vérité on n'y trouve aucun problème métaphysique, toutes les réponses étant données en une fois. La métaphysique est remplacée par le mythe- Il n'y a plus d'interrogation, il n'y a que de réponse et de éternels commentaires. Mais dès que l'homme se place en dehors des catégories du sacré, il est interrogation et révolte. L'homme révolté, c'est l'homme jeté hors du sacré et appliqué à revendiquer un ordre humain où toutes les réponses soient humaines. Dès ce moment, toute interrogation, toute parole est révolte alors que dans le monde du sacré toute

³⁷³ Camus 2006, Bd. III: Remarque sur la Révolte, S. 329.

³⁷⁴ Camus 2006, Bd. II: Interview d'Albert Camus par Dorothy Norman, S. 676.

*parole est action de grâces.*³⁷⁵

Jetzt kommt Camus zu der wichtigen Unterscheidung zwischen Revolte und Religion. Die erste ist eine aktive Bewegung, die aus einer Bewusstmachung entsteht, die nicht nur negiert, sondern etwas aussagt, etwas vorschlägt. Dagegen versteht er die religiöse Betrachtung als eine passive Einstellung, die alle *ihre* Werte aus einer Doktrin bezieht, die nicht in Frage gestellt wird. Hier zeigt sich eine Verschiebung des Schwerpunkts beim Menschen. Von einer Antagonisten Rolle, als Empfänger von (göttlichen, doktrinären) Werten, rückt er in die Mitte und gibt sich selber neue Werte. Dazu Camus: *“Ce qui met Dieu en doute dans la révolte métaphysique, ce n’est pas que l’homme puisse le nier, c’est qu’il puisse affirmer autre chose que Dieu”*³⁷⁶.

Die Revolte ist ein Prozess, der den Menschen mobilisiert, ihn in die Gemeinschaft integriert und dazu, im Sinne Heideggers, ihn in der Zeit situiert. Dazu Camus: *“L’extrême dénuement qui en résulte pour la pensée contemporaine force l’individu à l’entreprise incroyable qui consiste en même temps à repenser le monde et à recréer l’homme”*³⁷⁷. Dieser Prozess basiert auf einem heimlichen Einverständnis, was Camus *“complicité”* nennt. Dieser Prozess kann sich in eine Revolution umwandeln und Camus will den Unterschied zwischen Revolte und Revolution hervorheben:

*En théorie, le mot révolution garde le sens qu’il a en astronomie. C’est un mouvement qui boucle la boucle, qui passe d’un gouvernement à l’autre après une translation complète. C’est par là qu’il se distingue déjà du mouvement de révolte. Le mot fameux: « Non, Sire, ce n’est pas une révolte, c’est une révolution » met l’accent sur cette différence essentielle. Il signifie exactement: « C’est la certitude d’un nouveau gouvernement ». Le mouvement de révolte, au contraire, et à son origine, tourne court. Il n’est qu’un témoignage. C’est que la révolution commence à partir de l’idée claire. Exactement, elle est le passage de l’idée dans l’expérience historique, quand la révolte au contraire est le mouvement qui mène de l’expérience individuelle à l’idée*³⁷⁸

Camus sucht den Grund für die Verfehlung, für die Umwandlung von der Revolte zu den Revolutionen herauszufinden. Das ist besonders wichtig, weil beide auf denselben Werten, Gerechtigkeit und Freiheit, aufgebaut sind: Dazu Camus:

L’histoire des révolutions montre que ces deux notions sont au principe de toutes les revendications et que cependant, pour finir, elles entrent presque toujours en conflit comme si

³⁷⁵ Camus 2006, Bd. III: Remarque sur la Révolte, S. 330.

³⁷⁶ Ebd., S. 335.

³⁷⁷ Ebenda.

³⁷⁸ Ebd., S. 331.

*leurs exigences mutuelles se trouvaient inconciliables. Il y a dans toute révolution une étape où elle suscite un mouvement de révolte opposé qui indique ses limites et annonce ses possibilités d'échec*³⁷⁹.

Was ist der Grund für diese Auseinandersetzung? Sollte die Revolution nicht das, was die Revolte beginnt, einfach fortsetzen? Was passiert in den revolutionären Prozessen, was sich von der Revolte grundsätzlich entfernt? Camus antwortet auf diese Frage wie folgend:

Il consiste dans la perte de la complicité et la négation de la solidarité humaine découverte dans la révolte. [. . .] Dans le monde absurde, le révolté garde encore une certitude. C'est la solidarité avec les hommes dans une même aventure, le fait que l'épicier et lui sont tous les deux frustrés. Il y a complicité reconnue, à partir du moment où les hommes se taisent ou ne sont plus que le passage et l'écho d'un verbe divin, à partir du moment où les hommes mentent (réalisme politique), la complicité est, non pas perdue, cela n'est jamais possible, mais niée, et le désespoir commence avec la négation de la première vérité apporté par la révolte, à savoir que l'homme n'est pas seul.*

Il serait possible encore de montrer que la perte de la complicité vient toujours d'une prétention à l'absolu. Quand la révolution vise à la justice absolue ou la liberté absolue, elle est amenée à l'affirmation d'un rationalisme ou d'un déterminisme total qui contredit la nature même de l'affirmation révoltée. Car cette affirmation contenue dans la révolte est une prise de parti en faveur de ce qu'il y a de plus limité et de plus relatif dans l'homme. La part irréductible de l'homme, celle qui sert de base à la complicité, c'est la part opprimé et persécutée qu'il doit toujours et par un effort incessant soutenir devant ce qui l'écrase. La complicité ne peut être maintenue que dans le relatif.

*[. . .] La seule révolution à la mesure de l'homme devrait résider dans une conversion au relatif qui signifierait exactement fidélité à la condition humaine. [. . .] De là que toute attitude de révolte, politique ou métaphysique, implique une action dans le relatif, un service à l'homme. Dans ce sens, toute geste humain qui ne vise pas à l'éternel est révolte.*³⁸⁰

Am Ende des Artikels kommt Camus zu einer grundsätzlichen Frage, die den Bezug der Revolte zum Absurden thematisieren will: *“l'homme peut-il, à lui seul et sans le secours de l'éternel, créer ses propres valeurs?”*³⁸¹. Die erste Stufe, die Camus angeht, um diese Frage zu beantworten, ist zu zeigen was die Revolte von der existenziellen Philosophie, die eine negative Antwort auf die oben gestellte Frage gibt, unterscheidet. Dazu Camus:

Dans la mesure où elle fait entrer la part individuelle de l'homme dans la communauté en lutte, dans la mesure où elle l'assure d'une condition où l'action demeure possible, la révolte dépasse l'angoisse. Il y a en effet dans la philosophie existentielle une tendance à mettre en scène une existence sans action et sans réaction, où l'homme, angoisse ne dépasse jamais l'angoisse qui est son plus haut sommet. L'angoisse est considérée comme la limite de l'homme, celle où il revient à intervalles régulières, porté par des vagues successives sur une grève toujours la même d'où il attend seulement que le flot se retire. Or il y a un au-delà de l'angoisse hors de l'éternité et c'est révolte. Au lieu de se replier sur lui-même, l'esprit se met

³⁷⁹ Camus 2006, Bd. III: Remarque sur la Révolte, S. 332.

* *J'insiste sur ce point qui me paraît expliquer un sentiment personnel puissant: le monde chrétien avec la foi me semble désespérant.*

³⁸⁰ Camus 2006, Bd. III: Remarque sur la Révolte, S. 333 f.

³⁸¹ Ebd., S. 336.

*en marche grâce à elle, mais à l'intérieur du cercle étroit de la condition*³⁸².

Camus beschreibt das schöpferische Kunstwerk und das politische Handeln als die zwei Formen, in denen sich die Revolte ausdrücken kann. Es ist genau diese Revolte, diese Instanz, die dem Menschen die Möglichkeit gibt, sich selber Werte zu geben und aus der Sinnlosigkeit der Welt (Produkt des Absurden) einen besonderen Wert zu schaffen, die Solidarität, die uns als Individuum zu verstehen hilft, das man nicht allein mit seinem Leiden ist, dass es viele Menschen sind, die wie wir leiden und denen geholfen werden muss, was letztendlich eine Überwindung des Individualismus ermöglicht. Dazu Camus:

*Il faut donc déplacer le raisonnement de l'absurde dans son équivalent en existence qui est la révolte. Par elle, on trouve à affirmer en même temps une certaine part de l'homme placée au-dessus de tout et une condition humaine qui lui donne à la fois son évidence et sa relativité. Car le révolté trouve ainsi en lui la valeur qui l'autorise (et qui le force) à parler et agir. Cette part de lui-même qui lui donne désormais ses raisons dénonce seulement son origine absurde dans la mesure où elle est faite à la fois pour tout le monde et pour personne. C'est la valeur en lui qui sera tuée, c'est la part du malentendu, mais c'est aussi cette vérité d'innocence qui nie que les hommes soient coupables et qu'il leur faille un Juge*³⁸³.

Es ist bemerkenswert, dass Camus, der, besonders nach dem Erscheinen seines Werkes „*L'Homme révolté*“, sehr oft als proamerikanisch und antikommunistisch kritisiert wurde, da seine erste Kritik bezüglich der Perversion der Revolte, das heißt, der falschen Wahl der Mittel, um ein Ziel zu erreichen, nicht der sowjetischen Regierung, sondern den Amerikanern gilt. Es geht um den Artikel vom 08.08.1945, über die erste Atombombe, die die Amerikaner über Hiroshima abgeworfen hatten. Camus war einer der wenig französischen Journalisten, der sofort über die schrecklichen Ereignisse kritisch berichtete, im Gegensatz zur französischen Presse, die größtenteils das technische Schaffen der Amerikaner lobte. Camus dagegen berichtet: „*La civilisation mécanique vient de parvenir à son dernier degré de sauvagerie. Il va falloir choisir, dans un avenir plus ou moins proche, entre le suicide collectif ou l'utilisation intelligente des conquêtes scientifiques*“³⁸⁴. Er kritisiert wie die Tötung von vielen Menschen durch eine Ideologie nicht nur toleriert, sondern auch gerechtfertigt wird. Dazu Camus:

En attendant, il est permis de penser qu'il y a quelque indécence à célébrer ainsi une

³⁸² Camus 2006, Bd. III: Remarque sur la Révolte, S. 337.

³⁸³ Ebenda.

³⁸⁴ Camus 2006, Bd. II: Morale et politique, S. 409.

*découverte, qui se met d'abord au service de la plus formidable rage de destruction dont l'homme livré à tous les déchirements de la violence, incapable d'aucun contrôle, indifférent à la justice et au simple bonheur des hommes, la science se consacre au meurtre organisé, personne sans doute, à moins d'idéalisme impénitent, ne s'songera à s'en étonner.*³⁸⁵

Nun aber, in diesem grausamen Moment, zeigt sich der moralistische Charakter von Camus, und statt weiter in der Kritik zu verweilen, wird diese Situation als eine Möglichkeit betrachtet, eine letzte Möglichkeit, die dem Mensch gegeben wird:

*Si les Japonais capitulent après la destruction d'Hiroshima et par effet de l'intimidation, nous nous réjouissons. Mais nous nous refusons à tirer d'une grave nouvelle autre chose que la décision de plaider plus énergiquement encore en faveur d'une véritable société internationale, où les grandes puissances n'auront pas de droits supérieurs aux petites et aux moyennes nations, où la guerre, fléau devenu définitif par le seul effet de l'intelligence humaine, ne dépendra plus des appétits ou des doctrines de tel ou tel État. Devant les perspectives terrifiantes qui s'ouvrent à l'humanité, nous apercevons encore mieux que la paix est le seul combat qui vaille d'être mené. Ce n'est plus une prière, mais un ordre qui doit monter des peuples vers les gouvernements, l'ordre de choisir définitivement entre l'enfer et la raison.*³⁸⁶

Diese Suche nach Frieden bringt Camus dazu, über die Rolle Frankreichs in Europa und in der neuen internationalen Ordnung zu sprechen. Das tut er in einem Artikel, erschienen im "Renaissance" Nr. 10 aus dem Mai 1945 mit dem Titel "Remarques sur la politique internationale". Er berichtet dort über den Wiederaufbau Frankreichs wie folgend:

*La France ne se reconstruira pas sans l'Europe. Si l'Europe ne retrouve pas un nouvel équilibre, elle disparaîtra de la façon que l'on voudra; de même que si la France ne crée pas un nouvel ordre, elle devra aussi renoncer à tout ce qu'elle espère. C'est en créant ce nouvel ordre qu'elle contribuera à ce nouvel équilibre. La France a une tâche européenne qu'elle ne peut éluder, parce qu'elle est la plus représentative des nations européennes.*³⁸⁷

Er beobachtet mit Sorge die Verhandlungen, eine internationale Institution zu gründen, die Sicherheit und Frieden garantieren kann, besonders wenn die mächtigsten Länder (Russland, Vereinigte Staaten und England) ihre eigenen Interessen verfolgen. Dazu Camus:

*On tente d'y concilier l'immédiat et l'avenir, la sécurité collective et les intérêts particuliers. On mène en même temps la politique des alliances et celle de l'assistance internationale, les pactes bilatéraux et la Charte de l'Atlantique. À l'intérieur même du projet de sécurité collective, on introduit un droit de veto on a démontré tous les inconvénients.*³⁸⁸

³⁸⁵ Camus 2006, Bd. II: Morale et politique, S. 409.

³⁸⁶ Ebd., S. 410.

³⁸⁷ Camus 2006, Bd. II: Remarques sur la politique internationale, S. 650.

³⁸⁸ Ebd., S. 651.

Dagegen stellt Camus seine Definition der Politik, besonders in Bezug auf die internationalen Beziehungen, als die Bestrebung, Konsens zu schaffen: *“La politique consiste en fait à concilier l’idéal et l’intérêt. Elle est d’abord un équilibre”*.³⁸⁹ Camus beschreibt am Ende des Artikels seine Idee der Entwicklung der internationalen Politik. Es ist bemerkenswert, wie sehr Camus seiner Zeit voraus war mit seiner Idee eines gemeinsamen, europäischen, wirtschaftlichen und politischen Projekts, das er sogar bis zur Idee einer weltweiten Föderation erweitert, nicht als Idealist, sondern konsequent als jemand, der auf seine zwei wichtigsten Prinzipien, Freiheit und Gerechtigkeit, besteht und sich deren Realisierung für alle Menschen wünscht.³⁹⁰ Dazu Camus:

Affirmer en même temps, et avec la dernière énergie que ces étapes doivent mener à une sécurité collective entière, à l’égalité absolue des nations devant la loi démocratique internationale, et à une société des peuples plus souveraine que les nations elles-mêmes. Nous en trouverons le chemin en jetant les bases d’une économie internationale enfin équilibrée. De même que l’élargissement des pactes bilatéraux peut mener à un ordre international provisoirement définitif, de même nous devons souligner que l’internationalisation de l’économie allemande peut s’élargir dans une fédération économique européenne qui donnera elle-même l’assise d’une fédération politique. Cette fédération, si elle pouvait rejoindre géographiquement et spirituellement le système fédéraliste russe et américain, donnerait plus de solidarité à l’idée d’une fédération mondiale, qui figure l’exigence limite d’une politique étrangère pacifique.

*Il semble en tout cas qu’une telle politique, définie dans ses grandes lignes, tient compte à la fois des réalités et de cette exigence de justice qu’on n’arrachera pas facilement du cœur des hommes. Elle est suffisamment pessimiste pour se priver de rêves trop dangereux et encore assez optimiste pour garder les deux ou trois illusions nécessaires à toute action. Bien entendu, une telle politique a une chance sur cent de réussir en fait, mais, d’une part, elle nous maintient fidèles à la vérité, et d’autre part, une action vraie n’a besoin, pour être légitimée, que d’un très petit nombre de chances.*³⁹¹

In seiner Artikelsammlung von November 1946 mit dem Titel *“Ni victimes ni bourreaux”* untersucht Camus weiter die Problematik des Aufbaus eines neuen internationalen Systems, das Sicherheit und Freiheit für eine vernetzte Welt garantieren kann, und wo die politischen und wirtschaftlichen Probleme nicht mehr auf nationale Ebene gedacht oder gelöst werden müssen. Dazu Camus: *“Nous savons aujourd’hui qu’il n’y plus d’îles et que les frontières*

³⁸⁹ Camus 2006, Bd. II: Remarques sur la politique internationale, S. 651.

³⁹⁰ Obwohl ich an dem Sinn dieser Aussage nicht zweifle (Camus denkt nicht an die Idee einer Weltregierung sondern die Möglichkeit, eine solche Instanz zu schaffen) muss ich gestehen, dass Camus später selber seine Haltung revidiert hat und in einer Presskonferenz am 09.12. 1957 im Schweden, als er über sein Projekt einer Weltregierung gefragt wurde, diesen Gedanken als idealistisch beschrieben hat, was einerseits deutlich macht, wie manchmal die Wirklichkeit eine Ideologie überholen kann und zweitens, den Pragmatismus von Camus diese Tatsache zu akzeptieren, zeigt. Dazu Camus: *“ - Si nous arrivons, n’est-ce pas à faire les États-Unis d’Europe, vous auriez devant vous un homme heureux . . . mais quant aux États-Unis du monde, je trouve que c’est une limite que nous pouvons nous fixer dans l’avenir et dans l’idéal. À franchement parler, cette limite me paraît utopique à l’heure actuelle”* Camus 2006, Bd. IV: Conférence de presse du 9 décembre 1957, S. 286.

³⁹¹ Camus 2006, Bd. II: Remarques sur la politique internationale, S. 652.

sont vaines. Nous savons que dans un monde en accélération constante, où l'Atlantique se traverse en moins d'une journée, où Moscou parle à Washington en quelques heures, nous sommes forcés à la solidarité ou à la complicité, suivant les cas".³⁹² Der Status-quo kann nicht erhalten bleiben. Die Interdependenz der neuen Weltordnung erlaubt keinem Land autark zu überleben. Dazu Camus:

*Beaucoup d'Américaines voudraient continuer à vivre enfermés dans leur société qu'ils trouvent bonne. Beaucoup de Russes voudraient peut-être continuer à poursuivre l'expérience étatiste à l'écart du monde capitaliste. Ils ne le peuvent et ne le pourront plus jamais. De même, aucun problème économique, si secondaire apparaisse-t-il, ne peut se régler aujourd'hui en dehors de la solidarité des nations. Le pain de l'Europe est à Buenos Aires, et les machines-outils de Sibérie sont fabriquées à Detroit. Aujourd'hui la tragédie est collective.*³⁹³

Für dieses globale Problem sucht Camus eine globale Lösung, eine neue globale Ordnung. Er sieht die Gefahr, dass diese Ordnung durch Gewalt von einer der Großmächte (Vereinigte Staaten oder Sowjetunion) in Anspruch genommen werden kann, weswegen er für die Schaffung dieser neuen Ordnung durch Zusammenarbeit und Kooperation plädiert (was er für die einzig mögliche Lösung hält), und zwar wie folgt:

*Cet accord des parties a un nom qui est la démocratie internationale. Toute le monde en parle à l'O.N.U., bien entendu. Mais qu'est-ce que la démocratie internationale. C'est une démocratie qui est internationale. On me pardonnera ici ce truisme, puisque les vérités les plus évidents sont aussi les plus travesties. Qu'est-ce que la démocratie nationale ou internationale? C'est une forme de société où la loi est au-dessus des gouvernants, cette loi étant l'expression de la volonté de tous, représentée par un corps législatif. Est-ce là ce qu'on essaie de fonder aujourd'hui? On nous prépare, en effet, une loi internationale. Mais cette loi est faite ou dé faite par des gouvernements, c'est-à-dire par l'exécutif. Nous sommes donc en régime de dictature internationale. La seule façon d'en sortir est de mettre la loi internationale au-dessus des gouvernements, donc de faire cette loi, donc de disposer d'un parlement, donc de constituer ce parlement au moyen d'élections mondiales auxquelles participeront tous les peuples. Et puisque nous n'avons pas ce parlement, le seul moyen est de résister à cette dictature internationale sur un plan international et selon des moyens qui ne contrediront pas la fin poursuivie.*³⁹⁴

Camus plädiert hier für eine direkte Teilnahme der Bevölkerung an der Wahl ihrer Vertreter im Weltparlament, statt die Entscheidung in den Händen der Regierungschefs zu lassen. Viele Jahre später, am 10. September 1952, hat sich auf kontinentaler Ebene diese Idee im europäischen Parlament verwirklicht.

³⁹² Camus 2006, Bd. II: Ni victimes ni bourreaux, S. 446.

³⁹³ Ebenda.

³⁹⁴ Ebd., S. 448.

Camus aber zeigt seiner Sorge bezüglich der Verteilung der Macht in den Vereinten Nationen, und besonders bezüglich des Vetorechts:

Les problèmes que pose aujourd'hui le droit de veto sont faussés parce que les majorités ou les minorités qui s'opposent à l'O.N.U. sont fausses. L'U.R.S.S. aura toujours le droit de réfuter la loi de la majorité tant que celle-ci sera une majorité de ministres, et non une majorité de peuples représentés par leurs délégués et tant que tous les peuples, précisément, n'y seront pas représentés. Le jour où cette majorité aura un sens, il faudra que chacun lui obéisse ou rejette sa loi, c'est-à-dire déclare ouvertement sa volonté de domination.³⁹⁵

In einem anderen Artikel, erschienen im "Combat" am 16.02.1945, beschreibt Camus seine Verzweiflung bezüglich des Vetorechts wie folgend:

On le voit, la question du veto revient, selon qu'elle est tranchée, à faire de la future S.D.N. un instrument fédéral qui appliquera strictement les règles d'une démocratie internationale, ou un organisme qui exigera des puissances cette vertu supérieure par quoi elles sanctionneront elles-mêmes leurs propres visées impérialistes. Comme, malgré nos tendances utopiques bien connues, nous n'avons qu'une confiance modérée dans la vertu des hommes, nous concluons qu'il s'agit de choisir entre la démocratie internationale ou la reconnaissance des impérialistes.³⁹⁶

Camus bezieht sich auf einen Artikel der "New York Times", die erklärt, dass für die wichtigsten Entscheidungen das Vetorecht an folgende Mächte vergeben wird: die Sowjetunion, die Vereinigten Staaten von Amerika, Großbritannien, Frankreich und China. Camus kann seine Enttäuschung nicht zurückhalten und erklärt:

Si la nouvelle est vraie, elle est considérable, car elle reviendrait à supprimer toute idée de démocratie internationale. Le monde serait, en fait dirigé par un directoire de cinq puissances. Les décisions qu'elles prendraient seraient toujours applicables à l'ensemble des nations, mais il suffirait que ces décisions se retournent contre l'une d'entre elles pour qu'il soit possible à celle-ci de s'y dérober par l'exercice de son droit de veto. Les Cinq garderaient ainsi et toujours la liberté de mouvement qui serait toujours refusée aux autres.³⁹⁷

Diese Entscheidung geht gegen jegliche Möglichkeit eines allgemeinen Dialogs, um diejenige Kooperation zu erreichen, die Camus als Voraussetzung für eine internationalen Gesellschaft ansieht. Das gilt auch, und besonders für sein eigenes Land, für Frankreich. Dazu erklärt er: "La France, riche aujourd'hui seulement de son travail et sa liberté, doit dire au monde que la seule voie réelle mène au fédéralisme économique, à la mise en commun des richesses et à

³⁹⁵ Camus 2006, Bd. II: Ni victimes ni bourreaux, S. 449 f.

³⁹⁶ Camus 2006, Bd. II: La conférence de Crimée, S. 597.

³⁹⁷ Ebd., S. 598.

la soumission de toutes les nations à une règle de démocratie internationale”³⁹⁸.

Die Ideen von Camus zu einer internationalen Demokratie bringt mich zurück zum Thema des Idealismus, das ich vorher behandelt habe, jetzt aber als Entwurf eines politischen Systems betrachtet, das heißt, zur Utopie. Hier zeigt Camus zuerst seine eigene Definition von Utopie: *“l’utopie est ce qui est en contradiction avec la réalité”*³⁹⁹. Camus führt das Beispiel der Vermeidung des Mordes und der Vermeidung der Legitimierung des Mordes an, in einer Welt, wo solche Taten täglich stattfinden. Dazu Camus: *“Il serait tout a fait utopique de vouloir que personne ne tue plus personne. C’est l’utopie absolue. Mais c’est une utopie à un degré beaucoup plus faible que de demander que le meurtre ne soit pas légitimé”*⁴⁰⁰. An dieser Stelle kommt Camus zu einer neuen Beschreibung des Kapitalismus und Marxismus, den beiden möglichen Modellen, die über die Menschen regieren sollen, und demaskiert diese als absolute Utopien: *“Par ailleurs, les idéologies marxiste et capitaliste, basées toutes deux sur l’idée de progrès, persuadées toutes deux que l’application de leurs principes doit amener fatalement l’équilibre de la société, sont des utopies d’un degré beaucoup plus fort. En outre, elles sont en train de nous coûter très cher”*⁴⁰¹. Damit kommt Camus zu folgendem Schluss: *“On peut en conclure que, pratiquement, le combat qui s’engagera dans les années qui viennent ne s’établira pas entre les forces de l’utopie et celles de la réalité, mais entre des utopies différentes qui cherchent à s’insérer dans le réel et entre lesquelles in ne s’agit plus que de choisir les moins couteuses”*⁴⁰². Kapitalismus und Kommunismus als Utopie? Warum? Was will Camus damit demonstrieren? Camus sieht beide Modelle als Formen der Unterwerfung an, deren absolutistischer Charakter große Opfer von den Menschen verlangt. Entweder zur Erreichung einer klassenlosen Gesellschaft oder individuellen Wohlstands werden unmenschliche Mitteln verwendet, die beide Modelle als solche disqualifizieren. Gegen diese absoluten Modelle stellt Camus folgende Alternative auf:

*Après avoir un peu réfléchi à cette question, il me semble que les hommes qui désirent aujourd’hui changer efficacement le monde ont à choisir entre les charniers qui s’annoncent, le rêve impossible d’une histoire tout d’un coup stoppée, et l’acceptation d’une utopie relative qui laisse une chance à la fois à l’action et aux hommes. Mais il n’est pas difficile de voir qu’au contraire, cette utopie relative est la seul possible et qu’elle est seule inspirée de l’esprit de réalité.*⁴⁰³

³⁹⁸ Camus 2006, Bd. II: La conférence de Crimée, S. 597.

³⁹⁹ Camus 2006, Bd. II: Ni victimes ni bourreaux, S. 439.

⁴⁰⁰ Ebd., S. 439 f.

⁴⁰¹ Ebd., S. 440.

⁴⁰² Ebenda.

⁴⁰³ Ebd., S. 445.

Diese relative Utopie hat nach Camus folgendes Ziel: *“Il s’agit, en somme, de définir les conditions d’une pensée politique modeste, c’est-à dire délivrée de tout messianisme, et débarrassée de la nostalgie du paradis terrestre”*⁴⁰⁴. Diese Art von Politik basiert auf Dialogen, Kooperation und Frieden. Dazu Camus:

Le mouvement pour la paix dont j’ai parlé devrait pouvoir s’articuler à l’intérieur des nations sur des communautés de travail et, par-dessus les frontières, sur des communautés de réflexion, dont les premières, selon des contrats de gré a gré sur le mode coopératif, soulageraient le plus grand nombre possible d’individus et dont les secondes s’essaieraient à définir les valeurs dont vivra cet ordre international, en même temps qu’elles plaideraient pour lui, en toute occasion.

*Plus précisément, la tâche de ces dernières serait, d’opposer des paroles claires aux confusions de la terreur, et de définir an même temps les valeurs indispensables à un monde pacifié. Un code de justice internationale dont le premier article serait l’abolition générale de la peine de mort.*⁴⁰⁵

Camus will keine neue Ideologie vorstellen, stattdessen plädiert er für einen neuen Lebensstil, der auf selbstgegebenen Werten basiert und zu seinem ersten Prinzip den Respekt des Lebens erhebt. Er erklärt:

*Mais, pour parler plus concrètement, disons que des hommes qui décideraient d’opposer, en toutes circonstances, l’exemple à la puissance, la prédication à la domination, le dialogue à l’insulte et le simple honneur à la ruse; qui refuseraient tous les avantages de la société actuelle et n’accepteraient que les devoirs et les charges qui les lient aux autres hommes; qui s’appliqueraient à orienter l’enseignement surtout, la presse et l’opinion ensuite, suivant les principes de conduite dont il a été question jusqu’ici, ces hommes-là n’agiraient pas dans le sens de l’utopie, c’est l’évidence même, mais selon le réalisme le plus honnête. Ils prépareraient l’avenir et, par-là, feraient dès aujourd’hui tomber quelques-uns des murs qui nous oppressent.*⁴⁰⁶

Camus macht auch auf das Problem aufmerksam, dass viele Menschen sich nicht bereiterklären gegen die Ungerechtigkeit zu protestieren, sondern stattdessen die politische Situation als etwas Gegebenes annehmen, ohne etwas dagegen zu unternehmen. Dazu erklärt Camus:

C’est que la tentation la plus forte de l’homme est la tentation de l’inertie. Et parce que le monde n’est plus peuplé par le cri des victimes, beaucoup peuvent penser qu’il continuera d’aller son train pendant quelques générations encore. Et parce qu’il est plus facile de faire son travail quotidien et d’attendre en paix que la mort vienne un jour, les gens croient qu’ils ont assez fait pour le bien de l’homme en ne tuant personne directement, et en s’efforçant de ne mentir que le moins possible. Mais en vérité aucun homme ne peut mourir en paix s’il n’a pas remis au moins une fois en question sa vie et celle des autres et s’il n’a pas fait ce qu’il faut

⁴⁰⁴ Camus 2006, Bd. II: Ni victimes ni bourreaux, S. 440.

⁴⁰⁵ Ebd., S. 452 f.

⁴⁰⁶ Ebd., S. 453.

*pour que la condition humaine dans son ensemble soit pacifiée autant qu'il est possible.*⁴⁰⁷

Diese Aussage erinnert sehr an obiges Zitat (siehe Seite 29 Anm. 41), in welchem Camus die Routine der Arbeiter beschreibt. Das bezeichnet was ich die Lethargie der Alltäglichkeit nenne, also einen Mangel an Interesse für alles, was nicht die Routine betrifft, eine Art Mangel an Selbstkritik und eine Art Betäubung der Seele, welche zusammengenommen aus dem Menschen ein Automat machen. Es gibt viele Faktoren, die diese Einstellung verursachen, z. B. der Drang nach Konsum, der es uns zwingt, mehr zu arbeiten, um mehr anschaffen zu können, oder auch die Trägheit, die Camus beschreibt, was letztendlich einer passiven Haltung entspricht, die aus dem *homini politico* einen Zuschauer macht. Deswegen spricht Camus von einer Krise der Menschheit; einer Krise der Werte und einer Krise der Haltung der Menschen. Dazu Camus:

*Et j'ai dit alors ce que je répète, parce qu'il faut se répéter, qu'il y a crise parce qu'il y a terreur. Et il y a terreur parce que les gens croient que rien n'a de sens, ou bien que seule la réussite historique en a, parce que les valeurs humaines ont été remplacées par les valeurs du mépris et de l'efficacité, la volonté de liberté par la volonté de domination. On n'a plus raison parce qu'on a la justice avec soi, on a raison parce qu'on réussit. Et plus on réussit, plus on a raison. À la limite, c'est la justification du meurtre. Et c'est pourquoi les hommes ont raison d'avoir peur, parce que dans un pareil monde, c'est toujours par hasard ou par une arbitraire bienveillance que leur vie ou celle de leurs enfants sont épargnées. Et c'est pourquoi les hommes ont raison aussi d'avoir honte parce que ceux qui vivent dans un pareil monde sans le condamner de toutes leurs forces (c'est-à-dire presque tous) sont à leur manière, aussi meurtriers que les autres. Ceci aussi est la vérité.*⁴⁰⁸

Krise ist aber für Camus kein Endzustand, sondern auch die Möglichkeit nachdenklich zu werden, selbst kritische Fragen zu stellen und eine Reaktion auszulösen, eine Reaktion die den Menschen durch Dialoge, Kooperation und politisches Engagement aus dieser Trägheit befreien wird, um diese Krise überwinden zu können. Diese politische Lösung kann nach Camus, wie er in folgender Passage erklärt, auf internationaler Ebene, durch die Verwirklichung einer relativen Utopie, bzw. eines neuen gesellschaftlichen Vertrags erreicht werden. Dies geschieht durch Inklusion und eine Garantie der notwendigen Ressourcen und notwendigen Rohstoffe, welche erst den Völkern einen neuen und gerechteren Anfang nach der katastrophalen Lage nach dem Krieg ermöglicht. Dazu Camus:

Et, de même la solution politique sera internationale, ou ne sera pas, de même la solution

⁴⁰⁷ Camus 2006, Bd. II: Sommes-nous des pessimistes?, S. 750.

⁴⁰⁸ Ebd., S. 750 f.

économique doit viser d'abord les moyens de production internationaux: pétrole, charbon, et uranium. Si collectivisation il doit y avoir, elle doit porter sur les ressources indispensables à tous et qui, en effet, ne doivent être à personne.⁴⁰⁹

In dieser Passage erkennt man ein anderes visionäres Konzept von Camus, das auf einer kleineren Skala in Europa in die Praxis umgesetzt wurde. Ich spreche von der Europäischen Gemeinschaft für Kohle und Stahl, eine Idee des Leiters des französischen Planungsamtes, Jean Monet, die vom französischen Außenminister Robert Schuman im Parlament präsentiert wurde und am 18. April 1951 zur Gründung der EGKS führte. Die Teilnehmer dieser "Montanunion" waren Belgien, Deutschland, Frankreich, Italien, Luxemburg und die Niederlande. Diese Institution bildete den Kern der späteren EU. Das soll als Beleg dafür gelten, dass die von Camus aufgestellten "relativen Utopien" nicht im Widerspruch zur historischen Realität standen, sondern nur den Willen brauchten, sie in die Praxis umzusetzen. Dazu Camus:

Ces perspectives sont utopiques aux yeux de certains, mais pour tous ceux qui refusent d'accepter la chance d'une guerre, c'est cet ensemble de principes qu'il convient d'affirmer et de défendre sans aucune réserve. Quant à savoir les chemins qui peuvent nous rapprocher d'une semblable conception, ils ne peuvent pas s'imaginer sans la réunion des anciens socialistes et des hommes d'aujourd'hui, solitaires à travers le monde.

Il est possible, en tout cas, de répondre une nouvelle fois, et pour finir, à l'accusation d'utopie. Car, pour nous, la chose est simple: ce sera l'utopie ou la guerre, telle que nous la préparons des méthodes de pensée périmées. Le monde a le choix aujourd'hui entre la pensée politique anachronique et la pensée utopique. La pensée anachronique est en train de nous tuer. Si méfiants que nous soyons (et que je sois), l'esprit de réalité nous force donc à revenir à cette utopie relative. Quand elle sera rentrée dans l'Histoire, comme beaucoup d'autres utopies du même genre, les hommes n'imagineront plus d'autre réalité. Tant il est vrai que l'Histoire n'est que l'effort désespéré des hommes pour donner corps aux plus clairvoyants de leurs rêves.⁴¹⁰

Camus scheint hier eine Tendenz zum Sozialismus als Basis einer neuen sozialen Ordnung zu zeigen. Wichtiger aber finde ich, ist seine Absicht, keine absolute Tendenz zu bevorzugen, das heißt, keiner absolute Idee, weder von links noch von rechts, weder weltlich noch geistlich, zu folgen. Camus bekräftigt diese Kritik in der Konferenz "La Crise de l'homme" am 28. März 1946. Dort sagt er:

Il ne s'agit pas, en effet, de donner à ce monde un évangile ou un catéchisme politique ou moral. Le grand malheur de notre temps est que justement la politique prétend nous munir, en même temps, d'un catéchisme, d'une philosophie complète et même quelquefois d'un art d'aimer. Or, le rôle de la politique est de faire le ménage et non pas de régler nos problèmes

⁴⁰⁹ Camus 2006, Bd. II: Ni victimes ni bourreaux, S. 450.

⁴¹⁰ Ebenda.

intérieurs. J'ignore pour moi s'il existe un absolu. Mais je sais qu'il n'est pas de l'ordre politique. L'absolu n'est pas l'affaire de tous: il est l'affaire de chacun. Et tous doivent régler leurs rapports entre eux de façon que chacun ait le loisir intérieur de s'interroger sur l'absolu.⁴¹¹

In dieselbe Richtung geht seine Aussage über die Demokratie, in einem späteren Artikel, *“Réflexion sur une démocratie sans catéchisme”*, erschienen im Juli 1948. Dort lobt Camus die Demokratie als Staatsform, die keine absoluten Ansprüche erhebt, die die Meinung der Anderen respektiert und auf Basis des Dialogs angelegt ist. Dazu Camus:

. . . il me semble que la démocratie, qu'elle soit sociale ou politique, ne peut se fonder sur une philosophie politique qui prétend tout savoir et tout régler, pas plus qu'elle n'a pu se fonder jusqu'ici sur une morale de conservation absolue. La démocratie n'est pas le meilleur des régimes. Elle en est le moins mauvais. Nous avons goûté un peu de tous les régimes et nous savons maintenant cela. Mais ce régime ne peut être conçu, créé et soutenu que par des hommes qui savent qu'ils ne savent pas tout, qui refusent d'accepter la condition prolétarienne et qui ne s'accommoderont jamais de la misère des autres, mais qui justement refusent d'aggraver cette misère au nom d'une théorie ou d'un messianisme aveugle.⁴¹²

In diesem Artikel erklärt Camus wieder seine moralische Einstellung zum politischen System. Es geht nicht um eine Staatsform oder andere, es geht um die moralischen Voraussetzungen, die ein gerechtes Modell ermöglichen können. Camus geht weiter in seiner Verteidigung der Demokratie und erklärt ihre wichtigsten Charakteristiken wie folgend:

Le vrai démocrate croit que la raison peut éclairer un grand nombre de problèmes et peut en régler presque autant. Mais il ne croit pas qu'elle règne, seule maitresse, sur le monde entier. Le résultat est que le démocrate est modeste. Il avoue une certaine part d'ignorance, il reconnaît le caractère en partie aventureux de son effort et que tout ne lui est pas donné. Et à partir de cet aveu, il reconnaît qu'il a besoin de consulter les autres, de compléter ce qu'il sait par ce qu'ils savent. Il ne se reconnaît de droit que délégué par les autres et soumis à leur accord constant. Quelque décision qu'il soit amené à prendre, il admet que les autres, pour qui cette décision a été prise, puissent en juger autrement et le lui signifier. Puisque les syndicats sont faits pour défendre les prolétaires, il sait que ce sont les syndiqués qui, par la confrontation de leurs opinions, ont la plus grande chance d'adopter la meilleure tactique. La démocratie vraie se réfère toujours à la base, parce qu'elle suppose qu'aucune vérité en cet ordre n'est absolue et que plusieurs expériences d'hommes, ajoutées l'une à l'autre, représentent une approximation de la vérité plus précieuse qu'une doctrine cohérente, mais fausse. La démocratie ne défend pas une idée abstraite, ni une philosophie brillante, elle défend des démocrates, ce qui suppose qu'elle leur demande de décider des moyens les plus propres à assurer leur défense.⁴¹³

Gegenüber dem, was sich Camus für sein Land, für Europa und für die Welt wünscht, zeigt sich die Realität seiner Zeit, die er zu erklären versucht. Besonders interessiert ihn das Thema

⁴¹¹ Camus 2006, Bd. II: La Crise de l'homme, S. 744.

⁴¹² Camus 2006, Bd. II: Réflexions sur une démocratie sans catéchisme, S. 717.

⁴¹³ Ebd., S. 717 f.

des Terrors, der über die Realität und Politik seiner Zeit herrscht. Er verbindet diesen Terror mit einem Begriff, der das Denken Nietzsches geprägt hat: dem Willen zur Macht. Hier zeigt sich eine Distanzierung von Nietzsche, die er auf der Konferenz *“La crise de l’homme”* in aller Deutlichkeit ausdrückt. Dazu Camus: *“Et c’est ainsi que le monde est livré à la volonté de puissance, et c’est-à-dire et pour finir, à la terreur”*⁴¹⁴. Die Untersuchung von Nietzsches Begriff des Willens zur Macht übersteigt die Grenze dieser Arbeit. Auch möchte ich hier nicht thematisieren, aus welchen Quellen Camus diesen Begriff gelesen und verstanden hat. Trotzdem muss ich diese Unterscheidung diskutieren, um Klarheit in die Sache und in die unterschiedlichen Betrachtungen der Sache zu bringen. Das Werk *“Der Wille zur Macht”*, das in Deutschland im Jahr 1906 erschien, ist eine Sammlung von Aufzeichnungen aus dem Nachlass Nietzsches, die von Nietzsches Schwester Elizabeth Förster-Nietzsche und Heinrich Köselitz herausgegeben wurde. Diese Ausgabe ist nicht nur fehlerhaft, sondern es wurden sogar viele Aphorismen verfälscht. Der Aufbau des Werkes entspricht nicht dem Willen Nietzsches, der dieses Projekt selbst nicht mehr angestrebt hatte. Dieses Werk wurde 1935 in das Französische übersetzt und in Frankreich von Gallimard veröffentlicht. Diese kurze Erklärung will nur darauf aufmerksam machen, dass die Quellen, aus denen Camus Nietzsches Begriff entnommen hat, nicht ganz Nietzsches Ideen verkörpert haben.

Der Wille zur Macht wird besser verstanden, wenn die Perspektive, aus der Nietzsche diese Idee dachte, deutlich gemacht wird. In dem Werk *“Zur Genealogie der Moral”* beschreibt Nietzsche den Ursprung der Moral als eine Umwertung, die die Schwachen gegen die Guten betrieben, was sich später als religiöse Moral etabliert hat. Nietzsche erklärt mit dem Begriff des Tods Gottes ein Ende dieser Moral. Was beschreibt den Willen zur Macht? Es ist eine Ermächtigung des Menschen, eine Befreiung aus der Gefangenschaft der Religion als Hüterin der Moral. Es ist zuerst Macht über sich selbst. Die Nazifizierung der Gedanken Nietzsches ist eine traurige Vereinfachung des Denkens dieses großen Philosophen. Der Wille zur Macht ist die Ermöglichung, Herr des Seins selbst zu werden. Das Problem Nietzsches ist, dass er in seiner Perspektive verfangen war. Dazu gehört seine Betrachtung der Religion und der Begriffe, die er nur hinsichtlich der Religion und ihrer Werte, die er kritisiert hat, benutzt. Deswegen ist es einfacher, seine kritischen Betrachtungen der Moral zu verstehen als seine positiven Ideen des Menschen. Das wird später in dieser Arbeit deutlich an dem Beispiel des Solidaritätsbegriffes untersucht, besonders an der Haltung Nietzsches, der diesem sehr kritisch

⁴¹⁴ Camus 2006, Bd. II: La Crise de l’homme, S. 742.

gegenüber steht, und zwar grundsätzlich, weil er in der Solidarität die Realisierung der religiösen Moral (besonders das von Paulus geprägte Mitleiden als Form des Mitleids) sieht. Er denkt grundsätzlich gegen die religiöse Moral. Er steht ontisch in diesem Kampfverhältnis und ist davon beeinflusst. Er brachte der Welt die Möglichkeit des Erwachens aus der richterlichen Oberhand der Religion und die Möglichkeit, die Welt als solche zu betrachten. Dazu Rosenthal:

So umfasst der Wille zur Macht die Weltauslegung im Ganzen, und die Idee der ewigen Wiederkehr des Gleichen gehört unabtrennbar dazu. Hier zeigt sich der tiefste Gegensatz: Einerseits liegt im Menschen der Wille zur Selbstüberwindung und Steigerung, andererseits kennt die Natur mit ihrem Gesetz von der Erhaltung der Kräfte nur die ziellose Wiederholung des ewig Gleichen. Wie aber kann man über sich hinauswollen, wenn der Kreis der dauernden Wiederkehr immer dasselbe bringt? Beides ist in der kritischen Stunde des 'großen Mittag' gegenwärtig: Was wiederkehre ist nicht das öde Einerlei, sondern die immer neue Entscheidung für das künftige Wesen des Menschen. Der Wille äußert sich seinerseits in der Bejahung des neuen Lebens, das stark genug sei, die ewige Wiederkehr wollen zu können, Nietzsche strebt eine Verbindung von Begrenzung und Unendlichkeit, vom Sein und Werden an, ein Grundproblem der Philosophie seit den Vorsokratikern.⁴¹⁵

Camus aber sieht in dem Willen zur Macht diese destruktive Tendenz, die den Menschen aus Instinkt handeln lässt und ihren Fortgang, der aus den Instinkten eine Ideologie entwickelte, die die Menschen in einen Zustand des Terrors brachte, wie den Nationalsozialismus. Er erklärt:

Il faut donc bien que nous disions clairement que nous vivons dans la terreur parce que nous vivons selon la puissance et que nous ne sortirons de la terreur que lorsque nous aurons remplacé les valeurs de puissance par les valeurs d'exemple. Il y a terreur parce que le gens croient ou bien que rien n'a de sens ou bien que seule la réussite historique en a. Il y a terreur parce que les valeurs humaines ont été remplacées par les valeurs du mépris et de l'efficacité, la volonté de liberté par la volonté de domination. On n'a plus raison parce qu'on a la justice et la générosité avec soi. On a raison parce qu'on réussit. Et plus on réussit, plus on a raison. À la limite, c'est la justification du meurtre.⁴¹⁶

Diese Entwicklung des Begriffes des Willens zur Macht wird von Camus besonders in den absoluten Ideologien wie in der Philosophie von Hegel und Marx gesehen, sowie im Kommunismus, den er stark kritisiert, weil durch die „Rationalisierung der Instinkte“, der Missbrauch der Menschen zu politischen Zwecken keine moralische Ächtung mehr erfährt. Dazu Camus:

⁴¹⁵ Rosenthal 1977, Die Idee des Absurden, S. 71.

⁴¹⁶ Camus 2006, Bd. II: Nous autres meurtriers, S. 687.

Si donc nous basons sur le rationalisme absolu ou sur l'idée de progrès quel qu'il soit, nous admettons le principe que la fin justifie les moyens: s'il est inévitable que nous devons arriver à cette société sans classes, nous n'allons pas hésiter sur le choix des moyens, et le mensonge, la violence, la meurtre de l'homme sera quelque chose de regrettable peut-être dans les moeurs des gens, mais qui en tout cas, ne devra pas être refusé si ce à quoi on doit arriver représente une chose inévitable, historique et souhaitable.⁴¹⁷

Welche Mittel setzt Camus diesem Terror entgegen? Wie denkt er die Möglichkeit, die Angst zu überwinden? Camus appelliert an den Dialog als einzige Form, die Menschen zusammenzubringen. Ein Dialog, in der Form der sokratischen Dialoge, wo ein Partner den anderen auch als Partner anerkennt und wo im Sinne des Diskussionsthemas eine Lösung gesucht wird. Einen Dialog zwischen gleichwertigen Teilnehmern, wo ein Mensch einen anderen Menschen als Mensch anerkennt und beide zusammen eine Verbesserung des jetzigen Zustands anstreben. Dazu Camus:

Et nous avons compris ainsi que nous ne luttons pas seulement pour nous, mais pour quelque chose qui était commun à tous les hommes. Nous avons compris que dans un monde privé de sens, l'homme du moins gardait un sens et plus que jamais nous ne pourrions supporter que des êtres soient torturés, des oreilles déchirées, et des fils assassinés devant leur mère. Nous avons compris que puisque certains d'entre nous avaient accepté de mourir pour cette communauté par laquelle tous les hommes communiquaient entre eux, c'est qu'ils y avaient trouvé une valeur plus importante que leur existence personnelle et, par conséquent, sinon une vérité, du moins une règle de conduite. Oui, c'est cette communication que nous avons à opposer au monde du meurtre. Et c'est elle que nous devons maintenir pour nous défendre du meurtre. Et c'est pourquoi nous devons lutter contre l'injustice, contre la servitude et la terreur, parce que ces trois fléaux sont ceux qui font régner le silence entre les hommes, qui élèvent des barrières entre eux, qui les obscurcissent l'un à l'autre et qui les empêchent de trouver la seule valeur qui puisse les sauver de ce monde désespérant qui est la dure fraternité des hommes en lutte contre leur destin.⁴¹⁸

Der Mangel an Kommunikation kennzeichnet die Isolation der Menschen. Camus fragt sich: "Qu'est-ce qui fait que nous avons ce sentiment de peur? Incontestablement, c'est d'abord le silence"⁴¹⁹. Diese Angst, Produkt des Mangels an oder sogar des Verbots von jeglicher Art von Kommunikation wird von Camus als Technik bezeichnet, die zur Beruhigung der Menschen genutzt wird. Er erklärt:

Naturellement, ce n'est pas la première fois que des hommes se trouvent devant un avenir matériellement bouché. Mais ils en triomphaient ordinairement par la parole et par le cri. Ils en appelaient à d'autres valeurs, qui faisaient leur espérance. Aujourd'hui personne ne parle plus (sauf ceux qui se répètent), parce que le monde nous paraît mené par des forces aveugles et sourdes qui n'entendront pas les cris d'avertissements, ni les conseils, ni les supplications.

⁴¹⁷ Camus 2006, Bd. II: Interventions à la table ronde de « Civilisation », S. 680.

⁴¹⁸ Camus 2006, Bd. II: La crise de l'homme, S. 743.

⁴¹⁹ Camus 2006, Bd. II: Interventions à la table ronde de « Civilisation », S. 679.

Quelque chose en nous a été détruit par le spectacle des années que nous venons de passer. Et ce quelque chose est cette éternelle confiance de l'homme, qui lui à toujours fait croire qu'on pouvait tirer d'un autre homme des réactions humaines en lui parlant le langage de l'humanité. Nous avons vu mentir, avilir, tuer, déporter, torturer, et à chaque fois il n'était pas possible de persuader ceux qui le faisaient de ne pas le faire, parce qu'ils étaient sûrs d'eux et parce qu'on ne persuade pas une abstraction, c'est-à-dire le représentant d'une idéologie. Le long dialogue des hommes vient de s'arrêter. Et, bien entendu, un homme qu'on ne peut pas persuader est un homme qui fait peur. C'est ainsi qu'à côté des gens qui ne parlaient pas parce qu'ils le jugeaient inutile s'étalait et s'étale toujours une immense conspiration du silence, accepté par ceux qui tremblent et qui se donnent de bonnes raisons pour se cacher à eux-mêmes ce tremblement, et suscitée par ceux qui ont intérêt à le faire. « Vous ne devez pas parler de l'épuration des artistes en Russie, parce que cela profiterait à la réaction. » « Vous devez vous taire sur le maintien de Franco par les Anglo-Saxons, parce que cela profiterait au communisme. » Je disais bien que la peur est une technique.⁴²⁰

Diese Ruhe, die von außen, aber auch von innen angeordnet wird, stellt die Menschen in eine Isolation, eine Lethargie, die jeglicher Art von Manipulation den Weg ermöglicht. Wenn die Menschen nicht miteinander sprechen, verlieren sie einen Teil ihres Daseins, dessen Konsequenz das Gehorchen einer Autorität sein kann. Camus beschreibt eine Entartung des Dialoges, die Polemik, die eine gewalttätige Form der Kommunikation ist:

Il n'y a pas de vie sans dialogue. Et sur la plus grande partie du monde, le dialogue est remplacé aujourd'hui par la polémique. Le XX siècle est le siècle de la polémique et de l'insulte. Elle tient, entre les nations et les individus, et au niveau même des disciplines autrefois désintéressées, la place que tenait traditionnellement le dialogue réfléchi. Des milliers de voix, jour et nuit, poursuivant chacune de son côté un tumultueux monologue, déversent sur les peuples un torrent de paroles mystificatrices, attaques, défenses, exaltations. Mais quel est le mécanisme de la polémique? Elle consiste à considérer l'adversaire en ennemi, à le simplifier par conséquent et à refuser de le voir. Celui que j'insulte je ne connais plus la couleur de son regard, ni s'il lui arrive de sourire et de quelle manière. Devenus aux trois quarts aveugles par la grâce de la polémique, nous ne vivons plus parmi des hommes, mais dans un monde de silhouettes.⁴²¹

Camus findet einen Ausgang aus diesem Mangel an Dialog in der Suche nach Gerechtigkeit und Freiheit, in der Umkehrung der Zustände, die nicht mehr tragbar sind, das heißt, in einer Revolte, die alle Menschen gleich behandelt und wo die Bedingung der Möglichkeiten für einen konstruktiven Dialog gegeben sein werden. Das ist aber ein Prozess, der Zeit braucht, der aus einer Bewusstmachung des Selbst als Teil einer Gruppe entsteht, mit dem Ziel, den leidenden Menschen zu helfen, um damit die Grundpfeiler einer gerechten und freien Gesellschaft aufbauen zu können. Dazu Camus:

C'est cela que nous ne pouvions pas admettre, que les hommes soient séparés par la terreur,

⁴²⁰ Camus 2006, Bd. II: Ni victimes ni bourreaux, S. 436 f.

⁴²¹ Camus 2006, Bd. II: Le Témoin de la liberté, S. 490 f.

or la dureté, ou la bureaucratie. Nous ne pouvions pas accepter cette scission fondamentale entre les hommes qui communient pour une certaine partie des valeurs.

Il nous a été facile de penser, et c'est ma seule conviction aujourd'hui que c'est cette communication que nous avons à défendre. Il n'est pas difficile de tirer des valeurs de sincérité, de justice et de liberté, qui permettraient de donner la règle d'une action provisoire. Si nous voulons maintenir cette communication entre nous, nous sommes obligés de demander la justice entre les hommes. Entre opprimés et oppresseurs il n'y a qu'un silence; entre maîtres et esclaves, de même. Et de la même façon, nous sommes obligés à demander la sincérité, car ce qui sépare les hommes, c'est autant le mensonge que l'avarice.⁴²²

Wie kann man dieses Ziel erreichen? Gibt es einen Weg? Camus stellt einen neuen Gegensatz auf, nicht wie zuvor zwischen Moral und Politik, sondern zwischen Eroberer und Künstler. Man kann diese Opposition als Kampf zwischen Nihilismus und Revolte, zwischen Dogma und Selbstbewusstsein, zwischen Macht und Solidarität betrachten. Camus selber behandelt diese Konstellation in einer Ansprache beim internationalen Schriftsteller-Treffen *“Le Témoin de la liberté”*, im November 1948, welche später, am 20. Dezember desselben Jahres, bei *“La Gauche”* erschienen ist. Dazu Camus:

L'oeuvre d'art, par le seul fait qu'elle existe, nie les conquêtes de l'idéologie. Un des sens de l'histoire de demain, est la lutte, déjà commencée, entre les conquérants et les artistes. Tous deux se proposent pourtant la même fin. L'action politique et la création sont les deux faces d'une même révolte contre les désordres du monde. Dans les deux cas, on veut donner au monde son unité. Et longtemps la cause de l'artiste et celle du novateur politique on été confondues. L'ambition de Bonaparte est la même que celle de Goethe. Mais Bonaparte nous a laissé le tambour dans les lycées et Goethe les Élégies romaines. Mais depuis que les idéologies de l'efficacité, appuyées sur la technique, sont intervenues, depuis que par un subtil mouvement, le révolutionnaire est devenu conquérant, les deux courants de pensée divergent. Car ce que cherche le conquérant de droite ou de gauche, ce n'est pas l'unité qui est avant tout l'harmonie des contraires, c'est la totalité, qui est l'écrasement des différences. L'artiste distingue là où le conquérant nivelle. L'artiste qui vit et crée au niveau de la chair et de la passion, sait que rien n'est simple et que l'autre existe. Le conquérant veut que l'autre n'existe pas, son monde est un monde de maîtres et d'esclaves, celui-là même où nous vivons. Le monde de l'artiste est celui de la contestation vivante et de la compréhension. Je ne connais pas une seule grande oeuvre qui se soit édifée sur la seule haine, alors que nous connaissons les empires de la haine. Dans un temps où le conquérant, par la logique même de son attitude, devient exécuteur et policier, l'artiste est forcé d'être réfractaire. En face de la société politique contemporaine, la seule attitude cohérente de l'artiste, ou alors il lui faut renoncer à l'art, c'est le refus sans concession. Il ne peut être, quand même il le voudrait, complice de ceux qui emploient le langage ou les moyens des idéologies contemporaines.⁴²³

In diesem Text wird von Camus klar die Funktion des Künstlers als Glied dargestellt, der die Revolte in der Gesellschaft, wenn schon nicht initiieren, dann mindestens aktiv erhalten kann. Diese Ablehnung von Ungerechtigkeiten ist die aktive Haltung, die als Motor der Revolte dient. Das soziale Engagement mit den Leidenden beschreibt die Haltung des Künstlers als

⁴²² Camus 2006, Bd. II: Conférence au convent de Latour-Maubourg, S. 509.

⁴²³ Camus 2006, Bd. II: Le Témoin de la liberté, S. 492 f.

Garant der Revolte. Das wird von Camus in einem Artikel, *“Création et liberté”*, erschienen im Dezember 1952, erklärt, wo Camus über seine Erfahrung als Schriftsteller referiert:

Mais de mes premiers articles jusqu'à mon dernier livre, je n'ai tant, et peut-être trop, écrit parce que je ne peux m'empêcher d'être tiré du côté de tous les jours, du côté de ceux, quels qu'ils soient, qu'on humilie et qu'on abaisse. Ceux-là ont besoin d'espérer, et si tout se tait, ou si on leur donne à choisir entre deux sortes d'humiliation, les voilà pour toujours désespérés et nous avec eux. Il me semble qu'on ne peut supporter cette idée, et celui qui ne peut la supporter ne peut non plus s'endormir dans sa tour. Non par vertu, on le voit, mais par une sorte d'intolérance quasi organique, qu'on éprouve ou qu'on n'éprouve pas. J'en vois pour ma part beaucoup qui ne l'éprouvent pas, mais je ne peux envier leur sommeil.⁴²⁴

Anhand dieser unterschiedlichen öffentlichen Stellungnahmen von Camus, möchte ich die Grundelemente seines politischen Denkens zusammenfassen. Es zeigt sich bei ihm am Ende des Krieges eine Tendenz zum Sozialismus, die später in die Affinität zu demokratischen Regierungsformen gewandelt wird, demnach zuerst eine Zustimmung für die Revolution darstellt, und später eine Tendenz zur Revolte. Wichtiger aber, als Camus als Sozialist oder Demokraten zu bezeichnen, ist es hervorzuheben, was Camus für das wichtigste hält und das sind die Werte, auf welchen die Regierungsform aufgebaut wird. In all seinen Aussagen bekräftigt Camus seinen Gedanken, dass die Gerechtigkeit und die Freiheit die zwei Eckpfeiler einer guten Regierung sein sollen. Diese beiden Werte stützen sich auf das Grundprinzip des Respekts vor dem menschlichen Leben, ohne welchen keine Regierungsform zu denken sei. Der Mensch soll für Camus nie als Mittel, sondern als Ziel in sich selbst gedacht werden, kein politisches Ziel heiligt die Mittel. Der Mensch darf nicht für das Erreichen eines Zieles ausgenutzt werden. Damit distanziert er sich von jeglichen absoluten Systemen aus dem linken oder dem rechten politischen Spektrum, so wie von religiösen Erklärungsmodellen.

Auf der Ebene der internationalen Beziehungen plädiert Camus für das Zusammenarbeiten und die Kooperation. Alle Völker sollten gleichwertig vertreten werden, deswegen kritisiert er Modelle, die durch eine „globale Exekutive“ statt durch eine Legislative gestaltet werden. Deswegen halte ich es nicht für korrekt, seine Gedanken als idealistisch zu betrachten. Camus folgt darin lediglich seinem obersten Prinzip der Gleichheit in der Absicht, es vor der Beschädigung durch realpolitische Zugeständnisse zu bewahren. Er ist konsequent, kein Idealist. Der Weg, diese Ziele zu erreichen, ist der Dialog. In dem Dialog wird jeder Teilnehmer respektiert und gleich betrachtet. Die Anerkennung des Anderen als Mensch ist

⁴²⁴ Camus 2006, Bd. III: *Création et liberté*, S. 454.

die Voraussetzung für einen fairen und konstruktiven Dialog. Der Wert des Dialoges zeigt sich beispielhaft in der großen Rolle, die die Gewerkschaften in der Demokratie für Camus spielen. Diese Arbeit des Syndikalismus bezeichnet eine Form des politischen Aufbaus die man als *bottom-up* bezeichnen kann, in welcher die Entscheidungen als Produkt des Dialoges zwischen den verschiedenen Gruppen entstehen und nicht von oben diktiert werden. Letztlich beschreibt Camus die Einstellung des Künstlers als engagierter Teilnehmer und -haber einer Gesellschaft, der sich gegen die Ungerechtigkeiten seiner Zeit wehrt und der die schwächsten Mitglieder dieser Gesellschaft aktiv unterstützt, eine Einstellung die man mit dem Begriff der Solidarität zusammenfassen kann.

2.3 La Peste, die Solidarität und die Entfernung von Nietzsche

Nach der Beschreibung der Entwicklung des politischen Denkens von Camus, und bevor ich die Untersuchung der Revolte angehe, möchte ich ein letztes Element, die Solidarität, die bei Camus einen zentralen Platz beim Prozess der Revolte innehat, analysieren. Dafür werde ich den Roman *“La Peste”* untersuchen, in welchem die Solidarität eine zentrale Rolle spielt. Dieser Roman wird von der Forschung als ein Symbol der Situation Frankreichs unter der deutschen Besatzung und als Symbol für den Kampf der *Résistance* betrachtet. Dazu erklärt Onfray:

Le schéma conceptuel et le déroulement romanesque coïncident avec le développement historique de la Seconde Guerre mondiale: montée de périls, installation des fascismes, exercice de la brutalité (guerres, massacres, tortures, persécutions, exterminations) chute des dictateurs, écroulement des régimes, libération, épuration - risque de reprises.⁴²⁵

Er unterteilt den Roman in folgende Teile: *Occupation, Collaboration, Résistance* und *Libération*. Camus selbst, in einem Brief an Roland Barthes, kommentiert diese allgemeine Interpretation des Textes und gibt einen eigenen Vorschlag:

1. La Peste, dont j'ai voulu qu'elle se lise sur plusieurs portées, a cependant comme contenu évident la lutte de la résistance européenne contre le nazisme. La preuve en est que cet ennemi qui n'est pas nommé, tout le monde l'a reconnu, et dans tous les pays d'Europe. Ajoutons

⁴²⁵ Onfray 2012, S. 252.

qu'un long passage de *La Peste* a été publié sous l'occupation dans un recueil de combat et que cette circonstance à elle seule justifierait la transposition que j'ai opérée. *La Peste*, dans un sens, est plus qu'une chronique de la résistance. Mais assurément, elle n'est pas moins.

2. Comparée à *L'Étranger*, *La Peste* marque, sans discussion possible, le passage d'une attitude de révolte solitaire à la reconnaissance d'une communauté dont il faut partager les luttes. S'il y a une évolution de *L'Étranger* à *La Peste*, elle s'est faite dans le sens de la solidarité et de la participation.

3. Le thème de la séparation, dont vous dites très bien l'importance dans le livre, est à ce sujet très éclairant. Rambert, qui incarne ce thème, renonce justement à la vie privée pour rejoindre le combat collectif. Entre parenthèses, ce seul personnage montre ce que peut avoir de factice l'opposition entre l'ami et le militant. Car une vertu est commune aux deux qui est la fraternité active, dont aucune histoire, finalement, ne s'est jamais passée.

4. *La Peste* se termine, de surcroît, par l'annonce et l'acceptation des luttes à venir. Elle est le témoignage de « ce qu'il avait fallu accomplir contre la terreur et son arme inlassable, malgré leurs déchirements personnels. . . ».⁴²⁶

Ich möchte den Schwerpunkt des Werkes nicht an der Situation der Pest, sondern an der Reaktion auf die Pest festmachen, oder besser gesagt, die unterschiedlichen Reaktionen der Charaktere auf diese Situation untersuchen. Ich erkenne in diesem Roman eine strenge Beziehung zu Kafkas Werk "Die Verwandlung". Hier ist n. m. E. die Tatsache der Verwandlung von Georg Samsa vom Mensch zum Ungeziefer nicht der Hauptpunkt der Erzählung, sondern die Reaktion seiner Familie, seines Chefs, oder seine eigene Reaktion, was dieser Erzählung ihren besonderen Charakter gibt. Diese Reaktion in "La Peste", entspricht dem Kernpunkt von folgender Frage, die Camus im *Cahier IV* stellt: "*L'homme peut-il à lui seul créer ses propres valeurs? C'est tout le problème*"⁴²⁷. Diese Frage wird von Camus im zweiten Punkt des oberen Zitats bejaht, und der Wert, den der Mensch sich selbst geben kann, was nach Camus der *conditio humana* entspricht, ist die Solidarität.

Bevor das Werk inhaltlich untersucht werden kann, muss man sich methodologische Fragen stellen: Welchen Wert kann eine fiktionale Erzählung für eine wissenschaftliche Untersuchung haben? Es ist klar, dass die Ideen, das Handeln der Protagonisten, nicht eins zu eins in die politische Ideenwelt von Camus übertragen werden können. Trotzdem gibt der fiktionale Charakter des Stückes Camus die Freiheit seinen Willen, Gefühle und Gedanken zu äußern, ohne sich der kritischen Strenge eines wissenschaftlichen Werkes aussetzen zu müssen. Außerdem ist die extensive Art, mit der diese Gedanken im Laufe der Erzählung vorgestellt werden, eine zugängliche Form der Vermittlung seiner Gedanken.

In diesem Genre des Romans finden sich Elemente der Ideen, die Camus in seinen politischen Essays vorgestellt hat, und die es auf eine besondere Weise stützen, verdeutlichen und

⁴²⁶ Camus 2006, Bd. II: Lettre à Roland Barthes, S. 286.

⁴²⁷ Camus 2006, Bd. II: Carnets 1935-1948 (1943), S. 1015.

verstärken. Mit dieser Vorannahme werde ich “La Peste” untersuchen.

Das erste, was Camus beschreibt, ist das Leben der Menschen in Oran vor der Pest, ihre Routine, die stark an das obige Zitat über den Mensch vor der Betrachtung des Absurden erinnert (siehe Seite 28, Anm. 41). Dazu Camus: “*Sans doute, rien n’est plus naturel, aujourd’hui, que de voir des gens travailler du matin au soir et choisir ensuite de perdre aux cartes, au café, et en bavardages, le temps qui leur reste pour vivre*”⁴²⁸. In dieser Stadt, die nach der Art wie sie gebaut wurde, ihren Rücken dem Meer zuwendet, spielt die Handlung des Romans. Seine Protagonisten werden am Anfang der Erzählung vorgestellt. Rieux, (S. 36), ist der Arzt, der gegen die Pest kämpft. Rambert (S. 41) ist ein Journalist, der wegen der Pest in Oran eingesperrt wird. Anfangs versucht er zu fliehen, endlich aber entscheidet er sich zu bleiben und Rieux zu helfen. Am Ende des Romans wird er seine Freundin, die in Paris lebt, wiedertreffen. Tarrou (S. 42) ist ein engagierter Helfer, der die sanitären Brigaden gründet, um die Pest zu bekämpfen. Die Scham über seine revolutionäre Vergangenheit, in welcher er aufgrund seiner ideologischen Überzeugung Menschen getötet hat, motiviert ihn leidenschaftlich zu helfen. Er wird eines der letzten Opfer der Pest sein. Paneloux (S. 45), ein Jesuitenpriester, versucht, die Pest aus der Sicht des religiösen Glaubens zu verstehen und zu deuten. Er wird auch sterben, wenngleich nicht deutlich wird, ob er an der Pest gestorben ist. Grand (S. 45), ein Angestellter, der einen Roman schreiben wird und nicht über den ersten Satz hinauskommt, findet in der Arbeit gegen die Pest einen Weg, sich als Mensch auszudrücken und am Ende des Romans schafft er es, einen Brief an seine Exfrau zu schreiben. Cottard (S. 46) wird von *Grand* in seinem Zimmer entdeckt, als er Selbstmord begehen wollte (« *Entrez, je suis pendu* »), und findet durch die Pest die Möglichkeit, sich durch Schmuggeln seinen Unterhalt zu verdienen. Am Ende wird er mit Gewalt von der Polizei gefasst. In dieser kurzen Einleitung kann man schon einen ersten Unterschied zwischen den Charakteren erkennen. Alle Charakteren außer Rieux haben einen Grund, im Angesicht der Pest aktiv zu handeln. Nur Rieux ist derjenige, der aus einer inneren Überzeugung, ohne große Überlegung oder Kalkül, gegen die Pest kämpft. Das wird später im Detail untersucht.

Nach der Entdeckung der ersten Anzeichen der Pest durch Rieux beschreibt Camus die Problematik der politischen Institutionen, schnell auf ein solches Problem zu reagieren, weil sie die Kosten und Konsequenzen der Entscheidung mehr scheuen als an das Problem selbst

⁴²⁸ Camus 2006, Bd. II: La Peste, S. 36.

zu denken. Er zeigt die Unentschlossenheit des Bürgermeisters (was auch auf die Unentschlossenheit der Politik im Allgemeinen anspielt), die Pest als solche anzuerkennen, weil das zur Aktivierung von verschiedenen Krisenprotokollen führen würde. Camus beschreibt hier die Bürokratisierung eines Problems, was auch auf eine andere Problematik aufmerksam macht: die Schwierigkeit, politische Probleme von oben herab (top-down) zu lösen. Die Situation beschreibt u. A. ein Treffen zwischen Rieux, Richard (einem der bekanntesten Ärzte der Stadt) und Castel (ein alter Arzt, der in seinem Leben schon Erfahrungen mit der Pest und ihren Erscheinungssymptomen hatte), wo das Problem diskutiert wird: “« *Il est vrai que la population s'inquiète, avait reconnu Richard. Et puis les bavardages exagèrent tout. Le préfet m'a dit: 'Faisons vite si vous voulez, mais en silence'. Il est d'ailleurs persuadé qu'il s'agit d'une fausse alerte* »”⁴²⁹. Castel meint, dass es sich um die Pest handelt und warnt “*le reconnaître officiellement obligerait à prendre des mesures impitoyables*”⁴³⁰. Richard zweifelt an der Diagnose und schlägt vor “*qu'il faudrait attendre au moins le résultat statistique de la série d'analyses, commencée depuis quelques jours*”.⁴³¹ Er spricht nicht von der Pest, sondern beschreibt die Erscheinungen als ein Typhusfieber. Rieux, der an der Lösung des Problems interessiert ist, erwidert: “*il importe peu que vous l'appeliez peste ou fièvre de croissance. Il importe seulement que vous l'empêchiez de tuer la moitié de la ville*”⁴³². Im Laufe der Diskussion wird Richard nervös und unsicher. Dann spricht er zu Rieux: “« *La vérité est que notre confrère croit à la peste. Sa description du syndrome le prouve* ». Rieux répondit qu'il n'avait pas décrit un syndrome, il avait décrit ce qu'il avait vu”⁴³³. Die Aussage von Rieux beschreibt seine Einstellung, die auf den Versuch, ein Problem wahrzunehmen, um eine mögliche Lösung finden zu können, fokussiert ist, statt irgendwelche Ideologien verteidigen zu wollen. Diese Bewertung spielt auf die Ansicht von Camus an, dass die menschliche Wahrnehmung ein größeres Potential des Erkennens aufweist als es die Ideologien zugestehen wollen, die den Menschen in die Passivität bannen. Dazu Rieux: “*Vous posez mal le problème. Ce n'est pas une question de vocabulaire, c'est une question de temps*”⁴³⁴. Trotzdem kommt man nicht zu einer Entscheidung und keine Maßnahme wird unternommen. In den nächsten Tagen eskaliert die Situation und Rieux ruft selbst den Präfekten an, um eine Entscheidung zu fordern:

⁴²⁹ Camus 2006, Bd. II: La Peste, S. 66.

⁴³⁰Ebd., S. 67.

⁴³¹ Ebenda.

⁴³² Ebenda.

⁴³³ Ebd., S. 68.

⁴³⁴ Ebenda.

« Les mesures sont insuffisantes.
 - J'ai les chiffres, dit le préfet, ils sont en effet inquiétants.
 - Ils sont plus qu'inquiétants, ils sont clairs.
 - Je vais demander des ordres au Gouvernement général.»
 Rieux raccrocha devant Castel:
 « Des ordres! Et il faudrait de l'imagination.
 -Et les sérums?
 -Ils arriverons dans la semaine ».
 La préfecture, par l'intermédiaire de Richard, demanda à Rieux un rapport destiné à être
 envoyé dans la capitale de la colonie pour solliciter des ordres.⁴³⁵

Hier kommt klar das Sujet einer Bürokratisierung der Macht hervor, was auch auf ein Misstrauen gegenüber den Institutionen bei Camus hindeutet, der mehr an eine Transversalität der Hilfe und Solidarität (*bottom-up*) als an eine von oben organisierter Hilfe glaubt. Kurz danach zeigt Camus, was passiert wenn die Wirklichkeit das politische Handeln überholt: “*Le jour où le chiffre des morts atteignit de nouveau la trentaine, Bernard Rieux regardait la dépêche officielle que le préfet lui avait tendue en disant: « Ils ont en peur. » La dépêche portait: « Déclarez l'état de peste. Fermez la ville. »*”⁴³⁶.

Die erste Konsequenz der Pest ist die Trennung von der Außenwelt. Camus beschreibt die Stimmung der Bevölkerung auf folgende Weise:

*Ils flottaient plutôt qu'ils ne vivaient, abandonnés à des jours sans direction et à des souvenirs stériles, ombres errantes qui n'auraient pu prendre force qu'en acceptant de s'enraciner dans la terre de leur douleur. Ils éprouvaient ainsi la souffrance profonde de tous les prisonniers et de tous les exilés, qui est de vivre avec une mémoire qui ne sert à rien*⁴³⁷.

Trotzdem wird noch kein Bewusstsein einer Krise festgestellt und jeder scheint sich nur um die eigenen Sorgen zu kümmern. Es wird die Einstellung von Rambert, des Individualisten, dessen Freundin im Paris lebt und der die Stadt um jeden Preis verlassen will (“*je suis étranger à cette ville*”⁴³⁸) und die von Rieux, der einfach gegen die Pest kämpft, gegenübergestellt. Rieux ermahnt Rambert und sagt: “*Cette histoire est stupide, je sais bien, mais elle nous concerne tous. Il faut la prendre comme elle est*”⁴³⁹.

Eine andere Perspektive zur Bedeutung und Erklärung der Pest bekommt man in der ersten Predigt vom Paneloux, einem Jesuitenpriester, der vor einer überfüllten Kirche spricht. Seine Predigt beinhaltet zwei Elemente: erstens eine Schuldzuweisung an die Sünder, die Paneloux für die Pest verantwortlich macht. Schon in dem ersten Satz der Predigt wird dieses Element

⁴³⁵ Camus 2006, Bd. II: La Peste, S. 76 f.

⁴³⁶ Ebd., S. 77.

⁴³⁷ Ebd., S. 82.

⁴³⁸ Ebd., S. 91.

⁴³⁹ Ebd., S. 92.

thematisiert: *“Mes frères, vous êtes dans le malheur, mes frères, vous l'avez mérité”*⁴⁴⁰. Kurz danach stellt er deutlicher heraus, welche Gruppe er mit seinem Vorwurf anspricht: *“les justes ne peuvent craindre cela, mais les méchants ont raison de trembler”*⁴⁴¹, und endlich gibt er seine Begründung für die Entstehung der Pest: *“Dieu qui, pendant si longtemps, à penché sur les hommes de cette ville son visage de pitié, lassé d'attendre déçu dans son éternel espoir, vient de détourner son regard. Privés de la lumière de Dieu, nous voici pour longtemps dans les ténèbres de la peste!”*⁴⁴². Der Mensch hat nach Paneloux vergessen, wie man Gott ehren soll. Er ist bequem und eitel geworden. Er hat gesündigt und wird deswegen jetzt von Gott bestraft:

*« Oui, l'heure est venue de réfléchir. Vous avez cru qu'il vous souffrait de visiter Dieu le dimanche pour être libres de vos journées. Vous avez pensé que quelques genuflexions le paieraient bien assez de votre insouciance criminelle. Mais Dieu n'est pas tiède. Ces rapports espacés ne suffisaient pas à sa dévorante tendresse. Il voulait vous voir plus longtemps, c'est sa manière de vous aimer et, à vraie dire, c'est la seule manière d'aimer. Voilà pourquoi fatigué d'attendre votre venu, il a laissé le fléau vous visiter comme il a visité toutes les villes du péché depuis que les hommes ont une histoire »*⁴⁴³.

Paneloux referiert über einen verärgerten Gott, der mit der Pest ein Zeichen setzen wollte⁴⁴⁴. Die Frage nach diesem Zeichen, nach seinem Sinn und dem, was Gott damit bewirken will, bringt uns zum zweiten Element von Paneloux's Predigt: Die Motivation, den Hintergrund für die Entsendung der Pest. Dazu Paneloux:

« Je veux vous faire venir à la vérité et vous apprendre à vous réjouir, malgré tout ce que j'ai dit. Le temps n'est plus où des conseils, une main fraternelle étaient les moyens de vous pousser vers le bien. Aujourd'hui, la vérité est un ordre. Et le chemin du salut, c'est un épieu rouge qui vous montre et vous y pousse. C'est ici, mes frères, que se manifeste enfin la miséricorde divine qui a mis en toute chose le bien et le mal, la colère et la pitié, la peste et le salut. Ce fléau même qui vous meurtrit, il vous élève et vous montre la voie ».⁴⁴⁵

Wie kann man Begriffe wie Barmherzigkeit und Mitleid zusammen mit den schrecklichen

⁴⁴⁰ Camus 2006, Bd. II: La Peste, S. 98.

⁴⁴¹ Ebd., S. 99.

⁴⁴² Ebenda.

⁴⁴³ Ebd., S. 100.

⁴⁴⁴ Marie Thérèse Blondeau erklärt in den Fußnoten der Ausgabe der *Bibliothèque de la Pléiade* von *“La Peste”*: *“Le premier sermon de Paneloux, assez désespérant, s'inspire de l'ancien Testament. Camus a lu la Bible, sur les conseils d'Andre Chouraqui, et l'on trouve des références dans les Esquisses. « Deut. 28-21, 32-24, Lev 26-25 Amos 4-10, Exode 9-4, 1-15, 12-29, Jérémie, 24-10, 14-12, 6-19, 21-7 et 9; Ezekiel 5-12, 6-12, 7-5.»* Camus 2006, Bd. II: *Notices, Notes et Variantes*, S. 1184.

⁴⁴⁵ Camus 2006, Bd. II: La Peste, S. 100.

Konsequenzen der Pest erwähnen? An dieser Stelle kommt Paneloux zu dem Kern seiner Erklärung:

« Il y a bien longtemps, les chrétiens d'Abyssinie voyaient dans la peste un moyen efficace, d'origine divine, de gagner l'éternité. Ceux qui n'étaient pas atteints s'enroulaient dans les draps des pestiférés afin de mourir certainement. Sans doute cette fureur de salut n'est-elle pas recommandable. Elle marque une précipitation regrettable, bien proche de l'orgueil. Il ne faut pas être plus pressé que Dieu et tout ce qui prétend accélérer l'ordre immuable, qu'il a établi une fois pour toutes, conduit à l'hérésie. Mais, du moins, cet exemple comporte sa leçon. à nos esprits plus clairvoyants, il fait valoir seulement cette lueur exquise d'éternité qui gît au fond de toute souffrance. Elle éclaire, cette lueur, les chemins crépusculaires qui mènent vers la délivrance. Elle manifeste la volonté divine qui, sans défaillance, transforme le mal en bien. Aujourd'hui encore, à travers ce cheminement de mort, d'angoisses et de clameurs, elle nous guide vers le silence essentiel et vers le principe de toute vie. Voilà, mes frères, l'immense consolation que je voulais vous apporter pour que ce ne soient pas seulement des paroles qui châtient que vous emportiez d'ici, mais aussi un verbe qui apaise. »⁴⁴⁶.

Es ist sicher sehr schwer für jemanden wie mich, der Nichtgläubiger ist, diese Haltung zu verstehen. Es ist auch klar, dass Camus hier eine Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben anstrebt. Man kann trotzdem versuchen, einen Sinn aus der Predigt herauszuziehen. Weil die Menschen Gott verlassen haben, werden sie von ihm bestraft. Der Grund für diese Strafe ist aber die Liebe, die Gott gegenüber den Menschen empfindet. Mit der Strafe durch die Pest wird das Leben der Menschen (der Sünder) beendet, aber nur das Leben des Fleisches, das Leben im Diesseits. Gott reetabliert die Ordnung, indem er die sündigen Menschen aus diesem Leben ins Jenseits bringt. Die Bestrafung zeigt sich in dem Leiden durch die Pest, die Belohnung folgt später in der Ewigkeit. Deswegen der echte Wunsch von Paneloux, statt Angst, vielmehr Trost und Gelassenheit in dieser Situation zu finden, da das Ziel Gottes für seine geliebten Menschen etwas Gutes ist (was man aber nicht für die Mittel behaupten kann).

Vielleicht kommt man zu einer klareren Ansicht, wenn man die Struktur der Predigt untersucht. Der Mensch muss leiden, um im Jenseits belohnt zu werden. Was in der Religion normalerweise durch die Verinnerlichung der Bestrafung in Form von Schuld passiert, wird in der Predigt plakativ gezeigt, weil diese Bestrafung von außen kommt. Was man deutlich aus dieser Struktur schließen kann, ist, dass es sich um eine Mittel/Ziel Struktur handelt. Um etwas zu bekommen, muss man etwas tun. Das Mittel hier aber betrifft das Leiden des Menschen. Das Ziel in diesem Fall heiligt die Mittel. Das erinnert in seiner Struktur an, die von Camus stark kritisierte kommunistische Revolution. Hier wird um das Ziel einer

⁴⁴⁶ Camus 2006, Bd. II: La Peste, S. 101.

klassenlosen Gesellschaft willen des Opfers von Menschenleben verlangt, bzw. gebilligt. Das Ziel heiligt auch hier die Mittel. Dagegen wehrt sich aber Camus, weil für ihn der Mensch nicht als Mittel benutzt werden darf, egal ob es sich um Gottesliebe oder um die klassenlose Gesellschaft handelt. Diese Predigt von Paneloux gilt als Beispiel, um die politische Strenge von Camus zu verstehen, der sich für den Menschen als Ziel in sich selbst und gegen die Instrumentalisierung des Menschen einsetzt, egal aus welchem ideologischen Spektrum (Religion oder Revolution) der Mensch als Mittel benutzt wird.

Im Folgenden möchte ich einen Dialog zwischen Tarrou und Rieux analysieren, der etwas später im Roman stattfindet, wo beide gegenüber Paneloux Stellung beziehen und in der Person von Rieux am deutlichsten die Idee der Revolte und der Solidarität dargestellt wird.

Tarrou bietet Rieux die Möglichkeit, eine Gruppe von Volontären für die Behandlung von Kranken zu gründen. Dann fragt er ihn, was er zu Paneloux meint: *« J'ai trop vécu dans les hôpitaux pour aimer l'idée de punition collective. [. . .] Cependant, quand on voit la misère et la douleur qu'elle apporte, il faut être fou, aveugle où lâche pour se résigner à la peste »*⁴⁴⁷.

Dann erwähnt Rieux ein Element, das ihn von Paneloux's Ansichten trennt: *« Paneloux est un homme d'études. Il n'a pas vu assez mourir et c'est pourquoi il parle au nom d'une vérité. Mais le moindre prêtre de campagne qui administre ses paroissiens et qui a entendu la respiration d'un mourant pense comme moi. Il soignerait la misère avant de vouloir en démontrer l'excellence »*⁴⁴⁸. In diesen Worten von Rieux beschreibt Camus den Unterschied zwischen den Ideologien und den Tatsachen, zwischen der Betrachtung der Realität durch eine theoretische Überlegung oder durch die Wahrnehmung der Schwierigkeiten. Die Ideologien bleiben oft für Camus vom Leiden des Menschen entfernt, weil sie die Probleme aus einer theoretischen Einstellung zu betrachten versuchen, statt phänomenologisch die Probleme der Menschen zu erleben und damit zu beenden.

Rieux erklärt Tarrou, dass er nicht an Gott glaube und *« que s'il croyait en un Dieu tout-puissant, il cesserait de guérir les hommes, lui laissant alors ce soin. [. . .] Rieux, croyait être sur le chemin de la vérité, en luttant contre la création telle qu'elle était »*⁴⁴⁹. Rieux scheint sich nicht um die Theoretisierung des Problems zu kümmern, sondern um seinen alltäglichen Beruf (oder Berufung), den Leidenden zu helfen. Diese Idee beschreibt den Kern des Begriffes der Solidarität, wie Camus ihn versteht und was letztendlich dem Konzept der

⁴⁴⁷ Camus 2006, Bd. II: La Peste, S. 120.

⁴⁴⁸ Ebd., S. 120.

⁴⁴⁹ Ebd., S. 121.

Revolte entspricht: das Leiden der Menschen fordert das Handeln um das Handeln selbst, nicht als Mittel zum Ziel sondern weil es der *conditio humana* entspricht, der Möglichkeit, in einer sinnlosen Welt sich selber Werte geben zu können, die nicht auf Ideologien basieren, sondern auf der Wirklichkeit und der Ungerechtigkeit, die überwunden werden muss. Dazu Rieux: “« *Oui, dit-il, vous vous dite qu'il y faut e l'orgueil. Mais je n'ai que l'orgueil qu'il faut, croyez-moi. Je ne sais pas ce qui m'attend ni ce qui viendra après tout ceci. Pour le moment il y a des malades et il faut les guérir. Ensuite, ils réfléchiront et moi aussi. Mais le plus pressé est de les guérir. Je les défends comme je peux, voilà tout* »”⁴⁵⁰. Man kann die Einstellung von Rieux, der sofort handelt, weil er ein Problem wahrnimmt, gegenüber der Einstellung des Präfekten, der zuerst alle möglichen politischen Kosten des Handelns überlegt oder gegenüber den verschiedenen Ideologien (wie die Religion oder der Kommunismus), die das Handeln als ein Mittel betrachten, stellen, und daraus schließen, dass die Idee der Solidarität, die Camus im Denken von Rieux darstellt, eine Idee ist, die als Reaktion gegenüber einer Ungerechtigkeit entsteht, die nicht mehr toleriert werden kann. Die Motivation dahinter ist der soziale Charakter des Menschen, was Camus in dem Satz: *Je me révolte, donc nous sommes*⁴⁵¹ zusammenfasst. Diese Idee kann Risiken beinhalten (wie bei den sanitären Brigaden), die aber in Kauf genommen werden, wenn man sich auf die Sache konzentriert, die man ändern will. Das wird vom Erzähler im Roman auf folgende Weise erklärt:

Mais il vient toujours une heure dans l'histoire où celui qui ose dire que deux et deux font quatre est puni de mort. L'instituteur le sait bien. Et la question n'est pas de savoir quelle est la récompense ou la punition qui attend ce raisonnement. La question est de savoir si deux et deux, oui ou non, font quatre. Pour ceux de nos concitoyens qui risquent alors leur vie, ils avaient à décider si, oui ou non, ils étaient dans la peste et si, oui ou non, il fallait lutter contre elle.

Beaucoup de nouveaux moralistes dans notre ville allaient alors, disant que rien ne servait à rien et qu'il fallait se mettre à genoux. Et Tarrou, et Rieux, et leurs amis pouvaient répondre ceci ou cela, mais la conclusion était toujours ce qu'ils savaient: il fallait lutter de telle ou telle façon et ne pas se mettre à genoux. Toute la question était d'empêcher le plus d'hommes possibles de mourir et de connaître la séparation définitive. Il n'y avait pour cela qu'un seul moyen qui était de combattre la peste. Cette vérité n'était pas admirable, elle n'était que conséquente.⁴⁵²

Konsequent in seinen moralischen Prämissen zu bleiben, ist das einzige Ziel für den, der revoltiert, nicht Lob oder Heldentum. Das mag ein Grund sein, warum der Erzähler des

⁴⁵⁰ Camus 2006, Bd. II: La Peste, S. 121.

⁴⁵¹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 79.

⁴⁵² Camus 2006, Bd. II: La Peste, S. 125.

Romans nicht Tarrou oder Rieux, (die wirklichen Leiter der Kampf gegen die Pest) sondern Grand als Vertreter der Bewegung anspricht:

De ce point de vue, et plus que Rieux ou Tarrou, le narrateur estime que Grand était le représentant réel de cette vertu tranquille qui animait les formations sanitaires. Il avait dit oui sans hésitation, avec la bonne volonté qui était la sienne. Il avait seulement demandé à se rendre utile dans de petits travaux. Il était trop vieux pour le reste. De 18 heures à 20 heures, il pouvait donner son temps. Et comme Rieux le remerciait avec chaleur, il s'en étonnait: « Ce n'est pas le plus difficile. Il y a la peste, il faut se défendre, c'est clair. Ah! si tout était aussi simple! ».⁴⁵³

Damit wird wieder bekräftigt, dass die Größe der Revolte nicht der Größe der Taten, die geleistet werden, sondern der moralischen Voraussetzung entspricht. Der Erzähler selbst referiert später über den Charakter und die Bedeutung des richtigen Helden dieser Geschichte, und darüber was die Grundlage für die Revolte verkörpert:

Oui, s'il est vrai que les hommes tiennent à se proposer des exemples et des modèles qu'ils appellent héros, et s'il faut absolument qu'il y en ait un dans cette histoire, le narrateur propose justement ce héros insignifiant et effacé qui n'avait pour lui qu'un peu de bonté au coeur et un idéal apparemment ridicule. Cela donnera à la vérité ce qui lui revient, à l'addition de deux et deux son total de quatre, et à l'héroïsme la place secondaire qui doit être la sienne, juste après, et jamais avant, l'exigence généreuse du bonheur. Cela donnera aussi à cette chronique son caractère, qui doit être celui d'une relation faite avec de bonnes sentiments, c'est-à-dire des sentiments qui ne sont ni ostensiblement mauvais, ni exaltants à la vilaine façon d'un spectacle.⁴⁵⁴

Diese Frage nach dem Heldentum des menschlichen Charakters bringt uns zu einer allgemeinen Frage, die eine zentrale Rolle bei Camus spielt: ist der Mensch an sich, der Natur nach, gut? Am Ende des zweiten Teiles kommt es zu zwei Situationen, die dieses Thema ansprechen. Die erste wird von Tarrou eingeleitet:

*« Je viens de demander à Paneloux de se joindre à nous.
- Eh bien? demanda le docteur.
- Il a réfléchi et il a dit oui.
- J'en suis content, dit le docteur. Je suis contente de le savoir meilleur que son prêche.
- Tout le monde est comme ça, dit Tarrou. Il faut seulement leur donner l'occasion ».⁴⁵⁵*

Die zweite Situation zeigt den Wunsch Ramberts, sich bei den sanitären Brigaden zu beteiligen. Bei einem Gespräch mit Rieux über die Brigaden (wo Rambert sein Interesse zeigt:

⁴⁵³ Camus 2006, Bd. II: La Peste, S. 126.

⁴⁵⁴ Ebd., S. 128.

⁴⁵⁵ Ebd., S. 138.

“Si je ne suis avec vous, c’est que j’ai mes raisons”⁴⁵⁶, sagt Rieux zu Rambert: “C’est une idée qui peut faire rire, mais la seule façon de lutter contre la peste, c’est l’honnêteté. _ Qu’est-ce l’honnêteté? dit Rambert, d’un air soudain sérieux. _ je ne sais pas ce qu’elle est en général. Mais dans mon cas, je sais qu’elle consiste à faire mon métier”⁴⁵⁷. Am nächsten Tag ruft Rambert Dr. Rieux an und sagt:

« Accepteriez-vous que je travaille avec vous jusqu’à ce que j’aie trouvé le moyen de quitter la ville? ». Il y eut un silence au bout du fil, et puis: «Oui, Rambert. Je vous remercie.»⁴⁵⁸

Bevor ich diese zentrale Frage weiter untersuche, möchte ich einige wichtige Elemente dieses Romans ansprechen, die als Hilfe für die Behandlung dieser Frage dienen werden. Dazu gehört die Begründung Ramberts für seinen Wunsch in Oran zu bleiben, was sich in dem vierten Teil des Romans abspielt:

- Docteur, dit Rambert, je ne pars pas et je veux rester avec vous.
Tarrou ne broncha pas. Il continuait de conduire. Rieux semblait incapable d’émerger de sa fatigue.

« Et elle? » dit-il d’une voix sourde.

Rambert dit qu’il avait encore réfléchi, qu’il continuait à croire ce qu’il croyait, mais que s’il partait, il aurait honte. Cela le gênerait pour aimer celle qu’il avait laissée. Mais Rieux se redressa et dit d’une voix ferme que cela était stupide et qu’il n’y avait pas de honte à préférer le bonheur.

« Oui, dit Rambert, mais il peut y avoir de la honte à être heureux tout seul. »

Tarrou, qui s’était tu jusque-là, sans tourner la tête vers eux, fit remarquer que si Rambert voulait partager le malheur des hommes, il n’aurait plus jamais de temps pour le bonheur. Il fallait choisir.

« Ce n’est pas cela, dit Rambert. J’ai toujours pensé que j’étais étranger à cette ville et que je n’avais rien à faire avec vous. Mais maintenant que j’ai vu ce que j’ai vu, je sais que je suis d’ici, que je le veuille ou non. Cette histoire nous concerne tous. ».⁴⁵⁹

Hier zeigt sich der Kern des Begriffes der Solidarität, wie Camus ihn später in “L’Homme Révolté” behandeln wird. Es geht um die Überwindung des Individualismus, um die Möglichkeit der Betrachtung des Anderen als einen Teil von mir, um die (bewusste und selbstgewollte) Integration des Ichs in ein Kollektiv (Gesellschaft, Arten oder wie man es nennen will), um das Leiden der mitleidenden Menschen zu lindern. Es geht nicht mehr um das eigene Glück, um den eigenen Genuss, der nicht mehr möglich ist, wenn andere gleichzeitig leiden. Dieses Gefühl (was Camus im Roman als Scham beschreibt) fordert eine Reaktion und diese Reaktion ist die Revolte. Es handelt sich um die ontische Verkörperung

⁴⁵⁶ Camus 2006, Bd. II: La Peste, S. 147.

⁴⁵⁷ Ebenda.

⁴⁵⁸ Ebd., S. 148.

⁴⁵⁹ Ebd., S. 177 f.

des ζῶον πολιτικόν des Aristoteles⁴⁶⁰, von einem Mensch der nicht mehr als Individuum, sondern als Teil einer Gruppe betrachtet wird und der als Teilnehmer dieser Gruppe handelt⁴⁶¹. Camus führt diese Idee zu dem Extrem, dass der Mensch sich sogar schämt allein glücklich zu sein, wenn gleichzeitig andere leiden müssen. Dieses Gefühl kann man in folgendem Satz zusammenfassen: “Diese Situation geht uns alle an”. Diese Aussage steht als Appell für eine politischen Aktion, ein auf Mitleid und Solidarität basiertes Handeln, das den Leidenden in der Gesellschaft Hilfe bringen kann. Diese sehr berührende Stelle lässt uns auch verstehen, wie Camus diese Solidarität versteht. Anders als Kant und sein kategorischer Imperativ, ist diese Solidarität nicht Konsequenz einer Überlegung der Vernunft, die als innere Pflicht verstanden wird. Anders als die Religion kommt die Solidarität nicht als Konsequenz eines Gebots oder göttliches Gesetztes hernieder. Diese Solidarität kommt als eine ontische Selbstbewusstmachung des Selbst als Selbst, aus einer (mit den Worten von Heidegger) situierten Haltung, aber anders als bei Heidegger, nicht in Bezug auf den Tod als innerste Realität gedacht, sondern aus dem Menschen selbst, in Bezug auf die Überwindung seines Individualismus, und dank einer Feststellung der Sinnlosigkeit des Lebens, die ihn bewegt, seine eigenen Werte aus sich selbst zu schaffen und die die Möglichkeit gibt, festzustellen, dass er nicht alleine leidet, dass viele Menschen wie auch er leiden, Menschen denen geholfen werden muss: (“*Je me révolte, donc nous sommes*”).

Camus zeigt an der Person von Paneloux die Schwierigkeit, sich von den eigenen ideologischen Lasten befreien zu können. Er hat inzwischen bei den sanitären Brigaden mitgeholfen, hat den Sohn von Richter Othon sterben sehen und das Leiden von Unschuldigen miterlebt. Trotzdem bleibt er gefangen in seiner Ideologie, was man an seiner zweiten Predigt ganz klar erkennen kann. Er beginnt seine Predigt mit einer provokanten Opposition: “« *Il faut tout croire ou toute nier. Et qui donc, parmi vous, oserait tout nier?* »”⁴⁶². Er versucht eine Erklärung für das Leiden zu finden:

Il s'agissait d'humiliation, mais d'une humiliation où l'humilié était consentant. Certes, la souffrance d'un enfant était humiliante pour l'esprit et le coeur. Mais c'est pourquoi il fallait y entrer [. . .] il fallait la vouloir parce que Dieu la voulait. Ainsi seulement le chrétien n'épargnerait rien et, toutes issues fermées, irait au fond du choix essentiel. Il choisirait de tout croire pour ne être réduit à tout nier [. . .], le chrétien saurait s'abandonner à la volonté

⁴⁶⁰ Aristoteles 2003b, 1253a 1-5.

⁴⁶¹ Dazu folgende Anmerkung von Aristoteles, die die angesprochene Bindung zur Gesellschaft bekräftigt: “Wenn aber jemand nicht in der Lage ist, an der Gemeinschaft teilzuhaben, oder zufolge seiner Selbstgenügsamkeit ihrer nicht mehr bedarf, der ist kein Teil des Staates, somit also entweder ein wildes Tier oder gar ein Gott”. Aristoteles 2003b, Politik, 1253a 25-30. Deutsche Übersetzung: Franz F. Schwarz.

⁴⁶² Camus 2006, Bd. II: La Peste, S. 189.

divine, , même incompréhensible. On ne pouvait dire: « Cela je le comprends, mais ceci est inacceptable », il fallait sauter au coeur de cet inacceptable qui nous était offert, justement pour que nous fissions notre choix. La souffrance des enfants était notre pain amer, mais sans ce pain, notre âme périrait de sa faim spirituelle.⁴⁶³

Diese Haltung von Paneloux beschreibt die kritische Einstellung von Camus gegenüber viele Menschen, die statt ihren eigenen Gefühlen, Instinkten oder Gedanken einer Ideologie folgen. Man kann nach Camus diese Passivität als Mangel an Selbstbewusstsein und Mangel an Willen bezeichnen, für sich selbst zu denken und sich zu entwickeln, um mit der Wirklichkeit umgehen zu können. Diese blinde Abhängigkeit von Gott als moralischer Instanz wird weiter von Paneloux dargestellt: *“Il fallait seulement commencer de marcher en avant, dans la ténèbre, un peu à l’aveuglette, et essayer de faire du bien. Mais pour le reste, il fallait demeurer, et accepter de s’en remettre à Dieu, même pour la mort des enfants, et sans chercher de recours personnels”⁴⁶⁴*. Die Unmöglichkeit zu verstehen und die Abhängigkeit von einer Doktrin lassen den Mensch nur als Empfänger von Werten zurück, die er unreflektiert akzeptieren muss. Deswegen gilt es für den religiösen Mensch (als einzige Möglichkeit) nicht eine Begründung, sondern eine Erklärung für Gottes Wille zu finden, was Paneloux am Ende seiner Predigt versucht:

« Mes frères, dit enfin Paneloux en annonçant qu’il concluait, l’amour de Dieu est un amour difficile. Il suppose l’abandon total de soi-même et le dédain de sa personne. Mais lui seul peut effacer la souffrance et la mort des enfants, lui seul en tout cas la rendre nécessaire, parce qu’il est impossible de la comprendre et qu’on ne peut que la vouloir. Voilà la difficile leçon que je voulais partager avec vous. Voilà la foi, cruelle aux yeux des hommes, décisive aux yeux de Dieu, dont il faut se rapprocher ».⁴⁶⁵

Camus kommt an dieser Stelle zur Beschreibung von zwei unterschiedlichen Möglichkeiten für den Menschen, mit seinem Leben umzugehen. Die erste, der Glaube, stellt ihn als einen passiven Empfänger dar, der bis zu einem bestimmten Punkt seine Umwelt verstehen kann, aber, ab einem bestimmten Punkt als passiver Empfänger nur an den Willen Gottes glauben und erwarten und akzeptieren muss, was Gott für ihn entscheiden mag. Die zweite, die Revolte, ist die Möglichkeit sich aus dem eigenen Selbst Werte zu geben, um die Ungerechtigkeit zu bekämpfen, um das Leiden der vielen zu vermeiden und aktiv als Teilnehmer der Gesellschaft seine eigene Welt nicht nur zu verstehen, sondern zu ändern und selber und bewusst gestalten zu können.

⁴⁶³ Camus 2006, Bd. II: La Peste, S. 189 f.

⁴⁶⁴ Ebd., S. 191.

⁴⁶⁵ Ebenda.

Als letzten Beweis der Überwindung des Individualismus in der Revolte möchte ich das Geständnis von Tarrou im vierten Teil des Romans vorstellen. Hier kommt Tarrou zu seiner Erklärung, warum er gegen die Pest kämpft:

« Disons pour simplifier, Rieux, que je souffrais déjà de la peste bien avant de connaître cette ville et cette épidémie. C'est assez dire que je suis comme tout le monde. Mais il y a des gens qui ne le savent pas, ou qui se trouvent bien dans cet état, et des gens qui le savent et qui voudraient en sortir. Moi, j'ai toujours voulu en sortir »⁴⁶⁶.

Hier wird zuerst die Bewusstmachung eines Problems und gleichzeitig der Wille, es zu lösen gezeigt, Voraussetzung für jede Form von Revolte. Tarrou erzählt über seinen Vater, den Staatsanwalt, der oft die Todesstrafe für Verurteilte gefordert hatte. Dagegen wollte er sich wehren: *“J'ai cru que la société où je vivais était celle qui reposait sur la condamnation à mort et qu'en la combattant, je combattais l'assassinat”⁴⁶⁷*. Dieser Kampf aber beinhaltete das Töten von Menschen: *“Mais on me disait que ces quelques morts étaient nécessaires pour amener un monde où l'on ne tuerait plus personne”⁴⁶⁸*. Hier sieht man wieder die Problematik von Mittel und Ziel die Camus mehrmals kritisiert und die schon in dieser Arbeit angesprochen wurde: *“J'ai appris que j'avais indirectement souscrit à la mort de milliers d'hommes, que j'avais même provoqué cette mort en trouvant bons les actions et les principes qui l'avaient fatalement entraînée”⁴⁶⁹*. Die Bekehrung kam an den Tag wo Tarrou selbst die Durchführung der Todesstrafe mitangesehen hatte: *“Jusqu'au jour où j'ai vu une exécution (c'était en Hongrie) et le même vertige qui avait saisi l'enfant que j'étais à obscurci mes yeux d'homme”⁴⁷⁰*. Diese fiktive Erfahrung, die aus einer echten Erinnerung von Camus aus seiner Kindheit stammt⁴⁷¹, war stärker als jegliche Ideologie und verursachte eine entsprechende Reaktion. Hier sieht man die Ungerechtigkeit nicht im Außen, sondern in sich selbst, was nicht als etwas Ungewöhnliches zu betrachten ist. In unserer zeitgenössischen Konsumgesellschaft sind wir alle Komplizen von Ungerechtigkeiten, die um die Erhaltung unseres Lebensniveaus toleriert werden (schlecht bezahlte Arbeit, schlechte

⁴⁶⁶ Camus 2006, Bd. II: La Peste, S. 204.

⁴⁶⁷ Ebd., S. 207.

⁴⁶⁸ Ebenda.

⁴⁶⁹ Ebd., S. 208.

⁴⁷⁰ Ebd., S. 207.

⁴⁷¹ In der Anekdote geht es um Camus Vater der in 1914 die Hinrichtung eines Mörders, der zum Tod verurteilt war selber erleben wollte. Dazu Camus: *“Il se leva dans la nuit pour se rendre sur le lieu du supplice, à l'autre bout de la ville, au milieu d'un grand concours de peuple. Ce qu'il vit, ce matin-là, il n'en dit rien à personne. Ma mère raconte seulement qu'il rentra en coup de vent, le visage bouleversé, refusa de parler, s'étendit un moment sur le lit et se mit tout d'un coup à vomir”*. Camus 2006, Bd. IV: Réflexions sur la guillotine, S. 127.

Arbeitsbedingungen, usw.). Die selbstkritische Betrachtung aber kann eine Reaktion provozieren, die der Ungerechtigkeit ein Ende setzen könnte. Dazu Tarrou: *“Et c’est pourquoi j’ai décidé de refuser tout ce qui, de près ou de loin, pour de bonnes ou de mauvaises raisons, fait mourir ou justifie qu’on fasse mourir”*⁴⁷². Es ist der Mensch aus seiner eigenen Selbstbewusstmachung der, gegen eine Ungerechtigkeit, obwohl er selbst auch Verursacher ist, rebellieren will. Nicht wegen religiöser oder politischer Gebote, sondern aus einer eigenen Überlegung. Dieser Gedanke wird von Tarrou auf folgende Weise dargestellt: *“Je dis seulement qu’il y a sur cette terre des fléaux et des victimes et qu’il faut, autant qu’il est possible, refuser d’être avec le fléau. Cela vous paraîtra peut-être un peu simple, et je ne sais si cela est simple, mais je sais que cela est vrai”*⁴⁷³. Diese Selbstverständlichkeit, sich auf der richtigen Seite zu positionieren, ist kein Zufall, sie ist das Produkt einer Einstellung, die den Menschen und besonders den leidenden Mensch als die oberste Priorität betrachtet. Deswegen antwortet Rieux auf die Reflexion von Tarrou: *“Peut-on être un saint sans Dieu, c’est le seul problème concret que je connaisse aujourd’hui”*⁴⁷⁴ mit einem Satz, der den Geist der Revolte zusammenfasst: *“«Peut-être, répondit le docteur, mais vous savez, je me sens plus de solidarité avec les vaincus qu’avec les saints. Je n’ai pas de gout, je crois, pour l’héroïsme et la sainteté. Ce qui m’intéresse, c’est d’être un homme »”*⁴⁷⁵. Diese *vaincus* sind diejenigen, die der Revolte einen Sinn geben. Das Problem des alltäglichen Leben (in Camus’ Zeit wie heute) ist, dass diese Problematik nicht wahrgenommen wird, weil man sich hauptsächlich mit den eigenen Problemen beschäftigt und von der allgemeinen Problematik isoliert bleibt, was dem Zustand vor der Wahrnehmung des Absurden entspricht, der am Anfang dieser Arbeit untersucht wurde.

Mit den gewonnenen Ansichten kann man jetzt die zwei Fragen angehen, die den letzten Teil dieser Abhandlung begleitet haben: Kann man sich selbst Werte geben und ist der Mensch an sich gut?

Zuerst die erste Frage: Kann man sich selbst Werte geben und wenn ja, woher kommen solche Werte, aus welcher Moral? vielleicht aus einem Gebot?

Um diese Frage zu beantworten, möchte ich ein Thema behandeln, das sehr wichtig ist, um ein besseres Verständnis des Denkens von Camus zu erlangen und diese Frage zu beantworten: seine Beziehung zu Nietzsche. Viele Autoren (u.a. Onfray oder Laubenthal)

⁴⁷² Camus 2006, Bd. II: La Peste, S. 209

⁴⁷³ Ebd., S. 210.

⁴⁷⁴ Ebd., S. 211.

⁴⁷⁵ Ebenda.

stellen eine sehr enge Beziehung oder, besser gesagt, eine Abhängigkeit von Camus in seinem Denken von den Gedanken Nietzsches fest. Es ist auch zutreffend, wie es Onfray oder Todd belegen, dass Camus Nietzsche gelesen hat, trotzdem ist es nicht akkurat, jeden Gedanken von Camus an einen Begriff von Nietzsche binden zu wollen, weil man einen wichtigen Punkt übersieht, der grundsätzlich ist: die unterschiedliche Perspektivierung, der unterschiedliche Ort, aus dem jeder Denker seine Gedanken aufbaut, was Buchheim die "Stellung des Gedankens" nennt⁴⁷⁶. Das kann man an dem Begriff des Mitleids, der Grundsatz der Solidarität, selbst Grundbegriff der Revolte, optimal untersuchen. Es wurde mehrmals erörtert, welche Bedeutung der Begriff der Solidarität für Camus hat, was an vielen Beispielen in seinem Roman (Tarrou, Rambert oder Rieux) gezeigt wurde. Wie versteht Nietzsche den Mitleidsbegriff? Diese Frage wird am Ende der Arbeit ausführlich untersucht, auch im Vergleich zum Mitleidsbegriff von Schopenhauer⁴⁷⁷. Was man schon im Voraus feststellen kann ist, dass Nietzsches Ansichten über das Mitleid weit von denen Camus' entfernt stehen. Interessant ist es, diese "Stellung des Gedankens" bei Nietzsche aufzufinden, die eine Erklärung nicht nur zu seiner Einstellung, sondern auch zu denen vom Camus geben wird. Nietzsche, wie ich vorher schon erwähnt habe, stellt sich als Ziel, die von der christlichen Moral geprägte Weltordnung bloßzustellen und zu demontieren: "Diesem Theologen-Instinkte mache ich den Krieg: ich fand seine Spur überall"⁴⁷⁸. Seine ganze Energie richtet sich darauf, dieses falsche Modell zu bekämpfen, ein Modell, das die Natur des Menschen verdorben und gezähmt hat. Sein Ruf, dass Gott tot sei, steht für ihn als Leitmotiv des Abbaus des Glaubens und die Konsequenzen des Glaubens in allen Bereichen des menschlichen Lebens: "Das grösste Ereignis, - dass 'Gott tot ist', dass der Glaube an den christlichen Gott unglaubwürdig geworden ist - beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen"⁴⁷⁹. Die Hauptsache in dieser Betrachtung ist, dass Nietzsche seine Gedanken gegen ein Modell entwickelt, mit dem er verfeindet ist: dem christlichen Glauben. Seine Begriffe entstehen nicht als ein Weg, die Welt zu verstehen, sie entstehen, um dieses Modell zu demaskieren und

⁴⁷⁶ Buchheim bezieht sich seinerseits auf das Werk von Hegel "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften". Die Stellung des Gedankens, erklärt Buchheim, "lässt vielmehr den Ort des Denkens selbst im Verhältnis zu seinen Gedanken mit in Erscheinung treten. Sie macht die Art und Weise namhaft, wie und von wo aus ein Denken zu seinen Gedanken findet, und vor allem auch, wie es sich darein findet, dass es so ist, wie die Gedanken es sagen". *Buchheim 1994*, Die Vorsokratiker, S. 14.

⁴⁷⁷ Siehe Seite 418 ff.

⁴⁷⁸ *Nietzsche 1999*, Bd: 6, Der Antichrist, S. 175.

⁴⁷⁹ *Nietzsche 1999*, Bd. 3: Die fröhliche Wissenschaft, S. 573. Die Ähnlichkeit mit dem ersten Satz des Manifests der Kommunistischen Partei ist bemerkenswert: "Ein Gespenst geht um in Europa- das Gespenst des Kommunismus" *Marx/ Engels 1981*, Manifest der Kommunistischen Partei, S. 23.

zum Einsturz zu bringen. Das trifft auch für seine Betrachtung des Mitleids zu. Er kritisiert nicht das Mitleid an sich, er kritisiert das christliche Mitleid. Deswegen habe ich zuvor erwähnt, dass seine Begriffe zuerst negative Begriffe sind, weil sie als Kritik und nicht als Überlegung entstehen. Nietzsche konzentriert sich mehr auf die Destruktion als auf den Aufbau. Er lebt in einer Zeit, wo der *mainstream* des Denkens stark im Glauben verankert ist. Seine Philosophie ist als solche ein Abwehrkampf gegen den Glauben als Moralinstanz. Deswegen kann und sollte man solche Betrachtungen nicht, wie die über das Mitleid, als einen Beitrag zur Ethik, sondern als eine Kritik an einem spezifischen Mitleidsbegriff ansehen. Weil Nietzsche hauptsächlich seine Gedanken gegen eine herrschende Moral richtet, beinhaltet die Mehrheit seines Denkens eine Kritik dieser Moral. Er steht an einem metaphysischen Wendepunkt, von dem er sich noch nicht befreien kann. Er ist viel präziser in seinen destruktiven Äußerungen als in seinen konstruktiven Projekten. Das gilt für seine Werte, die sich grundsätzlich gegen die christliche Moral richten aber noch kein allgemeines Projekt begründen können. Sogar seine Idee des Übermenschen entwickelt sich ähnlich wie die Lebensentwürfe des Absurden bei Camus, als Reaktion auf das Vakuum nach dem Verlust der Moralinstanzen. Aber genau wie diese Lebensentwürfe, beinhaltet die Idee des Übermenschen keine soziale Komponente, sondern nur die Behauptung des Selbst als ein starkes Individuum. Das unterscheidet ihn grundsätzlich von Camus und seine Art die Welt zu verstehen. Das ist keine Kritik Nietzsches. Er konnte in seiner Zeit nichts anders reagieren. Die Bedingungen der Möglichkeit eines Wissens, wie dem von Camus, gab es in der Zeit von Nietzsche nicht, er hat sich diese Bedingungen erarbeiten müssen, auf Kosten seines wissenschaftlichen Renommées und letztendlich gesellschaftlichen Rang. Camus baut sein Denken auf die „Eroberungen“ Nietzsches auf. Für ihn greift der Begriff des Tods Gottes nicht als Provokation, sondern als Tatsache. Er muss sich nicht gegenüber dem Glauben behaupten, weil dieser Kampf in seiner Zeit schon erledigt war. Er hat die Möglichkeit, seine Gedanken in einer Welt ohne Gott zu entwickeln. Er kann sich die Sinnlosigkeit der Welt als Bedingung der Möglichkeit für den Ausgang aus der sozialen Lethargie vorstellen, ohne sich gegen den christlichen Glauben wenden zu müssen, seine „Stellung des Gedankens“ hat sich gegenüber dem von Nietzsche radikal geändert. Er kann für sich statt nur gegen Andere denken. Er kann deswegen positiv denken, das heißt, nicht nur die Gesellschaft kritisch betrachten (wie bei *„Le Mythe de Sisyphe“*), sondern eine Alternative oder einen Weg in das authentische Leben zeigen (wie beim *„L’Homme Révolté“*). Diese Unabhängigkeit erlaubt es

ihm, seinen Begriff der Solidarität aus einer anderen Perspektiven zu denken, wie in den Beispielen des Roman "La Peste" gezeigt wurde. Worin besteht diese Solidarität? Sie besteht in der Überwindung des Individualismus und der Wahrnehmung der anderen, besonders der leidenden Menschen. Entweder kommt diese Solidarität aus einer Reaktion gegenüber einer menschlichen Erfahrung (Scham, alleine glücklich zu sein bei Rambert oder das Bereuen von Tarrou einer falschen Ideologie gefolgt zu haben) oder als Lebensmotto wie bei Dr. Rieux, der durch seinen Beruf die Berufung, Menschen zu helfen, annimmt. Damit kann man die Frage, ob man sich selbst Werte geben kann positiv beantworten. Durch die Überwindung des Ich, des Individualismus, aber ohne dabei seine Individualität zu verlieren, als Produkt einer Selbstaufklärung, die aus der Wahrnehmung der Sinnlosigkeit des Lebens entsteht, kommt man zu dem Entschluss, das Leben selber gestalten zu wollen und mehr noch, zur Betrachtung, dass man in seinem Leiden nicht allein ist, dass viele Menschen dieses Leiden teilen. Diese Realisation bewegt den Menschen, seinesgleichen (das heißt jedem leidenden Mensch) zu helfen. Dieser aus dem Selbst entstandene Wert, den Camus vorschlägt, ist die Solidarität.

Die zweite Frage, ob der Mensch an sich gut sei, bedarf einer Präzisierung: was heißt es für Camus gut zu sein? Um das zu klären, soll man zuerst die Stelle im Roman, an der dieses Thema angesprochen wird, betrachten: "*Les hommes sont plutôt bons que mauvais*⁴⁸⁰", oder ähnlich am Ende des Romans: ". . . *qu'il y a dans les hommes plus des choses à admirer que des choses à mépriser*⁴⁸¹". Dies ist eine allgemeine Stellungnahme, die eine Tendenz zeigt, das Gute im Menschen gegenüber dem Bösen hervorzuheben. An anderer Stelle, wo Paneloux sich entscheidet, bei den sanitären Brigaden mitzuhelfen, wird ebenfalls diese Idee geäußert: "*Toute le monde est comme ça, die Tarrou. Il faut seulement leur donner l'occasion*⁴⁸²". Das Problem dieser Fragestellung ist folgendes: man erwartet als Antwort, dass dieses *was* wonach man fragt ein *etwas* sein soll, das heißt, man hofft nach einer bestimmten Frage auf eine bestimmte Antwort. Das ist aber nicht der Fall bei Camus. Er findet das Gute an den Menschen nicht als ein Attribut des Daseins vor, nicht als eine Qualität, als etwas, was von Natur aus da ist und das Dasein als Dasein bezeichnet. Das Gute und was Camus *conditio humana* nennt, hat mehr mit einer kinetischen Komponente, mit einer Energie, mit einer Möglichkeit zu tun, die das Dasein in seiner Struktur verändern kann. Es handelt sich um

⁴⁸⁰ Camus 2006, Bd. II: La Peste, S. 124

⁴⁸¹ Ebd., S. 248.

⁴⁸² Ebd., S. 138.

diese Fähigkeit, aus sich selbst denken zu können (hier zeigt sich das Erbe von Nietzsche: "Was sagt dein Gewissen?- 'Du sollst werden, der du bist'"⁴⁸³). Das impliziert einen Prozess in welchem das Individuelle überwunden wird, wo die Anderen und besonders das Leiden der Anderen wahrgenommen wird, nicht als etwas Fremdes, sondern als Teil des Selbst. Dieser Prozess verlangt nach einer Veränderung der Wirklichkeit, damit das Leiden der Menschen, die Ungerechtigkeiten im Allgemeinen vermindert werden kann. Dieser Prozess startet nicht als eine Art Gehorsamkeit gegenüber einem äußeren Gebot oder Gesetz, es ist das Produkt der eigenen Realisierung, dass der Mensch in einem sozialen Kontext steht und als solcher handeln soll. Das Gute für Camus ist nicht wie bei Rousseau, das vorgesellschaftliche Mitleid des Menschen in der Herde, nein, Camus stellt das Gute genau in die Gesellschaft als Produkt des Erwachens aus der Lethargie der Alltäglichkeit und der Realisierung, dass der Mensch nicht allein ist und nicht allein für sich handeln kann. Deswegen zielt seine Betrachtung des Menschen nicht auf einen vorgesellschaftlichen Zustand ab, sondern auf das Hier und Jetzt, nicht theoretisch, sondern praktisch konzipiert, nicht aus einem Diktat der Vernunft oder aus einem Gefühl, sondern aus einem ontischen Zustand der Überwindung des Individualismus, was für ihn dem Anfangspunkt jeder politischen Handlung entspricht. Mit diesem Punkt kann man den Abschnitt schließen und beide Fragen zusammenfügen. Das Gute am Menschen ist die Möglichkeit, aus dem Selbst zu handeln. Dazu gehört auch, sich Werte zu geben, um die Ungerechtigkeit zu mindern. Der Wert, den der Mensch aus sich selbst entwickelt, ist die Solidarität, die sich in ihren verschiedenen Erscheinungen im Roman zeigt. Man kann mit den Worten von Camus, die diesen Prozess befürworten, diesen Abschnitt abschließen: "*La plus grande économie qu'on puisse réaliser dans l'ordre de la pensée c'est d'accepter la non-intelligibilité du monde - et de s'occuper de l'homme*"⁴⁸⁴.

⁴⁸³ Nietzsche 1999, Bd. 3: Die fröhliche Wissenschaft, S. 519.

⁴⁸⁴ Camus 2006, Bd. II: Carnets 1935-1948 (Novembre 1943), S. 1008.

3. Die Revolte, oder: die Überwindung des Individualismus

Camus eröffnet sein Werk *“L’Homme Révolté”*⁴⁸⁵ genau wie seine früheres Essay *“Le Mythe de Sisyphe”* mit der Darstellung einer Grundfrage: kann der Mord durch eine Doktrin legitimiert werden? Camus fängt seine Argumentation mit der Unterscheidung zwischen *“crime de passion”* und *“crime de logique”* an. Er erklärt: *“Nos criminels ne sont plus ces enfants désarmés qui invoquaient l’excuse de l’amour. Ils sont adultes, au contraire, et leur alibi est irréfutable: c’est la philosophie qui peut servir à tout, même à changer les meurtriers en juges”*⁴⁸⁶. Camus bringt ein Beispiel aus einem Roman von Emily Brontë (Wuthering Heights) um diese Unterscheidung zu erhellen: *“Heathcliff, dans Les Hauts de Hurlevent, tuerait la terre entière pour posséder Cathie, mais il n’aurait pas l’idée de dire que ce meurtre est raisonnable ou justifié par un système”*⁴⁸⁷. Um dies von Anfang an klar zu stellen: Was Camus in Frage stellt, ist nicht der Mord selbst, er hält kein Plädoyer für den Pazifismus, sondern stellt dessen Legitimation in Frage: *“Mais à partir du moment où, faut de caractère, on court se donner une doctrine, dès instant où le crime se raisonne, il prolifère comme la raison elle-même, il prend toutes les figures du syllogisme. Il était solitaire comme le cri, le voilà universel comme la science. Hier jugé, il fait la loi aujourd’hui”*⁴⁸⁸. Anders als die Grundfrage von *“Le Mythe de Sisyphe”*, die einen ontischen Charakter besaß, zeigt die Grundfrage bei *“L’Homme Révolté”* einen deutlich politischen Charakter, der bei der Zielsetzung, die Camus selbst für sein Essay gibt, klar zu sehen ist. Dazu Camus: *“Le propos de cet essai est une fois de plus d’accepter la réalité du moment, qui est le crime logique, et d’en examiner précisément les justifications: ceci est un effort pour comprendre mon temps”*⁴⁸⁹. Es geht nicht nur um die Gräueltaten, die immer stattgefunden haben, sondern um die Ideologie, die solche Taten nicht nur entschuldigt, sondern rechtfertigt: *“Mais les camps d’esclaves sous la bannière de la liberté, les massacres justifiés par l’amour de l’homme ou le*

⁴⁸⁵ In Bezug auf die deutsche Übersetzung des Titels *“Der Mensch in der Revolte”* möchte ich hier die kritische Betrachtung von Schönherr-Mann zeigen, die die Problematik der Übersetzung thematisiert: *“Der Mensch in der Revolte, die deutsche Übersetzung des französischen Titels L’Homme révolté lässt diese Frage offen, ja impliziert, dass der Mensch immer schon in der Revolte lebt, angefangen von Kain und Prometheus bis zur Arabellion. Aber diese Übersetzung trifft den Sinn des französischen Titels unzureichend. Révolté besitzt nämlich den Sinn eines Partizip Präsens, also einen aktivischen, nicht passiv vergangenen, bedeutet folglich nicht der aufgewiegelte Mensch oder gar der 'revoltierte', was im Deutschen keinen rechten Sinn ergibt. Révolté heißt vielmehr aufrührerisch oder aufsässig, was sich mit dem Wort widerständig oder mit Auflehnung verbinden lässt”*. Schönherr-Mann 2015, Albert Camus als politischer Philosoph, S. 57.

⁴⁸⁶ Camus 2006, Bd. III: L’Homme révolté, S. 63.

⁴⁸⁷ Ebenda.

⁴⁸⁸ Ebenda.

⁴⁸⁹ Ebenda.

goût de la surhumanité, désespéré, en un sens, le jugement. Le jour où le crime se pare des dépouilles de l'innocence, par un curieux renversement qui est propre à notre temps, c'est l'innocence qui est sommée de fournir ses justifications. L'ambition de cet essai serait d'accepter et d'examiner cet étrange défi"⁴⁹⁰.

Anders als im ersten Essay, wo die Grundfrage einen deutlichen philosophischen Charakter hat, ist die Grundfrage bei *L'Homme révolté* stark politisch konnotiert. Das wird von der Absicht von Camus bestätigt, der die Frage direkt, in Bezug auf seine Zeit und die politische Situation seiner Zeit untersucht:

*Nous ne pouvons agir que dans le moment qui est le nôtre, parmi les hommes qui nous entourent. Nous ne saurons rien tant que nous ne saurons pas si nous avons le droit de tuer cet autre devant nous ou de consentir qu'il soit tué. Puisque toute action aujourd'hui débouche sur le meurtre, direct ou indirect, nous ne pouvons pas agir avant de savoir si, et pourquoi, nous devons donner la mort*⁴⁹¹.

Wichtig ist es auch die phänomenologische Betrachtung der Problematik von Camus festzustellen, welche im folgenden Zitat dargestellt wird:

*L'important n'est donc pas encore de remonter à la racine des choses, mais, le monde étant ce qu'il est, de savoir comment s'y conduire. Au temps de la négation, il pouvait être utile de s'interroger sur le problème du suicide. Au temps des idéologies, il faut se mettre en règle avec le meurtre. Si le meurtre a ses raisons, notre époque et nous-mêmes sommes dans la conséquence. S'il ne les a pas, nous sommes dans la folie et il n'y a pas d'autre issue que de retrouver une conséquence ou de se détourner. Il nous revient, en tout cas, de répondre clairement à la question qui nous est posée, dans le sang et les clameurs du siècle.*⁴⁹²

Bevor ich mit der Untersuchung fortfahre, möchte ich, um der Einstellung und Perspektivierung von Camus zur Grundfrage des Mordes näher zu kommen, seinen Ort des Denkens verstehen, das heißt, die Gründe, warum Camus eine solche Frage als Grundfrage seiner Zeit betrachtet. Dafür werde ich kurz die politische Situation Frankreichs nach dem Krieg erläutern.

3.1 Der Politische Kontext der Frage

Schon im Jahr 1949 zeigt Camus seine Empörung über den politischen Zustand Europas auf

⁴⁹⁰ Camus 2006, Bd. III: *L'Homme révolté*, S. 64.

⁴⁹¹ Ebenda.

⁴⁹² Ebenda.

einer Konferenz im Südamerika. Er wirft folgende Frage auf, die diese Empörung, aber auch seine Enttäuschung, ganz deutlich zeigt:

Comment la terre de l'humanisme a-t-elle produit les camps de concentration et une fois la chose faite comment les humanistes eux-mêmes se sont arrangés des camps de concentration, voilà les questions qui sont de la compétence des hommes de ma génération et que je voudrais aborder, laissant à d'autres, plus qualifiés, le soin de vous parler de l'humanisme et de l'Europe fraternelle.⁴⁹³

Camus ironisiert, an dem Beispiel des Henkers von Paris, der bei dem Generalstreik von 1947 auch seine Arbeit niederlegte, um eine Beamtenstelle vom Staat zu bekommen, die Konsequenzen einer Wendung, nach der das Morden sein Tabu verloren hat: *“Il voulait en effet recevoir de l'État, qu'il avait conscience de bien servir, la seule consécration, le seul honneur tangible qu'une nation moderne puisse offrir à ses bons serviteurs, je veux dire, un statut administrative”⁴⁹⁴*. Diese Situation bringt Camus zu folgendem Schluss:

Dans une civilisation où le meurtre et la violence sont déjà des doctrines et sont en passe de devenir des institutions, les bourreaux ont tout à fait le droit d'entrer dans les cadres administratifs. Et, à vrai dire, le bourreau de Paris avait raison, nous autres Français sommes un peu en retard. Un peu partout dans le monde, les exécuteurs sont déjà installés dans les fauteuils ministériels. Ils ont seulement remplacé la hache par le tampon à encre. Quand la mort devient affaire de statistique et d'administration, c'est en effet que quelque chose ne va pas. Anecdote du train. L'Europe est malade puisque la mise à mort d'un être peut y être envisagée autrement qu'avec l'horreur et le scandale qu'elle devrait susciter, puisque la torture des hommes y est admise comme une servitude un peu ennuyeuse, au même titre que le ravitaillement et l'obligation de faire la queue pour obtenir le moindre gramme de beurre. L'Europe souffre ainsi de meurtre et d'abstraction. Mon opinion est qu'il s'agit de la même maladie.⁴⁹⁵

Die Kritiken von Camus richten sich gegen jede Art von Totalitarismus, der durch ideologische Doktrinen den Mord rechtfertigt. Die Gräueltaten des Nazismus sind nach dem Krieg ans Licht gekommen und allgemein als Barbarei kritisiert worden. Anders geschieht es mit den Konzentrationslagern der Kommunisten, mit den Torturen, dem Gulag und anderen schrecklichen Gewalttaten, die von Teilen der Öffentlichkeit und der intellektuellen Klasse in Frankreich teilweise entschuldigt, ja teilweise verteidigt wurden. Um diesen Aspekt der französischen Politik zu verstehen, werde ich jetzt untersuchen, welche Beziehung, welche Einflussnahme es zwischen dem Kommunismus und den Franzosen gab, die so eine Haltung zu erklären vermag. Diese Erklärung wird sehr nützlich für diese Arbeit sein, weil sie als

⁴⁹³ Camus 2006, Bd. III: Les Temps des meurtriers, S. 352.

⁴⁹⁴ Ebenda.

⁴⁹⁵ Ebd., S. 352 f.

Horizont dessen dient, wogegen sich Camus mit seiner Untersuchung der Revolte wendet.

Die kommunistische Partei Frankreichs (PCF) bekommt am 10. November 1946, bei den ersten legislativen Wahlen der IV *République* 28,8% der Stimmen, 157 Sitze in der *Assemblée Nationale*, dem französischen Parlament, und wird damit die stärkste Fraktion. Die Entwicklung der Partei, der Aufstieg, der die Partei zu dieser Position führte, zeigt sich schon in der Zeit der *Résistance*. Obwohl die *Résistance* nicht ein Produkt der politischen Parteien war (sie entstand aus der Initiative von Individuen und kleiner Gruppen aus verschiedenen politischen Tendenzen) haben die Kommunisten es verstanden, wie Winock erklärt, sich als Führer der Befreiungsbewegung zu präsentieren:

La Résistance a été finalement très bénéfique au PCF, qui en sort tout auréolé (« le parti des fusillés »). Sans doute, la Résistance non communiste « avait-elle été plus nombreuse » (Claude Bourdet), mais « les communistes avaient acquis dans les organes centraux de la Résistance un poids sans commune mesure avec leur importance dans le pays ». Le PCF a connu deux périodes de hautes eaux: le Front populaire et la Résistance suivie de l'après-guerre. Lors de ces deux périodes, le PCF a été simultanément le parti des revendications ouvrières et de la législation sociale: le parti de Staline, allié à la France contre le fascisme, libérateur de l'Europe orientale et central du nazisme: le grand parti national.⁴⁹⁶

Stalin hatte sich nach den (für ihn unerwarteten) ersten Attacken der Deutschen (mit denen er 1939 einen Nichtangriffspakt unterzeichnet hatte), zusammen mit den Amerikanern und Briten auf den Kampf gegen den Faschismus positioniert, wie er in einer Ansprache am 3. Juli 1941 erklärte: *“Notre guerre pour la liberté de notre patrie se confondra avec la lutte des peuples d'Europe et d'Amérique pour leur indépendance, pour les libertés démocratiques. Ce sera le front unique des peuples qui s'affirment pour la liberté contre l'asservissement et la menace d'asservissement de la part des armées fascistes de Hitler”*⁴⁹⁷. Am Ende des Krieges und mit dem Ziel den Einfluss der Amerikaner in Westeuropa einzudämmen, unterschreibt Stalin mit de Gaulle einen Kooperationsvertrag. Dazu Winock:

Staline, face aux Britanniques et aux Américains, a joué la carte de Gaulle. Selon Giulio Ceretti, Thorez, à Moscou, aurait contribué à convaincre Staline de ce choix. Le Général paraissait seul capable « de réaliser une union nationale propre à réduire l'emprise des Anglo-Saxons ». Le 1er décembre 1944, de Gaulle arrive à Moscou. Le 9 décembre, il signe un pacte franco-soviétique d'alliance et d'assistance mutuelle. Il y a alors convergence d'intérêts entre la France du général de Gaulle et la Russie de Staline.⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ Winock 1999, La France politique, S. 371-372.

⁴⁹⁷ Ebd., S. 365.

⁴⁹⁸ Ebd., S. 376.

Am Ende des Krieges ergibt sich für das PCF folgendes politisches Bild:

Dans les rangs de la Résistance communiste, l'espoir d'une révolution immédiate a existé: jusqu'aux dernières semaines de 1944, on en garde la nostalgie. Mais tout se passe comme si le retour de Thorez est un retour à la raison du communisme international: les intérêts de l'URSS priment sur tout le reste. Staline n'a pas l'intention de favoriser une révolution très aléatoire en Europe occidentale: l'important pour lui, à ce moment-là, est de construire et de fortifier à la frontière occidentale de l'Union soviétique un glacis de pays qui deviendront les démocraties populaires. La France, loin des positions de l'Armée rouge, ne répond pas aux nouveaux critères de la « situation révolutionnaire ».
En conclusion, la période de la Seconde Guerre mondiale a bouleversé les rapports de forces dans la gauche française.⁴⁹⁹

Die PCF zeigt ihre Hegemonie in verschiedenen Bereichen: als politische Kraft ist sie die stärkste Fraktion, sie ist sehr stark an den Universitäten und bei den Intellektuellen vertreten, bei den Gewerkschaften dominiert sie die *Confédération générale du travail* (CGT). Sie hat die sozialistische Partei auf den zweiten Rang verwiesen. Das Problem dieser Hegemonie ist, dass die revolutionäre Strategie der PCF stark an der Politik von Stalin orientiert bleibt. Winock beschreibt den Zustand der Linken nach dem Krieg wie folgend:

La gauche sortait renforcée de la guerre, mais la Résistance et la Libération démontrent l'antagonisme irréductible du Parti communiste et du Parti socialiste. L'alliance de l'après-guerre entre les deux partis est d'un nouveau type, puisqu'elle s'est élargie aux démocrates-chrétiens du MRP, d'abord sous la présidence du général de Gaulle, puis, après le départ de celui-ci, dans un tripartisme qui ne résistera pas aux débuts de la Guerre froide, en 1947. Le nouvel isolement du PCF et l'impossibilité d'une alliance maintenue entre socialistes et communistes sont fatals à la gauche pendant toute la durée de la IV République: la gauche était majoritaire dans le pays, mais il n'y avait plus de gauche (unie et gouvernante).⁵⁰⁰

Was aber zieht den Menschen zur kommunistischen Partei? Winock erwähnt als eines der Argumente die Rolle, die die Kommunisten bei der Besiegung der Nazis gespielt haben:

Le prestige de l'URSS contribue pour beaucoup dans le rayonnement du parti français, y compris aux yeux des anticommunistes. La victoire de Stalingrad - qui fut aussi la première capitulation d'une armée nazie, en février 1943 - marque tous les esprits et en décide beaucoup à adhérer: « Stalingrad, écrit Edgar Morin, balayait pour moi, et sans doute pour des milliers comme moi, critiques, doutes, réticences. Stalingrad lavait tous les doutes du passé quand il ne les justifiait pas. La cruauté, les procès, les liquidations trouvaient leur finalité dans Stalingrad. La retraite de 1941, les angoisses, tout cela aboutissait au piège génial de Staline. Staline s'identifiait à la ville de son nom, celle-ci à l'usine Octobre rouge avec ses ouvriers en armes, l'usine à la Révolution de 1917, et tout cela à la liberté du monde, à la victoire enfin en vue, à tous nos espoirs, à l'avenir radieux ».
« - Oui, Staline est génial, me disait Rolland.

⁴⁹⁹ Winock 1999, S. 376.

⁵⁰⁰ Ebd., S. 377.

- Évidement, ça fait un peu con de le dire, mais c'est vrai⁵⁰¹ ... »
Dans la fascination exercée par le communisme au lendemain de la guerre, l'effet de puissance qu'il dégage n'a pas compté pour peu. Adhérer au communisme, c'est non seulement entrer dans une organisation française de gouvernement aux multiples ramifications, mais aussi choisir d'appartenir à un ensemble géopolitique promis à s'accroître, dont l'URSS est la tête. Le communisme, c'est l'avenir. On s'y inscrit dans l'euphorie de la victoire, ou tout simplement pour s'assurer une place.⁵⁰²

In den emotionalen Aussagen dieses Zitats kann man den Kommunismus als eine Art Gefühl nachvollziehen, ein Gefühl der Befreiung von dem Bösen. Was aber auch deutlich herauskommt, ist dass dieses Gefühl alle die von dem Kommunismus begangenen Gräueltaten in Vergessenheit geraten lässt. Dagegen positioniert sich Camus und deswegen wird er als Reaktionär kritisiert, weil die Gefühlsbetrachtung des Kommunismus keine Betrachtung aus der Vernunft akzeptiert oder sie zumindest sofort als reaktionär einstuft. Die Bedeutung dieser Gefühlslage möchte ich durch das nächste Zitat weiter erläutern:

Pour les militants, l'appartenance au Parti communiste est moins estimée en valeur politique qu'en valeur affective. Les réunions de cellule n'ont pas pour fonction la discussion politique, mais le « renforcement des liens communautaires »⁵⁰³. Le Parti communiste est le parti des « camarades ». Etre là, ensemble, concrétiser le Nous, se sentir d'une même famille, unie face à l'adversité, se serrer les coudes, consacrer ses heures de loisir à d'humbles tâches (vendre le journal, coller des affiches, distribuer des tracts) et, suprême honneur, affronter la répression anti ouvrière, la police casquée du Capital, sous les yeux des camarades: la sociabilité communiste mâtinée de mimétisme héroïque est un des ressorts les plus actifs du militantisme. Il y a un côté cathare dans cet orgueil d'adhérer: on fait partie des élus.⁵⁰⁴

Die Einstellung der PCF ändert sich am 22. September 1947:

Finalement, l'initiative vient de Staline. Sur sa décision, se réunit le 22 septembre à Szklarska-Poreba, en Pologne, une conférence réunissant les 'représentants des neuf principaux partis communistes européens – conférence u cours de laquelle, sous les auspices de Jdanov, une nouvelle ligne, anti-impérialiste, est fixée au mouvement communiste international. Sévèrement pris à partie, les représentants français et italiens sont sommés d'en finir avec les attermolements de l'après-guerre, les complaisances avec les sociaux-démocrates et autres partis bourgeois, et de prendre résolument la tête dans leurs pays d'un front anti-impérialiste visant les Américains et leurs alliés. De cette conférence devait naître le Kominform, nouvelle structure de liaison internationale, destinée à ranger les partis communistes européens sous la direction unitaire du Kremlin. C'est alors que la théorie des deux blocs est affirmée.⁵⁰⁵

⁵⁰¹ Morin 2012, Autocritique, S. 46 f.

⁵⁰² Winock 2015, Le siècle des intellectuelles, S. 414 f.

⁵⁰³ Derville 1979, « La socialisation des communistes français », Revue Française de Science Politique, Nr. 4-5, août- octobre 1979.

⁵⁰⁴ Winock 1999, S. 388 f.

⁵⁰⁵ Winock 2011, L'effet de génération, S. 92 f.

Es folgt eine oberste Direktive, die besagt, wie jede nationale kommunistische Partei, die in der Tat jetzt nationale Abteilung der sowjetischen kommunistischen Partei geworden ist, handeln soll. Es gilt die Interessen der Sowjetunion zu verteidigen und zu vertreten. Diese von Stalin über Jdanov verordnete ideologische Kontraoffensive beinhaltet folgende Elemente:

Alors que les « positions mondiales du socialisme » sont partout renforcées, ont assisté à l'intérieur du monde capitaliste à la prééminence de États-Unis d'Amérique. Ceux-ci, devenus puissance « conquérante et impérialiste », entendent imposer leur « hégémonie mondiale ». Il résulte de cette situation la coupure du monde « en deux camps principaux », le camp impérialiste – regroupant sous la tutelle américaine « les forces réactionnaire et antidémocratiques », - et le camp anti-impérialiste, « dont l'Union soviétique et les démocraties populaires et progressives partout dans le monde ». Le premier de deux camps prépare « une nouvelle guerre anti soviétique »; le second lutte « pour l'établissement d'une paix juste et durable ».
La politique expansionniste des États-Unis requiert des plans militaires, un contrôle économique et politique sur les pays dépendants, « a mise en œuvre d'une préparation idéologique minutieuse ». Le plan Marshall « est l'expression dernière de cette politique ».⁵⁰⁶

Dieser ideologische Druck gilt auch für die Intellektuellen, wie Maurice Thorez, Chef der PCF erklärt: « *Les discussions en apparence purement littéraires ou esthétiques ne sont pas simplement d'ordre idéologique, mais se rattachent aux problèmes politiques. Il ne faut jamais oublier que l'activité de l'ennemi se mène précisément dans tous les domaines: économique, politique, militaire, etc., et idéologique* ».⁵⁰⁷ Hier wird deutlich erklärt, dass die Intellektuellen der Partei dienen sollen: « *Il n'y a qu'une attitude pour un intellectuel communiste: se placer entièrement, sans aucune réserve, sur les positions idéologiques et politiques de la classe ouvrière* ».⁵⁰⁸

Gay-Crosier und Weyembergh schreiben in der Einleitung zu “*L’Homme Révolté*” einen Kommentar über diese Problematik, der für das Verständnis der damaligen Situation sehr hilfreich ist. Sie kommen zu folgendem Ergebnis:

Le lecteur actuel, après l'implosion du communisme, risque d'oublier que tous ces éléments imprégnaient la gauche, la littérature et le journalisme de l'époque: oser mettre ces thèmes en question équivalait pour beaucoup à blasphémer. Le non-communiste qui s'y risquait était non pas exclu mais excommunié et perdait définitivement son « brevet de révolutionnaire » [. . .] Inversement, si quelqu'un venant de la gauche mettait ces notions en doute, la droite caressait l'espoir de recruter un nouvel adhérent. La voie d'un homme de gauche critique de « sa famille » était donc étroite et semée de chausse-trapes. D'autant que ses anciens amis lisaient dans « l'hospitalité » subite des gens de droite la preuve de sa trahison.⁵⁰⁹

⁵⁰⁶ Winock 2011, S. 93 f.

⁵⁰⁷ Ansprache von Maurice Thorez, Comité central de Gentilly, 9. July 1948. Zitiert von Winock 2011, S. 97.

⁵⁰⁸ Ebenda.

⁵⁰⁹ Camus 2006, Bd. II: Notices, Notes et Variantes, S. 1221 f.

Das Problem der Zeit für einen linken Intellektuellen war es, seine eigene Stimme zu finden, ohne einerseits von der Rechten ausgenutzt zu werden oder andererseits von der eigenen Partei als Verräter betrachtet zu werden. Die Mehrheit der linken Schriftsteller fügt sich der Ordnung der Partei: Ein erster Kreis, der der Partei bedingungslose Unterstützung bietet. Ein zweiter, der, ohne direkt alle Initiativen der Partei zu teilen, das moralische Gefühl einer notwendigen Bindung spürt, wie Winock erklärt *„Soit parce qu'il est le partie de la classe ouvrière – incarnation contemporaine du Christ pour le chrétien de gauche, agent historique universel pour le marxisant. Soit parce que la naissance et les succès du RPF sont analysés par eux comme un nouveau danger fasciste.“*⁵¹⁰ Ein anderer Faktor für den Mangel an Kritik der linken Intellektuellen ist was Winock *„l'anti-anticommunisme“* nennt: *„Ce mot-là, diabolisé, chargé de toute la culpabilité bourgeoise, désigne eux qui trahissent la classe ouvrière, et au-delà l'humanité souffrante[. . .] Un non possumus catégorique va pour longtemps pétrifier ces péri-communistes face aux réalités du stalinisme.“*⁵¹¹ Als Beispiel dieser Art Intellektueller gilt M. Merleau-Ponty, Wegbegleiter und Mitarbeiter von Sartre in *„Le temps modernes“*, wie Winock erklärt:

*« En URSS, écrivait-il, la violence et la ruse sont officielles; dans les démocraties, au contraire, les principes sont humaines, la ruse et la violence se trouvent dans la pratique. A partir de là, la propagande a beau jeu. La comparaison n'a de sens qu'entre des ensembles et compte tenu des situations. » Sans se servir de la formule dont Jean Bruhat fera usage au procès Kravchenko, Maurice Merleau-Ponty faisait à sa manière la théorie des « carreaux cassés » de la Révolution: « La condamnation à mort de Socrate et l'affaire Dreyfus laissent intacte la réputation «humaniste» d'Athènes et de la France. Il n'y a pas de raisons d'appliquer à l'URSS d'autres critères. ».*⁵¹²

Es gibt aber auch Fälle von Intellektuellen, die keine Angst vor der politischen Polarisierung hatten und sich nicht scheuten, ihre politischen Ansichten zu äußern. Das ist der Fall bei Raymond Aron, der im Jahr 1948 sein Werk *“Le Grand Schisme”* veröffentlicht. Dort erklärt er, mit für die Zeit selten moderatem Ton, die Rivalität und den ideologischen Antagonismus zwischen den zwei Blöcken wo *«la paix est impossible, et la guerre improbable»*. Winock beschreibt Arons ideologische Einstellung wie folgend:

Ces intellectuels de gauche, dont Aron est si proche, à tout le moins par sa formation normalienne et philosophique, il les accuse de trahir leurs propre valeurs en se laissant subjugué, à la fois par une doctrine du XIX siècle que l'histoire a démentie, par un État dont

⁵¹⁰ Winock 2011, S. 98.

⁵¹¹ Ebd., S. 99.

⁵¹² Winock 2015, S. 469 f.

la nature totalitaire devrait leur être odieuse, et par un parti qui en est le représentant et l'exécutant dans nos frontières. Contrairement à eux, Aron assume sans fausse honte l'anticommunisme – ce qui le classera à jamais aux yeux d'un grand nombre de ses pairs comme un « chien de garde » de la bourgeoisie, mais qui lui assurera une légitimité d'analyste politique ne cédant ni aux émotions qui aveuglent ni aux affections qui étouffent l'esprit critique. Non parce qu'il juge le bloc occidental comme le camp du souverain Bien, mais parce qu'il ne nourrit aucun doute sur la nature mensongère et tyrannique du communisme stalinien.

Cette lutte idéologique – non contre Marx, mais contre le marxisme, le marxisme-léninisme, et plus encore contre l'aveuglement des intellectuels de gauche sur les réalités de l'Union soviétique – se double d'un choix proprement politique: l'abstention et interdite; il faut assumer ses refus. Et si on lui objecte que l'anticommunisme mène au fascisme, Aron répond avec ce mélange égal de modération et de fermeté auquel nous faisons allusion:

« Nous n'avons pas de doctrine ou de credo à opposer à la doctrine ou au credo communiste, mais nous n'en sommes pas humiliés, parce que les religions séculières sont toujours des mystifications. Elles proposent aux foules une interprétation du drame historique, elles ramènent à une cause unique les malheurs de l'humanité. Or, la vérité est autre, il n'y a pas de cause unique, il n'y a pas d'évolution unilatérale. Il n'y a pas de Révolution qui, d'un coup, inaugurerait une phase nouvelle de l'humanité. La religion communiste n'a pas de rivale, elle est la dernière de ces religions séculières qui ont accumulé les ruines et répandu des flots de sang. Elle est la plus redoutable de toutes et peut-être est-elle promise à la victoire. Mais, réclamer des anticommunistes une foi comparable, exiger d'eux un édifice, aussi compact, de mensonges, aussi séduisants, c'est les inviter au fascisme. Car ils ont la conviction profonde qu'on n'améliore pas le sort des hommes à coups de catastrophes, qu'on ne promet pas l'égalité par la planification étatique, qu'on ne garantit pas la dignité et la liberté en abandonnant tout le pouvoir à une secte à la fois religieuse et militaire. Nous n'avons pas de chanson pour endormir les enfants, L'humanité, qui ne croit plus en Dieu, vivre-t-elle sans idoles ». ⁵¹³

In seinem späteren Werk *“L’Opium des Intellectuels”*, erschienen 1955, demontiert Aron die Struktur des Kommunismus als Partei und als politische Theorie. Er verteidigt die Revolte gegen die Revolution und stellt (wie Camus es 1951 in seinem Werk *“L’Homme révolté”* schon explizit gemacht hatte) das widersprüchliche Ziel des Kommunismus dar, der – um eine klassenlose Gesellschaft zu erreichen – jede Art von Ungerechtigkeit, Gewalttaten, Tortur und Mord nicht nur entschuldigt, sondern auch rechtfertigt. Diese Doppelmoral wird von Aron wie folgend beschrieben:

La fin sublime excuse les moyens horribles. Moraliste contre le présent, le révolutionnaire est cynique dans l'action, et s'indigne contre les brutalités policières, les cadences inhumaines de la production, la sévérité des tribunaux bourgeois, l'exécution de prévenus dont la culpabilité n'est pas démontrée au point d'éliminer tous les doutes. Rien, en dehors d'une "humanisation" totale, n'apaisera sa faim de justice. Mais qu'il décide à adhérer à un parti aussi impitoyable que lui-même contre le désordre établi, et le voici qui pardonnera, au nom de la Révolution, tout ce qu'il dénonçait infatigablement. Le mythe révolutionnaire jette un pont entre l'intransigeance morale et le terrorisme. ⁵¹⁴

Aron bezog in seiner Kritik eine klare Position gegenüber dem Kommunismus und den

⁵¹³ Winock 2015, 439 f.

⁵¹⁴ Aron 1955, *L’Opium des intellectuels*, S. 222.

Intellektuellen, die in Frankreich die Gräueltaten der sowjetischen Kommunisten ignorierten, duldeten oder sogar rechtfertigten. Er wurde deswegen beschuldigt, ein Instrument der Rechten zu sein, wie die Kritik von Maurice Duverger (*Le Monde*) zeigt: [*Cet ancien intellectuel de gauche est*] “*trop lucide pour ne pas voir le rôle exact qu’il joue actuellement: chargé de fournir à la "bourgeoisie" la dose de justification qui permettent à celle-ci d’avoir bonne conscience et d’affaiblir ses adversaires. [. . .] Plus de ses lecteurs, c’est lui-même qu’il voudrait convaincre*”.⁵¹⁵ Die sachliche Diskussion verliert sich in persönlichen Angriffen, was die extreme Politisierung der Zeit widerspiegelt. Gay-Crosier und Weyembergh versuchen in folgendem Zitat eine sachliche Zusammenfassung der politischen Diskussion der Nachkriegszeit in Frankreich zu erstellen, die als Hintergrund für die Fragen, die Camus in seinem Werk aufwirft, eine wichtige Rolle spielt:

Le capitalisme et le libéralisme, dont les libertés sont formelles, ne sont-ils que des formes quelque peu adoucies des fascismes, ou régimes fascistes et communistes ne sont-ils que des jumeaux totalitaires, des frères ennemis dont les structures - par exemple les camps de concentration - son très comparables? Existe-t-il une troisième voie, qui conjugue liberté individuelle et économie collectivisée? Beaucoup de démocraties occidentales sont liées au colonialisme qui défigure leur culte de la liberté, alors que l’Union soviétique a satellisé - colonisé - les pays de l’Europe de l’Est. Toutes ces questions constituent l’arrière-plan des discussions de l’après-guerre: le soupçon généralisé couvre, dès lors que les perspectives sont irréconciliables, tout discours politique [. . .] La difficulté pour Camus consiste donc à se dissocier de la gauche dominante à l’époque, ce qu’il appelle « la gauche césarienne », sans se faire récupérer par la droite.⁵¹⁶

Nachdem der politische Hintergrund von Camus‘ Infragestellung der Legitimität des Mordes analysiert wurde, kann der Bezug zum Absurden untersucht werden . Dazu Camus:

Car après avoir rendu au moins indifférent l’acte de tuer, l’analyse absurde, dans la plus importante de ses conséquences, finit par le condamner. La conclusion dernière du raisonnement absurde est, en effet, le rejet du suicide et le maintien de cette confrontation désespérée entre l’interrogation humaine et le silence du monde. Le suicide signifierait la fin de cette confrontation et le raisonnement absurde considère qu’il ne pourrait y souscrire qu’en niant ses propres prémisses. Une telle conclusion, selon lui, serait fuite ou délivrance. Mais il est clair que, du même coup, ce raisonnement admet la vie comme le seul bien nécessaire puisqu’elle permet précisément cette confrontation et que, sans elle, le pari absurde n’aurait pas de support. Pour dire que la vie est absurde, la conscience a besoin d’être vivante. Comment, sans une concession remarquable au goût du confort, conserver pour soi le bénéfice exclusif d’un tel raisonnement? Dès l’instant où ce bien est reconnu comme tel, il est celui de tous les hommes. On ne peut donner une cohérence au meurtre si on la refuse au suicide. Un esprit pénétré de l’idée d’absurde admet sans doute le meurtre de fatalité; il ne saurait accepter le meurtre de raisonnement. Vis-à-vis de la confrontation, meurtre et suicide sont une

⁵¹⁵ Winock 2015, S. 480.

⁵¹⁶ Camus 2006, Bd. II: Notices Notes et Variantes, S. 1222.

*même chose, qu'il faut prendre ou rejeter ensemble.*⁵¹⁷

Das Leben ist die Bedingung der Möglichkeit für die Konfrontation mit dem Absurden. Was bei dem Absurden für das Individuum galt, gilt bei der Revolte für die Allgemeinheit. In dieser Analogie erkennt man die erste Begründung für das Mordverbot. Diese Überlegung aber entspricht dem Charakter des Absurden als Anfangspunkt, und deswegen kann es nur als solcher betrachtet werden, wie Camus erklärt:

*Si donc il était légitime de tenir compte de la sensibilité absurde, de faire le diagnostic d'un mal tel qu'on le trouve en soi et chez les autres, il est impossible de voir dans cette sensibilité, et dans le nihilisme qu'elle suppose, rien d'autre qu'un point de départ, une critique vécue, l'équivalent, sur le plan de l'existence, du doute systématique.*⁵¹⁸

Die ontische Reflexion des Absurden stellt uns vor einen neuen Anfang. Die Möglichkeit aber, sich selbst neue Werte zu geben, wird sich erst zeigen, wenn der Individualismus des Absurden überwunden wird. Dazu Camus:

*L'absurde, comme le doute méthodique, a fait table rase. Il nous laisse dans l'impasse. Mais, comme le doute, il peut, en revenant sur lui, orienter une nouvelle recherche. Le raisonnement se poursuit alors de la même façon. Je crie que je ne crois à rien et que tout est absurde, mais je ne puis douter de mon cri et il me faut au moins croire à ma protestation. La première et la seule évidence qui me soit ainsi donnée, à l'intérieur de l'expérience absurde, est la révolte. Privé de toute science, pressé de tuer ou de consentir qu'on tue, je ne dispose que de cette évidence qui se renforce encore du déchirement où je me trouve. La révolte naît du spectacle de la déraison, devant une condition injuste et incompréhensible. Mais son élan aveugle revendique l'ordre au milieu du chaos et l'unité au cœur même de ce qui fuit et disparaît. Elle crie, elle exige, elle veut que le scandale cesse et que se fixe enfin ce qui jusqu'ici s'écrivait sans trêve sur la mer. Son souci est de transformer. Mais transformer, c'est agir, et agir, demain sera tuer, alors qu'elle ne sait pas si le meurtre est légitime. Elle engendre justement les actions qu'on lui demande de légitimer. Il faut donc bien que la révolte tire ses raisons d'elle-même, puisqu'elle ne peut les tirer de rien d'autre. Il faut qu'elle consente à s'examiner pour apprendre à se conduire.*⁵¹⁹

Camus zeigt hier die mögliche Gefahr, die die Revolte, als Transformator, das heißt, als handelnde Instanz, auch beinhaltet. Ohne eine deutliche Wert- und Zielsetzung kann die Revolte pervertieren und sich dem Zeitgeist unterwerfen. Deswegen insistiert Camus:

La révolte, en tout cas, ne pouvait nous fournir ses raisons qu'au terme d'une enquête sur ses attitudes, ses prétentions et ses conquêtes. Dans ses œuvres se trouvent peut-être la règle d'action que l'absurde n'a pu nous donner, une indication au moins sur le droit ou le devoir de

⁵¹⁷ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 66.

⁵¹⁸ Ebd., S. 69.

⁵¹⁹ Ebd., S. 69 f.

tuer, l'espoir enfin d'une création. L'homme est la seule créature qui refuse d'être ce qu'elle est. La question est de savoir si ce refus ne peut l'amener qu'à la destruction des autres et de lui-même, si toute révolte doit s'achever en justification du meurtre universel, ou si, au contraire, sans prétention à une impossible innocence, elle peut découvrir le principe d'une culpabilité raisonnable.⁵²⁰

An dieser Stelle beschreibt Camus den Rahmen, innerhalb dessen seine Überlegungen zur Idee der Revolte angesiedelt sind. Eines der Elemente zeigt sich schon am Anfang dieser Überlegung: das Maß, das dieser Überlegung eine bestimmte Grenze setzt.

3.2 Definition der Revolte

Camus entwirft eine dialektische Definition des Begriffes der Revolte. Einerseits erklärt er das *Negative*, das heißt, *wogegen* revoltiert wird. Auf der anderen Seite kommt das *Positive*, das heißt, *wofür* revoltiert wird. Dazu Camus:

Qu'est-ce qu'un homme révolté? Un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas: c'est aussi un homme qui dit oui, dès son premier mouvement. Un esclave, qui a reçu des ordres toute sa vie, juge soudain inacceptable un nouveau commandement. Quel est le contenu de ce « non »? Il signifie, par exemple, « les choses ont trop duré », « jusque-là oui, au-delà non », « vous allez trop loin », et encore, « il y a une limite que vous ne dépasserez pas ». En somme ce non affirme l'existence d'une frontière. On retrouve la même idée de limite dans ce sentiment du révolté que l'autre « exagère », qu'il étend son droit au-delà d'une frontière à partir de laquelle un autre droit lui fait face », qu'il étend son droit au-delà d'une frontière à partir de laquelle un autre droit lui fait face. Ainsi, le mouvement de révolte s'appuie, en même temps, sur le refus catégorique d'une intrusion jugée intolérable et sur la certitude confuse d'un on droit, plus exactement l'impression, chez le révolté, qu'il est « en bon droit de . . . ». La révolte ne va pas sans le sentiment d'avoir soi-même, en quelque façon, et quelque part, raison. C'est en cela que l'esclave révolté dit à la fois oui et non. Il affirme, en même temps que la frontière, tout ce qu'il soupçonne et veut préserver en deçà de la frontière. Il démontre, avec entêtement, qu'il y a en lui quelque chose qui « vaut la peine de . . . », qui demande qu'on y prenne garde. D'une certaine manière, il oppose à l'ordre qui l'opprime une sorte de droit à ne pas être opprimé au-delà de ce qu'il peut admettre.⁵²¹

Was ist die Bedeutung dieser ersten Reaktion? Es handelt sich um eine Bewusstmachung, eine Bewusstmachung des Selbst als Selbst. Diese Bewusstmachung stellt den Menschen vor seine Realität, nicht als Zuschauer, sondern als aktiver Teilnehmer. Diese Bewusstmachung entspricht einem Ausgang aus der Lethargie der Alltäglichkeit, in welche der Mensch sich

⁵²⁰ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 70.

⁵²¹ Ebd., S. 71.

passiv treiben lässt. Diese ist die erste politische Konsequenz der Revolte. Der Mensch wird zum Hauptdarsteller und Gestalter seines Lebens. Dazu Camus: *“Jusque-là, il se taisait au moins, abandonné à ce désespoir, ou une condition, même si on la juge injuste, est accepté. Se taire, c’est laisser croire qu’on ne juge et ne désire rien et, dans certains cas, c’est ne désirer rien en effet”*.⁵²² Man sollte nicht den Fehler begehen, das Beispiel vom Sklaven, das Camus für die Erklärung der Revolte benutzt, als etwas Unzeitgemäßes oder von uns weit Entferntes betrachten. Wie viele Beispiele aus unserem alltäglichen Leben entsprechen nicht derselben Situation? Der Unterschied in der Revolte ist die Einstellung zu diesen Problemen. Statt die alltägliche Ungerechtigkeit bei der Arbeit, mit den Behörden, usw. einfach hinzunehmen, bemächtigt sich der revoltierende Mensch eines Moments des „Genugs“; eine Reaktion des Individuum als Selbst, das sich mit der bisherigen Situation nicht mehr abfinden kann und nach einer Umkehr verlangt. Dazu Camus: *“Mais à partir du moment où il parle, même en disant no, il désire et juge. Le révolté, au sens étymologique, fait volte-face”*.⁵²³ An dieser Stelle führt Camus die Grundlage der Revolte vor. Was beinhaltet sie? Was steckt hinter dieser Reaktion? Dazu Camus:

*Toute valeur n’entraîne pas la révolte, mais tout mouvement de révolte invoque tacitement une valeur. S’agit-il au moins d’une valeur?
Si confusément que ce soit, une prise de conscience naît du mouvement de révolte: la perception, soudaine éclatante, qu’il y a dans l’homme quelque chose à quoi l’homme peut s’identifier, fut-ce pour un temps.*⁵²⁴

Camus stellt sich die Frage, ob die Revolte von Werten getragen wird. Um das zu verstehen, soll man zuerst untersuchen, welche Veränderung sich bei dem Menschen zeigt, der in beschriebener Weise revoltiert. Dazu Camus:

*L’esclave, à l’instant où il rejette l’ordre humiliant de son supérieur, rejette en même temps l’état d’esclave lui-même. Le mouvement de révolte le porte plus loin qu’il n’était dans le simple refus. Il dépasse même la limite qu’il fixait à son adversaire, demandant maintenant à être traité en égal. Ce qui était d’abord une résistance irréductible de l’homme devient l’homme tout entier qui s’identifie à elle et s’y résume. Cette partie de lui-même qu’il voulait faire respecter, il la met alors au-dessus du reste, et la proclame préférable à tout, même à la vie. Elle devient pour lui le bien suprême. Installé auparavant dans un compromis, l’esclave se jette d’un coup (« puisque c’est ainsi. . . ») dans le Tout or Rien. La conscience vient au jour avec la révolte.*⁵²⁵

⁵²² Camus 2006, Bd. III: L’Homme révolté, S. 72.

⁵²³ Ebenda.

⁵²⁴ Ebenda.

⁵²⁵ Ebenda.

Diese Radikalität, die sich in der Revolte als erstes Element zeigt, korrespondiert mit der Sehnsucht nach einer Veränderung, und entspricht dem Gefühl der Unumkehrbarkeit, wie Camus erklärt: *Le révolté veut être tout, s'identifier totalement à ce bien dont il a soudain reconnu et salué - ou rien, c'est-à-dire se trouver définitivement déchu par la force qui le domine. À la limite, il accepte la déchéance dernière qui est la mort, s'il doit être privé de cette consécration exclusive qu'il appellera, par exemple, sa liberté. Plutôt mourir debout que de vivre à genoux.*⁵²⁶ Sie ist der Beweis einer neuen Einstellung, der Behauptung des Individuums, das selbst neue Grenzen aufstellt (vom Wunsch "il faudrait que cela fuit" zur Forderung "je veux que cela soit"). Dazu Camus:

*Le surgissement du Tout ou Rien montre que la révolte, contrairement à l'opinion courante, et bien qu'elle naisse dans ce que l'homme a de plus strictement individuel, met en cause la notion même d'individu. Si l'individu, en effet, accepte de mourir, et meurt à l'occasion, dans le mouvement de sa révolte, il montre par là qu'il se sacrifie au bénéfice d'un bien dont il estime qu'il déborde sa propre destinée. S'il préfère la chance de la mort à la négation de ce droit qu'il défend, c'est qu'il place ce dernier au-dessus de lui-même. Il agit donc au nom d'une valeur, encore confuse, mais dont il a le sentiment, au moins, qu'elle lui est commune avec tous les hommes. On voit que l'affirmation impliquée dans tout acte de révolte s'étend à quelque chose qui déborde l'individu dans la mesure où elle le tire de sa solitude supposée et le fournit d'une raison d'agir.*⁵²⁷

Hier kommen wir zu einem zentralen Punkt in der Betrachtung der Revolte: die Überwindung des Individualismus. Camus erwähnt etwas an der Revolte, ein Element, einen Wert, der die Menschheit vereinigt und sich erst durch die Revolte manifestiert. Das wird von Camus weiter wie folgend erklärt:

*L'analyse de la révolte conduit au moins au soupçon qu'il y a une nature humaine, comme le pensaient les Grecs, et contrairement aux postulats de la pensée contemporaine. Pourquoi se révolter s'il n'y a, en soi, rien de permanent à préserver? C'est pour toutes les existences en même temps que l'esclave se dresse, lorsqu'il juge que, par tel ordre, quelque chose en lui est nié qui ne lui appartient pas seulement, mais qui est un lieu commun où tous les hommes, mêmes celui qui l'insulte et l'opprime, ont une communauté prête.*⁵²⁸

Spricht Camus hier von etwas, das man als Essenz des Menschen bezeichnen kann (was eine Auseinandersetzung mit Sartre impliziert?) spricht er von einer *conditio humana*, also von etwas, das die Menschen von Natur aus definiert? Ich bin mit dieser Aussage von Camus nicht ganz einverstanden und möchte meine Auffassung mit den Argumenten von Camus darstellen. Erstens kann man diesen Wert, den Camus als inhärent menschlich bezeichnet, präzisieren: es

⁵²⁶ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 73.

⁵²⁷ Ebenda.

⁵²⁸ Ebd., S. 73 f.

handelt sich um Solidarität. Wenn man über einen Grundwert des Menschen spricht, sollte sich dieser Wert in ihrem Handeln zeigen. Zeigt sich die Solidarität im alltäglichen Leben, besonders in den Beispielen die Camus am Anfang seines Essays *Le Mythe de Sisyphe* gibt? (Siehe in dieser Arbeit Seite 28, Anm. 41) Nein, grundsätzlich nicht. In der von Camus beschriebenen und kritisierten Alltäglichkeit lebt jeder für sich selbst, kümmert sich jeder um seine eigenen Sorgen und diese Solidarität wird entweder von der Religion (z.B. durch Prinzipien wie die zehn Gebote) oder von der Regierung (z.B. mit Maßnahmen wie die Steuer) gefordert. Das Gegenteil zeigt sich bei der Revolte. Man revoltiert nicht für sich selbst, man nimmt den Tod in Kauf, weil es um etwas Größeres als das Eigene geht: das Leiden eines Menschen entspricht dem Leiden aller Menschen. Was ist denn gerade so besonders an der Revolte, dass hier sich die normale Einstellung gegenüber den Anderen so radikal geändert hat?

Die Revolte entspricht dem Prozess des Erwachens aus der Lethargie des alltäglichen Lebens. Sie stellt eine Grenze auf gegenüber dem, was man für Ungerecht hält. Es ist die Konsequenz der Betrachtung des Absurden und der Sinnlosigkeit der Welt. In Folge dieses Erwachens, dieser Ernüchterung, wird man selbst Gestalter des eigenen Schicksals. Hier zeigt sich die Besonderheit der Revolte. Der Prozess der Revolte zeigt mir, dass ich nicht allein bin und dass das Leiden nicht nur bei mir stattfindet. Diese Bewusstmachung, besser gesagt, diese politische Bewusstmachung, bewegt mich als Individuum dazu den Anderen anders zu betrachten, als Teil meiner Gattung, als Menschen, die alle genau wie ich leiden. Meine Revolte zeigt mich als Individuum, das *nein* sagt, aber als Individuum, das seinen Individualismus, der noch im Absurden wichtig war, durch die Wahrnehmung der Anderen überwindet. Diese Überwindung zeigt sich in der Solidarität. Deswegen finde ich es nicht richtig, diese Solidarität als *Conditio humana* oder als Essenz zu betrachten. Die Revolte entspricht keinem Naturzustand. Hier unterscheidet sich Camus von Rousseau. Bei letzterem spielt die Solidarität und das Mitleid eine große Rolle im vorgesellschaftlichen Zustand. Der Mensch in dieser vorgesellschaftlichen Gemeinschaft verhält sich gegenüber den anderen Teilnehmern der Gruppe solidarisch. Später, mit der Entstehung des Eigentums, zeigen sich die ersten Unterschiede zwischen den Menschen, die zu Problemen in der Gesellschaft führen werden. Hier kann man bei Rousseau von der Solidarität als Essenz, als *conditio humana* sprechen, die bei der Vergesellschaftung des Menschen verloren geht. Die Revolte bei Camus ist eine Bewusstmachung, das Resultat des Erwachens des Individuums, eine doppelte

Selbstbewusstmachung des Selbst als Selbst. Erstens die Realisation der Sinnlosigkeit der Welt, der Ziellosigkeit des Lebens, und zweitens die Selbstbefreiung aus den ungerechten Zuständen, die nicht nur mich als Individuum, sondern alle Menschen betreffen. Hier zeigt sich die Solidarität als Grundwert dieses erwachenden Menschen. Sie als natürliche Essenz zu betrachten ignoriert meines Erachtens den langen und schwierigen Prozess, der zu diesem Ziel geführt hat. Deswegen betrachte ich die Solidarität als Produkt dieser neuen Individualität, entfernt vom Individualismus des alltäglichen Lebens, gerichtet vom Selbst auf die Anderen, basierend auf der Wahrnehmung, dass man nicht allein in der Welt ist. Die Hinnahme des eigenen Todes als möglichem Ausgang der Revolte zeigt die Solidarität als Grundwert dieser neugeborenen Instanz, ein neues Dasein in der Welt im Sinne von Heideggers „Mit-den-Anderen-sein“.

Mir geht es nicht darum, Camus inhaltlich zu kritisieren. Ich finde nur, dass er seine Beschreibung der *conditio humana* an den falschen Bezugspunkt gesetzt hat. In seiner früheren Betrachtung der Revolte „*Remarque sur la Révolte*“, erschienen im Jahr 1945, erklärt Camus:

*Pour finir, la révolte ne nous apprendra donc rien de plus quant à la solution dernière que l'analyse absurde. Le monde est toujours fermé. Nous sommes toujours dans le cercle, avec ceci de plus, toutefois, qu'il nous est possible de répondre affirmativement à la seule question qui nous paraisse de quelque importance: l'homme peut-il, à lui seul et sans le secours de l'éternel, créer ses propres valeurs?*⁵²⁹

Erst hier, das heißt, bei der Betrachtung der Revolte, stellt Camus die Frage zur Solidarität, als aus sich selbst erschaffener Wert:

*Suggérons encore qu'à la limite on pourrait entrevoir un absolu d'évidence qui ne serait ni dans l'irréductibilité de l'homme ni dans la situation contra laquelle il est en lutte, mais dans le rapport que l'un et l'autre soutiennent entre eux, et qui est à proprement parler la condition humaine. C'est le relatif absolu. La révolte permet au moins d'affirmer que la condition humaine est, ce qui n'est pas si évident qu'il le parait.*⁵³⁰

Hier erklärt Camus anders als bei seiner Betrachtung in „*L'Homme Révolté*“, wie der Mensch *in der Revolte* sich von existenzialistischem Denken entfernt:

Mais on voit en tout cas par où une réflexion révoltée se sépare de certains formes de philosophie existentielle. Dans la mesure où elle fait entrer la part individuelle de l'homme dans la communauté en lutte, dans la mesure où elle l'assure d'une condition où l'action

⁵²⁹ Camus 2006, Bd. III: *Remarque sur la Révolte*, S. 336.

⁵³⁰ Ebd., S. 336 f.

demeure possible, la révolte dépasse l'angoisse".⁵³¹

Präzise heißt es hier, sich vom existenzialistischen Denken zu entfernen (*sépare*), und nicht wie bei *L'Homme Révolte* sich bloß zu unterscheiden (*contrairement*⁵³²). Die Revolte entsteht als Resultat der Ablehnung der Ungerechtigkeit und des Erwachens aus der Lethargie des alltäglichen Lebens. Die Angst (*angoisse*) ist verfliegen und ihre Abwesenheit gibt dem Menschen die Möglichkeit, sich aus sich selbst neue Werte zu geben, wie Mitleid und Solidarität. Ich möchte diese kritische Betrachtung des wesenhaften Charakters der Solidarität aus methodologischen Gründen offen lassen. Ich werde diese Kritik am Ende der Arbeit wieder aufnehmen und mit mehr Elementen, die im Laufe dieser Arbeit gewonnen werden, anreichern. Damit wird man zu einem – im Sinne Camus – begründeten Schluss kommen können.

Mitleid und Solidarität zeigen sich als Produkt dieser Stellungnahme des Individuums, die aber nicht nur selbstbezogen, sondern für alle Menschen gelten. Deswegen bezeichnet Camus die Solidarität als metaphysisch:

*Remarquons ensuite que la révolte ne naît pas seulement, et forcément, chez l'opprimé, mais qu'elle peut naître aussi au spectacle de l'oppression dont un autre est victime. Il y a donc, dans ce cas, identification à l'autre individu. E il faut préciser qu'il ne s'agit pas d'une identification psychologique, subterfuge par lequel l'individu sentirait en imagination que c'est à lui que l'offense s'adresse [. . .] Il ne s'agit non plus du sentiment de la communauté d'intérêts. Nous pouvons trouver révoltante, en effet, l'injustice imposée à des hommes que nous considérons comme des adversaires. Il y a seulement identification de destinées et prise de parti. L'individu n'est donc pas, à lui seul, cette valeur qu'il veut défendre. Il faut, au moins, tous les hommes pour la composer. Dans la révolte, l'homme se dépasse en autrui et, de ce point de vue, la solidarité humaine est métaphysique.*⁵³³

Diese Solidarität, die Würde, die die Revolte für die Menschen (für alle Menschen!) akklamiert, und für die der Mensch sein eigenes Leben aufs Spiel setzt, entspringt aus ihm selbst. Der Mensch kann selbst Werte geben, die ihm helfen können. Diese Säkularisierung der Ethik demonstriert Camus' Nähe zu Nietzsche und seinen Gedanken zu einer Gesellschaft, in welcher die christliche Moral keine Rolle mehr spielt. Er teilt zwar diese Prämisse des Gottesmords, kommt aber zu völlig unterschiedlichen Schlüssen, davon insb. die zentrale Stellung der Solidarität und des Mitleids für die nun auf sich zurückgeworfenen Menschen. Aber warum soll die Revolte als gottloser Prozess verstanden werden – oder anders

⁵³¹ Camus 2006, Bd. III: Remarque sur la Révolte, S. 337.

⁵³² Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 73.

⁵³³ Ebd., S. 74.

formuliert, warum gibt es in der religiösen Gesellschaft keinen Bedarf für eine Revolte? Dazu Camus:

Si, dans le monde sacré, on ne trouve pas le problème de la révolte, c'est qu'en vérité on n'y trouve aucune problématique réelle, toutes les réponses étant données en une fois. La métaphysique est remplacée par le mythe. Il n'y a plus d'interrogations, il n'y a que des réponses et des commentaires éternels, qui peuvent alors être métaphysique. Mais avant qu'il l'homme entre dans le sacré, et pour qu'il y entre aussi bien, ou dès qu'il en sort, et pour qu'il en sorte aussi bien, il est interrogation et révolte. L'homme révolté est l'homme situé avant ou après le sacré, et applique à revendiquer un ordre humain où toutes les réponses soient humaines, c'est-à-dire raisonnablement formulées. Dès ce moment, interrogation, toute parole, est révolte, alors que, dans le monde sacré, toute parole est action de grâces. Il serait possible de montrer ainsi qu'il ne peut y avoir pour un esprit humain que deux univers possibles, celui du sacré (ou, pour parler le langage chrétien, de la grâce), et celui de la révolte.⁵³⁴

Der Mensch, befreit vom Joch der christlichen Moral, kann für sich, in einer sinnlosen Welt, Werte schaffen. Camus stellt aber diese Gedanken unter einen Vorbehalt: *"À moins de fuir la réalité, il nous faut trouver en elle nos valeurs. Peut-on, loin du sacré, et de ses valeurs absolues, trouver la règle d'une conduite? Telle est la question posée par la révolte"*.⁵³⁵ Man kann diese Frage folglich damit beantworten, dass der Grundwert der Revolte die Solidarität ist, und deren Grundlage ist wiederum die Revolte selbst. Dazu Camus: *"La solidarité des hommes se fonde sur le mouvement de révolte et celui-ci, à son tour, ne trouve de justification que dans cette complicité"*⁵³⁶. Es ist gerade diese Komplizenschaft zwischen den Menschen, dieses Gefühl der Zugehörigkeit, das Bewusstsein der Existenz des Anderen und der Bezug zu diesen Anderen als Teil eines Kollektives, welches die Solidarität begründet und befördert. Dazu Camus: *"nous serons donc en droit de dire que toute révolte qui s'autorise à nier ou à détruire cette solidarité perd du même coup le nom de révolte et coïncide en réalité avec un consentement meurtrier"*⁵³⁷. Diese durch Selbstbewusstsein gewonnene Solidarität bringt den Mensch dazu, jeden Menschen zu respektieren, und auch dessen Recht zu revoltieren, was die Grenze der Revolte als Prozess definiert. Dazu Camus: *"Pour être, l'homme doit se révolter, mais sa révolte doit respecter la limite qu'elle découvre elle-même et où les hommes, en se rejoignant, commencent d'être. La pensée révolté ne peut donc se passer de mémoire: elle est une tension perpétuelle"*⁵³⁸. Hier erläutert Camus die Gefahr einer Verabsolutierung der Revolte.

⁵³⁴ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 78.

⁵³⁵ Ebenda.

⁵³⁶ Ebd., S. 79.

⁵³⁷ Ebenda.

⁵³⁸ Ebenda.

Die Revolte zeigt sich als Konsequenz der Überlegung des Absurden. Somit kann Camus auch sein Topos der Überwindung des Individualismus erklären, und damit den sozialen und politischen Charakter der Revolte. Dazu Camus:

Dans l'expérience absurde, la souffrance est individuelle. À partir du mouvement de révolte, elle a conscience d'être collective, elle est l'aventure de tous. Le premier progrès d'un esprit saisi d'étrangeté est donc de reconnaître qu'il partage cette étrangeté avec tous les hommes et que la réalité humaine, dans sa totalité, souffre de cette distance par rapport à soi et au monde. Le mal qui éprouvait un seul homme devient peste collective. Dans l'épreuve quotidienne qui est la nôtre, la révolte joue le même rôle que le < cogito > dans l'ordre de la pensée: elle est la première évidence. Mais cette évidence tire l'individu de sa solitude. Elle est un lieu commun qui fonde sur tous les hommes la première valeur. Je me révolte, donc nous sommes.⁵³⁹

3.3 Die metaphysische Revolte

Was nach Camus die Revolte auszeichnet, ist ihr relativer Charakter, ihre Begrenzung, die sich im Respekt vor den Anderen, auch vor dessen Recht zu revoltieren, zeigt. Wenn die Revolte dieses Maß, diese Grenze verliert, wenn man den Menschen als Ursprung der Revolte ignoriert und nach absoluten Zielen strebt, kommt man in die Gefahr, den Sinn der Revolte zu pervertieren. Absolute Ziele verlangen absolute Maßnahmen und dort entsteht die Gefahr, dass der Mensch, statt als Ziel in sich selbst, als Mittel missbraucht wird, um die absolutistischen Ziele erreichen zu können. Die erste dieser Abzweigungen der Revolte beschreibt Camus an dem Beispiel der metaphysischen Revolte. Camus definiert diese Art der Revolte auf folgende Weise:

La révolte métaphysique est le mouvement par lequel un homme se dresse contre sa condition et la création tout entière. Elle est métaphysique parce qu'elle conteste les fins de l'homme et de la création. L'esclave proteste contre la condition qui lui est faite à l'intérieur de son état: le révolté métaphysique contre la condition qui lui est faite en tant qu'homme.⁵⁴⁰

Die metaphysische Revolte richtet sich gegen die Schöpfung (und auch den Schöpfer). Deswegen erklärt Camus, diese Art von Revolte sei nicht atheistisch, sondern blasphemisch: *"simplement, il blasphème d'abord au nom de l'ordre, dénonçant en Dieu le père de la mort et*

⁵³⁹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 79.

⁵⁴⁰ Ebd., S. 80.

le suprême scandale".⁵⁴¹ Dieser Wunsch nach Ordnung, charakteristisch für die Revolte, zeigt sich hier auf einer ganz anderen Skala: *“la révolte métaphysique est la revendication motivée d'une unité heureuse, contre la souffrance de vivre et de mourir”*.⁵⁴² Hier wird Gott nicht negiert, man will Gott besiegen (und ihn vielleicht ersetzen):

*L'esclave commence par réclamer justice et finit par vouloir la royauté. Il lui faut dominer à son tour. Le soulèvement contre la condition s'ordonne en une expédition démesurée contre le ciel pour en ramener un roi prisonnier dont on prononcera la déchéance d'abord, la condamnation à mort ensuite. La rébellion humaine finit en révolution métaphysique.*⁵⁴³

Dieser Wille zum absoluten Ziel pervertiert die Revolte und macht aus dem Menschen einen Mörder (oder einen Schöpfer), wie Camus erklärt:

*Le trône de Dieu renversé, le rebelle reconnaîtra que cette justice, cet ordre, cette unité qu'il cherchait en vain dans sa condition, il lui revient maintenant de les créer de ses propres mains et, par-là, de justifier la déchéance divine. Alors commencera un effort désespéré pour fonder, au prix du crime s'il le faut, l'empire des hommes.*⁵⁴⁴

Camus zeigt damit die Gefahr der Revolte auf, die ihren Ursprung im Menschen leugnet und absolute Ziele anstrebt, die zur absoluten Verneinung und Versklavung des Menschen führen. Dazu Foley: *“Having turned from God and the church, accusing it of denying man what was rightfully his, the revolutionary, in turn, creates his own church, complete with its own set of dogmas or absolute truths, idolizing either history or a future vision of man himself”*.⁵⁴⁵ Der Ursprung dieser Art von Revolte wird von Camus in zwei Modellen differenziert: die griechische Revolte (Prometheus) und die christliche Revolte (Kain). Man sollte diese Unterscheidung im Auge behalten, nicht nur bezüglich der Bedeutung der Revolte, sondern auch für den von Camus am Ende seines Werkes in Bezug auf seine Darstellung des mittelmeerischen Denkens aufgestellten Gegensatz zwischen Nord und Süd und zwischen lateinischem und altgriechischem Kulturraum.

Obwohl nach Camus die metaphysische Revolte in der Geschichte der Ideen nicht vor dem Ende des 18. Jahrhunderts aufkommt, gehen ihre Vorbilder weit in die Geschichte zurück, wie im Fall des Prometheus, den Camus als ersten Rebell bezeichnet. Viele seiner Gründe zur Revolte bestehen noch heute als Grundlage der metaphysischen Revolte, wie Camus erklärt:

⁵⁴¹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 81.

⁵⁴² Ebenda.

⁵⁴³ Ebd., S. 82.

⁵⁴⁴ Ebenda.

⁵⁴⁵ Foley 2008, Albert Camus: From the Absurd to Revolt, S. 58.

“la lutte contre la mort (« J’ai délivré les hommes de l’obsession de la mort »), le messianisme (« J’ai installé en eux les aveugles espoirs »), la philanthropie (« Ennemi de Zeus...pour avoir trop aimé les hommes »).⁵⁴⁶ Camus beschreibt den relativen Charakter dieser Art von Revolte, ihr Maß und Respekt für die Grenze, die das griechische Denken charakterisiert:

*Dans leurs audaces les plus extrêmes, ils restent fidèles à cette mesure, qu’ils avaient déifiée. Leur rebelle ne se dresse pas contre la création tout entière, mais contre Zeus qui n’est jamais que l’un des dieux, et dont les jours sont mesurés. Prométhée lui-même est un demi-dieu. Il s’agit d’un règlement de comptes particulier, d’une contestation sur le bien, et non d’une lutte universelle entre le mal et le bien.
C’est que les Anciens, s’ils croyaient au destin, croyaient d’abord à la nature, à laquelle ils participaient. Se révolter contre la nature revient à se révolter contre soi-même[. . .] Le sommet de la démesure pour un Grec est de faire battre de verges la mer, folie de barbare.⁵⁴⁷*

Hier spricht Camus die berühmte Stelle bei Herodot an, wo Xerxes das Wasser des Hellespontes bestraft, weil das Unwetter die von ihm gebaute Brücke zerstört hatte:

Als Xerxes dies erfuhr, nahm er das sehr übel auf und befahl, dem Hellespont 300 Geißelhiebe zu geben und ein Paar Fußschellen in das offene Meer zu versenken. Ich habe sogar gehört, dass er zugleich Henker mitschickte, um dem Hellespont Brandmale aufzudrücken. Er trug ihnen auf, während der Auspeitschung die barbarischen und frevelhaften Worte zu sprechen: “Du Wasser der Bitternis, unser Herr legt dir diese Strafe auf, weil du ihn beleidigt hast, ohne dass dir ein Unrecht tat. König Xerxes wird über dich hinweggehen, du magst wollen oder nicht. Dir aber opfert mit Recht kein Mensch, weil du schmutziges Salzwasser bist.” So gebot er, das Meer zu strafen.⁵⁴⁸

Dieses Beispiel des Xerxes hilft uns, den größten Fehler der Griechen zu verstehen, die Hybris, den Verlust an Maß, die Überwindung der Grenzen, den Willen zum Absoluten, dessen Bestrafung bei Herodot sich in zwei Instanzen zeigt, einer göttlichen (in den Aktionen, die die Götter gegenüber Xerxes unternehmen) und einer menschlichen (in den falschen Entscheidungen, die Xerxes trifft, die zu seiner Niederlage führten).⁵⁴⁹ Damit beschreibt Camus auch den inhärenten Fehler der metaphysischen Revolte, die wegen des Wunsches nach dem Absoluten, wie die Hybris, zum Niedergang verdammt ist:

C’est que la révolte métaphysique suppose une vue simplifiée de la création, que les Grecs ne pouvaient avoir. Il n’y avait pas pour eux dieux, d’un côté et, de l’autre les hommes, mais des degrés qui menaient des derniers aux premiers. L’idée de l’innocence opposé à la culpabilité, la vision d’une histoire tout entière résumée à la lutte du bien et du mal leur était étrangère.

⁵⁴⁶ Camus 2006, Bd. III: L’Homme révolté, S. 83.

⁵⁴⁷ Ebd., S. 84.

⁵⁴⁸ Herodot 2007, Historie, Buch VII, 35, Band II, S. 905 ff.

⁵⁴⁹ Zu dieser Doppel-Ebene der Bestrafung der Hybris bei Herodot siehe: Santana 2016.

Dans leur univers, il y a plus de fautes que de crimes, le seul crime définitif étant la démesure. Dans le monde totalement historique qui menace d'être le nôtre, il n'y a plus de fautes, au contraire, il n'y a que des crimes dont le premier est la mesure [. . .] La révolte, après tout, ne s'imagine que contre quelqu'un. La notion du dieu personnel, créateur et donc responsable de toutes choses, donne seule son sens à la protestation humaine. On peut dire ainsi et, sans paradoxe, que l'histoire de la révolte est, dans le monde occidental, inséparable de celle du christianisme.⁵⁵⁰

Trotz seiner positiven Beschreibung der metaphysischen Revolte bei den Griechen zeigt Camus seine Skepsis in einer anderen Schrift (*“Prométhée aux Enfers”*, geschrieben 1946, und veröffentlicht in der Sammlung *“L'Été”* in 1954), wo er die Akzeptanz von Prometheus bei den heutigen Menschen thematisiert und sich fragt, ob diese Idee der Revolte in der aktuellen Zeit noch sinnvoll sein kann. Dazu Camus:

Que signifie Prométhée pour l'homme d'aujourd'hui? On pourrait dire sans doute que ce révolté dressé contre les dieux est le modèle de l'homme contemporain et que cette protestation élevée, il y a de milliers d'années dans le désert de la Scythie, s'achève aujourd'hui dans une convulsion historique qui n'a pas son égale. Mais, en même temps, quelque chose nous dit que ce persécuté continue de l'être parmi nous et que nous sommes encore sourds au grand cri de la révolte humaine dont il donne le signal solitaire. L'homme d'aujourd'hui est en effet celui qui souffre par masses prodigieuses sur l'étroite surface de cette terre, l'homme privé de feu et de nourriture pour qui la liberté n'est qu'un luxe qui peut attendre; et il n'est encore question pour cet homme que de souffrir un peu plus, comme il ne peut être question pour la liberté et ses derniers témoins que de disparaître un peu plus. Prométhée, lui, est ce héros qui aima assez les hommes pour le donner en même temps le feu et la liberté, les techniques et les arts. L'humanité, aujourd'hui, n'a pas besoin et ne se soucie que des techniques. Elle se révolte dans ses machines, elle tient l'art et ce qu'il suppose pour un obstacle et un signe de servitude. Ce qui caractérise Prométhée, au contraire, c'est qu'il ne peut séparer la machine de l'art. Il pense qu'on peut libérer en même temps les corps et les âmes. L'homme actuel croit qu'il faut d'abord libérer le corps, même si l'esprit doit mourir provisoirement. Mais l'esprit peut-il mourir provisoirement? En vérité, si Prométhée revenait, les hommes d'aujourd'hui feraient comme les dieux d'alors: ils le cloueraient au rocher au nom même de cet humanisme dont il est le premier symbole. Les voix ennemies qui insulteraient alors le vaincu seraient les mêmes qui retentissent au seuil de la tragédie eschylienne: celles de la Force et de la Violence.⁵⁵¹

Die Elemente der christlichen, metaphysischen Revolte zeigen sich schon bei westlichen Philosophen wie Lucretius, dessen Auseinandersetzung mit Mord Camus, im Vergleich zum griechischen Denken, auf folgende Weise kritisiert:

Les héros grecs pouvaient désirer devenir des dieux, mais en même temps que les dieux déjà existants. Il s'agissait alors d'une promotion. L'homme de Lucrèce, au contraire, procède à une révolution. En niant les dieux indigènes et criminels, il prend lui-même leur place. Il sort du camp retranché et commence les premières attaques contre la divinité au nom de la douleur humaine. Dans l'univers antique la meurtre est l'inexplicable et l'inexpiable. Chez Lucrèce,

⁵⁵⁰ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 84 f.

⁵⁵¹ Camus 2006, Bd. III: Prométhée aux Enfers, S. 589 f.

déjà, le meurtre de l'homme n'est qu'une réponse au meurtre divin.⁵⁵²

Camus geht bei der Untersuchung der religiösen Revolte nicht ins Detail, er stellt aber den Mord als ihre wichtigste Komponente dar, wie im Fall der Ermordung Abels durch seinen Bruder Kain, welchen Camus als erste Revolte dieser Art bezeichnet: *“Avec Caïn, la première révolte coïncide avec le premier crime. L'histoire de la révolte, telle que nous la vivons aujourd'hui, est bien plus celle des enfants de Caïn que des disciples de Prométhée”*.⁵⁵³ In einer Ansprache auf einer Konferenz von Schriftstellern 1948 bekräftigt Camus die obere Aussage wie folgend: *“Et ce n'est pas qu'aujourd'hui que Caïn tue Abel. Mais c'est aujourd'hui que Caïn tue Abel au nom de la logique et réclame ensuite la Légion d'honneur”*.⁵⁵⁴

Dieser Wille zum Absoluten zeigt sich als Grundelement bei den Autoren, die Camus als Vertreter der metaphysischen Revolte untersucht: Sade, Stirner, Dostojewski und Nietzsche. Ich werde die zwei letzteren im Detail untersuchen, da deren politische Implikationen für diese Arbeit von Bedeutung sind.

Camus analysiert in Dostojewskis *“Die Brüder Karamazow”* (Братья Карамазовы, erschienen 1880) die Rolle des Ivan als Exponenten einer neuen Art metaphysischer Revolte: *“Dans son premier mouvement, loin de plaider pour le mal, il plaide pour la justice qu'il met au-dessus de la divinité. Il ne nie donc pas absolument l'existence de Dieu. Il le réfute au nom d'une valeur morale”*⁵⁵⁵. Ivan stellt den Sinn eines Gottes in Frage, der das Leiden des Menschen erlaubt (ein Konzept, der stark an das Denken von Rieux in *“La Peste”* erinnert). Dazu Camus:

Si le mal est nécessaire à la création divine alors, cette création est inacceptable. Ivan ne s'en remettra plus à ce Dieu mystérieux, mais à un principe plus haut qui est la justice. Il inaugure l'entreprise essentielle de la révolte qui est de substituer au royaume de la grâce celui de la justice. Du même coup, il commence l'attaque contre le christianisme. Les révoltés romantiques rompaient avec Dieu lui-même, en tant que principe de haine. Ivan refuse explicitement le mystère et, par conséquent, Dieu en tant que principe d'amour. L'amour seul peut nous faire ratifier l'injustice faite à Marthe, aux ouvriers des dix heures, et plus loin encore, faire admettre la mort injustifiable des enfants. « Si la souffrance des enfants, dit Ivan, sert à parfaire la somme de douleurs nécessaires à l'acquisition de la vérité, j'affirme d'ores et déjà que cette vérité ne vaut pas un tel prix. » Ivan refuse la dépendance profonde que le christianisme a introduit entre la souffrance et la vérité. Le cri le plus profond d'Ivan, celui qui ouvre les abîmes les plus bouleversants sous les pas du révolté, est le même si. « Mon indignation persisterait même si j'avais tort. Ce que signifie que même si Dieu existait, même

⁵⁵² Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 87.

⁵⁵³ Ebd., S. 88.

⁵⁵⁴ Camus 2006, Bd. II: Le Témoin de la Liberté, S. 489.

⁵⁵⁵ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 107.

si le mystère recouvrait une vérité, même si le starets Zosime avait raison, Ivan n'accepterait pas que cette vérité fût payée par le mal, la souffrance, et la mort infligée à l'innocent. Ivan incarne le refus du salut. La foi mène à la vie immortelle. Mais à la foi suppose l'acceptation du mystère et du mal, la résignation à l'injustice. Celui que la souffrance des enfants empêche d'accéder à la foi ne recevra donc pas la vie immortelle. Dans ces conditions, même si la vie immortelle existait, Ivan la refuserait.⁵⁵⁶

Seine Widerlegung des Glaubens zeigt dieselbe Begründung wie Rieux: es geht nicht um Alles oder Nichts, sondern um Alle oder Niemanden. In seinen Betrachtungen zeigt sich eine Existenz ohne Gründe, ohne Werte, die zum Nihilismus und zu seinen Konsequenzen, das heißt zum Mord, führen wird:

Mais vivre c'est aussi agir. Au nom de quoi? S'il n'y a pas d'immortalité, il n'y a ni récompense ni châtement, ni bien ni mal. « Je crois qu'il n'y pas de vertu sans immortalité. » Et aussi: « Je sais seulement que la souffrance existe, qu'il n'y a pas de coupables, que tout s'enchaîne, que tout passe et s'équilibre. » Mais s'il n'y a pas de vertu, il n'y a pas plus de loi: « Tout est permis. » À ce « tout est permis » commence vraiment l'histoire du nihilisme contemporaine. La révolte romantique n'allait pas si loin. Elle se bornait à dire, en somme, que tout n'était pas permis, mais qu'elle se permettait, par insolence, ce qui était défendu. Avec les Karamazov, au contraire, la logique de l'indignation va retourner la révolte contre elle-même et la jeter dans une contradiction désespérée. La différence essentielle est que les romantiques se donnent des permissions de complaisance, tandis qu'Ivan se forcera à faire le mal par cohérence. Il ne se permettra pas d'être bon. Le nihilisme n'est pas seulement désespoir et négation, mais surtout volonté de désespérer et de nier. Le même homme qui prenait si farouchement le parti de l'innocence, qui tremblait devant la souffrance d'un enfant, qui voulait voir « de ses yeux » la biche dormir près du lion, la victime embrasser le meurtrier, à partir du moment où il refuse la cohérence divine et tente de trouver sa propre règle, reconnaît la légitimité du meurtre. Ivan se révolte contre un Dieu meurtrier; mais dès l'instant où il raisonne sa révolte, il en tire la loi du meurtre. Si tout est permis, il peut tuer son père, ou souffrir au moins qu'il soit tué.⁵⁵⁷

Dieser Mangel an Werten, Zielen und Kriterien lässt zweifeln, ob und wie die Revolte aufrecht erhalten werden kann, was Camus auf folgende Weise erklärt:

Ivan laisse deviner sa réponse: on ne peut vivre dans la révolte qu'en la poussant jusqu'au bout. Qu'est-ce que l'extrémité de la révolte métaphysique? La révolution métaphysique. Le maître de ce monde, après avoir été contesté dans sa légitimité, doit être renversé. L'homme doit occuper sa place.« Comme Dieu et l'immortalité n'existent pas, il est permis à l'homme nouveau de devenir Dieu. » Mais qu'est-ce qu'être Dieu? Reconnaître justement que tout est permis, refuser toute autre loi que la sienne propre. Sans qu'il soit nécessaire de développer les raisonnements intermédiaires, on aperçoit ainsi que, devenir Dieu, c'est accepter le crime (idée favorite, aussi bien, des intellectuels de Dostojevski).⁵⁵⁸

Diese Passage beschreibt den Übergang von der Revolte in die Revolution. Die Grenzen sind abgeschafft, und es gibt eine Doktrin, die den Mord bevorzugt. Die Deifizierung des

⁵⁵⁶ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 107 f.

⁵⁵⁷ Ebd., S. 109.

⁵⁵⁸ Ebd., S. 110.

Menschen wird jetzt auch politisch in die Praxis umgesetzt. Dazu Camus:

À partir du moment, au contraire, où l'esprit de révolte, acceptant le « tout est permis » et le « tous ou personne », visera à refaire la création pour assurer la royauté et la divinité des hommes, à partir du moment où la révolution métaphysique s'étendra du moral au politique, une nouvelle entreprise, de portée incalculable, commencera, née elle aussi, il faut le remarquer, du même nihilisme. Dostojevski, prophète de la nouvelle religion, l'avait prévue et annoncé: « Si Aliocha avait conclu qu'il n'y a ni Dieu ni immortalité, il serait tout de suite devenu athée et socialiste. Car le socialisme, ce n'est pas seulement la question ouvrière, c'est surtout la question de l'athéisme, de son incarnation contemporaine, la question de la tour de Babel, qui se construit sans Dieu, non pour atteindre les cieux de la terre, mais pour abaisser les cieux jusqu'à la terre.⁵⁵⁹

Der Roman von Dostojewski endet mit der Beschreibung einer Zukunft, die diese Wandlung von der Revolte zur Revolution beispielhaft beschreibt. Dazu gehört die Verabsolutierung des historischen Menschen, der sein Himmelskönigtum auf der Erde bauen will, und der, um dieses Ziel zu erreichen, nicht zögert jegliche Mittel zu nutzen. Hier zeigt sich deutlich die kritische Einstellung Camus' gegenüber Revolutionen, die den Menschen ein jen- oder diesseitiges Paradies versprechen, deren Weg aber mit Leiden gepflastert ist:

Ce sont les Grands Inquisiteurs qui emprisonnent le Christ et viennent lui dire que sa méthode n'est pas la bonne, que le bonheur universel ne peut s'obtenir par la liberté immédiate de choisir entre le bien et le mal, mais par la domination et l'unification du monde. Il faut régner d'abord, et conquérir. Le royaume des cieux viendra, en effet, sur terre, mais les hommes y régneront, quelques-uns d'abord qui seront les Césars, ceux qui ont compris les premiers, et tous les autres ensuite, avec le temps. L'unité de la création se fera, par tous les moyens, puisque tout est permis [. . .] Le légitimité viendra à la fin des temps quand le royaume des hommes sera assuré. « L'affaire n'est qu'au début, elle est loin d'être terminée, et la terre aura encore beaucoup à souffrir, mais nous atteindrons notre but, nous serons César, alors nous songerons au bonheur universel. »[. . .] De Paul à Staline, les papes qui ont choisi César ont préparé la voie aux Césars qui ne choisissent qu'eux-mêmes. L'unité du monde qui ne s'est pas faite avec Dieu tentera désormais de se faire contre Dieu.⁵⁶⁰

In Nietzsches Werk sucht Camus einerseits einen Weg aus dem Nihilismus der Zeit, und andererseits Perspektiven des Menschen, wozu vor allem das „Destruktive“ und das „Konstruktive“ gehören. Dazu Camus:

Il a diagnostiqué e lui-même, et chez les autres, l'impuissance à croire et la disparition du fondement primitif de toute foi, c'est -à-dire la croyance à la vie. Le « peut-on vivre révolté ? » est devenu chez lui « peut-on vivre sans rien croire? ». Sa réponse est positive. Oui, si l'on fait de l'absence de foi une méthode, si l'on pousse le nihilisme jusque dans ses conséquences dernières, et si, débouchant alors dans le désert et faisant confiance à ce qui va venir, on éprouve du même mouvement primitif la douleur et la joie. Au lieu du doute méthodique, il a

⁵⁵⁹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 111.

⁵⁶⁰ Ebd., S. 112.

praticué la négation méthodique, la destruction appliquée de tout ce qui masque encore le nihilisme à lui-même, des idoles qui camouflent la mort de Dieu. « Pour élever un sanctuaire nouveau, il faut abattre un sanctuaire, telle est la loi. » Celui qui veut être créateur dans le bien et dans le mal, selon lui, doit d'abord être destructeur et briser les valeurs.⁵⁶¹

Mit seiner Kritik der Moral (von Sokrates, über Christus bis Kant) beabsichtigt Nietzsche den Menschen aus der Dekadenz zu retten, und ihm die Möglichkeit geben, die Welt und das Leben zu erleben wie sie sind, nicht wie sie sein sollen. Dazu Camus:

La conduit morale, telle que Socrate l'a illustré, ou telle que le christianisme la recommande, est en elle-même un signe de décadence. Elle veut substituer à l'homme de chair un homme reflet. Elle condamne l'univers des passions et des cris au nom d'un monde harmonieux, tout entier imaginaire. Si le nihilisme est l'impuissance à croire, son symptôme le plus grave ne se trouve pas dans l'athéisme, mais dans l'impuissance à croire ce qui est, à voir ce qui se fait, à vivre ce qui se offre. Cette infirmité est la base de tout idéalisme. La moral n'a pas foi au monde. La vraie moral, pour Nietzsche, ne se sépare de la lucidité.⁵⁶²

Die Philosophie Nietzsches entsteht aus der Erkenntnis, dass Gott tot ist. Darauf baut Nietzsche eine Philosophie der Revolte auf. Er bezieht seine Kritik nicht auf die Person Jesu, sondern auf die Wandlung, die in der katholischen Kirche durch Paulus begonnen wurde. Dazu Camus: *“La conclusion paradoxal, mais significative, de Nietzsche est que Dieu est mort à cause du christianisme, dans la mesure où celui-ci a sécularisé le sacré”*.⁵⁶³ Eine andere Zielscheibe seiner Kritik ist der Sozialismus, den er als einen Nachfolger des negativen Charakters der Religion betrachtet:

Le socialisme n'est qu'un christianisme dégénéré. Il maintient en effet cette croyance à la finalité de l'histoire qui trahit la vie et la nature, qui substitue des fins idéales aux fins réelles, et contribue à énerver les volontés et les imaginations. Le socialisme est nihiliste, au sens désormais précis que Nietzsche confère à ce mot. [. . .] Pour le christianisme, récompense et châtement supposaient une histoire. Mais, par une logique inévitable, l'histoire toute entière finit par signifier récompense et châtement: de ce jour est né le messianisme collectiviste. Aussi bien, l'égalité des âmes devant Dieu amène, Dieu étant mort, à l'égalité tout court. Là encore Nietzsche combat les doctrines socialistes en tant que doctrines morales. Le nihilisme, qu'il se manifeste dans la religion ou dans la prédication socialiste, est l'aboutissement logique de nos valeurs, dénonçant les illusions sur lesquelles elles reposent, la marchandage qu'elles supposent, et le crime qu'elles commettent en empêchant l'intelligence lucide d'accomplir sa mission: transformer le nihilisme passif en nihilisme actif.⁵⁶⁴

Der Mensch ohne Gott ist für sein Schicksal selbst verantwortlich. *“C'est à lui, et à lui seul qu'il revient de trouver l'ordre et la loi”*.⁵⁶⁵ Aber welches Gesetz? Gibt es Freiheit ohne

⁵⁶¹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 116 f.

⁵⁶² Ebd., S. 118.

⁵⁶³ Ebd., S. 119.

⁵⁶⁴ Ebd., S. 120.

⁵⁶⁵ Ebenda.

Regeln? Wie kann die These Karamasows vom "Alles ist erlaubt" zurückgewiesen werden, wenn es keine Referenz für das Handeln gibt, wenn kein Wert, keine Moral uns sagt, was richtig und was falsch ist?

Si l'homme alors ne veut pas périr dans les noeuds qui l'étouffent, il lui faudra les trancher d'un coup, et créer ses propres valeurs. La mort de Dieu n'achève rien et ne peut se vivre qu'à la condition de préparer une résurrection. « Quand on ne trouve pas la grandeur en Dieu, dit Nietzsche, on ne la trouve nulle part: il faut la nier ou la créer. » La nier était la tâche du monde qui l'entourait et qu'il voyait courir au suicide. La créer fut la tâche surhumaine pour laquelle il a voulu mourir[. . .] Nietzsche lui crie donc que la terre est la seule vérité, à laquelle il faut être fidèle, sur laquelle il faut vivre et faire son salut. Mais il lui enseigne en même temps que vivre sur une terre sans loi est impossible, parce que vivre suppose précisément une loi.⁵⁶⁶

Welchen Wert kann der Mensch für sich selbst schaffen in einer Welt, die ihren Sinn verloren hat?

À partir du moment où l'on reconnaît que le monde ne poursuit aucune fin, Nietzsche propose d'admettre son innocence, d'affirmer qu'il ne relève pas du jugement puisqu'on ne peut le juger sur aucune intention, et de remplacer par conséquent tous les jugements de valeur par un seul oui, une adhésion entière et exaltée à ce monde. Ainsi, du désespoir absolu jaillira la joie infinie, de la servitude aveugle, la liberté sans merci. Être libre, c'est justement abolir les fins. L'innocence du devenir, dès qu'on y consent, figure le maximum de liberté.⁵⁶⁷

Die Bejahung des Gegebenen bedeutet einerseits Befreiung vom Joch der Moral, und andererseits eine Freiheit, sich selbst Werte zu geben. Dazu Camus:

Dire oui au monde, le répéter, c'est à la fois recréer le monde et soi-même, c'est devenir le grand artiste, le créateur. Le message de Nietzsche se résume dans le mot de création, avec le sens ambigu qu'il a pris. Nietzsche n'a jamais exalté que l'égoïsme et la dureté propres à tout créateur. La transmutation des valeurs consiste seulement à remplacer la valeur du juge par celle du créateur: le respect et la passion de ce qui est.⁵⁶⁸

Das Problem dieser Bejahung, die durch den Willen zur Macht einen absoluten Charakter annimmt, ist, dass sie die Tür zum Mord eröffnet: "Dire oui à tout suppose qu'on dise oui au meurtre".⁵⁶⁹ Diese Tatsache erfährt bei Nietzsche keine moralische Bedeutung, sondern: "Dans un certain sens, la révolte chez Nietzsche, aboutit encore à l'exaltation du mal. La différence est que le mal n'est plus alors une revanche. Il est accepté comme l'une des faces possibles du bien et, plus certainement encore, comme fatalité".⁵⁷⁰ Obwohl Camus deutlich

⁵⁶⁶ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 121 f.

⁵⁶⁷ Ebd., S. 122.

⁵⁶⁸ Ebd., S. 123 f.

⁵⁶⁹ Ebd., S. 126.

⁵⁷⁰ Ebd., S. 124.

dieser Einstellung Nietzsches kritisch gegenübersteht, kritisiert er auch, wie dessen Schriften von den Nationalsozialisten missdeutet wurden:

La vie dont il parlait avec crainte et tremblement a été dégradée en une biologie à l'usage domestique. Une race de seigneurs incultes ânonnant la volonté de puissance a pris enfin son compte la « difformité antisémite » qu'il n'a cessé de mépriser. Il avait cru au courage uni à l'intelligence, et c'est là ce qu'il appelait la force. On a tourné, en son nom, le courage contre l'intelligence; et cette vertu qui fut véritablement la sienne s'est ainsi transformée en son contraire: la violence aux yeux crevés. Il avait confondu liberté et solitude, selon la loi d'un esprit fier. Sa « solitude profonde de midi et de minuit » s'est pourtant perdue dans la foule mécanisée qui a fini par déferler sur l'Europe.⁵⁷¹

Die Freiheit, die Nietzsche für den Menschen denkt, soll nicht eine allgemeine Freiheit werden, es handelt sich vielmehr um die Freiheit des einzelnen Menschen, oder anders gesagt, des Einzelgängers, die es ihm ermöglicht seinen Willen zur Macht, das Ja-sagen zur Welt, zum Leben, zu üben, bis zum Extrem der Wiederkehr des Gleichen. Dieser Prozess, der Nietzsche für *den* Mensch und nicht für *die* Menschen erdacht hatte, wurde trotzdem von der Forschung in einem sozialen, allgemeinen Kontext situiert und missinterpretiert, mit dem Schluss, Nietzsche als Vorreiter des Nationalsozialismus darstellen zu wollen:

Le nietzschéisme, théorie de la volonté de puissance individuelle, était condamné à s'inscrire dans une volonté de puissance totale. Il n'était rien sans l'empire du monde. Nietzsche haïssait sans doute les libres-penseurs et les humanitaires. Il prenait les mot « liberté de l'esprit » dans leur sens les plus extrême: la divinité de l'esprit individuel. Mais il ne pouvait empêcher que les libres-penseurs partissent du même fait historique que lui, la mort de Dieu, et que les conséquences fussent les mêmes. Nietzsche a bien vu que l'humanitarisme n'était qu'un christianisme privé de justification supérieur, qui conservait les causes finales en rejetant la cause première. Mais il n'a pas aperçu que les doctrines d'émancipation socialiste devaient prendre en charge, par une logique inévitable du nihilisme, ce dont lui-même avait rêvé: la surhumanité.⁵⁷²

Diese Art von Missdeutung gilt auch für die Versuche, das Denken von Nietzsche mit dem von Marx zu verbinden: *“Autrement logiques et ambitieux seront ceux qui, corrigeant Nietzsche par Marx, choisiront de ne dire oui qu'à l'histoire et non plus à la création toute entière. Le rebelle que Nietzsche agenouillait devant le cosmos sera dès lors agenouillé devant l'histoire”*.⁵⁷³ Camus will am Ende dieses Kapitels eine deutliche Unterscheidung zwischen dem Denken beider Philosophen darstellen:

⁵⁷¹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 124 f.

⁵⁷² Ebd., S. 127 f.

⁵⁷³ Ebd., S. 128.

Leurs deux révoltes qui finissent également par l'adhésion à un certain aspect de la réalité vont se fondre dans le marxisme-léninisme et s'incarner dans cette caste, dont parlé déjà Nietzsche, qui devait « remplacer le prêtre, l'éducateur, le médecin ». La différence, capital, est que Nietzsche, en attendant le surhomme, proposait de dire oui à ce qui est et Marx à ce qui devient. Pour Marx, la nature est ce qu'on subjugué pour obéir à l'histoire, pour Nietzsche ce à quoi on obéit, pour subjugué l'histoire. C'est la différence du chrétien au Grec. Nietzsche, du moins, a prévu ce qui allait arriver: « Le socialisme moderne tend à créer une forme de jésuitisme séculier, à faire de tous les hommes des instrument » et encore: « Ce qu'on désire, c'est le bien-être . . . Par suite on marche vers un esclavage spirituel tel qu'on n'en a jamais vu . . . Le césarisme intellectuel plane au-dessus de toute l'activité des négociants et des philosophes »⁵⁷⁴

Was ist genauer betrachtet die metaphysische Revolte? Es handelt sich um eine Revolte gegen Gott als Verursacher des Leidens und des Sterbens. Es ist entweder eine Verneinung des Schöpfers oder eine Ersetzung des Schöpfers. Dazu Camus: *“Tous, dressés contre la condition et son créateur, ont affirmé la solitude de la créature, le néant de toute morale. Mais tous, dans le même temps, ont cherché à construire un royaume purement terrestre où régnait la règle de leur choix. Rivaux du Créateur, ils ont été conduits logiquement à refaire la création à leur compte”*⁵⁷⁵. Was hier klar herauskommt, ist die wichtige Rolle, die der Schöpfer als Figur bei der metaphysischen Revolte spielt. Man rebelliert gegen Gott, man beschuldigt Gott und, letztendlich, ersetzt Gott: *“Le révolté ne demande pas la vie, mais les raisons de la vie. Il refuse la conséquence que la mort apporte. Si rien ne dure, rien n'est justifié, ce qui meurt est privé de sens. Lutter contre la mort revient à revendiquer le sens de la vie, à combattre pour la règle et pour l'unité”*.⁵⁷⁶ Hier zeigt sich deutlich die Problematik des Menschen, der sich selbst Gesetze geben will *und muss*. Es handelt sich um die allgemeinen Probleme der Ordnung, der Werte, der Einrahmung und letztendlich um das Problem von Ziel und Sinn des Lebens: *“Aux yeux du révolté, ce qui manque à la douleur du monde, comme aux instant de bonheur, c'est un principe d'explication. L'insurrection contre le mal demeure, avant tout, une revendication d'unité”*.⁵⁷⁷ Der Mensch in der metaphysischen Revolte kämpft mit sich selbst um den Sinn des Lebens. Indem er Gott beschuldigt, zeigt er seinen Frust und seinen Bedarf, Werte zu finden, die seinem Leben einen Sinn geben können: *“Il est à la recherche, sans le savoir, d'une morale ou d'un sacré. La révolte est une ascèse, quoique aveugle. Si le révolté blasphème alors, c'est dans l'espoir du nouveau dieu”*.⁵⁷⁸ Mit der Definition des Absurden gelangt man zu dem Unterschied zwischen dem Mensch, der nach Erklärung

⁵⁷⁴ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 128 f.

⁵⁷⁵ Ebd., S. 145 f.

⁵⁷⁶ Ebd., S. 146.

⁵⁷⁷ Ebenda.

⁵⁷⁸ Ebd., S. 147.

verlangt und der Welt, die nicht antwortet (weil sie nicht antworten kann). Bei der metaphysischen Revolte schreit den Mensch nicht gegen die Welt an, sondern gegen seinen Schöpfer, weil er noch Hoffnung auf eine Ordnung hat und glaubt, indem er gegen den Schöpfer rebelliert, sich einen neuen Sinn, neue Werte schaffen zu können. Das Problem ist, dass diese Werte noch in Beziehung zum Schöpfer stehen. Man proklamiert, dass Gott tot sei, aber was ist mit der Idee Gottes? Durch Negierung und Surrogation werden neue Werte geschaffen, die jedoch noch von der Beziehung zum Schöpfer geprägt sind:

Chaque fois qu'elle défie le refus total de ce qui est, le non absolu, elle tue. Chaque fois qu'elle accepte aveuglement ce qui est, et qu'elle crie le oui absolu, elle tue. La haine du créateur peut tourner en haine de la création ou en amour exclusif et provocant de ce qui est. Mais dans les deux cas, elle débouche sur le meurtre et perd le droit d'être appelé révolte. On peut être nihiliste de deux façons, et chaque fois par une intempérance absolu. Il y a apparemment les révoltés qui veulent mourir et ceux qui veulent faire mourir. Mais ce sont les mêmes, brulés du désir de la vraie vie, frustrés de l'être et préférant alors l'injustice généralisé à une justice mutilée.⁵⁷⁹

Das ist das Problem der metaphysischen Revolte. Der Mensch hat in seiner Selbstaufklärung versagt. Gott als Hintergrund, als Horizont der Kritik, als Perspektive ist noch immer da. Gott besteht noch als Referenz und wird für die *conditio humana* verantwortlich gemacht. Man agiert noch gegen ihn. Der Mensch hängt noch an seinem Schöpfer als Garant der Ordnung, und bleibt sein Präsenz auch in der Rebellion verfangen. Diese Bindung ist noch so stark, dass die ganze Energie der Rebellion genutzt wird ihn zu negieren oder sogar zu ersetzen. Indem man ihn tötet, wird man er selbst. Das entspricht einer Introjektion Gottes, einer intellektuellen Eucharistie, wo der Feind Teil des Selbst wird. Die Verabsolutierung des Willens, lässt den Menschen durch absolute Negation (Nihilismus) wie absolute Bejahung Mord für seine Ziele nutzen: *“Tuer Dieu et bâtir une Église, c'est le mouvement constant et contradictoire de la révolte. La liberté absolue devient enfin une prison de devoirs absolus, une ascèse collective, une histoire pour finir”*⁵⁸⁰. Von dieser mystischen Revolte zur historischen ist es nur ein kleiner Schritt, wie Camus zeigt. Die Doktrin dahinter bleibt dieselbe. Statt Gott wird jetzt der politische Führer die Werte setzen, denen man folgen muss. Was sich nicht ändert, ist, dass statt selbst über ihr Schicksal zu entscheiden die unaufgeklärten Menschen weiter einer Referenzfigur folgen und andere für sich über ihr Schicksal entscheiden lassen. Die metaphysische Revolte ist nicht nur der Übergang, sondern die Grundlage, die Bedingung, der Möglichkeit für die Entstehung der historischen Revolte.

⁵⁷⁹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 147.

⁵⁸⁰ Ebd., S. 148.

Die erste gibt der zweiten ihre Struktur, es ändert sich nur der Ort des Spieles, das Spiel bleibt dasselbe.

Le révolté ne voulait, en principe, que conquérir son être propre et le maintenir à la face de Dieu. Mais il perd la mémoire de ses origines et, par la loi d'un impérialisme spirituel, le voici en marche pour l'empire du monde à travers des meurtres multipliés à l'infini. Il a chassé Dieu de son ciel, mais l'esprit de révolte métaphysique rejoignant alors franchement le mouvement révolutionnaire, la revendication irrationnelle de la liberté va prendre paradoxalement pour arme la raison, seul pouvoir de conquête qui lui semble purement humain.

Dieu mort, restent les hommes, c'est-à-dire l'histoire qu'il faut comprendre et bâtir. Le nihilisme qui, au sein de la révolte, submerge alors la force de création, ajoute seulement qu'on peut la bâtir par tous les moyens. Aux crimes de l'irrationnel, l'homme, sur une terre qu'il sait désormais solitaire, va joindre les crimes de la raison en marche vers l'empire des hommes. Au « je me révolte, donc nous sommes », il ajoute, méditant de prodigieux desseins et la mort même de la révolte: « Et nous sommes seuls ».⁵⁸¹

3.4 Die historische Revolte.

In der Einleitung dieses Kapitels stellt Camus sein Ziel für diesen Teil des Werkes vor: *“Il est de retrouver dans quelques faits révolutionnaires la suite logique, les illustrations et les thèmes constants de la révolte métaphysique”*.⁵⁸² Hier sieht man die Beziehung, die Camus zwischen diesen zwei Arten von Revolte beschreibt, mit der historischen Revolte als möglicher Konsequenz der metaphysischen Revolte. Das wird vom Camus selber festgestellt: *“Comme le mouvement de révolte débouchait dans le « Tout ou Rien », comme la révolte métaphysique coulait l'unité du monde, le mouvement révolutionnaire du XX siècle, arrivé aux conséquences les plus claires de sa logique, exige, les armes à la main, la totalité historique”*.⁵⁸³ Dann stellt Camus folgende Frage bezüglich des Ziels dieser Art von Revolte: *“Dieu mort, il faut changer et organiser le monde par les forces de l'homme. La seule force de l'imprécation n'y suffisant plus, il faut des armes et la conquête de la totalité. La révolution, même et surtout celle qui prétend être matérialiste, n'est qu'une croisade métaphysique démesurée. Mais la totalité est-elle l'unité?”*⁵⁸⁴. Um dieser Frage näher zu kommen sollte man zuerst die Elemente untersuchen, die Camus benennt, und ihre Wandlung von Revolte zu Revolution. Dazu Camus:

⁵⁸¹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 148 f.

⁵⁸² Ebd., S. 153.

⁵⁸³ Ebd., S. 152.

⁵⁸⁴ Ebenda.

La liberté [. . .], est au principe de toutes les révolutions. Sans elle, la justice paraît aux rebelles inimaginable. Un temps vient, pourtant, où la justice exige la suspension de la liberté. La terreur, petite ou grande, vient alors couronner la révolution. Chaque révolte est nostalgie d'innocence et appel vers l'être. Mais la nostalgie prend un jour les armes et elle assume la culpabilité totale, c'est-à-dire le meurtre et la violence. Les révoltes serviles, les révolutions régicides et celle du XX siècle, ont ainsi accepté, consciemment, une culpabilité de plus en plus grande dans la mesure où elles se proposaient d'instaurer une libération de plus en plus totale.⁵⁸⁵

Freiheit und Gerechtigkeit stehen als Grundlagen der Revolte. Ihr Verhältnis wird jedoch problematisch, wenn, wie im Fall der Revolution, die nun absolute Gerechtigkeit die Freiheit einschränkt. Dieser Übergang ist derselbe, der sich von der Revolte zur metaphysischen Revolte vollzieht, nur wird hier Gott durch Geschichte ersetzt und diese wird verabsolutiert. Die Methodologie bleibt aber die gleiche. Dazu Camus:

Est-elle inévitable, caractérise-t-elle ou trahir-elle la valeur de révolte, c'est la question qui se pose à propos de la révolution comme elle se posait à propos de la révolte métaphysique. En vérité, la révolution n'est que la suite logique de la révolte métaphysique et nous suivrons, dans l'analyse du mouvement révolutionnaire, le même effort désespéré et sanglant pour affirmer l'homme en face de ce qui le nie. L'esprit révolutionnaire prend ainsi la défense de cette part de l'homme qui ne veut pas s'incliner. Simplement, il tente de lui donner son règne dans le temps. Refusant Dieu, il choisit l'histoire, par une logique apparemment inévitable.⁵⁸⁶

Man sollte, bevor man in der Untersuchung fortfährt, darstellen wie Camus den Begriff der Revolution definiert, und welche Beziehung er zwischen Revolte und Revolution beschreibt. Dazu Camus:

En théorie, le mot révolution garde le sens qu'il a en astronomie. C'est un mouvement qui boucle la boucle, qui passe d'un gouvernement à l'autre après une translation complète. Un changement du régime de propriété sans changement de gouvernement correspondant n'est pas une révolution, mais une réforme. Il n'y a pas des révolutions économiques, que ses moyens soient sanglants ou pacifiques, qui n'apparaisse en même temps politique. La révolution, par là, se distingue déjà du mouvement de révolte. Le mot fameux: « Non, sire, ce n'est pas une révolte, c'est une révolution » met l'accent sur cette différence essentielle. Il signifie exactement: « c'est la certitude d'un nouveau gouvernement ». Le mouvement de révolte, à l'origine, tourne court. Il n'est qu'un témoignage sans cohérence. La révolution commence au contraire à partir de l'idée. Précisément, elle est l'insertion de l'idée dans l'expérience historique quand le révolte est seulement le mouvement qui mène de l'expérience individuelle à l'idée. Alors que l'histoire, même collective, d'un mouvement de révolte, est toujours celle d'un engagement sans issue dans les faits, d'une protestation obscure qui n'engage ni systèmes ni raisons, une révolution est une tentative pour modeler l'acte sur une idée, pour façonner le monde dans un cadre théorique.⁵⁸⁷

Aus diesem Zitat kann man einen wichtigen Schluss ziehen: Die Revolution entspringt aus

⁵⁸⁵ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 150.

⁵⁸⁶ Ebd., S. 150 f.

⁵⁸⁷ Ebd., S. 151.

einer Idee, aus einer Doktrin, die Revolte andererseits geht von der Erfahrung aus und mündet in eine Idee (oder einen Wert, wie die Solidarität). Die Revolution bindet das Individuum an eine bestimmte Idee und zwingt es, für diese Idee seine Individualität zu opfern. In der Revolte überwindet das Individuum seinen Individualismus, aber behält seine Individualität, es überwindet seinen Individualismus in der Anerkennung der Anderen, aber, und das zeigt einen wichtigen Unterschied zur Revolution auf, aus dem Selbstbewusstsein seiner Individualität, nicht aufgrund einer Doktrin, nicht aus einem Gebot, sondern aus der Selbstaufklärung, aus der Wahrnehmung des Absurden, der Sinnlosigkeit des Lebens, letztendlich aus dem Erwachen als Individuum, das es ihm ermöglicht, sich selbst Werte geben zu können.

Ein grundsätzliches Element, das nach Camus die Revolution definiert, ist das Ersetzen einer Regierung durch eine andere. Damit zieht Camus folgenden Schluss: *“Les anarchistes, Varlet en tête, ont bien vu que gouvernement et révolution sont incompatibles au sens direct. « Il implique contradiction, dit Proudhon, que le gouvernement puisse être jamais révolutionnaire et cela par la raison toute simple qu’il est gouvernement. »”*.⁵⁸⁸ Ein anderes Element der Revolution zeigt sich in dem Drang zur Totalität in der Form des Kriegs gegen andere Regierungen. Dazu Camus: *“Plus la révolution est étendue et plus l’enjeu de la guerre qu’elle suppose est considérable. La société issue de 1789 veut se battre pour l’Europe. Celle qui est née de 1917 se bat pour la domination universelle. La révolution totale fini ainsi par revendiquer [. . .] l’empire du monde”*.⁵⁸⁹

Der Wille zur Totalität und der Mord als Mittel, um diese Ziele zu erreichen, bezeichnen nach Camus die Struktur und Essenz der Revolution. Diese Elemente werden zuerst am Beispiel der französischen Revolution untersucht, in deren Historie die Ermordung Ludwigs XVI. das Ende der Revolte darstellt: *“En 1793, d’une certaine manière, finissent les temps de la révolte et commencent les temps révolutionnaires, sur un échafaud”*.⁵⁹⁰

⁵⁸⁸ Camus 2006, Bd. III: L’Homme révolté, S. 151.

⁵⁸⁹ Ebd., S. 151 f.

⁵⁹⁰ Ebd., S. 155.

3.5 Die historische Revolution: die Königsmörder, die Göttermörder, der Staatsterrorismus

Wie ich bereits oben erklärt habe, beschreibt Camus den Anfang der Revolution aus einer Idee, einer Doktrin. Sie determiniert, führt und gibt den Impuls für die revolutionäre Bewegung. Bevor ich jeden Teil dieses Prozesses im Detail untersuche, möchte ich eine grundsätzliche Kritik an der Methodologie von Camus äußern, die seine Untersuchung sachlich geschwächt und viele Kritiken in der Forschung geweckt hat. Ganz im Zusammenhang mit seiner Idee der Revolution macht Camus Rousseau als Theoretiker für die Französische Revolution, Hegel für die Göttermörder und Marx für die sowjetische Revolution verantwortlich. Diese Aussage mag plakativ klingen, entspricht aber dem Ton von Camus' Untersuchung. Wenn man diese Aussage im Detail analysiert, erkennt man, dass die Ideen von Rousseau aus der Interpretation von Robespierre und besonders von Saint Just, die von Hegel von der Interpretation von Alexander Kojève und die von Marx aus der Interpretation von Lenin übernommen wurden. Hier zeigt sich ein typisches Problem wissenschaftlicher Forschung: das des Perspektivismus⁵⁹¹. Ich möchte mich deswegen nicht der Kritik von Sartre anschließen, wenn er beispielsweise sagt, dass Camus Hegel nicht verstanden hätte. Meine Kritik gilt nicht der Sache selbst, sondern der Art, wie er an die Sache herangeht. Camus selber hat mehrmals erwähnt, dass er kein Philosoph ist, was er in der Behandlung der Quellen und besonders der Unterscheidung zwischen primären und sekundären Quellen leider auch beweist, was die Gefahr der Ungenauigkeit in seiner Untersuchung vergrößert. In diesem Sinn möchte mich an folgenden Kommentar von Schlette anschließen:

Freilich soll hier nicht bestritten werden, dass es bisweilen ärgerlich ist, dass Camus seine Zitate nicht exakt angibt, sich oft wiederholt und vieles nicht so ausgiebig erörtert, wie man es sich historisch und philosophisch wünschen könnten. Formale und sachliche Schwächen des Buches können also nicht geleugnet werden – aber sie sollen nicht zu Vorwänden dafür werden, in die Auseinandersetzung mit den Ideen Camus' erst ganz nicht einzutreten.⁵⁹²

Man soll diese Problematik im Auge behalten, wenn man diesen Teil des Werkes untersucht, der zentral für die politischen Gedanken (um nicht Theorien zu sagen) von Camus ist, ohne sie als Grund zu nutzen, Camus' Gedanken zu diskreditieren, weil, wie ich schon erklärt habe,

⁵⁹¹ Für das Problem des Perspektivismus in der wissenschaftlichen Forschung und die Theorie der "selbstbewussten Reflexivität" als einem möglichen Ausgang davon, siehe: *Santana 2016*, S. 125.

⁵⁹² *Schlette 1987*, Albert Camus: *L'Homme révolté*, S. 14.

diese Fehler sich nicht auf den Kern von Camus' Argumentation, sondern auf ihre Form beziehen.

3.5.1 Die Königsmörder

Camus fokussiert seine Untersuchung der Französischen Revolution auf die Ermordung des Königs. Man muss immer im Auge behalten, dass Camus hier nicht die Beschreibung eines historischen Prozesses unternimmt, sondern die Fehler und Exzesse der Revolution darstellen will, um den Unterschied zur Revolte klar und deutlich zu stellen. Er vertritt die Meinung Michelets, der die Revolution von 1789 als *“la lutte de la grâce et de la justice”*⁵⁹³ definiert. Dieser Kampf wird aber von den Denkern beeinflusst⁵⁹⁴, die das göttliche Recht in Frage stellten und diesen Prozess beschleunigten. Camus beschreibt diese Wendung wie folgend:

*La monarchie sous sa forme théocratique est un gouvernement qui veut mettre au-dessus de la justice la grâce, en lui laissant toujours le dernier mot. La profession du vicaire savoyard, au contraire, n'a d'autre originalité que de soumettre Dieu à la justice et d'ouvrir ainsi, avec a solennité un peu naïve du temps, l'histoire contemporaine. À partir du moment, en effet, où la pensée libertine met Dieu en question, elle pousse le problème de la justice au premier plan. Simplement, la justice d'alors se confond avec l'égalité. Dieu chancelle et la justice, pour s'affirmer dans l'égalité, doit lui porter le dernier coup en s'attaquant directement à son représentant sur la terre.*⁵⁹⁵

Der absolute Wille der Revolution, der nach einer absoluten Gerechtigkeit sucht, kann nicht den Vertreter des alten Glaubens am Leben erhalten. Deswegen zitiert Camus den Aufruf zum Mord an den Revolutionären, der auf einem neuen Glauben basiert: dem Glauben an die Vernunft in der Form des Gesellschaftsvertrags von Rousseau:

*«Nous ne voulons pas condamner le roi, dit Danton, qui n'a pas les bonnes manières du juriste, nous voulons le tuer ». Si on nie Dieu, en effet il faut tuer le roi. Saint-Just semble-t-il, fait mourir Louis XVI; mais quand il s'écrie:« Déterminer le principe en vertu duquel va peut-être mourir l'accusé, c'est déterminer le principe dont vit la société qui le juge », il démontre que ce sont les philosophes qui vont tuer le roi : le roi doit mourir au nom du contrat social.*⁵⁹⁶

⁵⁹³ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 156.

⁵⁹⁴ Camus hebt die Figur Rousseaus hervor, obwohl er nur als einer unter vielen Denkern steht, der die neue Ordnung vertritt. Das wird deutlich im folgenden Zitat, wo Camus die Figur des *vicaire savoyard* anspricht in Referenz auf *Profession de foi du vicaire savoyard*, aus dem IV Buch seines Werkes "Emile".

⁵⁹⁵ Ebd., S. 157.

⁵⁹⁶ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 157. Man muss aber anmerken, dass Camus dieses Urteil nicht direkt auf die Person von Rousseau anwendet, sondern auf seine Lehre (oder, wie ich schon erklärt habe, der

Das Einzige, das das Ersetzen eines Absoluten durch ein anderes Absolutes erhält, ist das Absolute selbst; die Notwendigkeit eines Absoluten oder was noch wichtiger ist, die Abhängigkeit von dem Absoluten. Diese Abhängigkeit zeigt sich in der Bedeutung dieses Absoluten, das Sinn stiftet. Durch dieses von oben gegebene Absolute (vorher als Gottesglaube, jetzt als Glaube an die absolute Vernunft) hat das Leben wieder, zwar in einer anderen Art, an Sinn gewonnen. In dieser Form zeigt sich die Revolution als eine Bewegung, die noch im Absurden steckt. Sie braucht eine Doktrin, die dem Leben einen Sinn gibt. Der Mensch aber bleibt noch von dieser Doktrin abhängig und lässt sich davon führen (und verführen). Die Festsetzung eines Zieles, das Ersetzen des alten durch ein neues Regime, und die von oben instigierter Doktrin, die dieses Wechseln fordert, sind Zeichen, die die Revolution als eine Bewegung markieren, die rein äußere Veränderung anstrebt, die die Situation der Menschen ändert, ohne die menschliche Einstellung (die Abhängigkeit von einem Absoluten) vorher in Frage gestellt zu haben. Das sieht man bei der französischen Revolution, die einen absoluten Herrscher wie Napoleon verursacht hat oder bei der russischen Revolution, auf deren Fall die Entstehung oligarchischer Mächte in der Wirtschaft und autoritäre Herrscher folgten. Dagegen zeigt sich die Revolte als eine Bewegung, die pragmatisch, von unten, ohne ein festgestelltes Ziel, Probleme angeht, die gelöst werden müssen (ich möchte den Begriff Anarchismus nicht benutzen, um zu vermeiden, durch diesen Begriff der Revolte eine bestimmte politische Konnotation zu geben, die sie gerade nicht hat). Das Problem der Revolte, gerade wegen ihrer pragmatischen Struktur, ist das ggf. geringe Potential dieser Bewegung, politische Ziele auf einer großen Skala durchsetzen zu können. Ich lasse jetzt diese Problematik offen (die für das Thema dieser Arbeit sehr wichtig ist) und werde sie später, mit neu gewonnenen Ideen angehen.

Wie beschreibt Camus das Denken von Rousseau? Er bezeichnet seinen *“Contrat social”* als *“une recherche sur la légitimité du pouvoir”*⁵⁹⁷, der dogmatisch, nicht an Fakten oder an soziologischen Beobachtungen gekoppelt, die Vernunft vergöttert: *“Rousseau pousse à ses limites logiques la théorie du contrat que l’on trouve chez Hobbes. Le contrat social donne une large extension, et un exposé dogmatique, à la nouvelle religion dont le dieu est la raison, confondue avec la nature, et le représentant sur la terre, au lieu du roi, le peuple*

Interpretation seiner Lehre von Saint-Just oder Robespierre. Um das zu bestätigen, zeigt Camus in einer Anmerkung, die diesem Zitat folgt eine Aussage von Rousseau, um ihn von dieser Anklage zu entlasten: *“Rien ici-bas ne mérite d’être acheté au prix du sang humain”*. *Rousseau 1782, Lettre a M.D’Ivernois, 29.01.1768* in: *Collection complète des œuvres de J.J. Rousseau Tome 3, S. 655.*

⁵⁹⁷ *Camus 2006, Bd. III: L’Homme révolté, S. 158.*

considéré dans sa volonté générale“.⁵⁹⁸ Das entspricht nach m. E. einem fehlerhaften Betrachtung von Camus: er konnte die Einstellung, die Motivation Rousseaus nicht richtig erkennen (vielleicht weil er sich mehr für das Ziel seiner Untersuchung als für Rousseaus Werkes interessiert hat). Die allgemeine Frage, die das Werk von Rousseau motiviert, ist, wie Willms erklärt:

Wie kann man unter der Voraussetzung, dass jedes Individuum seine Interessen selbst und vor sich her definiert, und unter die Forderung, dass alle Interessen prinzipiell gleichberechtigt sind, eine gesellschaftliche Organisation eingerichtet und legitimiert werden, die in der Lage ist, die notwendigen allgemeinen Interessen, die sich aus der Organisation des Zusammenlebens ergeben, den bestimmten einzelnen Interessen gegenüber geltend zu machen und durchzusetzen?⁵⁹⁹

Der grundsätzliche Unterschied zu Hobbes ist, dass für Rousseau der Mensch gut ist und der Naturzustand, der bei ihm, anders als bei Hobbes, eine historische Dimension hat, keinen *bellum omnium contra omnes* bezeichnet, sondern ein goldenes Zeitalter, das von Fetscher wie folgend beschrieben wird: “Nicht das Zeitalter der isoliert lebenden Naturmenschen, sondern das der einfachen freien Gemeinschaften von *Hirten* in der »richtigen Mitte zwischen der Indolenz des ursprünglichen Zustandes und der ungestümen Aktivität unserer Selbstsucht muss die glücklichste und dauerhafteste Epoche « der Menschheit gewesen sein”⁶⁰⁰. Dieses Zeitalter endet mit der Entstehung des privaten Eigentums, was die Unterschiede zwischen den Menschen verursacht. Rousseau fordert aber nicht zur Natur zurückzukehren, wie Willms ironisch bemerkt: “so rousseauistisch ist er nie gewesen”⁶⁰¹. Rousseau sieht in der Vergesellschaftung des Menschen einen Fall, eine Korruption der Gefühle, die er an dem Unterschied zwischen “*amour de soi*” und “*amour propre*” erklärt:

Il ne faut pas confondre l'amour-propre & l'amour de soi-même, deux passions très-différentes par leur nature & par leurs effets. L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation, & qui, dirigé dans l'homme par la raison & modifié par la pitié, produit l'humanité & la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice, & né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement, & qui est la véritable source de l'honneur.

Ceci bien entendu, je dis que, dans notre état primitif, dans le véritable état de nature, l'amour-propre n'existe pas; car chaque homme en particulier ne regardant lui-même comme le seul spectateur qu'il observe, comme le seul être dans l'univers qui prenne intérêt à lui, comme le seul juge de son propre mérite, il n'est pas possible qu'un sentiment, qui prend sa source dans des comparaisons qu'il n'est pas à portée de faire, puisse germer dans son âme.

⁵⁹⁸ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 158.

⁵⁹⁹ Willms 1971, Die politischen Ideen von Hobbes bis Ho Tsching Ming, S. 49.

⁶⁰⁰ Fetscher 1975, Rousseaus politische Philosophie, S. 40

⁶⁰¹ Willms 1971, S. 52.

par la même raison cet homme ne saurait avoir ni haine ni désir de vengeance, passions qui ne peuvent naître que de l'opinion de quelque offense reçue; & comme c'est le mépris ou l'intention de nuire & non le mal, qui constitue l'offense, des hommes qui ne savent ni s'apprécier ni se comparer peuvent se faire beaucoup de violences mutuelles, quand il leur en revient quelque avantage, sans jamais s'offenser réciproquement. En un mot, chaque homme ne voyant guerres ses semblables que comme il verroit des animaux d'une autre espèce, peut ravir la proie au plus foible ou céder la sienne au plus fort, sans envisager ces rapines que comme des événements naturels, sans le moindre mouvement d'insolence ou de dépit, & sans autre passion que la douleur ou la joie d'un bon ou mauvais succès.⁶⁰²

Rousseau erkennt, wie oben erwähnt, den Grund für die Unterschiede zwischen den Menschen in privatem Eigentum, der Basis der bürgerlichen Gesellschaft. Dazu Rousseau:

Le premier qui ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, ceci est à moi, & trouva des gens assez simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères & d'horreurs n'eût point épargnés au genre humain celui qui, arrachant les pieux ou comblant le fossé, eût crié à ses semblables: Gardez-vous d'écouter cet imposteur; vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous, & que la terre n'est à personne! Mais il y a grande apparence qu'alors les choses en étoient déjà venues au point de ne pouvoir plus durer comme elles étoient: car cette idée de propriété, dépendant de beaucoup d'idées antérieures qui n'ont pu naître que successivement, ne se forma pas tout d'un coup dans l'esprit humain: il fallut faire bien des progrès, acquérir bien de l'industrie & des lumières, les transmettre & les augmenter d'âge en âge, avant que d'arriver à ce dernier terme de l'état de nature.⁶⁰³

Welche Lösung stellt sich Rousseau als möglichen Ausgang aus dieser Dekadenz vor, die den Menschen von sich entfernt und auseinander treibt? Dazu eine Erklärung von Carnac:

L'éloignement de sa première nature a causé la dégénérescence morale de l'homme ; chaque étape de la civilisation l'a rendu un peu plus dépendant, un peu plus méchant, un peu plus malheureux. La solution dictée par l'évidence serait donc de faire marche arrière, mais ce n'est pas si simple : la rétrogradation de l'humanité n'est ni possible, ni souhaitable ; il s'agit bien de sauver l'homme civil, non de le faire disparaître. De profonds bouleversements sont cependant à prévoir.

La critique acerbe de Rousseau des institutions sociales, du travail, de la propriété, de la domination politique et économique semble appeler une transformation radicale de la société : suggérerait-il la révolution ? Cette interrogation nous place face à une des difficultés d'interprétation majeures de la pensée de Rousseau. Nous verrons que le monde nouveau qu'il appelle de ses vœux ne se construit pas dans le renversement brutal de ce qui est établi mais dans un patient travail de régénération de l'âme humaine.⁶⁰⁴

Rousseau will keine Revolution, sondern eine verträgliche Instanz schaffen, die dem Menschen als Individuum einen Platz in der Gesellschaft gibt. Das erklärt er im "Contrat Social" auf folgende Weise:

⁶⁰² Rousseau 1755, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Note XV, S. 74.

⁶⁰³ Ebd., S. 87.

⁶⁰⁴ Carnac 2009, Rousseau et l'homme naturel, S.103.

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet l'Etat primitif ne peut plus subsister, & le genre-humain périroit s'il ne changeoit de manière d'être. Or, comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir & diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autre moyen pour se conserver, que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile, & de les faire agir de concert. Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs; mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire, & sans négliger les soins qu'il se doit? Cette difficulté ramenée à mon sujet, peut s'énoncer en ces termes: «Trouver une forme d'association qui défende & protège de toute la force commune la personne & les biens de chaque associé, & par laquelle chacun s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui-même & reste aussi libre qu'auparavant?» Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.⁶⁰⁵

Camus, seinerseits, sieht in dieser Form des Zusammenkommens als Gesellschaft die Entstehung einer neuen Mystik der Vernunft und die Unterdrückung der Individualität des Individuums durch den allgemeinen Willen. Dazu Camus:

Il est clair qu'avec le Contrat social nous assistons à la naissance d'une mystique, la volonté générale étant postulée comme Dieu lui-même[. . .]La volonté générale contraint en effet; sa puissance est sans bornes. Mais le châtement qu'elle imposera à celui qui refuse de lui obéir n'est rien d'autre qu'une manière de le « forcer à être libre » [. . .] Voilà pourquoi les mots que l'on retrouve le plus souvent dans le Contrat social sont les mots « absolu », « sacré », « inviolable ».Le corps politique ainsi défini, dont la loi est commandement sacré, n'est qu'un produit de remplacement du corps mystique de la chrétienté temporelle. Le Contrat social s'achève, d'ailleurs dans la description d'une religion civile et fait de Rousseau un précurseur des sociétés contemporaines, qui excluent non seulement l'opposition, mais encore la neutralité.⁶⁰⁶

Ich möchte diese Aussage von Camus im Detail untersuchen. Zunächst den allgemeinen Willen. Eine intensive Untersuchung dieses wichtigen Begriffes würde die Grenzen dieser Arbeit sprengen. Ich möchte nur den Ort, die Perspektive aus der Rousseau diesen Begriff einführt und seine Funktion bei der Verteidigung der Freiheit des vergesellschafteten Individuums darstellen. Man kann diesen Begriff an dem Begriff der Freiheit zu erklären versuchen, der so wichtig für Rousseau war. Er erklärt: *“Réduisons toute cette balance à des termes faciles à comparer. Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est la liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède”*.⁶⁰⁷ Hier übernimmt die Freiheit eine neue Bedeutung. In dem Naturzustand war sie von dem *“ce qu'il peut atteindre”*⁶⁰⁸, das heißt

⁶⁰⁵ Rousseau 1762, Du Contrat social, Buch I, Kapitel 6.

⁶⁰⁶ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 158 f.

⁶⁰⁷ Rousseau 1762, Buch I, Kap. 8

⁶⁰⁸ Ebenda.

auch grundsätzlich von der Natur begrenzt. Durch den gesellschaftlichen Vertrag ändert sich diese Dependenz von der Natur in eine Interdependenz zwischen den Menschen: *“Si les lois des nations pouvaient avoir comme celles de la nature une inflexibilité que jamais aucune force humaine ne pût vaincre, la dépendance des hommes redeviendrait alors celle des choses, on réunirait dans la République tous les avantages de l'homme naturel à ceux de l'état civil, on joindrait à la liberté qui maintient l'homme exempt de vices la moralité qui l'élève à la vertu”*⁶⁰⁹. Dazu kommentiert Carnac:

*La contrainte générée par la loi ne rend donc pas l'homme civil moins libre qu'il ne l'était dans l'état de nature : elle recrée au contraire l'équilibre qui a précédé l'institution de la société, en fournissant une contrepartie à la disparition de la dépendance à l'égard des choses. La restauration d'une autorité extérieure et supérieure aux hommes les renvoie à un rapport exclusif à eux-mêmes, car ils savent que leur sort ne dépend pas d'autrui mais de leur conduite, qui sera sanctionnée de façon impartiale car impersonnelle. La société bien ordonnée, selon Rousseau, est celle dans laquelle la soumission à la loi supprime la dépendance personnelle. Dans un tel cadre, on peut espérer voir l'amour de soi régir à nouveau les comportements individuels.*⁶¹⁰

Es ist gerade durch den allgemeinen Willen, dass der Mensch eine neue Art von Freiheit gewinnt, die auf Tugend, auf der Herrschaft eines vernünftigen Allgemeinen basiert, das mit dem besseren, eben dem vernünftigen Teil jedes einzelnen übereinstimmt. Es zeigt sich ein Unterschied zwischen dem besonderen Willen als Mensch mit dem allgemeinen Willen als Bürger. Dazu Rousseau: *“Chaque individu peut comme homme avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme Citoyen”*⁶¹¹. Er erklärt weiter, dass: *“... il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale”*.⁶¹² Damit schließt Carnac:

*Cette volonté générale dépasse l'horizon borné de l'intérêt particulier et permet à l'homme d'agir dans le sens d'une émancipation qui, pour être véritablement efficace, doit être collective : Gérald Allard la définit comme « la projection des coeurs des citoyens qui imaginent ce qu'ils voudraient être et ce qu'ils voudraient que leur cité soit ».*⁶¹³ C'est encore

⁶⁰⁹ Rousseau 1784, *Émile ou De l'Éducation*, Buch I, Kap. 2, in: *Oeuvres Complètes* Band. IV, S. 311.

⁶¹⁰ Carnac 2009, S. 130 f.

⁶¹¹ Rousseau 1762, Buch I, Kap. 7.

⁶¹² Ebenda.

⁶¹³ Allard 2003, *La pensée politique des Dialogues: le juste, l'injuste et le juge*, S. 120.

une fois du coeur, de la sensibilité, que le salut peut venir. Alors que la volonté particulière, qui est le produit d'une raison défectueuse subissant l'influence néfaste de l'amour-propre et des passions malsaines qu'il engendre, est « portée [...] à l'injustice et sujette à l'erreur », la volonté générale est, elle, « toujours droite »⁶¹⁴ (c'est-à-dire juste) car elle tend mécaniquement vers le « plus grand bien de tous » qui est le principe de toute justice.⁶¹⁵ La volonté générale réalise « l'accord admirable de l'intérêt et de la justice »⁶¹⁶: elle est le moyen de restaurer l'unité perdue⁶¹⁷ l'intérêt particulier et l'intérêt commun, chacun voulant pour tous ce qu'il souhaite pour lui-même. Le moyen d'oeuvrer pour sa propre liberté est de garantir celle de tous.⁶¹⁸

Aus dieser Perspektive betrachtet, sind die Urteile von Camus über den allgemeinen Willen ungerecht. Ich möchte hier nicht die Arroganz an den Tag legen, Camus korrigieren zu wollen, sondern möchte nur die Problematik der Perspektivierung erwähnen, die an diesem Beispiel ganz deutlich die Gefahren aufzeigt, wenn man einen Begriff wie den des allgemeinen Willens aus einer bestimmten (in dem Fall: verfremdenden) Perspektivierung betrachtet und zu erklären versucht.

Der zweite Punkt betrifft die Aussage von Rousseau über *“forcer à être libre”*, die Camus benutzt um den absoluten, religiösen Charakter von Rousseaus Denken zu kritisieren. Auf den ersten Blick scheint es sehr kontrafaktisch, Zwang und Freiheit im gleichen Satz zu stellen, nicht aber wenn man analysiert in welchen Kontext Rousseau diese Aussage stellt. Wer zwingt wen frei zu sein? Aus dem *“Contrat Social”*:

On voit par cette formule que l'acte d'association renferme un engagement réciproque du public avec les particuliers, & que chaque individu contractant, pour ainsi dire, avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport; savoir, comme membre du Souverain envers les particuliers, & comme membre de l'Etat envers le Souverain. Mais on ne peut appliquer ici la maxime du droit civil, que nul n'est tenu aux engagements pris avec lui-même; car il y a bien de la différence entre s'obliger envers soi, ou envers un tout dont on fait partie.

En effet chaque individu peut, comme homme avoir une volonté particulière, contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen. Son intérêt particulier peut lui parler tout autrement que l'intérêt commun; son existence absolue & naturellement indépendante peut lui faire envisager ce qu'il doit à la cause commune comme une contribution gratuite, dont la perte sera moins nuisible aux autres que le payement n'en est onéreux pour lui; & regardant la personne morale qui constitue l'Etat comme un être de raison parce que ce n'est pas un homme, il jouiroit des droits du citoyen sans vouloir remplir les devoirs du sujet: injustice dont le progrès causeroit la ruine du Corps politique. Afin donc

⁶¹⁴ Rousseau 1762, Buch II, Kapitel 4. *La volonté générale se concevant chez Rousseau comme l'expression pure des sentiments les plus profonds de l'âme humaine (le « coeur »), on peut établir un lien logique entre sa vision d'un homme naturel nécessairement porté vers le bien et sa présentation d'une volonté générale moralement infaillible.*

⁶¹⁵ Rousseau 1762, Buch II, Kapitel 4« *C'est donc dans la loi fondamentale et universelle du plus grand bien de tous et non dans des relations particulières d'homme à homme qu'il faut chercher les vrais principes du juste et de l'injuste.* »

⁶¹⁶ Ebenda.

⁶¹⁷ *La pitié n'étant pas entravée dans l'état de nature, le bien-être d'autrui (pour autant qu'il est perceptible) est un critère déterminant du bien-être individuel.*

⁶¹⁸ Carnac 2009, S. 131- 132.

que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose, sinon qu'on le forcera d'être libre: car telle est la condition qui donnant chaque citoyen à la patrie le garantit de toute dépendance personnelle; condition qui fait l'artifice & le jeu de la machine politique, & qui seule rend légitimes les engagements civils, lesquels sans cela seroient absurdes, tyranniques, & sujets aux plus énormes abus.⁶¹⁹

Wie ich schon zuvor erläutert habe, beschreibt Rousseau unterschiedliche Stufen der Freiheit, eine Entwicklung, die von dem Natur- bis zu dem gesellschaftlichen Zustand reicht. Ich möchte damit keine Hierarchisierung darstellen, es entspricht nur der Änderung der Einstellung des Menschen von einem Zustand, wo er autark handeln konnte, zu einem Zustand, wo er von den Anderen abhängig wurde. Diese neue Freiheit wird durch einen Vertrag zwischen den Menschen legitimiert, wo die Überwindung des Individualismus sich in einem allgemeinen Willen zeigt, der das Beste, nämlich die vernünftigen Aspekte des menschlichen Lebens hervorbringen soll. Wer schließt denn diesen Vertrag ab? Dazu Rousseau: *“On pourroit sur ce qui précède ajouter à l’acquis de l’état civil la liberté morale, qui seule rend l’homme vraiment maître de lui; car l’impulsion du seul appétit est esclavage, & l’obéissance à la loi qu’on s’est prescrite est liberté”*.⁶²⁰ Man kann dies vielleicht deutlicher verstehen, wenn man einen Vergleich zu Kants Begriff der Freiheit herstellt. In dem letzten Teil des Zitates (*l’obéissance à la loi qu’on s’est prescrite est liberté*) kann man bei Rousseau ein Element finden, dass die Freiheit bei Kant definieren wird: die Autonomie. Freiheit ist nicht, zwischen A und B wählen zu können, sondern das zu tun, was nach der Vernunft geboten ist, was man in dem Satz “ich kann, weil ich soll” zusammengefasst werden kann. Das “*qu’on*” bei Rousseau entspricht nicht der Vernunft, sondern der gesellschaftlichen Vereinbarung zwischen den Menschen. Dazu kommentiert Carnac: *Pour Roger Vernaux, « la doctrine kantienne revient à intérioriser dans la personne et pour sa vie morale, la liberté civile telle que Rousseau l’a définie pour la vie sociale»*.⁶²¹ In dieser gesellschaftlichen Vereinbarung geben sich die Menschen für sich die Möglichkeit einer moralischen Freiheit, die auf den Respekt von den selbst gegebenen Regeln basiert. Dazu Larking: *“The moral freedom which Rousseau illuminates in 1:8.3 designates the role of ‘master’ to he whom obeys his own prescribed laws, and by doing this, he deductively implies that he whosoever follows the general will, is, as well as being civilly free, necessarily morally free also”*.⁶²²

⁶¹⁹ Rousseau 1762, Buch I, Kap. 8.

⁶²⁰ Ebenda.

⁶²¹ Vernaux 1973, Le vocabulaire de Kant, Bd. II, S. 224.

⁶²² Larking 1979, Explain why Rousseau does not regard ‘forced to be free’ as a contradiction, S. 3.

Jetzt kann man den Sinn des Satzes von Rousseau verstehen: der Zwang frei zu werden ist ein Selbstzwang, die Regeln, die man sich selber als Gesellschaft gegeben hat, zu respektieren. Es ist nicht ein von oben oktroyierter Zwang, es ist keine Unterdrückung und auch kein Widerspruch. Im Gegenteil, es garantiert die Geltung des allgemeinen Gesetzes gegenüber jedem, der, was vereinbart wurde, nicht respektieren will. Dazu schliesst Larking:

Now, understanding moral freedom as obeying one's own prescribed laws, and considering the citizen is an equal part of the general will, which goes to create the laws, this means that the term 'forced' in this respect is not so much oppression, as forcing oneself to comply to one's own prescribed laws. In this way it appears, as Rousseau expresses in an unpublished fragment: 'there is neither master nor servant', but simply an individual body of citizens, which contains 'the public will [which] is as much mine as it is anyone else's'. Even if it was granted that one is forced, it would only be to obey one's own will, the general will, and there is nothing in that which would take away one's freedom[. . .] Rousseau clarifies this qualitative value of the civil and moral freedoms by denoting how the 'impulsion of mere appetite is slavery, and obedience to the law one has prescribed for oneself is freedom' (1:8.3). To disobey the sovereign then, is to disobey oneself, and to obey the sovereign is to obey oneself, which is to result in all the advantages of freedom (1:8.1). So in finality, it is not a contradiction to be forced to be free by the general will, for that is to comply by your own will, by the freedom-giving-laws which you personally have legislated yourself, as being an indivisible part of the Sovereign.⁶²³

Camus ist nicht der Einzige, der Rousseau als Vorreiter autoritärer Regimes kritisiert. In seinem Werk *"The origins of totalitarian Democracy"* schreibt J. Talmon, dass der allgemeine Wille: *"marked the birth of the modern secular religion, not merely as a system of ideas, but as a passionate faith"*⁶²⁴. Dazu kommentiert Brunner:

In his classic The Modern Democratic State - published in London in 1943, at the time when Talmon was completing his doctorate in Cambridge - A. D. Lindsay claimed that Rousseau's way of representing the opposition of the minority as selfish had sinister consequences and that his "general influence was towards totalitarian democracy."⁶²⁵ Already in 1938 Aurel Kolnai had stated that the seeds of totalitarianism could be found in the evolution of modern democracy, and had singled out Rousseau's General Will as a concept which played a particularly significant role in this respect⁶²⁶. In 1946 Bertrand Russell's vulgar but widely read A History of Western Philosophy proclaimed Rousseau "inventor of the political philosophy of pseudo-democratic dictatorships." According to Russell, Rousseau's influence resulted from the emotional appeal of his thought, which turned it into a "social force." Thus Rousseau had led first to Robespierre and then to the dictatorships in Russia and Germany; Russell even declared Hitler to be "an outcome of Rousseau."⁶²⁷

Camus ist daran interessiert, die Gefahren der Verabsolutierung des Denkens, die die

⁶²³ Larking 1979, S. 4 f.

⁶²⁴ Talmon 1986, The Origins of Totalitarian Democracy, S. 70.

⁶²⁵ Lindsay 1943, The Modern Democratic State, London, 1943, S.14.

⁶²⁶ Kolnai 1938, The War Against the West, S. 162 f.

⁶²⁷ Brunner 1991 From Rousseau to "totalitarian democracy": The French Revolution in J. L. Talmon's historiography, S. 75 f.

Revolution zum Terror führt, ans Licht zu bringen, deswegen erklärt er: *“Saint-Just a fait entrer dans l’histoire des idées de Rousseau”*⁶²⁸. Es wird jetzt nach einem Plan, nach einer Theorie ermordet. Diese Theorie ist so absolut in ihrem Charakter, dass sie für Camus eine Ersatzreligion geworden ist. Er erklärt: *“Nous ne sommes pas en droit, nous sommes en théologie”*.⁶²⁹ Camus zeigt an dem Beispiel der Jakobiner die Perversion auf, zu der die Revolution degeneriert. Mit dem Wunsch, eine absolute Herrschaft zu entmachten, haben sie stattdessen das Königtum durch etwas anderes ersetzt: die Herrschaft der absoluten Moral. Dazu Camus:

*La Révolution française, en prétendant bâtir l’histoire sur un principe de pureté absolue, ouvre les temps modernes en même temps que l’ère de la morale formelle. Qu’est-ce que la vertu, en effet? Pour le philosophe bourgeois d’alors, c’est la conformité à la nature et, en politique, la conformité à la loi qui exprime la volonté générale. « La morale, dit Saint-Just, est plus forte que les tyrans. » Elle vient en effet de tuer Louis XVI. Toute désobéissance à la loi ne vient donc pas d’une imperfection, supposé impossible, de cette loi, mais d’une manque de vertu chez le citoyen réfractaire. C’est pourquoi la république n’est pas seulement un sénat, comme le dit fortement Saint-Just, elle est la vertu. Chaque corruption morale est en même temps corruption politique, et réciproquement. Venu de la doctrine elle-même, un principe de répression infinie s’installe alors.*⁶³⁰

Das Problem, welches Camus adressiert, ist, dass diese Moral nur formal ist und keinen Widerspruch erlaubt. Auf das Schreien von Saint-Just *« Ou les vertus ou la Terreur »* antwortet Camus: *“ Il faut bronzer la liberté et le projet de constitution à la Convention mentionne alors la peine de mort. La vertu absolue est impossible, la république du pardon amène par une logique implacable la république des guillotines”*.⁶³¹ Die Legitimierung des Todes bringt die Herrschaft des Staatsterrors mit sich, die auf eine durch Gewalt erzwungenen Einheit sich erhalten kann: *“Toute révolte suppose une unité. Celle de 1789 exige l’unité de la patrie. Saint-Just rêve de la cité idéale où les moeurs, enfin conformes aux lois, feront éclater l’innocence de l’homme et l’identité de sa nature avec la raison”*⁶³². Aber wer handelt nach Saint-Just moralisch? Wem entspricht nach ihm dem patriotischen Geist der Revolution? *“Un patriote est celui qui soutient la république en masse; quiconque la combat en détail est un traître.”* Dazu kritisiert Camus: *“Qui critique est un traître, qui ne soutient pas ostensiblement la république est un suspect. Quand la raison ni la libre expression des individus ne parviennent à fonder systématiquement l’unité, il faut se résoudre à retrancher*

⁶²⁸ Camus 2006, Bd. III: L’Homme révolté, S. 160.

⁶²⁹ Ebd., S. 162.

⁶³⁰ Ebd., S. 165 f.

⁶³¹ Ebd., S. 166.

⁶³² Ebd., S. 167 f.

les corps étrangers”⁶³³. Camus zeigt an dem Beispiel von Marat den Grad an Heuchelei dieser neuen Religion der Vernunft:

*« On me conteste le titre de philanthrope, s'écrie Marat, dans un tout autre style. Ah! quelle injustice! Qui ne voit que je veux couper u petit nombre de têtes pour en sauver un grand nombre? » Un petit nombre, une faction? Sans doute, et toute action historique est à ce prix. Mais Marat, faisant ses derniers calculs, réclamait deux cent soixante-treize mille têtes. Mais il compromettait l'aspect thérapeutique de l'opération en hurlant au massacre: « Marquez-les d'un fer chaud, coupez-les les pouces, fendez-leur la langue ».*⁶³⁴

Die Spirale der Gewalt dreht sich weiter aufgrund von Prinzipien, die der Realität fremd bleiben: *“À la fin, il n'est plus question de majorité ni de minorité. Le paradis perdu et toujours convoité de l'innocence universelle s'éloigne; sur la terre malheureuse, pleine des cris de la guerre civile et nationale, Saint-Just décrète, contre lui-même et ses principes, que tout le monde est coupable quand la patrie est menacée”*.⁶³⁵ Die absoluten Werte der Vernunft werden nicht angezweifelt. Der Grund der Schreckensherrschaft liegt nicht in den Prinzipien: *“Mais la règle était la vertu et venait du peuple. Le peuple défaillant, la règle s'obscurcissait, l'oppression grandissait. Le peuple alors était coupable, non le pouvoir, dont le principe devait être innocent”*⁶³⁶. Für diese Prinzipien opfert Saint-Just sein eigenes Leben: *“Ses principes ne peuvent s'accorder à ce qui est, les choses ne sont pas ce qu'elles devraient être; les principes sont donc seuls, muets et fixes. S'abandonner à eux, c'est mourir, en vérité, et c'est mourir d'un amour impossible qui est le contraire de l'amour. Saint-Just meurt et, avec lui, l'espérance d'une nouvelle religion”*.⁶³⁷

Camus beschreibt einen moralischen Verfall der Bewegungen, die auf die Französische Revolution folgten. Dazu Camus:

*Dieu n'est pas tout à fait mort pour les Jacobins, pas plus que pour les hommes du romanticisme. Ils conservent encore l'Être suprême. La Raison, d'une certaine manière, est encore médiatrice. Elle suppose un ordre préexistant. Mais Dieu est du moins désincarné et réduit à l'existence théorique d'un principe moral. La bourgeoisie n'a régné pendant tout le XIX siècle qu'en se référant à ces principes abstraits. Simplement, moins digne que Saint-Just, elle a usé de cette référence comme d'un alibi, pratiquant, en toute occasion, les valeurs contraires. Par sa corruption essentielle et sa décourageante hypocrisie, elle a aidé ainsi à discréditer définitivement les principes dont elle se réclamait.*⁶³⁸

⁶³³ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 168.

⁶³⁴ Ebenda.

⁶³⁵ Ebd., S. 169.

⁶³⁶ Ebenda.

⁶³⁷ Ebd., S. 171.

⁶³⁸ Ebd., S. 173.

Dieser Verrat der Politik, und Abnutzung der moralischen Prinzipien führen zu einer Diskreditierung der Ideale, die in einen Nihilismus münden wird. Camus beschreibt diesen als das politische Bindeglied zwischen den 19. und 20. Jahrhundert:

Dès l'instant où les principes éternels seront mis en doute en même temps que la vertu formelle, où toute valeur sera discréditée, la raison se mettra en mouvement, ne se référant plus à rien qu'à ses succès. Elle voudra régner, niant tout ce qui a été, affirmant tout ce qui sera. Elle deviendra conquérante. Le communisme russe, par sa critique violente de toute vertu formelle, achève l'oeuvre révoltée du XIX siècle en niant tout principe supérieur. Aux régicides du XIX siècle succèdent les déicides du XX siècle qui vont jusqu'au bout de la logique révoltée et veulent faire de la terre le royaume où l'homme sera dieu. Le règne de l'histoire commence et, s'identifiant à sa seule histoire, l'homme, infidèle à sa vraie révolte, se vouera désormais aux révolutions nihilistes du XX siècle qui, niant toute morale, cherchent désespérément l'unité du genre humain à travers une épuisante accumulation de crimes et de guerres. À la révolution jacobine qui essayait d'instituer la religion de la vertu, afin d'y fonder l'unité, succéderont les révolutions cyniques, qu'elles soient de droite ou de gauche, qui vont tenter de conquérir l'unité du monde pour fonder enfin la religion de l'homme. Tout ce qui était à Dieu sera désormais rendu à César.⁶³⁹

Das vorangehende Kapitel kann mit der (nahezu apodiktischen) Aussage zusammengefasst werden, dass unabhängig des Ideals, welches eine Revolution motiviert, eines stets vorhanden ist, nämlich der Glaube an ein Absolutes, sei es Vernunft, Tugend, Wille, Geschichte, Schicksal oder Staat. Hier liegt der grundsätzliche Unterschied zur Revolte. Diese versucht von „unten“, aus einer partikularen Situation, etwas zu verändern, ohne an Doktrinen zu hängen. Ihre einzige Voraussetzung ist die Anerkennung der Anderen als Leidende. Das bringt die Menschen dazu, zu handeln. Den Revolutionen mangelt es an dieser Selbstaufklärung, sie brauchen eine Idee, die das Ganze zusammenhält und den Prozess anleitet. Die Revolutionen wechseln nur die Art des Absoluten, an das man glaubt, von dem man abhängig ist, aus. Weil die Doktrin von außen kommt, bleibt der Mensch unaufgeklärt und von dieser Idee abhängig. Die Veränderung ist äußerlich, sie wird einfach akzeptiert und nicht aus sich selbst gestaltet. Die Revolution bringt eine Passivität bei den Menschen hervor, die aus der Abhängigkeit von der Idee, die die Revolution antreibt, resultiert. Camus beschreibt die Entwicklung der historischen Revolte, ohne direkt diese Unterschiede zu thematisieren, deshalb finde ich es sehr wichtig, diese Elemente klar und deutlich darzulegen.

⁶³⁹ Ebd., S. 173 f.

3.5.2 Die Gottesmörder

Camus macht Hegel dafür verantwortlich die Ideen der Französischen Revolution optimieren zu wollen: *“La pensée allemande du XIX siècle, et particulièrement Hegel, a voulu continuer l’oeuvre de la Révolution française (et de la Réforme « révolution des Allemands » selon Hegel) en supprimant les causes de son échec”*⁶⁴⁰. Wie macht er das? Dazu Camus:

*À la raison universelle, mais abstraite de Saint-Just et Rousseau, la pensée allemande a donc fini par substituer une notion moins artificielle, mais aussi plus ambiguë, l’universelle concret. La raison, jusqu’ici planait au-dessus des phénomènes qui se rapportaient à elle. La voici désormais incorporée au fleuve des événements historiques, qu’elle éclaire en même temps qu’ils lui donnent un corps.*⁶⁴¹

Die deutschen Denker bringen Bewegung in das von vielen als harmonisch und zeitlos verstandene Konstrukt der Vernunft und beschreiben die Zukunft als Ort oder als Ziel der politischen und philosophischen Anstrengungen:

*Dans la pensée fixe de son temps la pensée allemande a introduit tout d’un coup un mouvement irrésistible. La vérité, la raison et la justice se sont brusquement incarnées dans le devenir du monde. Mais, en les jetant dans une accélération perpétuelle, l’idéologie allemande confondait leur être avec le mouvement et fixait l’achèvement de cet être à la fin du devenir historique, s’il en était une.*⁶⁴²

Die Abschaffung der vertikalen Transzendenz verdeutlicht die Feststellung der Zukunft als historische Zukunft: *“Avec Napoléon et Hegel, philosophe napoléonien, commencent les temps de l’efficacité. Jusqu’à Napoléon, les hommes ont découvert l’espace de l’univers, à partir de lui, le temps du monde et l’avenir”*.⁶⁴³

Camus beschreibt eine methodologische Änderung in der Betrachtung der Wirklichkeit bei Hegel:

*Dans la mesure où, pour lui, ce qui est réel est rationnelle, il justifie toutes les entreprises de l’idéologie sur le réel. Ce qu’on a appelé le panlogisme de Hegel est une justification de l’état de fait. Mais son pantragisme exalte aussi la destruction en elle-même. Tout est réconcilié sans doute dans la dialectique et l’on ne peut poser un extrême sans que l’autre surgisse.*⁶⁴⁴

Diese Art des Denkens wird für Camus schwere Folgen in der Politik nach sich ziehen: "De

⁶⁴⁰ Camus 2006, Bd. III: L’Homme révolté, S. 174.

⁶⁴¹ Ebd., S. 174 f.

⁶⁴² Ebd., S. 175.

⁶⁴³ Ebenda.

⁶⁴⁴ Ebd., S. 176.

Hegel, en tout cas, les révolutionnaires du XX siècle ont tiré l'arsenal qui a détruit définitivement les principes formels de la vertu. Ils en ont gardé la vision d'une histoire sans transcendance, résumée à une contestation perpétuelle et à la lutte des volontés de puissance⁶⁴⁵. Wonach die revolutionären Bewegungen streben und wie sie zur Begründung ihres Handelns kommen, wird von Camus auf folgende Weise erklärt:

Sous son aspect critique, le mouvement révolutionnaire de notre temps est d'abord une dénonciation violente de l'hypocrisie formelle qui préside à la société bourgeoise. La prétention, fondée en partie, du communisme moderne, comme celle, plus frivole, du fascisme, est de dénoncer la mystification qui pourrit la démocratie de type bourgeois, ses principes et ses vertus. La transcendance divine, jusqu'en 1789, servait à justifier l'arbitraire royal. Après la Révolution française, la transcendance des principes formels, raison ou justice, sert à justifier une domination qui n'est ni juste ni raisonnable. Cette transcendance est donc une masque qu'il faut arracher. Dieu est mort, mais comme l'avait prédit Stirner, il faut tuer la morale des principes ou se retrouver encore le souvenir de Dieu. La haine de la vertu formelle, témoin dégradé de la divinité, faux témoin au service de l'injustice, est restée un des ressorts de l'histoire d'aujourd'hui. Rien n'est pur, ce cri convulse le siècle. L'impur, donc l'histoire, va devenir la règle et la terre déserte sera livrée à la force toute nue qui décidera ou non de la divinité de l'homme. On entre alors en mensonge et en violence comme on entre en religion, et du même mouvement pathétique.⁶⁴⁶

Obwohl die Jakobiner und Hegel ganz unterschiedliche Betrachtungen der Wirklichkeit demonstrieren, pointiert Camus, dass sie beide ihr Denken am gleichen Ziel, der Gewalt, ausrichten:

Tout le monde est vertueux pour le Jacobin. Le mouvement qui part de Hegel, et qui triomphe aujourd'hui, suppose au contraire que personne ne l'est, mais que tout le monde le sera. Au commencement, tout est idylle selon Saint-Just, tout est tragédie selon Hegel. Mais à la fin, cela revient au même. Il faut détruire ceux qui détruisent l'idylle ou détruire pour créer l'idylle. La violence recouvre tout, dans les deux cas. Le dépassement de la Terreur, entrepris par Hegel, aboutit seulement à un élargissement de la Terreur.⁶⁴⁷

Camus untersucht die nach ihm wichtigste Leistung von Hegel, nämlich die Transzendenz abgeschafft zu haben, besonders in der Konsequenz für die Politik des 20. Jahrhunderts:

Hegel détruit définitivement toute transcendance verticale, et surtout celle des principes, voilà son originalité incontestable. Il restaure, sans doute, dans le devenir du monde, l'immanence de l'esprit. Mais cette immanence n'est pas fixé, elle n'a rien de commun avec le panthéisme ancien. L'esprit est, et n'est pas dans le monde; il s'y fait et il y sera. La valeur est donc reportée à la fin de l'histoire. Jusque-là, point de critère propre à fonder un jugement de valeur. Il faut agir et vivre en fonction de l'avenir. Toute morale devient provisoire. Le XIX et le XX siècle, dans leur tendance la plus profonde, sont des siècles qui ont essayé de vivre sans

⁶⁴⁵ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 176.

⁶⁴⁶ Ebenda.

⁶⁴⁷ Ebd., S. 177.

*transcendance.*⁶⁴⁸

Man kann sich fragen, ob das wirklich zutrifft, oder ob stattdessen eine Verschiebung der Transzendenz, von einer metaphysischen oder vertikalen zu einer historischen oder transversalen stattgefunden hat. Camus signalisiert die negativen Konsequenzen dieses Prozesses und erklärt:

*La suppression de toute valeur morale et des principes, leur remplacement par le fait, roi provisoire, mais roi réel, n'a pu conduire, on l'a bien vu, qu'au cynisme politique, qu'il soit le fait de l'individu ou, plus gravement, celui de l'Etat. Les mouvements politiques, ou idéologiques, inspirés par Hegel, se réunissent tous dans l'abandonne ostensible de la vertu.*⁶⁴⁹

Diese negative Entwicklung, diese Wertlosigkeit, die alles begründet und alles negiert, macht Camus skeptisch gegenüber dem Schicksal der Revolte: *“Le ciel est vide, la terre livrée à la puissance sans principes. Ceux qui ont choisi de tuer et ceux qui ont choisi d'asservir vont successivement occuper le devant de la scène, au nom d'une révolte détournée de sa vérité”*⁶⁵⁰. Hier erfährt man einmal mehr einen falschen Atheismus, der, statt die Frage nach einem Absoluten bei Seite zu legen und als Mensch, aus dem Menschen Erklärungen, Vorschläge und Ideen zu entwickeln, das Absolute in seiner Form zu ersetzen trachtet und aus dem absoluten Gott einen absoluten Mensch in einer absoluten Geschichte schafft. Dazu Camus: *“Quand la misère aura vécu, quand les contradictions historiques seront résolues « le vrai dieu, le dieu humain sera l'État ». L'homo homini lupus devient alors homo homini deus. Cette pensée est aux origines du monde contemporaine”*⁶⁵¹. Camus identifiziert diese Verabsolutierung der Geschichte als Hauptfaktor der verfälschten Formen der Revolte im 20. Jahrhundert die auf dem Nihilismus und dem Mangel an Werten (aus Werten, die aus sich selbst gegeben sind) aufgebaut ist. Dazu Camus:

Le cynisme, la divinisation de l'histoire et de la matière, la terreur individuelle ou le crime d'État, ces conséquences démesurées vont alors naître, toutes armées, d'une équivoque conception du monde qui remet à la seule histoire le soin de produire les valeurs et la vérité. Si rien ne peut se concevoir clairement avant que la vérité, à la fin des temps, ait été mis au jour, toute action est arbitraire, la force finit par régner. « Si la réalité est inconcevable, s'écriait Hegel, il nous faut forger des concepts inconcevables » [. . .] Une pareille prétention ne peut entraîner que deux attitudes: ou la suspension de toute affirmation jusqu'à l'administration de la preuve, ou l'affirmation de tout ce qui, dans l'histoire, semble voué au succès, la force en

⁶⁴⁸ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 183.

⁶⁴⁹ Ebenda.

⁶⁵⁰ Ebd., S. 187.

⁶⁵¹ Ebd., S. 186.

*premier lieu. Dans les deux cas, un nihilisme. On ne comprend pas en tout cas la pensée révolutionnaire du XX siècle si on néglige le fait que, par une fortune malheureuse, elle a puisé une grande partie de son inspiration dans une philosophie du conformisme et opportunisme. La vraie révolte n'est pas mise en cause par les perversions de cette pensée.*⁶⁵²

An dieser Stelle sollte man die gleiche Frage wie bei der Untersuchung Rousseaus stellen: über wen spricht und wen interpretiert Camus? Hegel? Oder seine Nachfolger? Hat er sich mit Hegels Schriften oder mit deren Interpretationen beschäftigt und wenn es so wäre, mit welchen?

Als erstes kann man Camus selber sprechen lassen und seine Haltung gegenüber den verschiedenen Quellen darstellen:

*Bien qu'il y ait infiniment plus chez Hegel que chez les hégéliens de gauche qui, finalement, ont triomphé de lui, il fournit cependant, au niveau de la dialectique du maître et de l'esclave, la justification décisive de l'esprit de puissance au XX siècle. Le vainqueur a toujours raison, c'est là une des leçons que l'on peut tirer du plus grand système allemand du XIX siècle. Bien entendu, il y a dans le prodigieux édifice hégélien du quoi contredire, en partie, ces données. Mais l'idéologie du XX siècle ne se rattache pas à ce qu'on appelle improprement l'idéalisme du maître d'Iéna. Le visage de Hegel, qui réapparaît dans le communisme russe, a été remodelé successivement par David Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, Marx et toute la gauche hégélienne. Lui seul nous intéresse ici, puisque lui seul a pesé sur l'histoire de notre temps.*⁶⁵³

Obwohl er die verschiedenen Interpretationen erwähnt, hält er es letztendlich für wichtig, über Hegel selbst zu sprechen. Dann macht Camus eine provozierende Aussage: *“Si Nietzsche et Hegel servent d'alibis aux maîtres de Dachau et de Karaganda, cela ne condamne pas toute leur philosophie. Mais cela laisse soupçonner qu'un aspect de leurs pensées, ou de leur logique, pouvait mener à ces terribles confins”*.⁶⁵⁴ Hier kann man sich fragen, ob diese Aussage der Wirklichkeit entspricht oder ob es die verschiedenen, aus bestimmten Perspektiven determinierten Interpretationen sind, die eine Philosophie (wie die von Nietzsche oder die von Hegel) als Fundament autoritärer Denkart wie des Faschismus oder des Kommunismus etablieren können. Ich stelle mich ganz deutlich hinter die zweite Erklärung und glaube, dass sie hilfreich sein kann, um die problematischen Interpretationen Camus' zu erklären oder zumindest ihren Fehler aufzuzeigen. Ersten sollte man hier wieder das Problem der Quellen bei Camus benennen. Dazu hilft es zu betrachten, auf welche unterschiedlichen Arten das Denken von Hegel durch die unterschiedlichen Interpretationen unterschiedlich bewertet wird. Deswegen werde ich kurz die Entwicklung dieses Prozesses darstellen,

⁶⁵² Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 186 f.

⁶⁵³ Ebd., S. 177 f.

⁶⁵⁴ Ebd., S. 178.

besonders wie Hegel in Frankreich rezipiert wurde.

Nach dem Tod Hegels zeigen sich zwei Tendenzen in Deutschland, die sein Denken ganz unterschiedlich zu interpretieren versuchen: die Alt- oder Rechtshegelianer, die sich mehr auf das Denken des „alten“ Hegel beziehen und religiöse, monarchistische und national-liberale Positionen vertreten, sowie die Jung- oder Linkshegelianer, die das Denken Hegels in seinen soziopolitischen Aspekten, besonders in Bezug auf die Herr-Knecht Situation, auf die Möglichkeit einer Synthese in Form einer Revolution hin zu deuten versuchen. In Frankreich erschien zwischen 1939 und 1941 die erste Übersetzung der Phänomenologie des Geistes von Jean Hyppolite. Mit dieser Arbeit spielte er eine wichtige Rolle in der Verbreitung der Hegelschen Philosophie in Frankreich. Er wurde stark von Jean Wahl beeinflusst, besonders von seiner Vorlesung *“Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel”* (1929). Wahl baut seine Untersuchung auf dem Begriff des *“unglücklichen Bewusstseins”* auf, wie Kaluza erklärt:

*Claiming that it is the experience of the separation of the human being from the object of his desire that is at the core of all consequent processes of synthesis and abstraction. According to Wahl, this does not mean that Hegel attributed greater significance to the alienating experience, but rather that this⁸ References to Hyppolite appear not only in the published text of *The Rebel*, but they are also present in Camus's preparatory, unpublished notes to his philosophical essay (Fonds Albert Camus, CMS2.Ad3-03.01). Experience is as important as the integrating moment and therefore should not be undervalued. More importantly, according to Wahl, the concept of the “unhappy consciousness” is particularly important for understanding the concept of history in Hegel. For, on the one hand, Wahl saw the historical process and development of the Hegelian system as founded on the desire for final reconciliation against the original experience of alienation. On the other hand, however, he believed that the unhappy consciousness is an element that is constantly present in the consequent stages of Hegel's descriptions of the development of Spirit, thus posing the question of the possibility of a final synthesis.⁶⁵⁵*

Hyppolite untersucht die Bedeutung der Geschichte bei Hegel und die Dialektik, die er als Mittel, diese Geschichte zu verstehen, beschreibt. Dazu Kaluza:

In Hegel's view, the process of understanding is initially performed through the recognition of difference and the separation of consciousness from its object. Hyppolite, following Wahl, drew attention to the consequences of the process for consciousness, resulting in the suffering and alienation of the individual in the course of the development of his historical knowledge, passing from individual historicity to general history.⁶⁵⁶

⁶⁵⁵ Kaluza 2019, Camus and his Hegel(s), in: Brill's Companion to Camus; S. 203 f.

⁶⁵⁶ Ebd., S. 7.

Hyppolite konzentriert sich auf die Frage nach dem Ende der Geschichte, der Erlösung, dem Weg dorthin, dem Leiden dazwischen und den Staat als mögliche Endinstanz, die diese Erlösung garantieren kann. In diesem Sinne sieht Hyppolite den Marxismus als Möglichkeit, als Nachfolge von Hegels Projekt. Dazu eine Anmerkung von Kaluza:

He remarked that both projects represent a vision of possible future reconciliation, of joining the individual and the general. This is not to say, of course, that Hyppolite was not aware of the serious differences between Hegelianism and Marxism. Hegelianism perceived historical reconciliation on a speculative level, whereas Marxism introduced a strictly materialistic interpretation, one in which social revolution rather than philosophical speculation was the agent of change. In addition, Hyppolite saw Hegel as a philosopher who understood that the costs of any future reconciliation of mankind could not be simply bracketed out of the equation, even when the desired final outcome is achieved.⁶⁵⁷

Ein anderes Thema ist die Frage der Transzendenz, die Frage des Verstehens, des absoluten Bewusstseins und ob (und wem, wo) der Mensch als solches dieses absolute Bewusstsein erreichen kann:

Hegel's effort to overcome the major Christian dualism, that of the beyond (au-delà) and the here-below (en-deçà) appears to us as essentially characteristic of Hegelian thought. Isn't the aim of the dialectic of religion to arrive at a complete reconciliation of spirit in the world with absolute spirit? But then there is no longer any transcendence aside from historical development. In these conditions, Hegelian thought-despite certain formulations appears to us quite distant from religion. The entire phenomenology appears as a heroic effort to reduce "vertical transcendence" to a "horizontal transcendence."⁶⁵⁸

Camus übernimmt den Sinn dieser Aussage. Er bezieht sich auf Hyppolite ohne ihm beim Namen zu nennen (*“L’Homme révolté”*, S. 181). Hyppolite bleibt die Referenz für das Denken Hegels in Frankreich für viele Jahre und beeinflusst viele Denker wie Althusser, Levinas, Foucault usw. Er zeigt sich mehr als Kommentator denn als Deuter Hegels, und kommt nicht immer zu klaren Schlüssen.

Der größte Einfluss auf Camus aber, und der theoretische Hintergrund seiner Deutung Hegels zeigt sich im Hauptwerk Alexandre Kojèves: *“Introduction à la lecture de Hegel⁶⁵⁹”*. Diese Interpretation stellt die Herr-Knecht Problematik in den Mittelpunkt. Camus erklärt die Hauptrolle, die dieses Thema in seiner Ausdeutung spielt: *“Ce qui suit est un exposé schématique de la dialectique maître-sclave. Seule les conséquences de cette analyse nous*

⁶⁵⁷ Kaluza 2019, S. 9.

⁶⁵⁸ Hyppolite 1974, Genesis and Structure of Hegel Phenomenology of Spirit, S. 544.

⁶⁵⁹ Kojève 1949, Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau.

intéressent ici".⁶⁶⁰ Foley kommentiert diesen Einfluss und erklärt:

It is important to note that the focus of interpretation of Camus's attention here is less on Hegel himself than on the massively influential interpretation of Hegel presented by Alexandre Kojève (just as it had been on the Rousseau of Saint-Just, rather than on Rousseau himself). Kojève's reading of Hegel, which has been called "the secret of contemporary French thinking about history", emphasized a Marxist interpretation of Hegel's account of the Master and the Slave as a dialectic of human history (Roth 1988:94).⁶⁶¹

Diese Meinung wird auch von Kaluza geteilt, der erklärt:

I too am convinced that this Kojévian interpretation of Hegel clearly dominated the understanding of the role of Hegel in Camus's "phenomenology" of revolt. It is Kojève's Hegel that Camus evidently wants to confront in his analysis, at the same time ascribing the conclusions of twentieth century interpretations to their nineteenth century origins.⁶⁶²

Was ist so besonders an der Ausdeutung des Herr-Knecht-Verhältnisses von Kojève? Erstens, dass Kojève aus Hegel einen Existentialisten zu machen versucht, und zweitens, dass er die Phänomenologie des Geistes in ihren Inhalten phänomenologisch untersucht.

Hegel untersucht die Entwicklung des Bewusstseins und den Weg zum Selbstbewusstsein und letztendlich zum absoluten Wissen. Er bezieht sich auf die verschiedenen Stufen seines theoretischen Konstrukts in einer spekulativen Art. Kojève macht aus diesem spekulativen Ansatz ein Existenzphänomen. Er stellt den Kampf um Leben und Tod als eine historische Tatsache dar und die Problematik von Herrn und Knecht als einen Klassenkonflikt, der auf die Revolution zielt. Er macht aus einer philosophischen eine soziologische Untersuchung. Diese Untersuchung hat eine klar politische Komponente und zeigt ganz bestimmte politische Konsequenzen, die von Kaluza kommentiert werden:

If the basis for understanding Hegel, according to Hyppolite, was related to the concept of unhappy consciousness, then the Kojévian interpretation can be considered as strongly indebted to the study of time by Martin Heidegger. Following Heidegger, Kojève highlights the importance of the awareness of death for human consciousness and implements this reflection into an interpretation of Hegel. In effect, rather than trying to reconstruct nineteenth-century epistemology, Kojève interprets Hegel, and especially his master/slave dialectic, in the framework of twentieth-century anthropological philosophy. In Hegel, the fundamental role of dialectics is to allow for an understanding of the process of shaping human self-awareness; in Kojève, the focus moves directly to the meaning of the relationship between two conscious beings. Consequently, he portrays the master/slave dialectic as the foundation for understanding the social and historical development of mankind.⁶⁶³

⁶⁶⁰ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 178.

⁶⁶¹ Foley 2008, Albert Camus, From the Absurd to Revolt, S. 65.

⁶⁶² Kaluza 2019, S. 210.

⁶⁶³ Ebd., S. 211.

Wie beschreibt Kojève die Problematik von Herrn und Knecht? Dazu eine Zusammenfassung von Foley:

According to Kojève's Hegel, to speak of the origin of Self-Consciousness is necessarily to speak of a fight to the death for recognition[. . .]Without being willing to engage in this "fight to the death" we remain, according to Hegel (or at least, Kojève's Hegel), on the level of "animal" being. Hegel characterized human reality, therefore, as one of conflict between Master and the Slave. Although the human struggle is "to the death", it in fact desires not the death of the other, but recognition as "Master" by the Other (and the Other's self-recognition as the Master's Slave). "The Slave", says Kojève, "is the defeated adversary, who has not gone all the way in risking his life, who has not adopted the principles of the Master: to conquer or to die". The Slave has accepted a life "granted to him by another", has "preferred slavery to death, and that is why, by remaining alive, he lives as a slave". It is at this point that the Marxian character of Kojève's interpretation of Hegel is most apparent. Conceptualizing the Master-Slave dialectic in terms of the relations between capital and labour (or "work"), Kojève argues that in Hegel "Work appears for the first time in Nature in the form of slavish work imposed by the first Master on the first Slave". However, in this context the only "evolution" the Master experiences "is purely external or material and not truly human", and furthermore, "only the Slave can want to cease to be what he is (i.e. a Slave)". Ultimately, the working Slave must again take up the fight for prestige, "for there will always be a remnant of Slavery in the worker as long as there is a remnant of idle Master on earth". Thus we arrive at the end of History: "It is in and by the final Fight, in which the working ex-Slave acts as combatant for the sake of glory alone, that the free Citizen of the universal and homogenous State is created; being both Master and Slave, he is no longer either the one or the other, but the unique 'synthetical' or 'total' Man, in whom the thesis of Master and the antithesis of Slavery are dialectically 'overcome'".⁶⁶⁴

Was Kojève veranschaulicht, ist eine materialistische Interpretation einer spekulativen Untersuchung. Was Hegel als Beispiel erörtert, wird bei Kojève als Tatsache präsentiert. Aus einer phylogenetischen Untersuchung versucht Kojève einen ontogenetischen Bericht mit dem Ziel einer Überwindung des Kapitalismus zu konstruieren. Das Spekulative bei Hegel wandelt sich bei Kojève in eine Absage an jegliche Art von Abstraktion. Man kann hier den Vergleich zwischen Darwinismus und Sozialdarwinismus aufzeigen, um diese Problematik zu erklären. Aus einer globalen Theorie wie der von Darwin, die einen Prozess zeigt, der der Geschichte der Menschheit entspricht, versucht der Sozialdarwinismus, von einem bestimmten politischen Ziel und von einer bestimmten politischen Perspektive beeinflusst, eine globale Theorie an die zeitgenössische Situation anzupassen, die logische Schlüsse zu missachten, um um jeden Preis an das gewollte Ziel zu erlangen. Hier wird das Denken von Hegel für ein bestimmtes Ziel verwendet, statt es verständlich zu machen.

Bei Kojève zeigt sich die Problematik von Herrn und Knecht als ein Kampf um Leben und Tod. Der Sklave will Herr werden. Erst am Ende der Geschichte wird diese Opposition

⁶⁶⁴ Foley 2008, S. 65.

überwunden.

Bei Camus entsteht die Revolte aus dem Selbstbewusstsein des Sklaven. Sie beinhaltet zwei Komponenten: ein "Nein" zur Erduldung von Ungerechtigkeit und ein "Ja" zu einem Projekt, nicht nur für das selbst, sondern für den, der wie ich leidet, der leidende Mensch, mit dem ich mich in seiner Kondition als Mensch identifiziere und dessen Leiden ich durch den Wert der Revolte, die Solidarität, zu lindern versuchen kann. Es ist das Selbstbewusstsein des Sklaven, aus sich selbst gewonnen, das Erwachen aus der Lethargie der Alltäglichkeit, das Erfassen des Absurden, die Akzeptanz der Sinnlosigkeit der Welt und des Lebens, die den Menschen zu sich selbst zurückführt und verstehen lässt, was geändert werden kann, um ein gerechtes Leben führen zu können. Wichtig für Camus ist, dass der Sklave in der Revolte den Herren als einen Gleichen anerkennt. Der Herr ist für den Sklaven auch ein Mensch (siehe *Lettres à un ami allemand*, vierter Brief). Es ist interessant, obwohl es auf den ersten Blick kontrafaktisch erscheinen mag, dass die erste historische Revolte, von der Camus berichtet, die misslungene Revolte des Spartakus ist. Dort verlangen die Sklaven gleiche Rechte wie die anderen Menschen, und als es zu einer Revolution an den Toren Roms kommt, kehren Spartakus und seine Anhänger zurück nach Sizilien. Später werden Alle ausgemerzt. Warum zeigt Camus als erstes Beispiel seiner Revolte eine Revolte, die misslungen ist? Ich denke Camus geht es mehr um die Prinzipien der Revolte als um ihre Ziele. Es geht um das richtige Handeln, um diese von unten gedachte Bewegung, die Nein zur Sklaverei und Ja zur Gleichberechtigung sagt, aber die auf die Unterwerfung des politischen Systems verzichtet. Das Gegenteil zeigt sich bei Kojève und seiner Interpretation von Hegel. Sie leidet an dem Zwang des Zieles, an der Begründung der Revolution – deswegen die geübte Missachtung des Denkens von Hegel – um ihre eigenen Ziele erreichen zu können. Warum hat Camus dann Kojève benutzt, um Hegel zu erklären? Weil Camus die Problematik der Begründung der Revolution, der Begründung des Mordes untersucht. Die Betrachtung von Kojève, obwohl sie Hegel pervertiert, hilft Camus, diese theoretische Begründung angreifen zu können. Die Abschaffung der Transzendenz, die Vergöttlichung der Geschichte sind zwei wichtige Elemente, die Kojève bei Hegel hervorhebt, und diese verkörpern dasjenige, was Camus später bei Marx kritisieren wird. Hier ein Zitat von Kojève:

...the transcendent universal (God). . . must be replaced by a universal that is immanent in the World. And for Hegel, this immanent universal can only be the State. What is supposed to be realized by God in the Kingdom of Heaven must be realized in and by the State, in the earthy kingdom. And that is why Hegel says that the "absolute" State that he has in mind (Napoleon's

*Empire) is the realization of the Christian Kingdom of heaven. The history of the Christian World, therefore, is the history of the progressive realization of the ideal State. . . . But in order to realize this State, Man must look away from the Beyond, look toward this earth and act only with a view to this earth. In other words, he must eliminate the Christian idea of transcendence.*⁶⁶⁵

Foley versucht folgende Begründung für die Wahl von Kojèves Text und Interpretation für Camus' Untersuchung über Hegel zu erläutern:

*Although one might criticize Camus for basing his criticism of Hegel to a large extent on Kojève's lectures, as we have seen, it was precisely Kojève's Hegel that interested him because it was Kojève's Hegel that had such a profound influence on the intellectual milieu that was the object of study in *The Rebel*. The question of the accuracy of Kojève's interpretation of Hegel was not a question that could have properly concerned Camus in *The Rebel*.*⁶⁶⁶

Obwohl Camus Hegel aus einer sehr engen, sehr spezifischen Perspektive betrachtet, sollte man seine Idee und sein Ziel deswegen nicht vergessen: er will Hegel nicht werksgerecht und philosophiegeschichtlich einordnen. Vielmehr möchte er die Gefahr von Ideologien aufzeigen, die den Menschen nicht mehr als Ziel sondern als Mittel behandeln, Ideologien die den Mord begründen, Ideologien, die den Geist der Revolte, indem sie den relativen Charakter ihrer Ziele durch die Ideologisierung zu verabsolutieren versuchen, letztendlich verfehlen und pervertieren. Dazu hilft ihm die Interpretation Kojèves, so zweifelhaft sie in ihrer Absicht auch sein mag.

3.5.3 Die Entwicklung der historischen Revolution

Bevor Camus eine Kritik des Marxismus und des Kommunismus unternimmt, stellt er die Entwicklung der terroristischen Bewegungen in Russland dar, die letztendlich zur Revolution geführt haben. Er beginnt seine Betrachtung mit folgender Beschreibung des Landes: "*La Russie est, à cette époque, une nation adolescente accouché au forceps, depuis un siècle à peine, par un tsar encore assez naïf pour couper lui-même les têtes des révoltés. Il n'est pas étonnant qu'elle ait poussé l'idéologie allemande jusqu'aux extrémités de sacrifice et de*

⁶⁶⁵ Kojève 1980, Introduction to the reading of Hegel: Lectures on The Phenomenology of the Spirit, S. 67.

⁶⁶⁶ Foley 2008, S. 67.

destruction dont les professeurs allemands n'avaient été capables qu'en pensée".⁶⁶⁷ Anders als in Frankreich, wo sich die „deutsche Philosophie“ (besonders Hegel) mit anderen Denkarten konfrontiert sah, wurde sie von den russischen Intellektuellen (Camus merkt an, dass die erste Universität in Moskau erst um 1750 gegründet wurde) als eine Art Religionsersatz angenommen. Diese extreme Haltung der Intellektuellen erklärt für Camus die Entwicklung des Terrorismus im Russland: *“L’histoire entière du terrorisme russe peut se résumer à la lutte d’une poignée d’intellectuels contre la tyrannie, en présence du peuple silencieux”*.⁶⁶⁸ Diese Entwicklung zeigt unterschiedliche Formen und Dynamiken. Was alle zusammenhält, ist der Wille, mit der Vergangenheit zu brechen, dem Nihilismus und der Bereitschaft zur Gewalt. Diese Einstellung zeigt sich schon bei Bielinski *« La négation est mon dieu, comme la réalité naguère. Mes héros sont les destructeurs du vieux »*⁶⁶⁹, später bei Herzen: *« L’annihilation du vieux, c’est l’engendrement de l’avenir »*⁶⁷⁰, auch bei Bazarov: *«Nous n’avons pas à nous glorifier que de la stérile conscience de comprendre, jusqu’à un certain point, la stérilité de ce qui est.- Est-ce cela, lui demande-t-on, qu’on appelle le nihilisme?- C’est cela qu’on appelle le nihilisme »*⁶⁷¹, oder bei Pisarev *« Je suis un étranger pour l’ordre des choses existant, je n’ai pas à m’en mêler »*.⁶⁷² Bei Bakunin zeigt sich für Camus eine differenziertere Betrachtung. Zunächst beschreibt er die Stadien seiner Gedanken zu Hegel, nämlich sein frühes, absolutes Lob des Denkens Hegels, später seine absolute Ablehnung, und dann seine Entdeckung des französischen Sozialismus und Anarchismus: *“Il était allé à l’absolu, comme il devait aller à la destruction totale, du même mouvement passionné, dans la règle de « Tout ou Rien », qui se retrouve chez lui à l’état pur”*.⁶⁷³ Dann beschreibt er seine dialektische Betrachtung der Geschichte: *“L’histoire n’est régie que par deux principes, l’État et la révolution sociale, la révolution et la contre-révolution, qu’il ne s’agit pas de concilier, mais qui sont engagés dans une lutte à mort. L’État, c’est le crime. « L’État le plus petit et le plus inoffensif est encore criminel dans ses rêves ». La révolution est donc le bien”*.⁶⁷⁴ Schließlich untersucht Camus Bakunins Idee der Revolution und seinen Bezug zur Revolte. Er erklärt: *“Bakounine introduit au cœur de la révolution le principe nu de la révolte. « La tempête et la vie, voilà ce qu’il nous faut. Un monde nouveau, sans lois, et*

⁶⁶⁷ Camus 2006, Bd. III: L’Homme révolté, S. 188.

⁶⁶⁸ Ebenda.

⁶⁶⁹ Ebd., S. 191.

⁶⁷⁰ Ebd., S. 192.

⁶⁷¹ Ebd., S. 192 f.

⁶⁷² Ebd., S. 193.

⁶⁷³ Ebd., S. 195.

⁶⁷⁴ Ebd., S. 195 f.

*par conséquent libre.» Mais un monde sans lois est-il un monde libre, telle est la question que pose toute révolte”.*⁶⁷⁵ Hier zeigt sich wieder die nihilistische Einstellung, die die absolute Freiheit durch eine absolute Zerstörung zu realisieren sucht, ein Ziel, das, wie Camus erklärt, nur durch eine Diktatur erreicht werden kann. Dazu Camus:

*Bien qu’il se soit opposé en toutes circonstances, et avec la plus extrême lucidité, au socialisme autoritaire, dès l’instant où il définit lui-même la société de l’avenir, il la présente, sans se soucier de la contradiction, comme une dictature. Les statuts de la Fraternité internationale (1864-1867), qu’il rédigea lui-même, établissent déjà la subordination absolue de l’individu au comité central, pendant le temps de l’action. Il en est de même pour le temps qui suivra la révolution. Il espère pour le Russie libérée « en fort pouvoir dictatorial. . . un pouvoir entouré de partisans, éclairé de leurs conseils, raffermi par la libre collaboration, mais que ne soit limité par rien ni par personne ».*⁶⁷⁶

Diese Analyse bringt Camus zu folgendem Schluss, der den Einfluss Bakunins auf die folgenden Diktaturen im Russland hervorhebt: *“Bakounine, autant que son ennemi Marx, a contribué à la doctrine léniniste. Le rêve de l’Empire slave révolutionnaire, d’ailleurs, tel qu’il est évoqué par Bakounine devant le tsar, est celui-là même, jusque dans les détails de frontière, qui a été réalisé par Staline”*⁶⁷⁷. Damit will Camus die nihilistische Herkunft der autoritären Theorien beweisen: *“Tout détruire, c’est se vouer à construire sans fondations; il faut ensuite tenir les murs debout, à bout de bras. Celui qui rejette tout le passé, sans en rien garder de ce qui peut servir à vivifier la révolution, celui-là se condamne à ne trouver de justification que dans l’avenir et, en attendant, charge la police de justifier le provisoire”*⁶⁷⁸. Sein Nachfolger Netchaïev, bringt unter dem Motto von *« Tout est permis »* den Begriff des Nihilismus zu seiner äußersten Grenze. Dazu Camus:

*Netchaïev ne s’était pas contenté de dire qu’il fallait s’unir « au monde sauvage des bandits, ce véritable et unique milieu révolutionnaire de la Russie », ni d’écrire une fois de plus, comme Bakounine, que désormais la politique serait la religion et la religion la politique. Il s’était fait le moine cruel d’une révolution désespérée; son rêve le plus évident était de fonder l’ordre meurtrier qui permettrait de propager et de faire triompher enfin la divinité noire qu’il avait décidé de servir.*⁶⁷⁹

Mit Netchaïev erreicht der revolutionäre Prozess die von Camus mehrmals kritisierte Stufe, wo der Mensch als Instrument dieses Prozesses missbraucht wird. Dazu Camus: *“Il fera plus encore en distinguant des catégories parmi les révolutionnaires, ceux de la première*

⁶⁷⁵ Camus 2006, Bd. III: L’Homme révolté, S. 196.

⁶⁷⁶ Ebd., S. 197.

⁶⁷⁷ Ebenda.

⁶⁷⁸ Ebenda.

⁶⁷⁹ Ebd., S. 198.

catégorie (entendons les chefs) gardant le droit de considérer les autres comme « un capital qu'on peut dépenser »".⁶⁸⁰ Hiermit zeigt sich eine Zäsur gegenüber allen vorherigen Versuchen, die Realität zu verändern, es geht ab jetzt um eine Struktur, deren Veränderung jegliche Mittel heiligt. Dazu Camus:

*Aucune révolution n'avait jusqu'ici mis en tête de ses tables de la loi que l'homme pouvait être un instrument. Le recrutement faisait traditionnellement appel au courage et à l'esprit de sacrifice. Netchaïev décide que l'on peut faire chanter ou terroriser les hésitants et qu'on peut tromper les confiants. Même les révolutionnaires imaginaires peuvent encore servir, si on les pousse systématiquement à accomplir les actes les plus dangereux. Quant aux opprimés, puisqu'il s'agit de les sauver une fois pour toutes, on peut les opprimer plus encore. Ce qu'ils y perdent, les opprimés à venir le gagneront. Netchaïev pose en principe qu'il faut pousser les gouvernements vers des mesures répressives, qu'il ne faut jamais toucher à ceux des représentants officiels qui sont le plus haïs de la population et qu'enfin la société secrète doit employer toute son activité à augmenter les souffrances et la misère des masses.*⁶⁸¹

Camus bespricht im Weiteren eine Gruppe, die so genannten “*meurtriers délicats*”, und versucht die Motivation der jungen Terroristen, die als Einzeltäter, mit Attentaten und Morden, die Welt zu verändern suchten: “*Le nihilisme, étroitement mêlé au mouvement d'une religion déçue, s'achève ainsi en terrorisme. Dans l'univers de la négation totale, par la bombe et le revolver, par le courage aussi avec lequel ils marchaient à la potence, ces jeunes gens essayaient de sortir de la contradiction et de créer les valeurs dont ils manquaient*”.⁶⁸² Die Suche nach Werten erweist sich als die Problematik dieser Generation ohne Gott, die sich für sich selbst neue Werte schaffen soll: “*L'avenir est la seule transcendance des hommes sans dieu. Les terroristes sans doute veulent d'abord détruire, faire chanceler l'absolutisme sous le choc des bombes. Mais par leur mort, au moins, ils visent à recréer une communauté de justice et d'amour, et à reprendre ainsi une mission que l'Église a trahie*”.⁶⁸³ Camus sieht in diesen Menschen eine andere Einstellung, er zeigt eine Sympathie für diese Menschen, die für ihn die letzten Exponenten der Revolte repräsentieren. Dazu Camus:

Mais les hommes de 1905, justement, déchirés de contradictions, donnaient vie, par leur négation et leur mort même, à une valeur désormais impérieuse, qu'ils mettaient au jour, croyant en annoncer seulement l'avènement. Ils plaçaient ostensiblement au-dessus de leurs bourreaux et d'eux-mêmes ce bien suprême et douloureux que nous avons déjà trouvé aux origines de la révolte. Arrêtons-nous au moins sur cette valeur, pour l'examiner, au moment où l'esprit de révolte rencontre, pour la dernière fois dans notre histoire, l'esprit de

⁶⁸⁰ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 200.

⁶⁸¹ Ebenda.

⁶⁸² Ebd., S. 203.

⁶⁸³ Ebenda.

*compassion.*⁶⁸⁴

Camus hebt Aspekte dieser Gruppe hervor, erstens das Zweifeln an der Richtigkeit der Gewaltanwendung. Zweitens die Grenzen dieser Gewaltanwendung und schließlich die Konsequenzen der Gewalt, das heißt, die Bereitschaft, das eigene Leben als Konsequenz der Gewalttat zu opfern. Camus beschreibt diese Themen in seinem Theaterstück „*Les Justes*“, aus dem ich jetzt einige Stellen zitieren möchte. Erstens eine Zitat über das Ziel des Terrorismus:

Kaliayev: Pourtant, je crois comme eux à l'idée. Comme eux, je veux me sacrifier. Moi aussi, je puis être adroit, taciturne, dissimulé, efficace. Seulement, la vie continue de me paraître merveilleuse. J'aime la beauté, le bonheur! C'est pour cela que je hais le despotisme. Comment leur expliquer? La révolution, bien sûr! Mais la révolution pour la vie, pour donner une chance à la vie, tu comprends?

Dora, avec élan: Oui. . . (Plus bas après un silence:) Et pourtant, nous allons donner la mort.

*Kaliayev: Qui, nous?. . . Ah, tu veux dire. . . Ce n'est pas la même chose. Oh non! ce n'est pas la même chose. Et puis, nous tuons pour bâtir un monde où plus jamais personne ne tuera! Nous acceptons d'être criminels pour que la terre se couvre enfin d'innocents.*⁶⁸⁵

Später beschreibt Kaliayev seine Gefühle für seine Verantwortung für die angewandte Gewalt:

*Kaliayev: Depuis un an, je ne pense à rien d'autre. C'est pour ce moment que j'ai vécu jusqu'ici. Et je sais maintenant que je voudrais périr sur place, à côté du grand-duc. Perdre mon sang jusqu'à la dernière goutte, ou bien brûler d'un seul coup, dans la flamme de l'explosion, et ne rien laisser derrière moi. Comprends-tu pourquoi j'ai demandé à lancer la bombe? Mourir pour l'idée, c'est la seule façon d'être à la hauteur de l'idée. C'est la justification.*⁶⁸⁶

Als letztes Zitat möchte ich einen Teil des Gesprächs darstellen, in welchem Dora, Stepan und Kaliayev über die Möglichkeit, Kinder bei Attentaten zu töten, diskutieren:

Dora: Yanek accepte de tuer le grand-duc puisque sa mort peut avancer le temps où les enfants russes ne mourront plus de faim. Cela déjà n'est pas facile. Mais la mort des neveux du grand-duc n'empêchera aucun enfant de mourir de faim. Même dans la destruction, il y a un ordre, il y a des limites.

Stepan, violemment: Il n'y a pas de limites. La vérité est que vous ne croyez pas à la révolution[. . .] Mon orgueil ne regarde que moi. Mais l'orgueil des hommes, leur révolte, l'injustice où ils vivent, cela, c'est notre affaire à tous.

⁶⁸⁴ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 203.

⁶⁸⁵ Camus 2006, Bd. III: Les Justes, S. 13.

⁶⁸⁶ Ebd., S. 13 f.

Kaliayev: Les hommes ne vivent pas que de justice
Stepan: Quand on leur vole le pain, de quoi vivraient-ils donc, sinon de justice?
Kaliayev: De justice et d'innocence.
Stepan: L'innocence ? Je la connais peut-être. Mais j'ai choisi de l'ignorer et de la faire ignorer à des milliers d'hommes pour qu'elle prenne un jour un sens plus grand.
Kaliayev: Il faut être bien sûr que ce jour arrive pour nier tout ce qui fait qu'un homme consente à vivre.
Stepan: J'en suis sûr.
Kaliayev: Tu ne peux pas l'être. Pour savoir qui, de toi ou de moi, a raison, il faudra peut-être le sacrifice de trois générations, plusieurs guerres, de terribles révolutions. Quand cette pluie de sang aura séché sur la terre, toi et moi serons mêlés depuis longtemps à la poussière.
Stepan: D'autres viendront alors, et je les salue comme mes frères.
Kaliayev, criant: D'autres. . . Oui! Mais moi, j'aime ceux qui vivent aujourd'hui sur la même terre que moi, et c'est eux que je salue. C'est pour eux que je lutte et que je consens à mourir. Et pour une cité lointaine, dont je ne suis pas sûr, je n'irai pas frapper le visage de mes frères. Je n'ira pas ajouter à l'injustice vivante pour une justice morte (plus bas, mais fermement) Frères, je veux vous parler franchement et vous dire au moins ceci que pourrait dire le plus simple de nos paysans: tuer des enfants est contraire à l'honneur. Et si un jour, moi vivant, la révolution devait se séparer de l'honneur, je m'en détournerais. Si vous le décidez, j'irai tout à l'heure à la sortie du théâtre, mais je me jeterai sous les chevaux.
Stepan: L'honneur est un luxe réservé à ceux qui ont des calèches.
Kaliayev: Non. Il est la dernière richesse du pauvre. Tu le sais bien et tu sais aussi qu'il y a un honneur dans la révolution. C'est celui pour lequel nous acceptons de mourir.⁶⁸⁷

Hier kann man nicht nur etwas über die Einstellung der jungen Terroristen erfahren, sondern auch die Meinung von Camus zu diesen Problemen herauslesen und damit *seine* Einstellung zum Thema Gewalt herausarbeiten und analysieren. Ohne dass Camus diese Terroristen entschuldigt (er nennt sie letztendlich *meurtriers*), findet er in den Zweifeln, die sie zeigen, sowie in der Verantwortung für ihren Taten, Zeichen, die er bei den anderen Terroristen, die ihr Handeln nur auf nihilistische Kriterien aufbauen, nicht erkennt. Dazu Camus:

Un si grand oubli de soi-même, allié à un si profond souci de la vie des autres, permet de supposer que ces meurtriers délicats ont vécu le destin révolté dans sa contradiction la plus extrême. On peut croire qu'eux aussi, tout en reconnaissant le caractère inévitable de la violence, avaient cependant qu'elle est injustifiée. Nécessaire et inexcusable, c'est ainsi que le meurtre leur apparaissait.⁶⁸⁸

In diesem Kontext gelangt man zu einem zentralen Punkt, an welchem Camus seine Meinung über die Gewalt und ihre Anwendung preisgibt. Es geht auf den ersten Blick um die Revoltierenden von 1905, aber, wie schon oben erklärt, zeigt Camus eine persönliche Affinität für diese Gruppe im Allgemeinen und mit der Figur von Kaliayev im Besonderen, da sie am ehesten die Ideale der Revolte verkörpern. Hier wird die Gewalt als unbegründbar, aber auch als unvermeidlich beschrieben. Das soll der pazifistischen Einstellung von Camus eine klare

⁶⁸⁷ Camus 2006, Bd. III: Les Justes, S. 22 f.

⁶⁸⁸ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 206.

Absage erteilen. Stattdessen erklärt Camus, dass Gewalt, obwohl unvermeidlich, *nie* begründbar sein kann. Das ist keine Paradoxie, sondern entspricht der Schwierigkeit der Wahl, Gewalt anzuwenden. In einer Antwort auf Emmanuel D'Astier de la Vigerie erweitert Camus seine Stellungnahme gegenüber der Gewalt wie folgend:

Je crois que la violence est inévitable, les années d'occupation me l'ont appris. Pour tout dire, il y a eu, en ce temps-là, de terribles violences qui ne m'ont posé aucun problème. Je ne dirai donc point qu'il faut supprimer toute violence, ce qui serait souhaitable, mais utopique, en effet. Je dis seulement qu'il faut refuser toute légitimation de la violence, que cette légitimation lui vienne d'une raison d'État absolue, ou d'une philosophie totalitaire. La violence est à la fois inévitable et injustifiable. Je crois qu'il faut lui garder son caractère exceptionnel et la resserrer dans les limites qu'on peut. Je ne prêche donc ni la non-violence, j'en sais malheureusement l'impossibilité, ni, comme disent les farceurs, la sainteté: je me connais trop pour croire à la vertu toute pure. Mais dans un monde où l'on s'emploie à justifier la terreur avec des arguments opposés, je pense qu'il faut apporter une limitation à la violence, la cantonner dans certains secteurs quand elle est inévitable, amortir ses effets terrifiants en l'empêchant d'aller jusqu'au bout de sa fureur. J'ai horreur de la violence confortable.⁶⁸⁹

Deswegen ist die Anerkennung der Verantwortung, die diese Entscheidung zur Gewalt verursacht, ein Punkt, den Camus bei den Revoltierenden von 1905 als tugendhaft hervorhebt.

Man könnte diese Dichotomie der Gewalt unterschiedlich begründen. Dazu Camus:

Des coeurs médiocres, confrontés avec ce terrible problème, peuvent se reposer dans l'oubli de l'un des termes. Ils se contenteront, au nom des principes formels, de trouver inexcusables toute violence immédiate et permettront alors cette violence diffuse qui est à l'échelle du monde et de l'histoire. Ou il se consolent, au nom de l'histoire, de ce que la violence soit nécessaire et ajouteront alors le meurtre au meurtre, jusqu'à ne faire de l'histoire qu'une seule violation de tout ce qui dans l'homme, proteste contre l'injustice. Ceci définit les deux visages du nihilisme contemporain, bourgeois et révolutionnaire.⁶⁹⁰

Stattdessen, und das ist der Punkt, den ich schon oben thematisiert habe, hebt Camus die Verantwortung der Mörder hervor, nicht als moralische Tugend, sondern als menschlichen Versuch, die Widersprüche, die die Revolte in sich trägt, irgendwie, wenn schon nicht lösen, so doch mindestens thematisieren zu können. Dazu Camus:

Dès lors, incapables de justifier ce qu'ils trouvaient pourtant nécessaire, ils ont imaginé de se donner eux-mêmes en justification et de répondre par le sacrifice personnel à la question qu'ils se posaient. Pour eux, comme pour tous les révoltés jusqu'à eux, le meurtre s'est identifié avec le suicide. Une vie est alors payée par une autre vie et, de ces deux holocaustes, surgit la promesse d'une valeur. Kaliayev, Voinarovski et les autres croient à l'équivalence des vies. Ils ne mettent donc aucune idée au-dessus de la vie humaine, bien qu'ils tuent pour l'idée.⁶⁹¹

⁶⁸⁹ Camus 2006, Bd. II: Deux réponses à Emmanuel D'Astier de la Vigerie, S. 457 f.

⁶⁹⁰ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 206.

⁶⁹¹ Ebenda.

Camus sieht in dieser Einstellung die Möglichkeit, die Verantwortung für die Gewaltanwendung auf sich zu nehmen. Kein Leben ist wertvoller als andere. Camus will hier nicht einen Weg aufzeigen, der den Mord zu entschuldigen versucht. Es geht für ihn um die Verantwortung (die *eigene* Verantwortung) für eine Tat, die vielleicht unvermeidlich sein mag, die aber nie gerechtfertigt werden kann. Die Werte, die sich die Revolte selbst gibt, verlangen, dass man die Verantwortung dafür übernimmt. Nicht aus moralischen oder normativen Gründen, sondern aus der eigenen Überzeugung.

Auch hier, in dieser negativen Seite der Revolte, zeigt sich ihre Einzigartigkeit, sich selber Werte geben zu können, als Instanz, die das Handeln des Menschen regulieren kann: *“Oui, l’ancienne valeur renaît ici, au bout du nihilisme, au pied de la potence elle-même. Elle est le reflet, historique cette fois, du « nous sommes » que nous avons trouvé au terme d’une analyse de l’esprit révolté”*.⁶⁹²

Wie ich schon mehrmals erwähnt habe, geht es Camus in seiner Untersuchung der Revolte um die Frage nach der Legitimierung der Gewalt, die in den revolutionären Prozessen oft geschieht. Deswegen ist es so wichtig, die Einstellung dieser Gruppe von Terroristen von derjenigen der anderen terroristischen Gruppen zu unterscheiden. Die Gewalt kann und darf nicht, egal unter welchen Prinzipien, geduldet oder legitimiert werden. Dass Gewalt für die Revolte notwendig sein mag, ändert nichts an der Tatsache, dass sie unbegründbar bleibt. Dieser Widerstand gegen die Legitimierung der Gewalt, nicht nur bei Terroristen, sondern auch beim Staat selbst, kann man in dem Aufsatz *“Réflexions sur la guillotine”* klar und deutlich feststellen. Dieses Werk beginnt mit einer persönlichen Anekdote von Camus, präziser über seinen Vater, der die öffentliche Hinrichtung eines Gefangenen, eines Kindermörders, miterlebt hat. Dazu Camus:

*Ma mère raconte seulement qu’il rentra en coup de vent, le visage bouleversé, refusa de parler, s’étendit un moment sur le lit et se mit tout d’un coup à vomir. Il venait de découvrir la réalité qui se cachait sous les grandes formules dont on la masquait. Au lieu de penser aux enfants massacrés, il ne pouvait plus penser qu’à ce corps pantelant qu’on venait de jeter sur une planche pour lui couper le cou.*⁶⁹³

Diese menschliche Reaktion seines Vaters bewegt ihn, die Todesstrafe auf folgende Weise zu beurteilen:

⁶⁹² Camus 2006, Bd. III: L’Homme révolté, S. 208.

⁶⁹³ Camus 2006, Bd. IV: Réflexions sur la guillotine, S. 127.

Quand la suprême justice donne seulement à vomir à l'honnête homme qu'elle est censée protéger, il paraît difficile de soutenir qu'elle est destinée, comme ce devrait être sa fonction, à apporter plus de paix et d'ordre dans la cité. Il éclate au contraire qu'elle n'est pas moins révoltante que le crime, et que ce nouveau meurtre, loin de réparer l'offense faite au corps social, ajoute une nouvelle souillure à la première.⁶⁹⁴

Camus beschreibt eine Definition der Todesstrafe, die mit dem Mordbegriff der Terroristen von 1905 in ihrer Begründung koinzidiert. Dazu Camus: *“On n'hésite pas au contraire à présenter communément la peine de mort comme une regrettable nécessité, qui légitime donc que l'on tue, puisque cela est nécessaire, et qu'on n'en parle point, puisque cela est regrettable”*.⁶⁹⁵ Man nimmt schon wahr, dass diese Strafe problematisch ist, trotzdem versucht man, sie durch den Staat zu legitimieren (hier zeigt sich ein Unterschied zu den Terroristen von 1905, die, trotz der Unvermeidlichkeit Morde in Kauf zu nehmen, nicht versuchen, sie zu legitimieren sondern bereit sind, dafür ihr eigenes Leben aufzugeben). Camus scheut sich nicht, seine deutliche Meinung darüber zu äußern: *“Pendant des années, je n'ai pu voir dans la peine de mort qu'un supplice insupportable à l'imagination et un désordre paresseux que ma raison condamne”*.⁶⁹⁶ Er geht in seiner Kritik noch weiter und erklärt :

Elle sanctionne, mais elle ne prévient rien, quand elle ne suscite pas l'instinct de meurtre. Elle est comme elle n'était pas, sauf pour celui qui la subit, dans son âme, pendant des mois ou de années, dans son corps, pendant l'heure désespérée et violente ou on le coupe en deux, sans supprimer sa vie. Appelons-la par son nom qui, à défaut d'autre noblesse, lui rendra celle de la vérité, et reconnaissons-la pour ce qu'elle est essentiellement: une vengeance.⁶⁹⁷

Die Todesstrafe wird von Camus als eine besondere und antike Art der Rache beschrieben: das Gesetz der Talion. Dazu Camus:

C'est une réponse quasi arithmétique que fait la société à celui qui enfreint sa loi primordiale. Cette réponse est aussi vieille que l'homme: elle s'appelle le talion. Qui m'a fait mal doit avoir mal; qui m'a crevé un œil doit devenir borgne; qui a tué enfin doit mourir. Il s'agit d'un sentiment et particulièrement violent, non d'un principe. Le talion est de l'ordre de la nature et de l'instinct, il n'est pas de l'ordre de la loi. La loi, par définition, ne peut obéir aux mêmes règles que la nature. Si le meurtre est dans la nature de l'homme, la loi n'est pas faite pour imiter ou reproduire cette nature. Elle est faite pour la corriger.⁶⁹⁸

Camus zeigt an dieser Stelle deutlich den Unterschied zwischen Rache (ein individuelles

⁶⁹⁴ Camus 2006, Bd. IV: Réflexions sur la guillotine, S. 127 f.

⁶⁹⁵ Ebd., S. 128.

⁶⁹⁶ Ebd., S. 130.

⁶⁹⁷ Ebd., S. 142 f.

⁶⁹⁸ Ebd., S. 143.

Gefühl) und Gesetz (eine allgemeine Regel) auf. Die Todesstrafe zeigt sich als die Generalisierung eines individuellen Gefühls der Rache. Dazu Camus: *“Beaucoup de législations considèrent comme plus grave le crime prémédité que le crime de pure violence. Mais qu'est-ce donc que l'exécution capitale, sinon le plus prémédité des meurtres auquel aucun forfait de criminel, si calculé soit-il ne peut être comparé”*.⁶⁹⁹

Es gibt ein Element bei der Todesstrafe, dass sie mit der revolutionären Bewegung teilt: den absoluten Charakter und die absoluten Ansprüche ihres Vollzugs. Dazu Camus:

*Mais le même raisonnement doit nous amener à conclure qu'il n'existe jamais de responsabilité totale ni, par conséquent, de châtement ou de récompense absolus. Personne ne peut être récompensé définitivement, même par le prix Nobel. Mais personne ne devrait être châtié absolument, s'il est estimé coupable, et, à plus forte raison, s'il risque d'être innocent. La peine de mort, qui ne satisfait véritablement ni à l'exemple ni à la justice distributive, usurpe de surcroît un privilège exorbitant, en prétendant punir une culpabilité toujours relative par un châtement définitif et irréparable.*⁷⁰⁰

Camus kritisiert diesen Willen zum Absoluten, weil der Mensch, seiner Natur nach, nur Relatives (in gutem wie in schlechtem Sinn) schaffen kann. Absolute Maßnahmen lassen keinen Raum für mögliche Fehler, weil durch die Vollstreckung dieser Art von Maßnahmen das Opfer eliminiert wird. Das ist in der Tat das einzige Absolute, was tatsächlich passiert. Dazu Camus:

*La peine de mort, certes, ne résout pas le problème qu'ils posent. Convenons du moins qu'elle le supprime. Je reviendrai à ces hommes. Mais la peine capitale ne s'applique-t-elle qu'à eux? Peut-on nous assurer qu'aucun des exécutés n'est récupérable? Peut-on même jurer qu'aucun n'est innocent? Dans les deux cas, ne doit-on pas avouer que la peine capital n'est éliminatrice que dans la mesure où elle est irréparable?*⁷⁰¹

Camus versucht durch Begriffe, die der Revolte sehr nah stehen, wie Solidarität und Mitleid, den Fehler der absoluten Bestrafung ans Licht zu bringen. Dazu Camus:

Il y a une solidarité de tous les hommes dans l'erreur et dans l'égarement. Faut-il que cette solidarité joue pour le tribunal et soit ôtée à l'accusé? Non, et si la justice a un sens en ce monde, elle ne signifie rien d'autre que la reconnaissance de cette solidarité; elle ne peut, dans son essence même, se séparer de la compassion. La compassion, bien entendu, ne peut être ici que le sentiment d'une souffrance commune et non pas une frivole indulgence qui ne tiendrait aucun compte des souffrances et des droites de la victime. Elle n'exclut pas le châtement, mais elle suspend la condamnation ultime. Elle répugne à la mesure définitive,

⁶⁹⁹ Camus 2006, Bd. IV: Réflexions sur la guillotine, S. 144.

⁷⁰⁰ Ebd., S. 151.

⁷⁰¹ Ebd., S. 152.

*irréparable, qui fait injustice à l'homme tout entier puisqu'elle ne fait pas sa part à la misère de la condition commune.*⁷⁰²

Dieses Mitleid basiert auf dem stärksten Gefühl, das die Revolte bei den Menschen erweckt: die Solidarität. Diese Solidarität bezieht sich grundsätzlich auf das Leben der Menschen. Bei der Todesstrafe wird diese Solidarität gebrochen. Das absolute Prinzip, das diesen Bruch verursacht, entspricht nach Camus nicht dem menschlichen Geist:

*Les siècles éclairés, comme on dit, voulaient supprimer la peine de mort sous prétexte que l'homme était foncièrement bon. Naturellement, il n'est l'est pas (il est pire ou meilleur). Après vingt ans de notre superbe histoire, nous le savons bien. Mais c'est parce qu'il ne l'est pas que personne parmi nous ne peut s'ériger en juge absolu, et prononcer l'élimination définitive du pire de coupables, puisque nul d'entre nous ne peut prétendre à l'innocence absolue. Le jugement capital rompt la seule solidarité humaine indiscutable, la solidarité contre la mort, et il ne peut être légitimé que par une vérité ou un principe qui se place au-dessus des hommes.*⁷⁰³

Hiermit kann man folgenden Schluss ziehen: die Legitimierung des Mordes, durch die Revolution, die sie als Mittel benutzt, um ihr zukünftiges Ziel zu erreichen, ein absolutes Urteil, das aus einem falsch verstandenen Machtmonopol entsteht, wird von Camus als eine Verfehlung, eine Perversion des revoltierenden Sinnes des Menschen betrachtet. Wenn das Maß verloren ist, wenn man selbst Gott wird, verliert man (vielmehr: der Mensch seine Essenz), seinen Ort des Daseins, der nur relativ sein kann. Der Beweis dessen (was Camus übrigens bei der Untersuchung des Absurden dargestellt hat) ist die Tatsache, dass der Mensch stirbt. Das ist die einzige Tatsache, die den Menschen absolut trifft, alles andere, wegen dieser Kondition der Sterblichkeit, kann bei ihm nur einen relativen Charakter beinhalten. Gegenüber diesen extremen und absoluten Positionen zeigen sich die Terroristen von 1905 als Vertreter einer Revolte, die, wenn sie den Mord auch nicht unbedingt verneinen, ihn dennoch nicht zu legitimieren versuchen, sondern die Verantwortung für diese Wahl annehmen und die Konsequenzen davon nicht nur akzeptieren, sondern sie sogar herbeiwünschen. Deswegen hebt Camus das Handeln dieser Gruppe hervor, weil bei ihren Mitgliedern, die Grenzen eigenen Handelns immer bewusst bleiben, weil das Zweifeln ein Beweis für dieses Maß darstellt und weil die Übertretung dieser Grenze nicht bedingungslos legitimiert wird.

Camus stellt aber fest, dass die Nachfolger dieser Gruppe diese Entwicklung nicht weiterführten, sondern die Legitimierung der Gewalt als ihr wichtigstes Prinzip verteidigten.

⁷⁰² Camus 2006, Bd. IV: Réflexions sur la guillotine, S. 156.

⁷⁰³ Ebd., S. 159.

Dazu Camus:

*Les martyrs ne font pas les Églises: ils en sont le ciment, ou l'alibi. Ensuite viennent les prêtres et les bigots. Les révolutionnaires qui viendront n'exigeront pas l'échange des vies. Ils consentiront au risque de la mort, mais accepteront aussi de se garder le plus possible pour la révolution et son service. Ils accepteront donc, pour eux-mêmes, la culpabilité totale. Le consentement à l'humiliation, telle est la vraie caractéristique des révolutionnaires du XX siècle, qui placent la révolution et l'Église des hommes au-dessus d'eux-mêmes.*⁷⁰⁴

Dagegen stellt Camus Kaliayev und seine Gruppe als echte Vertreter der Revolte dar. Dazu Camus:

*Kaliayev prouve, au contraire, que la révolution, moyen nécessaire, n'est pas une fin suffisante [...] Kaliayev a douté jusqu'à la fin et ce doute ne l'a pas empêché d'agir; c'est en cela qu'il est l'image la plus pure de la révolte. Celui qui accepte de mourir, de payer une vie par une vie, quelles que soient ses négations, affirme du même coup une valeur qui le dépasse lui-même en tant qu'individu historique. Kaliayev se dévoue à l'histoire jusqu'à la mort et, au moment de mourir, se place au-dessus de l'histoire. D'une certaine manière, il est vrai qu'il se préfère à elle. Mais que préfère-t-il, lui qu'il tue sans hésitation, ou la valeur qu'il incarne et fait vivre? La réponse n'est pas douteuse. Kaliayev et ses frères triomphaient du nihilisme.*⁷⁰⁵

Camus zeigt in seiner Betrachtung dieser Gruppe und besonders in seiner Betrachtung von Kaliayev eine bestimmte Verehrung, ein Lob in Bezug auf eine bestimmte moralische Einstellung. Wenn man dieses Handeln aus einer anderen Perspektive betrachtet, z. B. aus der deontologischen Perspektive Kants, kommt man zu einer anderen Bewertung. Das Sollen, das den Mensch zur Freiheit führt, egal unter welchen Bedingungen und egal an welches Ziel gedacht, würde nie gestatten, einen anderen Menschen zu töten. Eine Betrachtung aus der Perspektive der Vernunft wird sich immer gegenüber dem Mord ablehnend aussprechen. Man muss aber auch anerkennen, dass die Philosophie, besonders nach Kant, nicht nur Vernunft sondern auch und besonders Wille ist. Eine Ausübung des Willens entspricht auch der Verneinung und Zerstörung der Anderen. Dieser nihilistische Teil des Willens, oder besser gesagt, der Äußerung des Willens, ist es, wogegen sich Camus auflehnt. Die Einstellung Kaliayevs gegenüber dem Mord, sein Zweifel, die Anerkennung, sein eigenes Leben zu opfern, die Tatsache, dass die Unvermeidlichkeit des Mordes ihn aber nicht entschuldigt und weniger noch die Tat rechtfertigen lässt, sind die Elemente, die Camus gegenüber allen anderen terroristischen Bewegungen hervorhebt und auf eine bestimmte Weise lobt. Die historische Begründung für dieses Lob entsteht aus der die Entwicklung oder besser gesagt,

⁷⁰⁴ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 209.

⁷⁰⁵ Ebenda.

der grundsätzlichen Wandlung, die die revoltierende Bewegung nach 1905 mit einer Mischung aus strengstem Nihilismus und extremer Orthodoxie unternommen hat. Dazu Camus:

L'héritage conjugué de Netchaïev et de Marx donnera naissance à la révolution totalitaire du XX siècle. En même temps que le terrorisme individuel pourchassait les derniers représentants du droit divin, le terrorisme d'État se préparait à détruire définitivement ce droit à la racine même des sociétés. La technique de la prise du pouvoir pour la réalisation des fins dernières prend le pas sur l'affirmation exemplaire de ces fins.⁷⁰⁶

Mit dieser methodologischen Voraussetzung (Machtergreifung) zeigt sich hier eine Wendung von der Revolte zur Revolution, die den Terrorismus des Einzelnen zum Staatsterrorismus entwickelt: *“Le socialisme césarien condamnera, sans doute, le terrorisme individuel dans la mesure où il fait revivre des valeurs incompatibles avec la domination de la raison historique. Mais il restituera la terreur au niveau de l'État, avec, pour seule justification, la construction de l'humanité enfin divinisée”⁷⁰⁷*. Hier zeigt sich noch eine wichtige Veränderung: aus der *bottom-up* Struktur der Revolte kommt man zu einer *top-down* Struktur bei der Revolution. Bei dieser Struktur wird die Theorie durch den Staat bestimmt und betrifft die ganze Menschheit. Dazu Camus: *“Une boucle s'achève ici et la révolte, coupée de ses vraies racines, infidèle à l'homme parce que soumise à l'histoire, médite maintenant d'asservir l'univers entier”⁷⁰⁸*. Dieser Staatsterrorismus, der die absolute Figur eines religiösen Gottes mit der absoluten Instanz eines weltlichen Gottes zu ersetzen versucht, wird von Camus als die Konsequenz der revolutionären Prozesse angesehen: *“1789 amène Napoléon, 1848 Napoléon III, 1917 Staline, les troubles italiens des années 20 Mussolini, la république de Weimar Hitler”⁷⁰⁹*. Camus unterscheidet zwischen rechten und linken revolutionären Prozessen und nennt die ersten den unvernünftigen Terror:

À vrai dire, les révolutions fascistes du XX siècle ne méritent pas le titre de révolution. L'ambition universelle leur a manqué. Mussolini et Hitler ont sans doute cherché à créer un empire et les idéologues nationaux-socialistes ont pensé, explicitement, à l'empire mondial. Leur différence avec le mouvement révolutionnaire classique est que, dans l'héritage nihiliste, ils ont choisi de défier l'irrationnel, et lui seul, au lieu de diviniser la raison. [...] Les premiers, ils ont construit un État sur l'idée que rien n'avait de sens et que l'histoire n'était que le hasard de la force. La conséquence n'a pas gardé.⁷¹⁰

⁷⁰⁶ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 210.

⁷⁰⁷ Ebd., S. 211.

⁷⁰⁸ Ebenda.

⁷⁰⁹ Ebd., S. 212.

⁷¹⁰ Ebd., S. 213.

Camus präsentiert eine pointierte These über Hitlers Politik: *“le paradoxe insoutenable de Hitler a été justement de vouloir fonder un ordre stable sur un mouvement perpétuel et une négation”*⁷¹¹. Als Grundlage dieser Politik beschreibt Camus die Problematik des Werteverlusts nach dem Ersten Weltkrieg: *“Dans l’Allemagne, secouée jusqu’aux racines par une guerre sans précédents, la défaite et la détresse économique, aucune valeur ne tenait plus debout[...] À ceux qui désespèrent de tout, ce ne sont pas les raisonnements qui peuvent rendre un foi, mais la seule passion, et ici la passion même qui gisait au fond e ce désespoir, c’est-à-dire l’humiliation et la haine”*⁷¹². Hitler hatte kein politisches Prinzip anzubieten, außer ein Alibi für den Hunger nach Rache, die Negierung der Anderen, und den Willen zur Zerstörung. Dazu Camus:

*Être pour lui, c’était faire. Voilà pourquoi Hitler et son régime ne pouvaient se passer d’ennemis. Ils ne pouvaient, dandys forcenés, se définir que par rapport à ces ennemis, prendre forme que dans le combat acharné qui devait les abattre. Le Juif, les francs-maçons, les ploutocraties, les Anglo-Saxons, le Slave bestial se sont succédé dans la propagande et dans l’histoire pour redresser, chaque fois un peu plus haut, la force aveugle qui marchait vers son terme. Le combat permanent exigeait des excitants perpétuels.*⁷¹³

Auf dieser Weise betont Camus den Mangel an politischer Ideologie seitens Hitlers. Es kommt nur darauf an (der Mangel an Ideologie bedeutet gleichzeitig auch Mangel an Grenzen, Mangel an Maß und Mangel an Moral) sich als Eroberer an der Macht zu halten:

*« Le fait c’est tout », disait Mussolini. Et Hitler: « Quand la race est en danger d’être opprimée... La question de l’égalité ne joue plus qu’un rôle secondaire. » La race, d’ailleurs, ayant toujours besoin d’être menacée pour être, il n’y a jamais de l’égalité.« Je suis prête à tout signer, à tout souscrire... En ce qui me concerne, je suis capable, en toute bonne foi, de signer de traités aujourd’hui et de les rompre froidement demain si l’avenir du peuple allemand est en jeu ».*⁷¹⁴

Je weniger politische Programmatik, desto mehr persönliche Freiheit für Hitler, Entscheidungen zu treffen. Die Partei und ihre politische Doktrin werden an ihn gebunden. Deswegen entsteht ein Führerkult, der in seinem absoluten Charakter einen Religionsersatz verkörpert. Dazu Camus: *“On n’interpose pas entre le chef et le peuple un organisme de conciliation ou de médiation, mais l’appareil justement, c’est-à-dire le parti qui est l’émanation du chef et outil de sa volonté d’oppression. Ainsi naît le premier et le seul*

⁷¹¹ Camus 2006, Bd. III: L’Homme révolté, S. 214.

⁷¹² Ebenda.

⁷¹³ Ebd., S. 215 f.

⁷¹⁴ Ebd., S. 216.

principe de cette basse mystique, le Führerprinzip, qui restaure dans le monde du nihilisme une idolâtrie et un sacré dégradé".⁷¹⁵ Die Willkürlichkeit dieses politischen Projektes zeigt sich in der unvernünftigen Einstellung Hitlers, der das Schicksal *seines* Volkes an dem Sieg *seines* Kampfes bindet und für den eine Niederlage die Zerstörung *seines* Volkes rechtfertigen würde. Dazu Camus:

*La déposition de Speer au procès de Nuremberg a montré que Hitler, alors qu'il eut pu arrêter la guerre avant le désastre total, à voulu le suicide général, la destruction matérielle et politique de la nation allemande. La seule valeur, pour lui, est restée, jusqu'au bout, le succès. Puisque l'Allemagne perdait la guerre, elle était lâche et traîtresse, elle devait mourir. « si le peuple allemand n'est pas capable de vaincre, il n'est pas digne de vivre. ».*⁷¹⁶

Camus versucht mit dieser differenzierten Untersuchung den rechten Totalitarismus, die nihilistischen und messianischen Aspekte dieser Doktrin, wie den Mangel an politischen Ideen, hervorzuheben, um ihn von den linken revolutionären Bewegungen abzugrenzen. Camus unternimmt eine gründliche Untersuchung der russischen Revolution, und der politischen und ökonomischen Theorie, die sie ermöglicht hat: des Marxismus.

Die Auseinandersetzung Camus' mit der politischen Theorie Marx' verkörpert das längste Kapitel seiner Untersuchung der historischen Revolte. Sie entspricht auch dem Mittelpunkt, dem Kern seiner Kritik gegenüber den Konsequenzen der Revolution, damit hauptsächlich der Rechtfertigung des Mordes. Diese Kritik wurde kurz nach dem Erscheinen des Werkes von vielen als ein antikommunistisches Manifest demontiert ("*une sorte de bible de l'anticommunisme et de l'antisovietisme*").⁷¹⁷ Man sollte diese politische Atmosphäre, die ich schon erwähnt habe, die in Frankreich nach dem Krieg herrschte, für das Verständnis solcher Reaktionen miteinbeziehen. Schon die Infragestellung mancher Themen bedeutete zu dieser Zeit die Exkommunizierung aus dem linken Spektrum. Die Grenze zwischen nicht-Kommunist und Antikommunist war sehr schwammig und jede Kritik wurde nicht nur an der Sache, sondern, und besonders, an der in ihr vermuteten politischen Perspektivierung beurteilt. Die Meinung Sartres fasst diese extreme Haltung zusammen: "*un anticommuniste est un chien, je ne sors pas de là, je n'en sortirai pas jamais*".⁷¹⁸

Das Problem solcher Kritik ist, dass sie die Betrachtung Camus' einseitig verurteilt, und daher undifferenziert kritisiert. Ich werde versuchen, Camus Ansicht anhand des Textes selbst zu

⁷¹⁵ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 217.

⁷¹⁶ Ebd., S. 220.

⁷¹⁷ Hervé 1952, La révolte camuse, S. 71.

⁷¹⁸ Sartre 1964, Situations IV, S. 248 f.

untersuchen, seine verschiedenen Aspekte hervorzuholen und seine klar differenzierte Betrachtung (im positivem wie im negativen Sinn) von Werk und Einfluss Marx' in dem Prozess der historischen Revolution zu beschreiben, um eine sachliche Betrachtung seines Denkens und noch wichtiger, die Bedeutung dieser Betrachtung für seine Idee der Revolte zu präsentieren. Kann man wirklich Camus' Kritik und Camus selber als antikommunistisch bezeichnen? In einer Antwort auf Emmanuel D'Astier erklärt er selbst, wogegen sich seine Kritiken richten:

Ce n'est pas le capitalisme et le socialisme que j'ai renvoyé à dos (vous le savez bien, d'ailleurs), mais celles de leurs idéologies qui ont pris la forme conquérante, c'est-à-dire le libéralisme impérialiste et le marxisme. Et de ce point de vue, je maintiendrai ce que j'ai affirmé, que ces idéologies, nées il y a un siècle, au temps de la machine à vapeur et de l'optimisme scientifique béat, sont aujourd'hui périmées, et incapables, sous leur forme actuelle, de résoudre les problèmes qui se posent au siècle de l'atome et de la relativité.⁷¹⁹

Camus erklärt weiter die Unterscheidung zwischen der theoretischen Arbeit von Marx und was aus ihr gemacht wurde:

Il y avait dans Marx une leçon de modestie qui me semble en passe d'être oublié. Il y avait aussi dans Marx une soumission à la réalité, et une humilité devant l'expérience qui l'auraient sans doute conduit à réviser quelques-uns des points de vue que ses disciples d'aujourd'hui veulent désespérément maintenir dans la sclérose du dogme [...]
C'est qu'ils préfèrent à l'histoire telle qu'elle est l'idée qu'ils se font de l'histoire. C'est la faiblesse rationaliste. Marx a cru qu'il avait corrigé Hegel. Mais ce qu'il a véhiculé de Hegel a triomphé de lui chez successeurs. La raison est simple et je vais vous la dire, non pas avec le dédain des juges, mais avec l'angoisse de quelqu'un qui connaît trop bien sa complicité avec son époque entière pour se croire lavé de tout reproche. Les marxistes du XX siècle (et ils ne sont pas les seuls) se trouvent à l'extrémité de cette longue tragédie de l'intelligence contemporaine qu'on ne pourrait résumer qu'en écrivant l'histoire de l'orgueil européen. Il y avait dans Lénine Marx et Netchaïev. C'est Netchaïev qui triomphe peu à peu. Et le rationalisme le plus absolu que l'histoire ait connu finit, comme il est logique, par s'identifier au nihilisme le plus absolu.⁷²⁰

Die Analyse von Camus im "L'Homme révolte" beginnt auch mit einer differenzierten Betrachtung von Marx, einerseits dessen Untersuchung der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, besonders in Bezug auf die Entwicklung des Kapitalismus und andererseits seine Vorhersagen, welche Camus als Prophezeiungen bezeichnet. Das erste wird gelobt das letzte kritisiert. Dazu Camus:

Marx, dans l'Angleterre du XIX siècle, parmi les souffrances et les terribles misères que

⁷¹⁹ Camus 2006, Bd. II: Deux réponses à Emmanuel D'Astier de la Vigerie, S. 460.

⁷²⁰ Ebd., S. 462 f.

provoquait le passage du capital foncier au capital industriel, avait beaucoup d'éléments pour construire une impressionnante analyse du capitalisme primitif. Quant au socialisme, en dehors des enseignements, d'ailleurs contradictoires à ses doctrines, qu'il pouvait tirer des révolutions françaises, il était obligé d'en parler au futur, et dans l'abstrait. On ne s'étonnera donc pas qu'il ait pu mêler dans sa doctrine la méthode critique la plus valable et le messianisme utopique le plus contestable.⁷²¹

Camus aber befreit Marx teilweise von der Verantwortung für die Entwicklung seiner Theorie: *“Depuis la mort de Marx, en tout cas, une minorité de disciples sont restés fidèles à sa méthode. Les marxistes qui ont fait l'histoire se sont emparés, au contraire, de la prophétie, et des aspects apocalyptiques de la doctrine, pour réaliser une révolution marxiste, dans les circonstances exactes où une révolution ne pouvait pas se produire”.*⁷²² Man könnte jetzt vermuten, dass Camus diese Differenzierung in seiner Betrachtung der Marxschen Theorie beibehalten würde. Er aber zentriert seine Kritik auf, wie er sagt, die Prophezeiungen von Marx, die zentraler Punkt seiner Untersuchung sind:

On peut dire de Marx que la plupart de ses prédictions se sont heurtées aux faits dans le même temps où sa prophétie a été l'objet d'une foi accrue. La raison en est simple: les prédictions étaient à court terme et ont pu être contrôlées. La prophétie est à très long terme et a pour elle ce qui assoit la solidité des religions; l'impossibilité de faire la preuve. Quand les prédictions s'effondraient, la prophétie restait la seule espoir. Il en résulte qu'elle est seule à régner sur notre histoire. Le marxisme et ses héritiers ne seront examinés que sous l'angle de la prophétie.⁷²³

Aus dieser Aussage kann man zwei Schlüsse ziehen: erstens, dass Camus bei Marx eine Vergöttlichung, eine Verabsolutierung der Geschichte feststellt, und zweitens, dass Camus dessen Werk hauptsächlich aus dieser Perspektive untersuchen wird. Die Analyse der Marxschen Theorie wird in Bezug auf die Konsequenzen dieser Prophetien auf die Revolte vollzogen, weswegen sie sich als eine sehr kritische Untersuchung zeigen wird. Nun, da die Perspektive von Camus für seine Betrachtung von Marx' Ideen geklärt wurde, kann man sich auf den sachlichen Inhalt dieser Kritik konzentrieren.

Camus unterteilt die Prophezeiung von Marx in eine bürgerliche und eine revolutionäre. Die erste bezeichnet die Einbettung seines Denkens in eine christliche Tradition, was er *“un messianisme d'origine chrétienne et bourgeoise”*⁷²⁴ nennt. Diese Tradition sieht das menschliche Leben, das Werden, anders als die griechische, als eine Geschichte vom Ursprung zum Ziel, wo der Mensch belohnt oder bestraft wird. Camus stellt einen Vergleich

⁷²¹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 221.

⁷²² Ebd., S. 222.

⁷²³ Ebenda.

⁷²⁴ Ebenda.

mit dem christlichen Denker Joseph de Maistre an, dessen Ziel ein christliches, universelles Reich ist. Dazu Camus: *“Chez Maistre, comme chez Marx, la fin des temps satisfait le grand rêve de Vigny, la réconciliation du loup et de l'agneau, la marche du criminel et de la victime au même autel, la réouverture, ou l'ouverture, d'un paradis terrestre. Pour Marx, les lois de l'histoire reflètent la réalité matérielle, pour Maistre, elles reflètent la réalité divine”*.⁷²⁵ Dieser Vergleich, wenn überhaupt nur in der Form, trifft zu, ist aber unpassend, wenn man seinen Inhalt betrachtet. Marx geht es darum, seine Ideen „aus“ dem Menschen zu denken, seine Belohnung oder Bestrafung kommt aus seiner eigenen Entwicklung, die Transzendenz wird bei ihm abgeschafft. Es ist klar, dass Marx als Mensch zu der Gesellschaft seiner Zeit gehörte. Sein Denken entspricht dem Denken und den Traditionen seiner Zeit. Er entfernt sich aber inhaltlich von dieser Tradition, die er kritisch betrachtet, wie es in den letzten seiner *“Thesen über Feuerbach”* zu lesen ist, wo er proklamiert: *“Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern”*⁷²⁶. Die Rahmen seiner Betrachtungen sind sicher diejenigen, die er kennt, der Inhalt aber wird neu entworfen. Der bürgerliche Anteil seiner Prophezeiung glaubt Camus in dem Glauben Marx' an den Fortschritt der Technik und der Wissenschaft erkennen zu können. Dazu Camus: *“Le progrès, paradoxalement, peut servir à justifier le conservatisme. Traite tirée de confiance sur l'avenir, il autorise ainsi la bonne conscience du maître. À l'esclave, à ceux dont le présent est misérable et qui n'ont point de consolation dans le ciel, on assure que le futur, au moins, est à eux. L'avenir est la seule sorte de propriété que le maîtres concèdent de bon gré aux esclaves”*.⁷²⁷ Camus sieht in diesem fast blinden Glauben an den Fortschritt eine der Faktoren für die Niederlage des Marxismus als politische Theorie. Dazu Camus:

*Sa doctrine, qu'il voulait réaliste, l'était en effet au temps de la religion de la science, d'évolutionnisme darwinien, de la machine à vapeur et de l'industrie textile. Cent ans après, la science a rencontré la relativité, l'incertitude et le hasard; l'économie doit tenir compte de l'électricité, de la sidérurgie et de la production atomique. L'échec du marxisme pur à intégrer ces découvertes successives est aussi celui de l'optimisme bourgeoise de son temps. Il rend dérisoire la prétention marxistes à maintenir figées, sans qu'elles cessent d'être scientifiques, des vérités vieilles de cents ans.*⁷²⁸

Diese christlichen und bürgerlichen Elemente, die Camus an Marx kritisiert, sind Teil der gesellschaftlichen Herkunft, aus der Marx seine Ideen entwickelt. Viel wichtiger ist es aber,

⁷²⁵ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 226.

⁷²⁶ Marx 1969, Thesen über Feuerbach, Marx-Engels Werke, Volumen 3, S. 5.

⁷²⁷ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 227.

⁷²⁸ Ebd., S. 229.

das zu untersuchen, was Marx auf Basis seiner kulturellen und soziologischen Situation gedacht hat, weil es letztendlich das ist, was *seine* Gedanken definiert.

Woraus besteht das, was Camus bei Marx die revolutionäre Prophezeiung nennt?

Toute la réalité humaine trouvant son origine dans les rapports de production, le devenir historique est révolutionnaire parce que l'économie l'est. À chaque niveau de production, l'économie suscite les antagonismes qui détruisent, au profit d'un niveau supérieur de production, la société correspondante. Le capitalisme est le dernier de ces stades de production parce qu'il produit les conditions où tout antagonisme sera résolu et où il n'y aura plus d'économie. C'est jour-là, notre histoire deviendra préhistoire. Sous une autre perspective, ce schéma est celui de Hegel. La dialectique est considérée sous l'angle de l'esprit. Sans doute, Marx n'a jamais parlé lui-même de matérialisme dialectique. Il a laissé à ses héritiers le soin de célébrer ce monstre logique.⁷²⁹

Camus hebt diese Bindung von Marx an Hegel hervor, und stellt damit die Revolution als Ziel eines dialektischen Prozesses auf, der auf folgende Weise funktioniert dar: *“Ce que Hegel affirmait de la réalité en marche vers l'esprit, Marx l'affirme de l'économie en marche vers la société sans classes; toute chose est à la fois elle-même et son contraire, et cette contradiction la force à devenir autre chose. Le capitalisme, parce qu'il est bourgeois, se révèle révolutionnaire, et fait le lit du communisme”⁷³⁰*. Das zeigt auch eine Verschiebung der Transzendenz, die bei Marx an der Geschichte festgemacht wird. Dazu Camus:

La prophétie de Marx est révolutionnaire parce qu'il achève le mouvement de négation commencé par la philosophie des Lumières. Les Jacobins détruisent la transcendance d'un dieu personnel, mais la remplacent par la transcendance des principes. Marx fonde d'athéisme contemporaine en détruisant aussi la transcendance des principes. La foi est remplacée en 1789 par la raison. Mais cette raison, elle-même, dans sa fixité, est transcendante. Plus radicalement que Hegel, Marx détruit la transcendance de la raison et la précipite dans l'histoire. Elle était régulatrice avant eux, la voilà conquérante.⁷³¹

In diesem Zitat kann man vorfinden, was Camus in der Definition des Revolutionsbegriffs erklärte: es handelt sich um ein Ersetzen; damals von einer Regierungsform durch eine andere, jetzt vom einem Absolutem durch ein anderes Absolutes. Diese neue Einstellung zeigt sich auch in einer neuen Interpretation des Herr-Sklave-Konflikts. Dazu Camus:

Le Capital reprend la dialectique de maîtrise et servitude, mais remplace la conscience de soi par l'autonomie économique, le règne final de l'Esprit absolu par l'avènement du communisme. « L'athéisme est l'humanisme médiatisé par la suppression de la religion, le communisme est l'humanisme médiatisé par la suppression de la propriété privée ». L'aliénation religieuse a la même origine que l'aliénation économique. On n'en finit avec la

⁷²⁹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 230.

⁷³⁰ Ebenda.

⁷³¹ Ebd., S. 232.

*religion qu'en réalisant la liberté absolue de l'homme à l'égard de ses déterminations matérielles. La révolution s'identifie à l'athéisme et au règne de l'homme.*⁷³²

Ein anderer Aspekt dieser Prophezeiung ist die Rolle des Proletariats und dessen Funktion als aufhebende Gewalt des Klassenkonfliktes. In diesem Sinne stellt Camus folgende Frage:

*Mais si le prolétariat ne peut éviter cette révolution ni d'être mis en possession des moyens de production, saura-t-il au moins en user pour le bien de tous? Où est la garantie que, dans son sein même, des ordres, des classes, des antagonismes ne surgiront pas? La garantie est dans Hegel. Le prolétariat est forcé d'user de sa richesse pour le bien universel. Il n'est pas le prolétariat, il est l'universel s'opposant au particulier, c'est-à-dire au capitalisme. L'antagonisme du capital et du prolétariat est la dernière phase de la lutte entre le singulier et l'universel, telle qu'elle anime la tragédie historique du maître et de l'esclave. Au terme du schéma idéal tracé par Marx, le prolétariat a d'abord englobé toutes les classes et n'a laissé en dehors de lui qu'une poignée de maîtres, représentants du « crime notoire », que la révolution justement détruira. De plus, le capitalisme, en postulant le prolétaire jusqu'à la dernière déchéance, le délivre peu à peu de toutes les déterminations qui pouvaient le séparer des autres hommes. Il n'a rien, ni propriété, ni morale, ni patrie. Il ne tient donc à rien qu'a la seule espèce dont il est désormais e représentant nu et implacable. Il affirme tout et tous, s'il affirme lui-même. Non parce que les prolétaires sont de dieux, mais justement parce qu'ils sont réduits à la condition la plus inhumaine. « Seuls les prolétaires totalement exclus de cette affirmation de leur personnalité sont capables de réaliser leur affirmation de soi complète, » Telle est la mission du prolétariat: faire surgir la suprême dignité de la suprême humiliation. Par ses douleurs et ses luttes, il est le Christ humain qui rachète le péché collectif de l'aliénation. Il est, d'abord, le porteur innombrable de la négation totale, le héraut de l'affirmation définitive ensuite.*⁷³³

Diese Art von Glauben an die Zukunft, an eine erlösende Zukunft, erlaubt, entschuldigt oder rechtfertigt sogar das Leiden der Menschen, die als Mittel zum Erreichen dieses Zieles geopfert werden. Dazu Camus:

*S'il est sûr que le royaume arrivera, qu'importent les années? La souffrance n'est jamais provisoire pour celui qui ne croit pas à l'avenir. Mais cent années de douleur sont fugitives au regard de celui qui affirme, pour la cent unième année, la cité définitive. Dans la perspective de la prophétie, rien n'importe. De toute manière, la classe bourgeoise disparue, le prolétaire établit le règne de l'homme universel au sommet de la production, par la logique même du développement productif. Qu'importe que cela soit par la dictature et la violence? Dans cette Jérusalem bruissante de machines merveilleuses, qui se souviendra encore du cri de l'égorgé?.*⁷³⁴

Die Verabsolutierung dieses Zieles bestätigt den utopischen Charakter dieses Projekts: Gott wird durch die Zukunft ersetzt. Dazu Camus: *“Marx a cru que les fins de l'histoire, au moins, se révéleraient morales et rationnelles. C'est là son utopie”.*⁷³⁵ Trotz dieser Kritiken lobt

⁷³² Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 230.

⁷³³ Ebd., S. 236 f.

⁷³⁴ Ebd., S. 238.

⁷³⁵ Ebd., S. 241.

Camus einen Aspekt des Denkens von Marx: *“l'exigence éthique qui est au fond du rêve marxiste”*.⁷³⁶ Camus erklärt:

*Il a mis le travail, sa déchéance injuste et sa dignité profonde, au centre de sa réflexion. Il s'est élevé contre la réduction du travail à une marchandise et du travailleur à un objet. Il a rappelé aux privilégiés que leurs privilèges n'étaient pas divins, ni la propriété un droit éternel. Il a donné une mauvaise conscience à ceux qui n'avaient pas le droit de la garder en paix et dénoncé, avec une profondeur sans égale, une classe dont le crime n'est pas tant d'avoir eu le pouvoir que de l'avoir utilisé aux fins d'une société médiocre et sans vraie noblesse. Nous lui devons cette idée qui fait le désespoir de notre temps - que lorsque le travail est une déchéance, il n'est pas la vie, bien qu'il couvre tout le temps de la vie. Qui, malgré les prétentions de cette société, peut dormir en paix, sachant désormais qu'elle tire ses jouissances médiocres du travail de millions d'âmes mortes? Exigeant pour le travailleur la vraie richesse, qui n'est pas celle de l'argent, mais celle du loisir ou de la création, il a réclamé, malgré des apparences, la qualité de l'homme. Ce faisant, on peut le dire avec force, il n'a pas voulu la dégradation supplémentaire qu'en son nom on a imposé à l'homme. Une phrase de lui, pour une fois claire et coupante, refuse à jamais à ses disciples triomphants la grandeur et l'humanité qui étaient les siennes: « Un but qui a besoin de moyens injustes n'est pas un but juste. ».*⁷³⁷

Mit diesem letzten Teil der Zitate aus der Rheinischen Post von 1842 will Camus den Teil des Denkens von Marx loben, der die Ungerechtigkeit seiner Zeit untersucht und kritisiert. Seine soziale Kritik steht für Camus nicht nur für eine Darstellung der Realität des 19. Jahrhunderts, sondern eines Problems, das bei der heutigen Gesellschaft noch ganz aktuell bleibt. Was Camus an Marx kritisiert, ist der Teil seines Konstruktes, der sich an die Zukunft wendet, der nicht durch irgendwelche Erfahrung bestätigt werden kann und dann zu einer Prophezeiung wird. Der zentrale Punkt dieser Kritik richtet sich an den Versuch Marx', den Mensch als Mittel zu verstehen, als Mittel für das Erreichen eines Zieles. Für Camus heiligt kein Ziel die Mittel, besonders wenn das Mittel das Opfern menschlichen Lebens ist. Dazu erklärt Camus:

*Mais les victimes ne seront plus là pour juger. Pour la victime, le présent est la seule valeur, la révolte la seule action. Le messianisme, pour être, doit s'édifier contre les victimes. Il est possible que Marx ne l'ait pas voulu, mais c'est là sa responsabilité qu'il faut examiner, il justifie, au nom de la révolution, la lutte désormais sanglante contre toutes les formes de la révolte.*⁷³⁸

Nachdem Camus die unterschiedlichen Aspekte der Marxschen Prophezeiung dargestellt hat, kommt er zu der Erklärung, warum diese Prophezeiungen gescheitert sind. Wie ich oben erklärt hatte, sind solche Prophezeiungen der Hauptpunkt der Kritiken, die Camus an Marx

⁷³⁶ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 240.

⁷³⁷ Ebenda.

⁷³⁸ Ebd., S. 241.

übt. Es ist für ihn wichtig, dieses Scheitern im Detail festzustellen, das Scheitern einer Doktrin, die von oben die Menschen zu determinieren versuchte, gegenüber seiner Revolte, die den Menschen selber die Möglichkeit gibt, sich selbst Werte zu geben.

Zunächst stellt Camus das empirische Scheitern von Marx ökonomischer Theorie der Naturnotwendigkeit des Scheiterns des Kapitalismus fest. Dazu Camus:

On sait que l'évolution économique du monde contemporain dément d'abord un certain nombre de postulats de Marx. Si la révolution doit se produire à l'extrémité de deux mouvements parallèles, la concentration indéfinie du capital et l'extension indéfinie du prolétariat, elle ne se produira pas ou n'aurait pas dû se produire. Capital et prolétariat ont été également infidèles à Marx. La tendance observée dans l'Angleterre industrielle du XIX siècle s'est, dans certains cas, renversée, compliquée dans d'autres. Les crises économiques qui devaient se précipiter se sont au contraire espacées: le capitalisme a appris les secrets de la planification et contribué de son côté à la croissance de l'État-Moloch. D'un autre côté, avec la constitution des sociétés par actions, le capital, au lieu de se concentrer, a fait naître une nouvelle catégorie de petits possédants dont le dernier souci est certainement d'encourager les grèves. Les petites entreprises ont été, dans beaucoup de cas, détruites par la concurrence comme le prévoyait Marx. Mais la complexité de la production a fait proliférer, autour des grandes entreprises, une multitude de petites manufactures. En 1938, Ford pouvait annoncer que cinq mille deux cents ateliers indépendants travaillent pour lui. La tendance, depuis, s'est accentuée. Il est entendu que, par la force de choses, Ford coiffe ces entreprises. Mais l'essentiel est que ces petits industriels forment une couche social intermédiaire qui complique le schéma imaginé par Marx. Enfin, la loi de concentration s'est révélée absolument fautive pour l'économie agricole, traitée avec légèreté par Marx.⁷³⁹

In dieser Aussage sieht man eine klare, sachliche Betrachtung von Camus, der mit Recht die von Marx aufgestellten wirtschaftlichen Prognosen kritisiert. Diese Kritik widmet sich einem anderen wichtigen Element des Marxschen politischen Konstrukts: der Entwicklung des Proletariats. Dazu Camus:

La crainte de Marx s'est d'abord vérifiée: le réformisme et l'action syndicale ont obtenu une hausse des niveaux de vie et une amélioration des conditions de travail. Ces avantages sont très loin de constituer un règlement équitable du problème social. Mais la misérable condition des ouvriers anglais du textile, à l'époque de Marx, loin de se généraliser et de s'aggraver, comme il le voulait, s'est au contraire résorbée. Marx ne s'en plaindrait d'ailleurs pas aujourd'hui, l'équilibre se trouvant rétabli par une autre erreur dans ses prédictions. On a pu constater l'effet que l'action révolutionnaire ou syndicale la plus efficace a toujours été le fait d'élites ouvrières que la faim ne stérilisait pas. La misère et la dégénérescence n'ont pas cessé d'être ce qu'elles étaient avant Marx, et qu'il ne voulait pas, contre toute observation, qu'elles fussent: des facteurs de servitude, non de révolution. Le tiers de l'Allemagne laborieuse était en 1933 au chômage. La société bourgeoise était alors obligée de faire vivre ses chômeurs, réalisant ainsi la condition exigée par Marx pour la révolution. Mais il n'est pas bon que de futurs révolutionnaires soient mis dans le cas d'attendre leur pain de l'État. Cette habitude forcée en amène d'autres, qui le sont moins, et que Hitler a mises en doctrine. Enfin, la classe prolétarienne ne s'est pas accrue indéfiniment. Les conditions mêmes de la production industrielle, que chaque marxiste devait encourager, ont augmenté de façon

⁷³⁹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 243 f.

considérable la classe moyenne et créé même une nouvelle couche sociale, celle des techniciens. L'idéal, cher à Lénine, d'une société où l'ingénieur serait en même temps manoeuvre, e'est en tout cas heurté aux faits. Le fait capital est que la technique comme la science s'est à ce point compliquée qu'il n'est pas possible qu'un seul homme embrasse la totalité de ses principes et de ses applications [...] À partir du moment où la productivité, envisagée par les bourgeois et les marxistes comme un bien en elle-même, a été développée dans des proportions démesurées, la division du travail, dont Marx pensait qu'elle pourrait être évitée, est devenue inéluctable. Chaque ouvrier a été amené à effectuer un travail particulier sans connaître le plan général où s'insérait son ouvrage. Ceux qui coordonnaient les travaux de chacun ont continué, par leur fonction même, une couche dont l'importance sociale est décisive.⁷⁴⁰*

Camus benennt einen Grund für das Verhalten des Proletariats und das ist die Entwicklung des Sozialismus im 19. Jahrhundert, das heißt, der Triumph des autoritären über den libertären Sozialismus. Dazu Camus: *“L'idée d'une mission du prolétariat n'a pu enfin s'incarner jusqu'à présent dans l'histoire; cela résume l'échec de la prédiction marxiste. La faillite de la IIe Internationale a prouvé que le prolétariat était déterminé par autre chose encore que sa condition économique et qu'il avait une patrie, contrairement à la fameuse formule”*.⁷⁴¹ Der Triumph des autoritären Sozialismus, der von Marx angeführt war, bringt neue Konsequenzen für die Entwicklung des Proletariats mit sich. Die Wichtigste entspricht der Entfernung von der Revolte, (die horizontale Organisation, die ohne vertikalen Direktiven auf die Verbindung der Menschen zielt, um Veränderungen der Lebenssituation zu hervorzubringen), zu einer Revolution, das heißt, einem durch bestimmte Doktrinen geführten Prozess, wo der Proletarier sich als Mittel für ein zukünftiges Ziel auf einem leuchtenden Pfad opfern muss. Deswegen bevorzugt Camus andere Bewegungen, wie den revolutionären Syndikalismus und besonders bestimmte Führungspersönlichkeiten, wie Fernand Pelloutier⁷⁴². Er prägte als Leiter der *“Federation national des bourses du travail”* die Erziehung und Beschäftigung von arbeitslosen Menschen. Er gilt als Erneuerer des anarchistischen Denkens und als Vertreter der Autonomie der Arbeiter. Jacques Julliard berichtet über Pelloutiers Ansicht des Generalstreiks, als

...un mouvement, sinon violent, du moins actif, tendant à annihiler la résistance du capitalisme et de ses moyens de coercition: pour cela, il évitera de prendre la forme d'une insurrection, trop facilement réductible militairement, ou d'une épreuve de force financière qui verrait nécessairement la défaite du prolétariat. Elle ne débouchera pas sur un pouvoir socialiste,

* De 1920 à 1930, dans une période d'intense productivité, les U.S.A. ont vu le nombre de leurs ouvriers métallurgistes diminuer, dans le temps où le nombre des vendeurs, dépendant de la même industrie, doublait presque.

⁷⁴⁰ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 244 f.

⁷⁴¹ Ebd., S. 246.

⁷⁴² Betreffend eine Zusammenfassung seines Lebens, siehe Onfray 2012, S. 391-393.

mais sur une société de type absolument nouveau, reposant sur la libre association de producteurs. C'est que la grève générale devant être une révolution de partout et de nulle part, la prise de possession des instruments de production devant s'y opérer par quartier, par rue, par maison, pour ainsi dire, plus de constitution possible d'un « gouvernement insurrectionnel » d'une « dictature prolétarienne », plus de « foyer » à l'émeute, plus de « centre » à la résistance; l'association libre de chaque groupe de boulangers dans chaque boulangerie; de chaque groupe de serruriers dans chaque atelier de serrurerie; en un mot, la production libre.»⁷⁴³

Man kann an dieser Stelle einige Elemente erkennen, wie die freie Assoziation der Menschen oder die Solidarität, die die Revolte zum Erreichen eines Zieles bringt, statt die eigene Unterwerfung unter das Denken einer kleinen Vorhut, die für Alle denkt und für Alle entscheidet. Camus hebt das Denken des Syndikalismus hervor und unterscheidet es damit vom autoritären Sozialismus:

Seul le syndicalisme révolutionnaire, avec Pelloutier et Sorel, s'est engagé dans cette voie et a voulu créer, par l'éducation professionnelle et la culture, les cadres neufs qu'appelait et qu'appelle encore un monde sans honneur. Mais cela ne se pouvait se faire en un jour et les nouveaux maîtres étaient déjà là, qui s'intéressaient à utiliser immédiatement le malheur, pour un bonheur lointain, plutôt qu'à soulager le plus possible, et sans attendre, l'affreuse peine de millions d'hommes. Les socialistes autoritaires ont jugé que l'histoire allait trop lentement et qu'il fallait, pour la précipiter, remettre la mission du prolétariat à une poignée de doctrinaires[...] Le socialisme autoritaire a confisqué au contraire cette liberté vivante au profit d'une liberté idéale, encore à venir. Ce faisant, qu'il l'ait voulu ou non, il a renforcé l'entreprise d'asservissement commencée par le capitalisme d'usine. Par l'action conjuguée de ces deux facteurs, et pendant cent cinquante ans, sauf dans le Paris de la Commune, dernier refuge de la révolution révoltée, le prolétariat n'a pas eu d'autre mission historique que d'être trahi.⁷⁴⁴

Hier erwähnt Camus ein historisches Ereignis, die Pariser Kommune, die für ihn als wichtigster Exponent der politischen Revolte im 19. Jahrhundert galt oder wie Onfray beschreibt *“la grande révolution [était] moins la Révolution française que la Commune de Paris”*⁷⁴⁵. Camus zeigt, dass Marx von dem Geist dieser Revolte einer föderalen, unbürokratischen und nicht zentralistischen Revolte weit entfernt war und dem Proletariat keine spontane Kapazität für eine soziale Revolte zugetraut hat. Dazu Camus:

Marx entendait que les classes ouvrières, avant de triompher, auraient acquis la capacité juridique et politique. Son erreur était seulement de croire que l'extrême, et particulièrement la misère industrielle, peut mener à la maturité politique. Il est certain, d'ailleurs, que la capacité révolutionnaire des masses ouvrières a été freinée par la décapitation de la révolution libertaire, pendant et après la Commune. Après tout, le marxisme a dominé facilement le mouvement ouvrier à partir de 1872, à cause sans doute de sa grandeur propre, mais aussi parce que la seule tradition socialiste qui pouvait lui tenir tête a été noyée dans le sang; il n'y

⁷⁴³ Julliard 1971, Fernand Pelloutier et les Origines du syndicalisme d'action directe, S. 83.

⁷⁴⁴ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 248.

⁷⁴⁵ Onfray 2012, S. 375

*avait pratiquement pas de marxistes parmi les insurgés de 1871. Cette épuration automatique de la révolution s'est poursuivie, par les soins des États policiers, jusqu'à nos jours. De plus en plus, la révolution s'est trouvée livrée à ses bureaucrates et à ses doctrinaires d'une part, à des masses affaiblies et désorientées d'autre part.*⁷⁴⁶

Marx, wie Winock beschreibt, "n'a donc pas patronné ni encouragé l'insurrection du 18 mars". Winock erklärt weiter:

*(A ce propos, on estimera à sa juste valeur le cliché « marxiste-léniniste » selon lequel l'existence d'un parti révolutionnaire eût changé le destin de la Commune: on peut penser qu'un tel parti, à supposer qu'il fût inspiré par Marx comme il se doit, eût empêché l'insurrection et que la Commune n'aurait ainsi jamais vu le jour). L'insurrection ayant eu lieu, Marx n'hésita pas cependant à la soutenir du mieux qu'il put.*⁷⁴⁷

Dieses taktische Denken von Marx bezieht Winock auch auf den Deutsch-Französischen Krieg:

*La Commune surgit au moment où la Première Internationale tend à se partager entre deux courants, l'un favorable à Marx, l'autre hérité de Proudhon et animé par Bakounine, hostile au « communisme autoritaire » du premier. En 1871, la lutte entre Marx et Bakounine, qui devait aboutir à la scission de l'Internationale, est déjà engagée. Pour Marx, le destin du socialisme est évidemment subordonné au succès de sa théorie: depuis des années il se bat contre l'influence néfaste de Proudhon, lequel, mort en 1865, semble avoir retrouvé une seconde vie en la personne de l'« énergumène » Bakounine. En 1870, Marx, tout-puissant sur le Conseil général de Londres, ne peut se vanter de dominer l'ensemble de l'Internationale. Les Français, fils de Proudhon, lui paraissent en bloc constituer un des principaux obstacles à l'empire de ses idées au sein du mouvement ouvrier. Inversement, Bakounine redoute âme serve des Prussiens et pense qu'un succès de la révolution en France doit précéder celui de la révolution en Europe. On s'explique alors les attitudes carrément antagonistes de Marx et de Bakounine quand éclate la guerre franco-allemande de 1870. Marx donne sans hésiter sa voix à Bismarck, son allié « objectif », s'expliquant ainsi: « Si les Prussiens gagnent, la centralisation du pouvoir d'État sera utile à la classe ouvrière allemande. Si l'Allemagne l'emporte, le centre de gravité du mouvement ouvrier européen se déplacera de France en Allemagne [...] Son poids [de la classe ouvrière allemande] accru sur la scène mondiale signifiera aussi que notre théorie l'aura emporté sur celle de Proudhon...» La conception libertaire de Bakounine attribue au contraire à la France une sortie de messianisme révolutionnaire en face de l'Allemagne prussifiée. « Il y a à peine cinq ans que, parmi les cinq grandes puissances de l'Europe, la Prusse était considérée comme la dernière. Aujourd'hui elle veut devenir et, sans doute, elle va devenir la première. Et gare alors à l'indépendance et à la liberté de l'Europe». Ainsi, au lieu que Marx salue l'unification de l'Allemagne par son ennemi Bismarck comme une « ruse de l'histoire » favorable à la révolution selon ses vœux, Bakounine pleure dans le succès du chancelier prussien la défaite de la révolution « anti autoritaire» - celle qui veut conjindre la liberté et la égalité. Les stratégies divergentes des deux hommes illustrent bien leur conflit idéologique.*⁷⁴⁸

In diesem Zitat kann man die Elemente finden, die Camus an Marx und seiner politischen

⁷⁴⁶ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 246.

⁷⁴⁷ Winock 1992, Le socialisme en France et en Europe, S. 190 f.

⁷⁴⁸ Ebd., S. 189-190.

Theorie kritisiert. Erstens der blinde Glaube an eine Doktrin, die alles entschuldigt und alles begründet; die sogar den Tod von vielen Menschen in Kauf nimmt, und deren Opferung mit der Begründung entschuldigt, dass dieses Sterben den revolutionären Prozess beschleunigen wird. Zweitens ist dieses taktische Denken, das den Mord nicht nur toleriert, sondern auch und besonders rechtfertigt, ein Zeichen des Denkens von Marx, in welchem der Mensch nicht als Ziel in sich selbst, sondern als Mittel für das Erreichen eines Zieles wahrgenommen und benutzt wird. Hier kann man Marx gezielt dieser Entwicklung des Sozialismus beschuldigen, wie Münster erklärt: *“Mais il est indéniable qu’avec l’exclusion de Bakounine et de ses amis de la première Association international des travailleurs, en 1872, Marx avait peut-être aussi une certaine responsabilité pour la marginalisation et l’élimination du courant libertaire, dans le mouvement ouvrier socialiste et révolutionnaire, entre 1872 et 1914”*.⁷⁴⁹

Man kann dieses taktische Denken Marx‘ mit einem persönlichen Beispiel von Camus' Leben verknüpfen (hier in Bezug auf die kommunistische Partei Algeriens), um festzustellen, wie kritisch er zu solchen Lebenseinstellungen steht. Es geht um seine Mitgliedschaft und seinen Austritt aus der kommunistischen Partei in Algerien. In ihrem Aufsatz *“Camus et le communisme”* beschreibt Cellé die Situation wie folgend:

Pourtant le militantisme de Camus (si peu orthodoxe qu’il fut), se manifeste surtout dans son souci de la condition de ceux qu’il appelait “les Arabes”. C’est cette préoccupation qui va le plus influencer l’expérience communiste de Camus[...]. Alors que les musulmans étaient encore largement favorables à une intégration plutôt qu’à l’indépendance, les communistes d’Algérie, suivant le mot d’ordre de Moscou, apparaissaient “plus arabes que les Arabes”. Le septième congrès de l’Internationale communiste avait réitéré sa position anticoloniale. L’idée était de sensibiliser les musulmans à la lutte contre le fascisme, de trouver des cadres pour la création d’un parti communiste algérien autonome et de recruter des militants musulmans. Il fallait surtout éviter que la droite récupère les indigènes comme le général Franco l’avait fait au Maroc espagnol. C’est ainsi que Camus se vit confier la mission de recruter “en milieu arabe” pour l’E.N.A., et qu’Amar Ouzégane⁷⁵⁰ l’encouragea à rencontrer de jeunes intellectuels musulmans. Camus fréquenta donc musulmans et oulémas (chefs religieux), et notamment deux personnalités : le cheikh Ben Badis et le cheikh Taïb el-Okbi. Mais les effets du pacte Laval-Staline devaient bientôt se faire sentir. En effet, les deux lignes principales de la politique du Parti, anticolonialisme et antifascisme devaient apparaître rapidement sinon contradictoires, du moins incompatibles. C’est pourquoi, Staline alerté par la montée du fascisme en Europe, désirait promouvoir une France forte et avait pleinement approuvé la politique de défense française lors de sa rencontre avec Laval en 1935⁷⁵¹. Il fallait revenir progressivement sur ce

⁷⁴⁹ Münster 2014, Albert Camus: La Révolte contre la Révolution?, S. 50.

⁷⁵⁰ Né en 1910, Ouzégane fut l’un des fondateurs des Amis de l’URSS en 1930, chargé de former des sections pour les travailleurs musulmans au sein de la C.G.T.U. (Confédération Générale du Travail Unitaire), dissidente de la C.G.T. socialiste de Jouhaux. Il devint secrétaire du P.C. d’Alger en 1934 et rédacteur de son organe *La lutte sociale*. A la réunion du Komintern en 1935, il réclama la création d’un parti communiste algérien indépendant qu’il obtint par la suite (P.C.A.). En 1936, il contribua à organiser un Congrès musulman algérien. Plus tard, il devait devenir l’un des chefs de l’insurrection musulmane, être arrêté et être nommé ministre de l’Algérie indépendante.

⁷⁵¹ Signature d’un traité d’alliance défensive le 2 mai 1935.

qui, dans la ligne communiste pouvait affaiblir la France: c'est à dire d'une part sur les positions antimilitaristes du Parti et sur l'anticolonialisme qui pouvait de surcroît irriter les alliés éventuels des communistes. Or les communistes d'Algérie, malgré la création d'un P.C.A. séparé lors du premier Congrès d'Alger le 4 juillet 1936, étaient encore largement soumis aux directives de Paris, voire de Moscou. Le P.C.A. n'était autonome qu'en apparence et Robert Deloche, envoyé de Paris comme conseiller était en fait la véritable autorité du P.C.A. avec pour rôle d'appliquer les directives du P.C.F. L'E.N.A. de Messali Hadj se trouva ainsi rapidement prise entre deux feux : interdite par le gouvernement Léon Blum au début de l'année 1937, elle allait dès mars 1937 s'incarner dans le Parti du Peuple Algérien (P.P.A.). Le mouvement messaliste, devait en outre se heurter à l'hostilité des communistes. Le P.P.A. dont le slogan proclamait "Ni assimilation, ni séparation mais émancipation", représentait une gêne à la lutte contre le fascisme. D'autant que les messalistes n'avaient pas apprécié le silence du P.C.A. devant la dissolution de l'E.N.A. par un gouvernement de Front Populaire. Ainsi le ton allait monter entre les deux parties. Des deux côtés, des tracts étaient distribués. Le P.P.A. se présentait aux élections municipales de juin 1937 contre la liste communiste. Quant aux communistes, ils n'hésitaient pas à dénoncer les messalistes aux autorités. Cette situation était intolérable pour Camus: il avait lui même recruté des militants pour l'E.N.A.⁷⁵² et il les voyait désormais poursuivis, arrêtés, emprisonnés sous les applaudissements du Parti : "Ces militants arabes [étaient] devenus mes camarades dont j'admire la tenue et la loyauté (...)" . Quelques-uns vinrent le trouver et lui demandèrent s'il "[laisserait] faire cette infamie sans rien dire (...)" : "Je me souviens encore, écrit-il à Grenier, que je tremblais alors qu'on me parlait; j'avais honte".⁷⁵³ Il faut remarquer que d'autres dissensions ont contribué à éloigner Camus du Parti. Sa gestion du Théâtre du Travail, avec un programme finalement peu communiste fut remise en cause par des propos diffamants.⁷⁵⁴ Dès lors, l'attitude de Camus va paraître suspecte : il restait fidèle aux messalistes désormais considérés comme fascistes. Il est accusé par Robert Deloche d'être trotskiste. La nouvelle ligne du Parti est ouvertement discutée par Camus au sein de la cellule du Plateau-Saulière. Padula lui-même s'aligne sur l'attitude de Camus. Finalement la dissidence de Camus fut portée à l'ordre du jour de la cellule et seul Maurice Girard le soutint jusqu'au bout. Celui-ci rendit sa carte du Parti, mais Camus préféra se laisser exclure (à l'automne 1937). Là s'arrête pour Albert Camus son expérience de militant. Mais il est à souligner que si Camus émettait des réserves sur l'idéologie marxiste au moment même où il songeait à adhérer, sa rupture avec le Parti n'est en rien idéologique mais purement politique (voire politicienne) : c'est l'attitude des cadres du Parti et la nouvelle ligne politique qui consommèrent la rupture.⁷⁵⁵

Die Situation, die Camus als junger Mensch erlebte, gilt als die Beschreibung und Beschilderung seines Denkens. Er konnte nicht aushalten, Mitglied einer Partei zu bleiben, der es nicht um die Sache, sondern um taktisches Handeln geht. Das Gleiche gilt für seine Kritik an Marx. Es geht um die Prinzipien, die für sein politisches Denken essenziell sind. Der Mensch steht für Camus über jeder Art von Ideologie und jedweder Versuch, ihn als Mittel für ein politisches Ziel zu missbrauchen, findet bei ihm nur Kritik. Deswegen seine kritische Haltung gegenüber Marx, der in seiner Theorie fälschlicherweise eine bestimmte Entwicklung

⁷⁵² Du moins c'est ce qu'il affirme dans sa lettre à Jean Grenier du 18 septembre 1951 (Correspondance Albert Camus-Jean Grenier op. cité p. 180). Mais Jacqueline Levi-Valensi émet des doutes à ce sujet: cette mission lui paraît improbable, étant donné que l'E.N.A. de Messali Hadj n'était pas communiste (cf. Camus et la politique op. cité p.144). En revanche, Camus a sans doute bel et bien encouragé les musulmans à adhérer au communisme.

⁷⁵³ Lettre à Jean Grenier, 18 septembre 1951.

⁷⁵⁴ La lutte sociale du 26 juin 1937 parle de " bruits calomnieux " du " camarade Prédhumeau envers le secrétaire général de la Maison de la Culture ", c'est à dire Camus. Il fut probablement accusé de malversation.

⁷⁵⁵ Cellé 1997, Camus et le communisme, S. 9 ff.

der Wirtschaft und des Proletariats prognostiziert hat. Dies sind zwei Fehler, die Camus mit Recht tadelt. Was aber für ihn schlimmer ist, ist das Marx seine politische Theorie, seine Ideologie über den Menschen gestellt hat. Hier hat er nach Camus versagt. Hier wird Marx von ihm am härtesten kritisiert. Hier verliert Marx an Wert für ihn, weil er den Menschen aus dem Zentrum seines Denkens deplatziert hat und ihn nur als Mittel für die Erfüllung seines Zieles ansah. Dazu gehört auch den Mord zu akzeptieren und eine Begründung oder Rechtfertigung für ihn zu finden.

3.5.4 Der Staatsterrorismus

Nachdem Camus die verschiedenen Aspekte der Marxschen Theorie untersucht hat, beginnt er darzustellen, was dessen Nachfolger aus seinen Gedanken fabriziert haben. Er geht im Detail auf die Untersuchung der Revolution in Russland und seine Konsequenzen für das russische Volk ein. Man muss hier im Voraus anmerken, dass die Kritik, die Camus hier allgemein gegenüber dem Marxismus übt, richtigerweise seinen Nachfolgern, insbesondere Lenin und später Stalin, gelten sollten. Münster stellt in diesem Sinne folgende Frage vor: *“Mais est-il juste d’attribuer le fait de toutes ces dérives, de toutes ces perversions d’une doctrine - définie a priori comme une doctrine d’émancipation - à Marx? Marx ne fait-il pas plutôt figure d’innocente face à une si terrifiante apothéose?”*.⁷⁵⁶ Ich werde versuchen, diese Frage anhand des Textes von Camus zu beantworten.

Wie Camus erzählt, vollzog sich der Übergang von Marx zum Marxismus durch Lenin, den er als einen Art Militärstrategie und zynischen Diktator beschreibt, und dem die russische Gesellschaft ihre Militarisierung verdankte. Wie ist Lenin dazu gekommen? Man kann eine Antwort auf diese Frage mit einer anderen Frage einleiten: Was hat Lenin als Revolutionär am meisten interessiert, oder anders gesagt, wovon war er am meisten besessen? Von der Machtergreifung. Dazu Camus: *“Lénine ne croit qu’à la révolution et à la vertu d’efficacité. « Il faut être prêt à tous les sacrifices, user s’il le faut tous les stratagèmes, de ruse, de méthodes illégales, être décidé à celer la vérité, à seule fin de pénétrer dans les syndicats... et d’y accomplir malgré tout la tâche communiste »”*.⁷⁵⁷

⁷⁵⁶ Münster 2014, S. 56.

⁷⁵⁷ Camus 2006, Bd. III: L’Homme révolté, S. 256.

Marx hatte eine bestimmte wirtschaftliche Entwicklung als Bedingung der Möglichkeit für eine gelungene Revolution vorgesehen. Russland erfüllte 1917 keine von diesen Bedingungen und der Versuch einer Revolution in diesem Land war (theoretisch) zum Scheitern verurteilt. Lenins blinder Glaube an die Revolution, trotz der schlechten Voraussetzungen, erklärt sein Misstrauen gegenüber den Massen. Die Revolution braucht aber das Böse, um die Doktrin in die Praxis umsetzen. Dazu Camus:

Il tâtonne un peu au début, hésite sur le point de savoir si la Russie doit passer d'abord par le stade capitaliste et industriel. Mais cela revient à douter que la révolution puisse avoir lieu en Russie. Lui est russe, sa tâche est de faire la révolution russe. Il jette par-dessus bord le fatalisme économique et se met à l'action. Il déclare nettement, des 1902, que les ouvriers n'élaboreront pas d'eux-mêmes une idéologie indépendante. Il nie la spontanéité des masses. La doctrine socialiste suppose une base scientifique que, seuls, peuvent lui donner les intellectuels[...] En clair, cela veut dire que la révolution a besoin de chefs et de chefs théoriciens.⁷⁵⁸

In seinem Werk "Der Staat und die Revolution von 1917" kommt Lenin, als "chef théoricien" dazu, seine politische Doktrin zu erläutern. Diese Untersuchung hat eine große Bedeutung für das Thema dieser Arbeit, um aus der Sicht Camus' klarzustellen, wie sich die Revolution in ihrer Abhängigkeit von einer Doktrin grundsätzlich von der Revolte unterscheidet. Am Anfang seiner Darstellung scheint Lenin auf die Überwindung des Klassenkampfes konzentriert zu sein und beschreibt den Staat als eine Instanz, die auch überwunden werden sollte. Dazu Camus: "À l'aide de Marx et d'Engels, il commence par s'élever contre tout réformisme qui prétendrait utiliser l'État bourgeois, organisme de domination d'une classe sur l'autre. L'État bourgeois repose sur la police et sur l'armée parce qu'il est d'abord un instrument d'oppression".⁷⁵⁹ Dazu prognostiziert er das Ende des Staates oder besser gesagt, den Ersatz des bürgerlichen Staates durch die Diktatur des Proletariats. Dazu Camus:

«Dès qu'il n'y a plus de classe sociale à maintenir opprimée... un État cesse d'être nécessaire. Le premier acte par lequel l'État (prolétarien) s'affirme réellement comme la représentant de la société tout entière- la prise de possession des moyens de production de la société - est, en même temps, le dernier acte propre de l'État. Au gouvernement des personnes se substitue l'administration de choses... L'État n'est pas aboli, il dépérit. » L'État bourgeois est d'abord supprimé par le prolétariat. Ensuite, mais ensuite seulement, l'État prolétarien se résorbe. La dictature du prolétariat est nécessaire: 1° pour opprimer ou supprimer ce qui reste de la classe bourgeoise; 2° pour réaliser la socialisation des moyens de production. Ces deux tâches accomplies, elle commence aussitôt à dépérir.⁷⁶⁰

⁷⁵⁸ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 256 f.

⁷⁵⁹ Ebd., S. 257.

⁷⁶⁰ Ebd., S. 258.

Lenin versucht die Etablierung oder die Erhaltung dieser Diktatur mit dem Beispiel der Niederlage der Pariser Kommune zu begründen. Dazu Camus:

Lénine affirme, en effet, que le pouvoir est nécessaire pour réprimer la résistance des exploités « et aussi pour diriger la grande masse de la population, paysannerie, petite bourgeois, semi-prolétaires, dans l'aménagement de l'économie socialiste ». Le tournant ici est incontestable: l'État provisoire de Marx et Engels se voit chargé d'une nouvelle mission qui risque de lui donner longue vie.⁷⁶¹

An dieser Stelle kritisiert Camus den Widerspruch dieser Doktrin bei Lenin und später bei Stalin, einer Doktrin, die sich aus einer ursprünglichen Zwischenlösung, der Diktatur des Proletariats, als endgültige Regierungsform des Staatsterrorismus etabliert hat. Dazu Camus: *“Ou bien ce régime a réalisé la société socialiste sans classes et le maintien d'un formidable appareil de répression ne se justifie pas en termes marxistes. Ou il ne l'a pas réalisé, la preuve est faite alors que la doctrine marxiste est erronée et qu'en particulier la socialisation des moyens de production ne signifie pas la disparition des classes”⁷⁶²*. Es ist für ihn klar, dass die Nihilisten, von Netchaiev bis Lenin in Russland, über Marx gesiegt haben. Er kommt dann zu folgendem Schluss: *“À partir de ce moment, l'histoire des luttes intérieures du parti, de Lénine à Stalin, se résumera dans la lutte entre la démocratie ouvrière et la dictature militaire et bureaucratique, la justice enfin et l'efficacité”⁷⁶³*

Lenin stellt sehr große Ziele und Bedingungen für das Ende der Diktatur des Proletariats und deswegen das Ende des Staates auf, wie Camus erklärt: *“Par exemple, le dépérissement achevé de l'État coïncidera avec le moment où les logements pourront être fournis à tous gratuitement. C'est la phase supérieure du communisme. « À chacun selon ses besoins. » Jusque-là, il y aura État”⁷⁶⁴* Aufgrund von internen wie externen Konflikten verschiebt Lenin das Ende des Staates auf eine unbestimmten Zukunft: *“« Avec cette machine ou cette massue (l'État), nous écraserons toute exploitation, et lorsque sur terre il n'y aura plus de possibilités d'exploitation, et lorsque de gens possédant des terres et des fabriques, plus se gavant au nez des affamés, lorsque de pareilles choses seront impossibles, alors, seulement, nous mettrons cette machine au rancart. Alors il n'y aura ni État ni exploitation »⁷⁶⁵* Diese Stellungnahme erinnert an die Definition von Revolution, die Camus am Anfang der Untersuchung gegeben

⁷⁶¹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 259.

⁷⁶² Ebenda.

⁷⁶³ Ebenda.

⁷⁶⁴ Ebd., S. 260.

⁷⁶⁵ Ebd., S. 261.

hat, das heißt, es geht letztendlich darum eine Regierung durch eine andere zu ersetzen. Statt einer Befreiung stellt sich ein neuer omnipotenter Staat auf, der versucht, wenn nicht sich zu verewigen, so doch mindestens bis zu einer unbestimmten Zukunft zu etablieren. Das Ziel heiligt die Mittel. Die Doktrin wird dasjenige, was die Partei entscheidet. Dieser Zustand bringt Camus zu folgendem Schluss:

Sous la pression, pourtant prévisible, des impérialismes adverses naît, en réalité, avec Lénine, l'impérialisme de la justice. Mais l'impérialisme, même de la justice, n'a d'autre fin que la défaite, ou l'empire du monde. Dès lors, la doctrine s'identifie définitivement à la prophétie. Pour une justice lointaine, elle légitime l'injustice pendant tout le temps de l'histoire, elle devient cette mystification que Lénine détestait plus que tout au monde. Elle fait accepter l'injustice, le crime et le mensonge par la promesse du miracle. Encore plus de production et encore plus de pouvoir, le travail ininterrompu, la douleur incessante, la guerre permanente, et un moment viendra où le servage généralise dans l'Empire total se changera merveilleusement en son contraire: le loisir libre dans une république universelle. La mystification pseudo-révolutionnaire a maintenant sa formule: il faut tuer toute liberté pour conquérir l'Empire et l'Empire un jour sera la liberté. Le chemin de l'unité passe alors par la totalité.⁷⁶⁶

Was bedeutet genau dieser Begriff von Totalität und warum stellt ihn Camus in Opposition zum Begriff der Einheit? Camus beschreibt die Totalität auf folgende Weise: *“La totalité n'est en effet rien d'autre que le vieux rêve d'unité commun aux croyants et aux révoltes, mais projeté horizontalement sur une terre privée de Dieu. Renoncer à toute valeur revient alors à renoncer à la révolte pour accepter l'Empire et l'esclavage”*.⁷⁶⁷ Die Totalität bedeutet das Aufgeben des Selbst zu Gunsten des Diktats der Allgemeinheit. Es ist zuerst eine passive Einstellung, die das Individuum seiner Individualität beraubt und deswegen die Möglichkeit jeglicher Revolte verschwinden lässt. Dazu Camus:

Les individus en régime totalitaire ne sont pas libres, quoique l'homme collectif soit libéré. À la fin, quand l'Empire affranchira l'espèce entière, la liberté régnera sur de troupeaux d'esclaves, qui, du moins, seront libres par rapport à Dieu et, en général, à toute transcendance. Le miracle dialectique, la transformation de la quantité en qualité s'éclaire ici: on choisit d'appeler liberté la servitude total.⁷⁶⁸

Camus kommt jetzt auf den zentralen Punkt seiner Kritik der Revolution: was sie als Freiheit anbietet ist tatsächlich Versklavung, wenn nicht des Körpers, so zumindest der Seele. Dazu Camus: *“La pensée historique devait délivrer l'homme de la sujétion divine; mais cette libération exige de lui la soumission la plus absolue au devenir. On court alors à la*

⁷⁶⁶ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 261.

⁷⁶⁷ Ebd., S. 262.

⁷⁶⁸ Ebenda.

permanence du parti comme on se jetait sous l'autel".⁷⁶⁹ Die Partei ist zum Religionsersatz geworden, dessen weltlicher Gott, der die Doktrin der Partei diktiert, Lenin ist und später Stalin sein wird. Camus stellt den Widerspruch der russischen Revolution fest, die den Menschen Gerechtigkeit durch ungerechte Mittel und Gewalt bringen will. Jetzt kommt Camus zu dem Kern der Unterscheidung zwischen Totalität und Einheit:

*La totalité n'est pas l'unité. L'état de siège, même étendu aux limites du monde, n'est pas la réconciliation. La revendication de la Cité universelle ne se maintient dans cette révolution qu'en rejetant les deux tiers du monde et l'héritage prodigieux des siècles, en niant, au profit de l'histoire, la nature et la beauté, en retranchant de l'homme sa force de passion, de doute, de bonheur, d'invention singulière, sa grandeur en un mot. Les principes que se donnent les hommes finissent par prendre le pas sur leurs intentions les plus nobles. À force de contestations, de luttes incessantes, de polémiques, d'excommunications, de persécutions subies et rendues, la Cité universelle des hommes libres et fraternels dérive peu à peu et laisse la place au seul univers où l'histoire et l'efficacité puissent en effet être érigées en juges suprêmes: l'univers du procès.*⁷⁷⁰

Die einzige Art von Gerechtigkeit, die unter der Herrschaft der Totalität möglich wird, ist eine besondere Art von Gerechtigkeit, die jedoch den Menschen seiner Menschlichkeit beraubt. Das zeigt Camus an der Veränderung der menschlichen Beziehungen:

*À partir de là, les relations humaines traditionnelles ont été transformées. Ces transformations progressives caractérisent le monde de la terreur rationnelle où vit, à des degrés différents, l'Europe. Le dialogue, relation des personnes, a été remplacé par la propagande ou la polémique, qui sont deux sortes de monologue. L'abstraction, propre au monde des forces et du calcul, a remplacé les vraies passions qui sont du domaine de la chair et de l'irrationnel. Le ticket substitué au pain, l'amour et l'amitié soumis à la doctrine, le destin au plan, le châtement appelé norme, et la production substituée à la création vivante, décrivent assez bien cette Europe décharnée, peuple de fantômes, victorieux au asservis, de la puissance.*⁷⁷¹

Diese absolute Gerechtigkeit zeigt sich in einer neuen Betrachtung des Menschen, nicht als Individuum, sondern als Parteianhänger. Alle sind gleich, aber keiner ist er selbst. Seine Individualität wird jetzt von außen vorgegeben, das heißt, um korrekt zu sein, muss man sich an die Norm anpassen. Dazu Camus:

En régime capitaliste, l'homme qui se dit neutre est réputé favorable, objectivement, au régime. En régime d'Empire, l'homme qui est neutre est réputé hostile, objectivement, au régime. Rien d'étonnant à cela. Si le sujet de l'Empire ne croit pas à l'Empire, il n'est rien historiquement, de son propre choix; il choisit donc contre l'histoire, il est blasphémateur. La foi confessée du bout des lèvres ne suffit même pas; il faut la vivre et agir pour la servir, être toujours en alerte pour consentir à temps à ce que les dogmes changent. à la moindre erreur,

⁷⁶⁹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 262.

⁷⁷⁰ Ebd., S. 268.

⁷⁷¹ Ebd., S. 267.

la culpabilité en puissance devient à son tour objective. Achevant son histoire à sa manière, la révolution ne se contente pas de tuer toute révolte. Elle s'oblige à tenir responsable tout homme, et jusqu'au plus servile, de ce que la révolte ait existé et existe encore sous le soleil. Dans l'univers du procès, enfin conquis et achevé, un peuple de coupables cheminera sans trêve vers une impossible innocence, sous le regard amer des Grands Inquisiteurs. Au XX siècle, la puissance est triste.⁷⁷²

Diese neue Moral, die auf Werten aufgebaut ist, die von einer Doktrin abstammen, zeigt sich wie eine Gnade, die man sich nur verdient, wenn man dazugehört und wenn man die neuen Regeln befolgt, wie im Falle der Religion. In diesem Sinne erklärt Camus:

Il y aurait ainsi une grâce historique, dont le pouvoir peut seul percer les desseins et qui favorise ou excommunique le sujet de l'Empire. Pour parer à ses caprices, celui-ci ne dispose que de la foi, telle du moins qu'elle est définie dans les Exercices spirituels de saint Ignace: « Nous devons toujours pour ne jamais nous égarer être prêts à croire noir ce que, moi, je vois blanc, si l'Église hiérarque le définit ainsi ».⁷⁷³

Die Wahrheit erträgt keine Prüfung der Wirklichkeit, sie hat keinen inneren Wert mehr, sie muss nur das, was die Partei sagt, widerspiegeln. Die Objektivität wird subjektiviert. So kommt Camus zum Terrorbegriff, den er auf folgende Weise definiert: *“En attendant, elle [l'objectivité] se résume dans une subjectivité interminable qui s'impose aux autres comme objectivité: c'est la définition philosophique de la terreur. Cette objectivité n'a pas de sens définissable, mais le pouvoir lui donnera un contenu en décrétant coupable ce qu'il n'approuve pas”*.⁷⁷⁴ Wie kann man ein solches Konstrukt erhalten? Die Ausweglosigkeit der Revolution wird von Camus auf folgende Weise beschrieben:

Mais devenue impériale, la révolution est dans une impasse. Si elle ne renonce pas à ses principes faux pour retourner aux sources de la révolte, elle signifie seulement le maintien, pour plusieurs générations, et jusqu'à la décomposition spontanée du capitalisme, d'une dictature totale sur des centaines de millions d'hommes; ou, si elle veut précipiter l'avènement de la Cité humaine la guerre atomique dont elle ne veut pas et après laquelle toute cité, au demeurant, ne rayonnerait que sur des ruines définitives. La révolution mondiale, par la loi même de cette histoire qu'elle a imprudemment défiée, est condamnée à la police ou à la bombe.⁷⁷⁵

Die Revolution kann nur mit Gewalt ihre Werte durchsetzen. Sie muss nach außen wie nach innen kämpfen, damit die Menschen das, was ihre Doktrin besagt, wollen. Der absolute Wille Gottes hat seine Transzendenz verloren, nicht aber seine Absolutheit. Gott wurde aber durch

⁷⁷² Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 271.

⁷⁷³ Ebd., S. 270.

⁷⁷⁴ Ebenda.

⁷⁷⁵ Ebd., S. 264.

den Parteichef, durch den Führer ersetzt, der vernünftig oder unvernünftig seinen Machtwillen (was nicht mit dem Willen zur Macht verglichen werden kann) diktiert. Wie Camus erklärt: Prometheus, der Held der Revolte ist der Caesar der Revolution geworden:

*Ainsi, Prométhée, à son tour, devient un maître qui enseigne d'abord, commande ensuite. La lutte se prolonge encore et devient épuisante. Les hommes doutent d'aborder à la cité du soleil et si cette cité existe. Il faut les sauver d'eux-mêmes. Le héros leur dit alors qu'il connaît la cité, et qu'il est seul à la connaître. Ceux qui en doutent seront jetés au désert, cloués à un rocher, offerts en pâture aux oiseaux cruels. Les autres marcheront désormais dans les ténèbres, derrière le maître pensif et solitaire. Prométhée, seul, est devenu dieu et règne sur la solitude des hommes. Mais, de Zeus, il n'a conquis que la solitude et la cruauté; il n'est plus Prométhée, il est César. Le vrai, l'éternel Prométhée a pris maintenant le visage d'une de ses victimes. Le même cri, venu du fond des âges, retentit toujours au fond du désert de Scythie.*⁷⁷⁶

Die Totalität als Begriff wurde intensiv untersucht. Was ist aber mit der Einheit? Worin besteht sie? Um das zu erklären, müssen wir uns zurück zur Revolte wenden. Dazu ein Kommentar von Foley: *“The rebel pursues unity not through religion or morality per se, but through the assertion of human solidarity based on a common human condition. This principle of human solidarity constitutes the basis of the unity desired by the rebel, a unity Camus sees articulated in syndicalism and in certain forms of social democracy, such as the Scandinavian model”*.⁷⁷⁷ Wie dieser Prozess der Suche nach der Einheit anfängt, wird von Camus am Anfang des Werkes beschrieben*:

*Le premier progrès d'un esprit saisi d'étrangeté est donc de reconnaître qu'il partage cette étrangeté avec tous les hommes et que la réalité humaine, dans sa totalité, souffre de cette distance par rapport à soi et au monde. Le mal qui éprouvait un seul homme devient peste collective. Dans l'épreuve quotidienne qui est la nôtre, la révolte joue le même rôle que le « cogito » dans l'ordre de la pensée: elle est la première évidence. Mais cette évidence tire l'individu de sa solitude. Elle est un lieu commun qui fonde sur tous les hommes la première valeur. Je me révolte, donc nous sommes.*⁷⁷⁸

Mit den gewonnenen Elementen kann man jetzt den Unterschied zwischen Revolution und Revolte angehen.

⁷⁷⁶ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 272.

⁷⁷⁷ Foley 2008, S. 76.

* Ich habe dieses Zitat am Anfang dieses Kapitel schon analysiert. Ich möchte es hier aber wieder zeigen, weil es von großen Bedeutung für die Feststellung der Unterscheidung zwischen Einheit und Totalität und letztendlich zur Unterscheidung zwischen Revolte und Revolution ist.

⁷⁷⁸ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 79.

3.6 Revolte und Revolution

Nachdem Camus die Struktur der Revolte dargestellt hat, macht er einen großen Umweg, indem er zwei Varianten oder Abweichungen der Revolte, zuerst die metaphysische und dann die historische untersucht. Diese zwei Varianten haben versucht die Revolte zu verabsolutieren und haben beide ihren Charakter pervertiert. Besonders die lange Untersuchung der historischen Revolte zeigt ihre negative Entwicklung zur Revolution. Diese hat als Charakteristik den Mord, den Camus als unvermeidlich, aber ungerechtfertigt beschrieben hat, durch eine Doktrin, nicht nur der Duldung, sondern sogar der Legitimation, instrumentalisiert. Er bringt folgendes Argument vor *“La révolution des principes tue Dieu dans le personne de son représentant. La révolution du XX siècle tue ce qui reste de Dieu dans les principes eux-mêmes, et consacre le nihilisme historique. Choisir l’histoire, et elle seule, c’est choisir le nihilisme contre les enseignements de la révolte elle-même”*.⁷⁷⁹ Diese zwei Varianten der historischen Revolution des 20. Jahrhunderts sind einerseits der Faschismus, der nach Camus den Übermensch nach Nietzsche etablieren will, und der Kommunismus, der die Realisierung des totalen Menschen nach Marx versucht. Dazu Camus:

*Le premier figure l’exaltation du bourreau par le bourreau lui-même. Le second, plus dramatique, l’exaltation du bourreau par les victimes. Le premier n’a jamais rêvé de libérer tout l’homme, mais seulement d’en libérer quelques-uns en subjuguant les autres. Le second, dans son principe le plus profond, vise à libérer tous les hommes en les asservissant tous, provisoirement. Il faut lui reconnaître la grandeur de l’intention. Mais il est juste, au contraire, d’identifier leurs moyens avec le cynisme politique qu’ils ont puisé tous deux à la même source, le nihilisme moral.*⁷⁸⁰

Trotz unterschiedlicher politischer Tendenzen benutzen beide totalitäre Bewegungen die gleichen Mittel der Unterwerfung und beide werden von nihilistischen Anstrengungen dominiert. Was ist aber genau dieser Nihilismus für Camus? *“Mais ces extrêmes perversions crient, en même temps, la nostalgie de la valeur révoltée primitive. La révolution contemporaine qui prétend nier toute valeur est déjà, en elle-même, un jugement de valeur”*.⁷⁸¹ Hier sieht man eine klare Referenz zu Nietzsche, der in der dritten Abhandlung der *“Genealogie der Moral”* über den Nihilismus erklärt:

Man kann sich schlechterdings nicht verbergen, was eigentlich jenes ganze Wollen ausdrückt,

⁷⁷⁹ Camus 2006, Bd. III: L’Homme révolté, S. 272.

⁷⁸⁰ Ebd., S. 273.

⁷⁸¹ Ebenda.

das vom asketischen Ideale her seine Richtung bekommen hat: dieses Hass gegen das Menschliche, mehr noch gegen das Thierische, mehr noch gegen das Stoffliche, dieser Abscheu vor den Sinnen, vor der Vernunft selbst, diese Furcht vor de Glück und der Schönheit, dieses Verlangen hinweg aus allem Schein, Wechsel, Werden, Tod, Wunsch, Verlangen selbst - das Alles bedeutet, wagen wir es, dies zu begreifen, einen einen W i l l e n z u m N i c h t s, einen Widerwillen gegen das Leben, eine Auflehnung gegen die grundsätzlichen Voraussetzungen des Lebens, aber es ist und bleibt ein W i l l e !... Und, um es noch zum Schluss zu sagen, was ich Anfangs sagte: lieber will noch der Mensch d a s N i c h t s wollen, als n i c h t wollen....⁷⁸²

Diese Argumentation wird von Camus weiterentwickelt: *“La destruction de l’homme affirme encore l’homme”*.⁷⁸³ Diesen verfehlten Weg, sich auf den Anderen zu beziehen, bezeichnet Camus als den politischen Nihilismus, der heute den Menschen zu zerstören versucht. Dazu Camus: *“Ceux qui refusent la souffrance d’être et de mourir veulent alors dominer. « La solitude, c’est le pouvoir », dit Sade. Le pouvoir, aujourd’hui, pour des milliers de solitaires, parce qu’il signifie la souffrance de l’autre, avoue le besoin de l’autre. La terreur est l’hommage que de haineux solitaires finissent par rendre à la fraternité des hommes”*.⁷⁸⁴ Egal, welchen psychologischen oder soziologischen Hintergrund er haben mag, muss der Nihilismus wahrgenommen, identifiziert werden, damit diese Situation verändert wird: *“cette horreur ne peut-être éludée, mais assumée pour être dépassée, par ceux-là mêmes qui l’ont vécue dans la lucidité, non par ceux qui, l’ayant provoquée, se croient en droit de prononcer le jugement ”*.⁷⁸⁵ Camus will keine Rache, keine Resignation, sondern plädiert für den Dialog: *“Dans l’extrémité d’une lutte à mort où la folie du siècle mêle indistinctement les hommes, l’ennemi reste le frère ennemi. Même dénoncé dans ses erreurs, il ne peut être ni méprisé, ni haï: le malheur est aujourd’hui la patrie commune, le seul royaume terrestre qui ait répondu à la promesse”*⁷⁸⁶. Durch diesen Dialog kann man zusammen eine neue Zukunft gestalten, was Camus eine *“Renaissance”* nennt. Camus stellt aber folgende Problematik fest: *“Si nous*

⁷⁸² Nietzsche 1999, Bd. 5: Zur Genealogie der Moral, S. 412. Hier beschreibt Nietzsche den Nihilismus als einen Beweis für den Willen, was auf den ersten Blick eine *contradictio in adjecto* erscheint. Diese Stärke des Willens, der sogar lieber das Nichts will als nicht zu wollen, zeigt den Einfluss von Schopenhauer, für den der Wille eine Hauptrolle gespielt hat. Schopenhauer plädiert für eine Verneinung des Willens, weil für ihn das Wollen selbst unbefriedigend ist (die Realisierung eines Willens ist die Vorbereitung für den nächsten). Interessant aber in Bezug auf das Zitat von Nietzsche ist, was Schopenhauer in seinem Werk "Die Welt als Wille und Vorstellung" (Buch IV §69) schreibt: "Weit entfernt, Verneinung des Willens zu sein, ist dieser ein Phänomen starker Bejahung des Willens. Denn die Verneinung hat ihr Wesen nicht darin, dass man die Leiden, sondern dass man die Genüsse des Lebens verabscheuet. Der Selbstmörder will das Leben und ist bloß mit den Bedingungen unzufrieden, unter denen es ihm geworden. Daher gibt er keineswegs den Willen zum Leben auf, sondern bloß das Leben, indem er die einzelne Erscheinung zerstört. Er will das Leben, will des Leibes ungehindertes Dasein und Bejahung; aber die Verflechtung der Umstände lässt dieses nicht zu, und ihm entsteht großes Leiden ". Schopenhauer 2004, Sämtliche Werke in fünf Bände, Bd. I: Die Welt als Wille und Vorstellung, S. 541.

⁷⁸³ Camus 2006, Bd. III: L’Homme révolté, S. 273.

⁷⁸⁴ Ebd., S. 274.

⁷⁸⁵ Ebenda.

⁷⁸⁶ Ebenda.

sommes à ce moment où la révolte parvient à sa contradiction la plus extrême en se niant elle-même, elle est alors contrainte de périr avec le monde qu'elle a suscité ou de retrouver une fidélité et un nouvel élan".⁷⁸⁷ Was aber ist die Beziehung zwischen Revolte und Revolution, ist eine die Konsequenz der Anderen? Camus wehrt sich gegen die Existenzialisten, die meinen ... "qu'il y a progrès de la révolte à la révolution et que le révolté n'est rien s'il n'est pas révolutionnaire"⁷⁸⁸. Hiermit beginnt Camus den Unterschied zwischen beiden Begriffen zu erklären: "Le révolutionnaire est en même temps révolté ou alors il n'est plus révolutionnaire, mais policier et fonctionnaire qui se tourne contre la révolte. Mais s'il est révolté, il finit par se dresser contre la révolution. Si bien qu'il n'y a pas progrès d'une attitude à l'autre, mais simultanéité et contradiction sans cesse croissante. Tout révolutionnaire finit en oppresseur ou en hérétique".⁷⁸⁹ Die Verhaftung des Denkens in der Geschichte bietet keine Möglichkeit, Werte zu schaffen, nur Nihilismus. Dazu Camus: "La pensée qui se forme avec a seule histoire comme celle qui se tourne contre toute histoire enlèvent à l'homme le moyen ou la raison de vivre. La première le pousse à l'extrême déchéance".⁷⁹⁰ Das Denken im Rahmen einer verabsolutierten Geschichte hemmt das Individuum, sich aktiv zu entfalten und zwingt es zu einer passiven Haltung die einfach der Doktrin folgt. Die Revolte entspricht dieser Befreiung, wo der Mensch aus sich selbst Werte geben und schaffen kann. Dazu Camus:

*La révolution absolue supposait en effet l'absolue plasticité de la nature humaine, sa réduction possible à l'état de force historique. Mais la révolte est, dans l'homme, le refus d'être traité en chose et d'être réduit à la simple histoire. Elle est l'affirmation d'une nature commune à tous les hommes, qui échappe au monde de la puissance. L'histoire, certainement, est l'une de limites de l'homme; en ces sens le révolutionnaire a raison. Mais l'homme, dans sa révolte, pose à son tour une limite à l'histoire. À cette limite naît la promesse d'une valeur. C'est la naissance de cette valeur que la révolution césarienne combat aujourd'hui implacablement, parce qu'elle figure la vraie défaite et l'obligation pour elle de renoncer à ses principes.*⁷⁹¹

Wo aber stellt sich der Unterschied zwischen Revolution und Revolte ein? Dazu Camus:

Notre révolution est une tentative pour conquérir un être neuf, par le faire, hors de toute règle morale. C'est pourquoi elle se condamne à ne vivre que pour l'histoire, et dans la terreur. L'homme n'est rien, selon elle, s'il n'obtient pas dans l'histoire, de gré ou de force, le consentement unanime. À ce point précis, la limite est dépassé, la révolte est trahie, d'abord, et logiquement assassinée, ensuite, car elle n'a jamais affirmé dans son mouvement le plus pur

⁷⁸⁷ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 275.

⁷⁸⁸ Ebenda.

⁷⁸⁹ Ebenda.

⁷⁹⁰ Ebenda.

⁷⁹¹ Ebd., 275 f.

*que l'existence d'une limite, justement, et l'être divisé que nous sommes: elle n'est pas à l'origine la négation totale de tout être. Au contraire, elle dit en même temps oui et non. Elle est le refus d'une part de l'existence au nom d'une autre part qu'elle exalte. Plus cette exaltation est profonde, plus implacable est le refus.*⁷⁹²

Wichtig für die Revolte ist ihre Differenzierung in der Wahrnehmung der Wirklichkeit. Sie stellt sich gegen eine Ungerechtigkeit aber für den Zusammenhalt der Menschen ein. Bei ihr gibt es keine absolute Einstellung. Solche kann nur entstehen, wenn sie von einer Doktrin hervorgerufen wird. Nicht jedoch bei der Revolte, wo das Erwachen des Individuums aus der Lethargie des alltäglichen Lebens die Möglichkeit gibt, die Wirklichkeit aus sich selbst zu betrachten und zu bewerten. Die Revolution muss auf die Totalität zielen, weil sie nur so die allgemeine Zustimmung bekommen kann. Dazu Camus:

*La négation totale justifie seule le projet d'une totalité à conquérir. Mais l'affirmation d'une limite, d'une dignité et d'une beauté communes aux hommes, n'entraîne que la nécessité d'entendre cette valeur à tous et à tout et de marcher vers l'unité sans renier les origines. En ce sens, la révolte, dans son authenticité première, ne justifie aucune pensée purement historique. La revendication de la révolte est l'unité, la revendication de la révolution historique est la totalité. La première part du non appuyé sur un oui, la seconde part de la négation absolue et se condamne à toutes les servitudes pour fabriquer un oui rejeté à l'extrémité des temps. L'une est créatrice, l'autre nihiliste. La première est vouée à créer pour être de plus en plus, la seconde forcée de produire pour nier de mieux en mieux. La révolution historique s'oblige à faire toujours dans l'espoir, sans cesse déçu, d'être un jour. Même le consentement unanime ne suffira pas à créer l'être. « Obéissez », disait Frédéric le Grand à ses sujets. Mais, en mourant: « Je suis las de régner sur des esclaves. » Pour échapper à cet absurde destin, la révolution est et sera condamné à renoncer à ses propres principes, au nihilisme et à la valeur purement historique, pour retrouver la source créatrice de la révolte.*⁷⁹³

Wo findet man nach Camus ein Beispiel für die Realisierung der Revolte? Bei der künstlerischen Schöpfung. Sie kann nur bei ihr entstehen, weil sie nicht wie die Revolution alles negiert, sondern wie Foley erklärt: *“art takes reality into account, and only then does it attempt to make changes that provide a correction of our condition”*.⁷⁹⁴ Das Schaffen zeigt auch diese Spontaneität der Revolte, die aus der schöpferischen Kraft des erwachenden Individuums stammt. Diese Spontaneität kann es nur geben, wo das Individuum aus sich selbst heraus frei denken kann. Die Bedingung der Möglichkeit jeglichen künstlerischen Schaffens ist ein Ich, das sagt und macht was es fühlt und denkt. Das Gegenteil davon ist es, einem Führer oder einer Partei gehorchen zu müssen. Der, der selbst weiß was er für sich

⁷⁹² Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 276.

⁷⁹³ Ebd., S. 277.

⁷⁹⁴ Foley 2008, S. 82.

selbst und für alle anderen Menschen will, kann nach Camus für sich selbst und für alle anderen Menschen etwas neues, ein neues auf Solidarität basiertes Leben schaffen. Dazu Camus:

La révolte, en effet, lui dit et lui dira de plus en plus haut qu'il faut essayer de faire, non pour commencer d'être un jour, aux yeux d'un monde réduit au consentement, mais en fonction de cet être obscur qui se découvre déjà dans le mouvement d'insurrection. Cette règle n'est ni formelle ni soumise à l'histoire, c'est ce que nous pourrions préciser en la découvrant à l'état pur, dans la création artistique. Notons seulement, auparavant, qu'au « Je me révolte, donc nous sommes », au « Nous sommes seules » de la révolte métaphysique, la révolte aux prises avec l'histoire ajoute qu'au lieu de tuer et mourir pour produire l'être que nous ne sommes pas, nous avons à vivre et faire vivre pour créer ce que nous sommes.⁷⁹⁵

An den Anfang des Werkes *“L’Homme révolté”* stellt Camus die Frage der Legitimation des Mordens als Grundfrage seiner Untersuchung der Revolte. Am Ende des Werkes kommt er zu dieser Grundfrage zurück, jetzt aber um die Funktion und den Wert der Revolte in dieser (seiner) Zeit zu untersuchen. Dazu Camus: *“Mais sommes-nous encore dans un monde révolté; la révolte n’est-elle pas devenue, au contraire, l’alibi de nouveaux tyrans? Le « Nous sommes » contenu dans le mouvement de révolte peut-il, sans scandale ou sans subterfuge, se concilier avec le morte?”*.⁷⁹⁶ Aus dieser Fragestellung heraus kann Camus den Sinn der Revolte erläutern:

En assignant à l’oppression une limite en deçà de laquelle commence la dignité commune à tous les hommes, la révolte définissait une première valeur. Elle mettait au premier rang de ses références une complicité transparente des hommes entre eux, une texture commune, la solidarité de la chaîne, une communication d’être à être qui rend les hommes ressemblent et ligüés. Elle faisait accomplir ainsi un premier pas à l’esprit aux prises avec un monde absurde.⁷⁹⁷

Im Gegensatz zum Absurden hat der Mensch bei der Revolte gelernt, dass er nicht allein ist. Deswegen nimmt die Frage nach dem Mord eine neue Bedeutung an, die Camus so beschreibt: *“Car il s’agit de décider s’il est possible de tuer celui, quelconque, dont nous venons enfin de reconnaître la ressemblance et de consacrer l’identité. La solitude à peine dépassé, faut-il donc la retrouver définitivement en légitimant l’acte qui retranche de tout?”*.⁷⁹⁸ Damit kommt Camus zu folgendem Schluss:

⁷⁹⁵ Camus 2006, Bd. III: *L’Homme révolté*, S. 277.

⁷⁹⁶ Ebd., S. 301.

⁷⁹⁷ Ebd., S. 301 f.

⁷⁹⁸ Ebd., S. 302.

En logique, on doit répondre que meurtre et révolte sont contradictoires. Qu'un seul maître soit, en effet, tué, et le révolté, d'une certaine manière, n'est plus autorisé à dire la communauté des hommes dont il tirait pourtant sa justification. Si ce monde n'a pas de sens supérieur, si l'homme n'a que l'homme pour répondant, il suffit qu'un homme retranche un seul être de la société des vivants pour s'en exclure lui-même. Lorsque Caïn tue Abel, il fuit dans le déserts. Et si les meurtriers sont foule, la foule vit dans le désert et dans cette autre sorte de solitude qui s'appelle promiscuité.⁷⁹⁹

Man sieht hier die Schwierigkeit von Camus mit der Idee des Mordes umzugehen. Einerseits erklärt er, dass die Gewaltlosigkeit den *status quo*, das heißt, die Knechtschaft implizit begünstigt, andererseits bekommt das Leben jedes Menschen für den Mensch, der aus der Lethargie des alltäglichen Lebens aufgewacht ist, für den Menschen der jetzt nicht mehr allein, sondern in jedem anderen sich selbst als Mensch sieht, eine neue Bedeutung. Der Wert, den der Mensch in der Revolte entdeckt, die Solidarität, entspricht dieser Bindung zwischen den Menschen, deswegen bedeutet einen anderen zu töten auch einen Teil des Selbst zu töten. Die Überwindung dieser Negativität, die zur Vermeidung der Gewalt führt, besteht in einer Annäherung an die Anderen, weil sogar der Feind selber ein Mensch ist. Diese Annäherung findet nach Camus durch die Dialoge statt:

Il n'y a rien de commun en effet entre un maître et un esclave, on ne peut parler et communiquer avec un être asservi. Au lieu de ce dialogue implicite et libre par lequel nous reconnaissons notre ressemblance et consacrons notre destinée, la servitude fait régner le plus terrible des silences. Si l'injustice est mauvaise pour la révolte, ce n'est pas en ce qu'elle contredit une idée éternelle de la justice, que nous ne savons où situer, mais en ce qu'elle perpétue la muette hostilité qui sépare l'opresseur de l'opprimé. Elle tue le peu d'être qui peut venir au monde par la complicité des hommes entre eux. De la même façon, puisque l'homme qui ment se ferme aux autres hommes, le mensonge se trouve proscrit et, à un degré plus bas, le meurtre et la violence, qui imposent le silence définitif. La complicité et la communication découvertes par la révolte ne peuvent se vivre que dans le libre dialogue. Chaque équivoque, chaque malentendu suscite la mort; le langage clair, le mot simple, peut seul sauver de cette mort [...] Le dialogue à hauteur d'homme coûte moins cher que l'évangile des religions totalitaires, monologué et dicté du haut d'une montagne solitaire. À la scène comme à la ville, le monologue précède la mort.⁸⁰⁰

Die Basis für einen Dialog besteht für Camus in der Anerkennung des Anderen. Hier zeigt sich der positive, der konstruktive Aspekte der Revolte, die durch das Miteinandersprechen und Zusammenkommen sich nicht nur auf das Negative, sondern auf das konzentriert, was man zusammen aufbauen kann, das heißt, das Schöpferische, was der Essenz der Revolte entspricht. Es ist diese Individualität des Menschen, eine Individualität, die man nicht mit Individualismus verwechseln sollte, die es dem Mensch erlaubt, aus sich selbst ein Leben

⁷⁹⁹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 302.

⁸⁰⁰ Ebd., S. 303 f.

aufzubauen. Es ist diese Individualität, die als Produkt einer Wahrnehmung, einer Selbstbewusstmachung des Selbst als Selbst entsteht, die es dem Menschen ermöglicht, die Augen zu öffnen und um sich umzuschauen und andere Menschen wahrnehmen zu können, die genau wie er/sie auch leiden. Es ist diese Individualität, die als Motor der Revolte dient. Es ist auch diese Individualität, die es dem Menschen ermöglicht, sich selbst zu überwinden, ohne sich selbst verlieren zu müssen, was Camus an den Revolutionen kritisiert, wo alle gleich sind, aber keiner er selbst sein darf. Es ist die Individualität, die den Menschen selbstbewusst macht und ihm damit erlaubt, für Andere tätig und solidarisch zu sein, was letztendlich dem politischen Wert entspricht, den die Revolte bei den Menschen hervorbringt. Dazu Camus:

Tout révolté, par le seul mouvement qui le dresse face à l'opresseur, plaide donc pour la vie, s'engage à lutter contre la servitude, le mensonge et la terreur et affirme, le temps d'un éclair, que ces trois fléaux font régner le silence contre les hommes, les obscurcissent les uns aux autres et les empêchent de se retrouver dans la seule valeur qui puisse les sauver du nihilisme, a longue complicité des hommes aux prises avec leur destin.⁸⁰¹

Diese Individualität des Menschen, dieses gewonnene Selbstbewusstsein kann man im Sinne Kants als eine Art Freiheit definieren, die dem Menschen einen Imperativ aufzeigt. Dieses wird jedoch nicht wie bei Kant von einem kategorischen Imperativ diktiert, nicht von der Vernunft geregelt, sondern wird von einer Selbstaufklärung bestimmt. Diese Freiheit, die als Initiator der Revolte gilt, und die auch zeigt, wie wichtig Camus die Rolle des Individuums in der Inkraftsetzung der Revolte erscheint, ist, wie jedes Element der Revolte, eine begrenzte, eine relative Freiheit. Die absolute Freiheit widerspricht dem Sinn der Revolte: *“... la liberté la plus extrême, celle de tuer, n'est pas compatible avec les raisons de la révolte. La révolte n'est nullement une revendication de la liberté totale. Au contraire, la révolte fait le procès de la liberté totale”*.⁸⁰² Welche sind die Grenze dieser Freiheit? Dazu Camus: *“le révolté veut qu'il soit reconnu que la liberté a ses limites partout où se trouve un être humain, la limite étant précisément le pouvoir de révolte de cet être”*.⁸⁰³ In der Anerkennung der Anderen wird auch ihre Freiheit entdeckt und respektiert. In der Wahrnehmung, dass man nicht allein ist, entdeckt der Mensch, dass die Anderen auch eigene Ansprüche haben, sogar die Feinde. Diese Anerkennung gilt als Bedingung der Möglichkeit die Dichotomien wie Knecht-Herr durch Dialoge zu überwinden. Dazu Camus:

⁸⁰¹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 304.

⁸⁰² Ebenda.

⁸⁰³ Ebenda.

Le révolté exige sans doute une certaine liberté pour lui-même, mais en aucun cas, sil est conséquent, le droit de détruire l'être et la liberté de l'autre. Il n'humilie personne. La liberté qu'il réclame, il la revendique pour tous; celle qu'il refuse, il l'interdit à tous. Il n'est pas seulement esclave contre maître, mais aussi homme contre le monde du maître et de l'esclave. Il y a donc, grâce à la révolte, quelque chose de plus dans l'histoire que le rapport maîtrise et servitude. La puissance illimitée n'y est pas la seule loi. C'est au nom d'une autre valeur que le révolté affirme l'impossibilité de la liberté totale en même temps qu'il réclame pour lui-même la relative liberté, nécessaire pour reconnaître cette impossibilité. Chaque liberté humaine, à sa racine la plus profonde, est ainsi relative. La liberté absolue, qui est celle de tuer, est la seule qui ne réclame pas en même temps qu'elle-même ce qui la limite et l'oblitére. Elle se coupe alors de ses racines, elle erre à l'aventure, ombre abstraite et malfaisante, jusqu'à ce qu'elle s'imagine trouver un corps dans l'idéologie.⁸⁰⁴

Gerade wenn die Freiheit durch eine Ideologie einen absoluten Charakter bekommt, wie bei der Gerechtigkeit, der anderen Säule der Revolte, findet man die Perversion dieser beiden Elemente, die gegeneinander agieren und in Konflikt miteinander geraten. Dazu Camus: *“La liberté absolue, c'est le droit pour le plus fort de dominer. Elle maintient donc les conflits qui profitent à l'injustice. La justice absolue passe par la suppression de toute contradiction: elle détruit la liberté. La révolution pour la justice, par la liberté, finit par les dresser l'une contre l'autre”*.⁸⁰⁵ Obwohl Freiheit und Gerechtigkeit (Freiheit für jeden und Gerechtigkeit für Alle) der Revolte als Stütze und als Ziel dienen, sieht Camus die Freiheit als die wichtigste Voraussetzung und Bedingung der Möglichkeit und Garant für Entstehung sowie Erhalt der Revolte. Dazu Camus: *“Même quand la justice n'est pas réalisée, la liberté préserve le pouvoir de protestation et sauve la communication. La justice dans un monde silencieux, la justice asservie et muette, détruit la complicité et finalement ne peut plus être la justice”*.⁸⁰⁶ Camus bewertet die Gewalt bei der Revolte in der gleichen Fassung, wie er die Freiheit und die Gerechtigkeit betrachtet. Er verteidigt die Anwendung relativer Gewalt und kritisiert den absoluten Charakter, den die Gewalt besonders bei der Revolution annimmt. Dazu Camus:

La non-violence absolue fonde négativement la servitude et ses violences; la violence systématique détruit positivement la communauté vivante et l'être que nous en recevons. Pour être fécondes, ces deux notions doivent trouver leurs limites. Dans l'histoire considérée comme un absolu, la violence se trouve légitimée, comme un risque relatif, elle est une rupture de communication. Elle doit donc conserver, pour le révolté, son caractère provisoire d'effraction, être toujours liée, si elle ne peut être évitée, à une responsabilité personnelle, à un risque immédiat. La violence de système se place dans l'ordre; elle est, en un sens, confortable. Führerprinzip ou Raison historique, quel que soit l'ordre qui la fonde, elle règne sur un univers de choses, non d'hommes. De même que le révolté considère le meurtre comme la limite qu'il doit, s'il s'y porte, consacrer en mourant, de même la violence ne peut être qu'une limite extrême qui s'oppose à une autre violence, par exemple dans le cas

⁸⁰⁴ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 305.

⁸⁰⁵ Ebd., S. 307 f.

⁸⁰⁶ Ebd., S. 311.

*d'insurrection. Si l'excès de l'injustice rend cette dernière impossible à éviter, le révolté refuse d'avancer la violence au service d'une doctrine ou d'une raison d'État.*⁸⁰⁷

Wie man sieht, stellt sich Camus grundsätzlich gegen jede Form der Absolutheit, weil der Mensch nicht unfehlbar ist und nur Relatives schaffen kann. Dazu Camus: *“La révolte, elle, ne vise qu’au relatif et ne peut promettre qu’une dignité certaine assortie d’une justice relative. Elle prend le parti d’une limite où s’établit la communauté des hommes. Son univers est celui du relatif”*⁸⁰⁸. Das Absolute ist nur ein Versuch (durch Ideologien oder Religionen) diesen Mangel an Unfehlbarkeit zu kaschieren und extremes Handeln ohne Gewissensbedenken zu ermöglichen. Deswegen kommt Camus auf folgenden Schluss bezüglich der Revolte: *“Si la révolte pouvait fonder une philosophie, au contraire, ce serait une philosophie des limites, de l’ignorance calculée et du risque. Celui qui ne peut tout savoir ne peut tout tuer[...] Le crime rationnel, non seulement ne peut s’admettre au niveau de la révolte, mais encore signifie la mort de la révolte”*⁸⁰⁹. Die Revolte basiert auf Prinzipien und nicht auf Doktrinen. Diese Prinzipien zeigen die Grenzen, die nicht überschritten werden können. Diese Prinzipien sind das Produkt eines ontischen Erwachens, ein Erwachen aus der Lethargie des alltäglichen Lebens. Dass es keinen Gott gibt, dass ich sterben werde, dass das Leben keinen Sinn hat sind Tatsachen, die den Menschen selbst aufklären. Die wichtigste davon ist dass der Mensch nicht allein ist, dass viele Menschen an den gleichen Umständen leiden. Daraus entsteht, was Camus *complicité* aber auch Solidarität nennt, der Wert, der die Revolte begründet. Hier zeigt sich der moralische Aufbau der Revolte, die den Menschen nicht als Mittel, sondern als Ziel in sich selbst betrachtet. Deswegen kann und will sie nicht den Menschen wegen eines zukünftigen optimalen gesellschaftlichen Zustands opfern. Für sie sind es die Mittel, die das Ziel begründen. Dazu Camus:

*“Quand la fin est absolue, c’est-à-dire, historiquement parlant, quand on la croit certaine, on peut aller jusqu’à sacrifié les autres. Quand elle ne l’est pas, on ne peut sacrifier que soi-même, dans l’enjeu d’une lutte pour la dignité commune. La fin justifie les moyens? Cela est possible. Mais qui justifiera la fin? À cette question, que la pensée historique laisse pendante, la révolte répond: les moyens.”*⁸¹⁰

Camus steht einerseits kritisch gegenüber revolutionären Bewegungen die, in der Zeit, in

⁸⁰⁷ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 311.

⁸⁰⁸ Ebd., S. 310.

⁸⁰⁹ Ebd., S. 309.

⁸¹⁰ Ebd., S. 312.

welcher er sein Werk schrieb, die doktrinäre Revolution bis zu einem Extrem von Gewalt und Menschen-missbrauch geführt haben. Er warnt:

Elle sait, même si elle ne l'avoue pas toujours, qu'elle sera mondiale ou ne sera pas. Ses chances s'équilibrent aux risques d'une guerre universelle qui, même dans le cas d'une victoire, ne lui offrira que l'empire des ruines. Elle peut alors rester fidèle à son nihilisme, et incarner dans les charniers la raison ultime de l'histoire. Il faudrait alors renoncer à tout, sauf à la silencieuse musique qui transfigurera encore les enfers terrestres. Mais l'esprit révolutionnaire, en Europe, peut aussi, pour la première et la dernière fois, réfléchir sur ses principes, se demander quelle est la déviation qui l'égare dans la terreur et dans la guerre, et retrouver, avec les raisons de sa révolte, sa fidélité.⁸¹¹

Welches sind die Elemente, die ein solcher Prozess beinhaltet? Wie kann man sich eine solche Bewegung vorstellen? Camus beschreibt einige Charakteristiken des revolutionären Prozesses, der treu zu den Prinzipien der Revolte geblieben ist. Man kann sich aber auch fragen, ob ein solcher Prozess überhaupt stattfinden könnte, wo doch Camus im Laufe des Werkes die Revolution in Opposition zur Revolte gestellt hat. Dazu Camus:

Une action révolutionnaire qui se voudrait cohérente avec ses origines devrait se résumer dans un consentement actif au relatif. Elle serait fidélité à la condition humaine. Intransigente sur ses moyens, elle accepterait l'approximation quant à ses fins et, pour que l'approximation se définisse de mieux en mieux, laisserait libre cours à la parole. Elle maintiendrait ainsi cet être commun qui justifie son insurrection. Elle garderait, en particulier, au droit la possibilité permanente de s'exprimer. Ceci définit une conduite à l'égard de la justice et de la liberté. Il n'y a pas de justice, en société, sans droit naturel ou civil qui la fonde. Il n'y a pas de droit sans expression de ce droit. Que le droit s'exprime sans attendre et c'est la probabilité que, tôt ou tard, la justice qu'il fonde viendra au monde. Pour conquérir l'être, il faut partir du peu d'être que nous découvrons en nous, non le nie d'abord.⁸¹²

Camus versucht die Revolution als eine Nachfolge der Revolte zu präsentieren, die die Prinzipien von dieser erhält. Das aber scheint sehr schwer zu verstehen, weil er selbst, etwas später in Bezug auf eines der wichtigsten Elemente der Revolte, das Maß, grundsätzlich die Revolution von der Revolte unterscheidet. Dazu Camus: *“L'égarement révolutionnaire s'explique d'abord par l'ignorance ou la méconnaissance systématique de cette limite qui semble inséparable de la nature humaine et que la révolte, justement, révèle”.*⁸¹³ Die einzige Möglichkeit (ich würde sogar theoretische Möglichkeit sagen) für die Revolution, wäre diesen Begriff von Maß zu verinnerlichen. Dazu Camus:

⁸¹¹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 312 f.

⁸¹² Ebd., S. 310.

⁸¹³ Ebd., S. 313.

Pour échapper à ce destin, l'esprit révolutionnaire, s'il veut rester vivant, doit donc se retremper aux sources de la révolte et s'inspirer alors de la seule pensée qui soit fidèle à ces origines, la pensée des limites. Si la limite découverte par la révolte transfigure tout; si toute pensée, toute action qui dépasse un certain point se nie elle-même, il y a en effet une mesure des choses et de l'homme. En histoire, comme en psychologie, la révolte est un pendule dérégulé qui court aux amplitudes les plus folles parce qu'il cherche son rythme profond. Mais ce dérèglement n'est pas complet. Il s'accomplit autour d'un pivot. En même temps qu'elle suggère une nature commune des hommes, la révolte porte au jour la mesure et la limite qui sont au principe de cette nature.⁸¹⁴

Es ist genau dieses Maß, das die Revolte von der extremen Einstellung der revolutionären Prozesse fernhält. Das wird von Camus besonders in Bezug auf die absolute Tugend oder den absoluten historischen Realismus auf folgende Weise erklärt; Beides sind Elemente, die revolutionären Prozessen bezeichne. Dazu Camus:

La civilisation jacobine et bourgeoise suppose que les valeurs sont au-dessus de l'histoire, et sa vertu formelle fonde alors une répugnante mystification. La révolution du XX siècle décrète que les valeurs sont mêlées au mouvement de l'histoire et sa raison historique justifie une nouvelle mystification. La mesure, face à ce dérèglement, nous apprend qu'il faut une part de réalisme à toute morale: la vertu toute pure est meurtrière; et qu'il faut une part de morale à tout réalisme; le cynisme est meurtrier. C'est pourquoi le verbiage humanitaire n'est pas plus fondé que la provocation cynique. L'homme enfin n'est pas entièrement coupable, il n'a pas commencé l'histoire; ni tout à fait innocent puisqu'il la continue. Ceux qui passent cette limite et affirment son innocence totale finissent dans la rage de la culpabilité définitive. La révolte nous met au contraire sur le chemin d'une culpabilité calculée. Son seul espoir, mais invincible, s'incarne, à la limite, dans des meurtriers innocents.⁸¹⁵

Der Versuch Camus', die Revolution zu retten und eine Verbindung zur Revolte zu schaffen, schlägt fehl, weil beide Begriffe in ihrer Essenz unterschiedlich sind. Die Revolution konzentriert sich auf das Ziel, die Revolte auf die Mittel. Die erste wird von Oben geleitet, die zweite von Unten ausgestaltet. Die Revolution entsteht aus einer Doktrin, die Revolte aus einem gemeinsamen Wert. Die erste legitimiert den Mord, die zweite duldet ihn als notwendiges Übel. Bei der Revolution wird Gott durch die Geschichte ersetzt, die einzige grundsätzliche Prämisse bei der Revolte ist dagegen, dass das Leben keinen Sinn hat und dass man nicht allein in der Welt ist. Camus versucht meines Erachtens die politischen Konflikte seiner Zeit mit dieser Gegenüberstellung anschaulich zu machen. Trotzdem gelingt es ihm nicht, die Revolution auf irgendeine Weise mit der Revolte zu verbinden, weil er sich selbst in der Mitte seiner Argumentation immer wieder kritisch gegenüber der Revolution äußert. Er selber findet, dass die Aktion, die zur Revolte führt, aus dem Mensch selbst kommen soll: "Il y

⁸¹⁴ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 313.

⁸¹⁵ Ebd., S. 315 f.

a donc, pour l'homme une action et une pensée possible au niveau moyen qui est le sien. Toute entreprise plus ambitieuse se révèle contradictoire".⁸¹⁶ Deswegen hat jede Suche nach einem Absoluten mit einem bestimmten Glauben zu tun, der über die menschlichen Möglichkeiten hinausgeht: "La politique n'est pas la religion, ou alors elle est inquisition. Comment la société définirait-elle un absolu? Chacun peut-être cherche, pour tous cet absolu. Mais la société et la politique on seulement la charge de régler les affaires de tous pour que chacun ait le loisir, et la liberté, de cette commune recherche"⁸¹⁷. Mit folgendem Zitat beschreibt Rene Char, welche ontische Bedeutung für Camus die Revolte hat, das heißt, der Bezug auf das hier und jetzt: "« L'obsession de la moisson et l'indifférence à l'histoire sont les deux extrémités de mon arc »".⁸¹⁸ Camus kommentiert wie folgend:

*Si le temps de l'histoire n'est pas fait au temps de la moisson, l'histoire n'est en effet qu'une ombre fugace et cruelle ou l'homme n'a plus sa part. Qui se donne à cette histoire ne se donne à rien est à son tour n'est rien. Mais qui se donne au temps de sa vie, à la maison qu'il défend, à la dignité des vivants, celui-là se donne à la terre et en reçoit la moisson qui ensemence et nourrit à nouveau.*⁸¹⁹

Um diese Beziehung der Revolte zur Gegenwart, um ihren Bezug zum menschlichen Leben zu bekräftigen, bringt Camus eine Referenz zu Homers Odyssee in der Person des Odysseus vor, dem von der Meernymphe Kalypso die Unsterblichkeit angeboten wird, würde Odysseus nur bei ihr bleiben. Er aber entschied sich stattdessen nach Hause zu seiner Frau zurückzukehren. Das erklärt symbolisch ein Wesensmerkmal des Rebellen, der sich für die alltäglichen Probleme der Menschen und nicht für in die Zukunft gesetzte vollkommene Ziele interessiert. Dazu Camus:

*Au midi de la pensée, le révolté refuse ainsi la divinité pour partager les luttes et le destin communs. Nous choisirons Ithaque, la terre fidèle, la pensée audacieuse et frugale, l'action lucide, la générosité de l'homme qui sait. Dans la lumière, le monde reste notre premier et notre dernier amour. Nos frères respirent sous le même ciel que nous, la justice est vivante. Alors naît la joie étrange qui aide à vivre et à mourir et que nous refuserons désormais de renvoyer à plus tard.*⁸²⁰

Es ist gerade diese aktive Haltung, sein eigenes Schicksal in die eigenen Händen nehmen zu

⁸¹⁶ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 320.

⁸¹⁷ Ebenda.

⁸¹⁸ Char 1983, Oeuvres Complètes, S. 754.

⁸¹⁹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 320.

⁸²⁰ Ebd., S. 323 f.

wollen, das zu ändern, was nicht stimmt und gemeinsam etwas Besseres aufzubauen, welches den Geist der Revolte auszeichnet. Es heißt nicht, sich ein festes Ziel zu setzen und alles zu opfern, um dieses Ziel zu erreichen. Es geht um eine Annäherung an das Glück, an die Gerechtigkeit, ohne zu vergessen, dass es genau der Weg dorthin ist, der die Richtigkeit der Revolte kennzeichnet. Es geht nicht um Optimismus oder Vollkommenheit, es geht um Mut zur Veränderung und Solidarität mit den Leidenden. Dazu Camus:

L'homme peut maîtriser en lui tout ce qui doit l'être. Il doit réparer dans la création tout ce qui peut l'être. Après quoi, les enfants mourront toujours injustement, même dans la société parfaite. Dans son plus grand effort, l'homme ne peut que se proposer de diminuer arithmétiquement la douleur du monde. Mais l'injustice et la souffrance demeureront et, si limitées soient-elles, elles ne cesseront pas d'être le scandale.⁸²¹

Camus benennt Beispiele für die verfehlte Revolte, oder anders gesagt, für die Revolution, die sie untersucht und kritisiert. Am Ende dieser Untersuchung kommt Camus endlich zu dem Beispiel der modernen Revolte, das er im revolutionären Syndikalismus findet. Auch hier fängt er diese Beschreibung mit einer kritischen Frage an:

Ce syndicalisme même n'est-il pas inefficace? La réponse est simple: c'est lui qui, en un siècle, a prodigieusement amélioré la condition ouvrière depuis la journée de seize heures jusqu'à la semaine de quarante heures. [...] C'est que le syndicalisme partait de la base concrète, la profession, qui est à l'ordre économique ce que la commune est à l'ordre politique, la cellule vivante sur laquelle l'organisme s'édifie, tandis que la révolution césarienne part de la doctrine et y fait entrer de force le réel. Le syndicalisme, comme la commune, est la négation, au profit du réel, du centralisme bureaucratique et abstrait.⁸²²

Hiermit beschreibt Camus einige Charakteristiken der Revolte, sowie auch ihre Grenzen. Camus erwähnt im "L'homme Révolté" zwei Beispiele von Revolten. Am Anfang des Werkes die Revolte von Spartakus als Beispiel für die erste historische Revolte und am Ende des Werkes das Beispiel des revolutionären Syndikalismus. Hier zeigen sich alle Elemente, die ich mehrmals als konstitutiv für die Revolte erwähnt habe. Was sich aber auch zeigt, ist ihre organisationale Dimension, was zur Überlegung ihrer politischen Relevanz und Anwendbarkeit zwingt. Die *bottom-up* Struktur der Revolte zeigt ihre Stärke in der Verarbeitung punktueller Probleme oder Situationen, die keine große Verwaltung oder Bürokratie verlangen. Die Problematik zeigt sich, wenn man das Durchführungsvermögen der

⁸²¹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 321.

⁸²² Ebd., S. 316.

Revolte auf höherer Ebenen untersuchen will. Es ist auch klar, aus welcher Perspektive Camus seine politische Darstellung denkt. Er, der asystematisch denkt, stellt sich gegen jeglichen systematischen Versuch, Politik zu gestalten, was an dem Beispiel der Revolution klar wird. Diese Frage nach der Anwendbarkeit der Revolte, lasse ich noch weiter unbeantwortet und werde sie im Schlusswort dieser Arbeit wieder angehen. Trotzdem möchte ich anhand eines schon erwähnten Zitats Camus' politische Ziele nochmals in aller Deutlichkeit zeigen: *“Il s'agit, en somme, de définir les conditions d'une pensée politique modeste, c'est-à-dire délivrée de tout messianisme, et débarrassée de la nostalgie du paradis terrestre”*.⁸²³

Wichtig ist es die Struktur der Revolte, ihre Entstehung und ihren Verlauf in aller Klarheit darzustellen, um die Darstellung von Camus als Gegenpol der Revolution verstehen zu können.

*La révolution du XX siècle, au contraire, prétend s'appuyer sur l'économie, mais elle est d'abord une politique et une idéologie. Elle ne peut, par fonction, éviter la terreur et la violence faite au réel. Malgré ses prétentions, elle part de l'absolu pour modeler la réalité. La révolte, inversement, s'appuie sur le réel pour s'acheminer dans un combat perpétuel vers la vérité. La première tente de s'accomplir de haut en bas, la seconde de bas en haut.[...] Si elle veut une révolution, elle la veut en faveur de la vie, non contre elle. C'est pourquoi elle s'appuie d'abord sur les réalités le plus concrètes, la profession, le village, où transparaissent l'être, le chœur vivant des choses et des hommes. La politique, pour elle, doit se soumettre à ces vérités. Pour finir, lorsqu'elle fait avancer l'histoire et soulage la douleur des hommes, elle le fait sans terreur, sinon sans violence, et dans les conditions politiques les plus différentes.*⁸²⁴

Camus zeigt hier ein Beispiel für die Kooperation zwischen unterschiedlichen politischen Instanzen, wenn der Mensch nicht als Mittel, sondern als Ziel betrachtet wird: *“Les sociétés scandinaves d'aujourd'hui, pour ne donner qu'un seul exemple, montrent ce qu'il y a d'artificiel et de meurtrier dans les oppositions purement politiques. Le syndicalisme le plus fécond s'y concilie avec la monarchie constitutionnelle et réalise l'approximation d'une société juste”*.⁸²⁵

Es gibt zwei Stellen, in denen Camus sich öffentlich über sein politisches Denken äußert: eine Konferenz in England im Jahre 1951 und einen Artikel im *L'Express* von 1955. Mit der Beschreibung dieser Äußerungen möchte ich diesen Abschnitt beenden.

Auf der Konferenz, wo Camus das Resultat der Wahlen in England kommentiert, erklärt er:

⁸²³ Camus 2006, Bd. II: Ni victimes ni boréaux, S. 440.

⁸²⁴ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 316 f.

⁸²⁵ Ebd., S. 317.

Avant toute chose, je trouverais malhonnête de cacher mes préférences. Bien que je ne sois pas réellement socialiste, ma sympathie allant aux formes libertaires du syndicalisme, j'ai souhaité que les travaillistes fussent vainqueurs de ces élections. Si l'on me demandait pourquoi, je confesserai évidemment que je raisonne d'abord par analogie: j'aimerais mieux voir en Europe continentale des gouvernements travaillistes que des ministres conservateurs.⁸²⁶

Nach dieser Erklärung kommt Camus zur Beschreibung seines politischen Denkens, zu seiner Kritik am orthodoxen Sozialismus sowie zu seinem Lob für die britische Arbeiterpartei:

Je m'intéresse aussi au travaillisme comme à l'exemple d'un socialisme sans philosophie, ou presque. Depuis un siècle, le socialisme européen a fait passer la philosophie de ses chefs avant les intérêts concrets de ses troupes ouvrières. Comme cette philosophie, efficace dans son aspect critique, est irréaliste dans sa partie positive, elle s'est constamment heurtée aux réalités et les socialistes du continent n'ont pas eu d'autre choix que l'opportunisme qui sanctionne leur échec, ou la terreur, dont le but profond est de faire plier la réalité humaine et économique à des principes qui ne lui conviennent pas. Quand elle entre dans l'histoire, la philosophie peut mener très loin. En Europe, elle a produit en tout cas des menteurs et des bourreaux, alors que le socialisme se proposait de créer une cité d'hommes libres et généreux. Il me semble, au contraire, que le travaillisme anglais, comme le socialisme scandinave, est resté à peu près fidèle à ses origines, quoique parfois contaminé par l'opportunisme, et qu'il est arrivé à réaliser, un peu à tâtons, un minimum de justice dans un maximum de liberté politique.⁸²⁷

Nach der Untersuchung des Labourismus, eine Bewegung mit der sich Camus als Mensch identifiziert, zeigt Camus seinen Wunsch, die Arbeiterbewegung als supranationale Instanz zu betrachten, um seine Idee eines vereinigten Europas zu realisieren. Dazu Camus:

La très grande faute du gouvernement travailliste a été de négliger ou de rebuter cette Europe fraternelle et de laisser ainsi notre continent se transformer peu à peu en champ clos d'une guerre aujourd'hui froide, demain chaude, et dont personne ne veut. Si la cure d'opposition que vont faire les travaillistes les amenait à mieux comprendre cela, si, par son réalisme ou sous l'inspiration d'une de ces grandes conceptions qui viennent parfois couronner les longues carrières politiques, M. Churchill se sentait solidaire à la fois des réformes travaillistes et de l'Europe laborieuse, s'il montrait ainsi l'habileté suprême de mener en même temps les intérêts de la justice et de la paix, alors l'Europe, la France et les Français solitaires qui me ressemblent pourraient se réjouir, malgré leurs préférences, de vos dernières, élections, au nom de quelque chose qui dépasse les partis et les nations et qui s'appelle, suivant les cas, la dignité ou le bonheur des hommes.⁸²⁸

Der zweite Fall betrifft einen Artikel (erschienen am 30.12.1955) den Camus über seine Haltung als Wähler die legislativen Wahl am 02.01.1956 im Frankreich betreffend verfasst hat. Hier erklärt Camus seinen persönlichen Kompromiss mit der Demokratie, seinen Wunsch nach Reformen für die Lösung des Konflikts in Algerien, für die Verbesserung der

⁸²⁶ Camus 2006, Bd. III: Conférence faite en Angleterre (1951), S. 1099.

⁸²⁷ Ebd., S. 1100.

⁸²⁸ Ebd., S. 1104.

Lebensbedingungen der Arbeiter sowie den Erhalt des Friedens als Grundbedingung der Demokratie und des Fortschritts. Dazu Camus:

Voici d'abord pourquoi je ne m'abstiendrai pas. On peut estimer, et c'est le cas des vrais libertaires par exemple, que cette société est inacceptable dans son entier et qu'il faut se garder de toute complicité avec elle, tachant seulement de développer, par l'agitation, le sens social de chaque individu. Il me semble même que je pourrais défendre ce point de vue avec de bons arguments. Le fait est cependant que ces arguments n'ont pas emporté ma conviction. Pour beaucoup de raisons qu'il m'est déjà arrivé d'exposer, j'ai le sentiment que notre pays est au bord d'un désastre irrémédiable. La sécession, largement légitimée, de la classe ouvrière, la surenchère stérilisante d'une réaction sans imagination et d'un communisme aux formes périmées l'ont mené à un point où il risque de se renier lui-même. Il faut qu'il innove, et qu'il avance, ou qu'il meure. Tout ce qui risque de prolonger le status quo augmente les chances de cette défaite. Et il y a plusieurs manières de rester immobile. L'une, celle de la droite, revient à déclarer qu'on ne peut avancer; l'autre, celle du communisme, consiste à affirmer qu'on ne pourra bouger, et définitivement, que dans un avenir encore inimaginable. Dans les deux cas, la paralysie n'est pas combattue. Partant, elle s'accroît [...]. L'objectif, modeste mais précis, qu'on peut alors se proposer, est de favoriser ce qui remettra en marche le paralytique, lui redonnera un corps d'abord et la liberté de ses mouvements ensuite. Quand cette rééducation aura porté ses fruits, des politiques plus ambitieuses deviendront possibles.⁸²⁹

Camus erklärt den falschen und richtigen Ausgang des Konflikts in Algerien:

Deux sortes de solutions s'offrent à nous. Continuer d'abord la politique des précédents gouvernements, donner l'illusion du mouvement par quelques réformes sans portée, administrer enfin de l'aspirine à un cancéreux. On peut aussi faire bon marché du million de Français établis en Algérie depuis un siècle, nier leur droit à la sécurité, et abandonner pratiquement l'Algérie. Le résultat, dans les deux cas, sera le malheur du peuple arabe et du peuple français. Mais entre la réaction aveugle et la démission, il y a pourtant place pour une solution, la seule possible: l'association de deux peuples dans la liberté et le respect mutuel.⁸³⁰

Der zweite Punkt betrifft die Situation der Arbeiter. Dazu Camus:

... entre l'immobilisme social qui consacre les privilèges de l'argent et le refus des réformes sous le prétexte qu'elles compromettent les possibilités révolutionnaires, il y a place pour une politique de réformes immédiates, dont le contrat Renault n'est pas le seul exemple, qui n'exclut nullement la possibilité et la volonté d'autres conquêtes, et qui empêcheront au moins que les ouvriers d'aujourd'hui ne soient nourris que de phrases creuses.⁸³¹

Der dritte Punkt betrifft den Appell von Camus für einen Frieden, der sehr schwer zu erobern war und durch die unterschiedlichen extremen politischen Haltungen in Gefahr geraten ist. Dazu Camus: *“Le détente précaire dont nous jouissons peut être compromise de deux*

⁸²⁹ Camus 2006, Bd. III: Explication de vote, S. 1069 f.

⁸³⁰ Ebd., S. 1070.

⁸³¹ Ebenda.

*manières. Par cet anticommunisme aveugle qui s'appuie follement sur Franco et ses émules et par une lâche complaisance aux entreprises russes. Dans les deux cas, un équilibre sera rompu et la catastrophe retrouvera toutes ses chances”.*⁸³²

Nach der Darstellung seiner Argumente kommt Camus zu folgendem Schluss:

*Pensant tout cela, je ne puis voter pour la droite, ses aveugles et ses paralytiques, car ils sont contre toute vraie justice. Je ne puis voter non plus pour les communistes, leurs amis et leurs serviteurs, car ils sont contre toute liberté. De la droite à la gauche, l'esprit d'injustice et l'esprit de tyrannie se sont mariés en se combattant pour scléroser la vie politique et moral de la France. Seul un travaillisme français, qui servira en même temps, et pratiquement, la justice et la liberté, donnera au pays sa chance de survie
Je voterai donc pour le Front républicain et les candidats patronnés par Mendès France [...] Je ne demande à personne de m'imiter, ce n'est pas mon métier. Mais je puis demander au moins à ceux qui me lisent et qui m'interrogent de réfléchir aux arguments d'un écrivain qui s'est décidé à prendre sa place dans la vie publique, sans aucun avantage personnel et souvent contre sa vocation d'artiste, mais qui a trois motifs pour le faire: le sentiment difficile, et parfois insupportable, du malheur de son pays, la religion de la liberté, et l'espoir d'une dignité commune qui réconciliera enfin chez nous le travail et l'intelligence.*⁸³³

3.7 *Pensée de midi*⁸³⁴

Wenn man am Ende dieses zentralen Werkes von Camus glaubt, einen klaren Schluss zu den politischen Ansichten und Hoffnungen finden zu können, der das Denken der Revolte zusammenfasst, wird man als Leser enttäuscht. Es gibt keine theoretische Erklärung des „*pensée de midi*“. Sogar dieser Terminus wird in dem Abschnitt nicht einmal benutzt. Worauf zielt Camus aber mit diesem mittelmeerischen Denken ab, und welche Bedeutung hat dieser Begriff gegenüber der Revolution? Dazu Camus:

Le jour, précisément, où la révolution césarienne a triomphé de l'esprit syndicaliste et

⁸³² Camus 2006, Bd. III: Explication de vote, S. 1070.

⁸³³ Ebd., S. 1069 f.

⁸³⁴ Ich habe mich entschlossen den Titel auf französisch zu belassen, weil die deutsche Übersetzung (Das mittelmeerische Denken) die Bedeutung des Begriffes eingrenzt. Midi steht auf Französisch für Mittelmeer aber auch für Mittag und bei Camus als Verehrer Nietzsches sollte man die Verbindung zu Zarathustra und seinem „großen Mittag“ nicht ignorieren: „Und das ist der grosse Mittag, da der Mensch auf der Mitte seiner Bahn steht zwischen Thier und Übermensch und seinen Weg zum Abende als seine höchste Hoffnung feiert: denn es ist der Weg zu einem neuen Morgen. Als da wird sich der Untergehende selber segnen, dass er ein Hinübergehender sei; und die Sonne seiner Erkenntnis wird ihm im Mittage stehn. „Todt sind alle Götter: nun wollen wir, dass der Übermensch lebe.“ — diess sei einst am grossen Mittage unser letzter Wille! — Also sprach Zarathustra”. Nietzsche 1999, Bd. 4: Also sprach Zarathustra, S. 102

*libertaire la pensée révolutionnaire a perdu, en elle-même, un contrepoids dont elle ne peut, sans déchoir, se priver. Ce contrepoids, cet esprit qui mesure la vie, est celui-là même qui anime, la longue tradition de ce qu'on peut appeler la pensée solaire, et où, depuis des Grecs, la nature a toujours été équilibrée au devenir.*⁸³⁵

Maß, Bezug zum alten Griechentum, Gleichstellung von Natur und Geschichte, dies sind einige der Elemente, die dieses mittelmeeische Denken definieren. Wichtig ist es auch die Perspektive festzustellen, aus der diese Elemente betrachtet werden:

*La commune contre l'État, la société concrète contre la société absolutiste, la liberté réfléchie contre la tyrannie rationnelle, l'individualisme altruiste enfin contre la colonisation de masses, sont alors des antinomies qui traduisent, une fois de plus, la longue confrontation entre la mesure et la démesure qui anime l'histoire d'Occident, depuis le monde antique*⁸³⁶

Diese Gegenüberstellung von Elementen kommt einer grundsätzlichen Opposition gleich, zwischen *“les rêves allemands et la tradition méditerranéenne, les violences de l'éternelle adolescence et la force virile, la nostalgie, exaspérée par la connaissance et les livres, et le courage durci et éclairé dans la course de la vie; l'histoire enfin et la nature”*.⁸³⁷ Camus stellt die Intellektualität der Deutschen gegen die Naturbezogenheit der mittelmeeischen Menschen. Durch diese Intellektualität ändert sich der Bezug zur Natur: *“La nature qui cesse d'être objet de contemplation et d'admiration ne peut plus être ensuite que la matière d'une action qui vise à la transformer”*.⁸³⁸ Camus stellt sich gegen diesen Willen des Menschen, die Natur zu unterdrücken, weil dies zur Gesellschaft der Technik führt, wo der Mensch zum Mittel wird, um diesen Trieb weiter zu führen. Die Herrschaft über die Natur wird sich auf die Unterdrückung des Menschen übertragen. Dazu Camus: *“Les pensées révoltées, celles de la Commune ou du syndicalisme révolutionnaire, n'ont cessé de crier cette exigence à la face du nihilisme bourgeois comme à celle du socialisme césarien”*.⁸³⁹ Camus beschreibt die Lage Europas als *“cette lutte entre midi et minuit”*.⁸⁴⁰ Trotz dieses verzweifelten Zustands in Europa glaubt und wirbt Camus für eine Renaissance, die den Menschen zurück zu sich selbst und zurück zur Natur bringen wird:

Dans la misère commune, la vieille exigence renaît alors; la nature à nouveau se dresse devant l'histoire. Bien entendu, il ne s'agit pas de rien mépriser, ni d'exalter une civilisation

⁸³⁵ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 317.

⁸³⁶ Ebenda.

⁸³⁷ Ebd., S. 318.

⁸³⁸ Ebenda.

⁸³⁹ Ebenda.

⁸⁴⁰ Ebenda.

*contre une autre, mais de dire simplement qu'il est une pensée dont le monde d'aujourd'hui ne pourra se passer plus longtemps. Il y a, certes, dans le peuple russe de quoi donner une force de sacrifice à l'Europe, dans l'Amérique une nécessaire puissance de construction. Mais la jeunesse du monde se trouve toujours autour des mêmes rivages. Jetés dans l'ignoble Europe où meurt, privée de beauté et d'amitié, la plus orgueilleuse des races, nous autres méditerranéens vivons toujours la même lumière. Au cœur de la nuit européenne, la pensée solaire, la civilisation au double visage, attend son aurore. Mais elle éclaire déjà les chemins de la vraie maîtrise.*⁸⁴¹

Der Weg, der zur Revolte führt, ist das Maß: *“La mesure n'est pas le contraire de la révolte. C'est la révolte qui est la mesure, qui l'ordonne, la défend et la recrée à travers l'histoire et ses désordres. L'origine même de cette valeur nous garantit qu'elle ne peut être que déchirée”*.⁸⁴² Was sie bewegt, sie motiviert, ist die Einstellung des Menschen, der sich nicht mehr beugen will, der *Nein* zur Ungerechtigkeit und *Ja* zu einem neuen, solidarischen Leben sagt:

*Nous portons tous en nous nos bagnes, nos crimes et nos ravages. Mais notre tâche n'est pas de les déchaîner à travers le monde; elle est de les combattre en nous-mêmes et dans les autres. La révolte, la séculaire volonté de ne pas subir dont parlait Barrès, aujourd'hui encore, est au principe de ce combat. Mère des formes, source de vraie vie, elle nous tient toujours debout dans le mouvement informe et furieux de l'histoire.*⁸⁴³

Die Empfänger dieser Bewegung sind die Menschen, die leiden. Auf sie richtet sich die Solidarität der Revolte, nicht auf Grund einer Doktrin (weder politisch noch religiös) sondern aus einer ontischen Wahrnehmung, aus der Feststellung, dass der Mensch dem Mensch helfen soll. Dazu Camus: *“Ceux qui ne trouvent de repos ni en Dieu ni en l'histoire se condamnent à vivre pour eux ceux qui, comme eux, ne peuvent pas vivre: pour les humiliés. Le mouvement le plus pur de la révolte se couronne alors du cri déchirant de Karamazov: s'ils ne sont pas tous sauvés, à quoi bon le salut d'un seul!”*.⁸⁴⁴ Diese Feststellung verlangt eine klare Positionierung: *“Les foules du travail, lassées de souffrir et de mourir, sont des foules sans dieu. Notre place est dès lors à leur côté, loin des anciens et de nouveaux docteurs”*.⁸⁴⁵ Ihr relativer Charakter, ihr Maß, stellt ihre Ziele unter eine bestimmten Grenze. Sie hat nicht eine Lösung für alle Probleme, sie hat aber eine neue Haltung gegenüber den Problemen, die den

⁸⁴¹ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 319.

⁸⁴² Ebd., S. 320

⁸⁴³ Ebenda.

⁸⁴⁴ Ebd., S. 322.

⁸⁴⁵ Ebd., S. 321.

Menschen Sorgen schaffen: *“Et déjà, en effet, la révolte, sans prétendre à tout résoudre, peut au moins faire face”*.⁸⁴⁶ Diese neue Haltung, den Problemen die Stirn zu bieten, entspricht dieser aktiven Haltung, Produkt einer inneren Überzeugung und des gewonnenen Selbstbewusstseins, welche Camus in dem folgenden Motto zusammenfasst: *“Apprendre à vivre et à mourir, et, pour être homme, refuser d'être dieu”*.⁸⁴⁷

Wie ich schon vorher erklärt habe, benennt Camus in diesem letzten Abschnitt, der sein politisches Vermächtnis repräsentieren sollte, wenige deutliche Elemente. Wenn man diesen Abschnitt mit der Konferenz *“La culture indigène. La Nouvelle Culture méditerranéenne”* vergleicht⁸⁴⁸, sieht man, dass Camus in seinem frühen Werk viel präziser, klarer und konkreter Hinweise gibt zu seiner Vorstellung des Mittelmeers als Kulturbecken und multikulturellen Raums, besonders bezüglich der Beziehung zur Natur, und dass er es im letzten Abschnitt vom *“L'Homme révolté”* nicht schafft, diesem *“pensée”* eine klare Form zu geben. Man sollte die unterschiedlichen *“Orte des Denkens”* betrachten, um diese unterschiedlichen Einstellungen verstehen zu können. Bei der Konferenz *“La culture indigène”* war Camus als junger Mensch in seinem Heimatort und dort nahmen seine politischen Ansichten Gestalt an. Er wollte diese Pluralität der Kulturen, die es in Algerien gab, in die Multikulturalität des mittelmeerischen Raums integrieren und reflektieren. Sein Projekt war klar und deutlich, weg vom lateinischen Einfluss zurück zum altgriechischen, zur ursprünglichen Kultur. Sein Ort des Denkens war auch klar, er unternahm in seiner Heimat ein politisches Projekt, das sich sicher gegen die Probleme seiner Zeit richtete, aber das eine Autonomie besaß, die seinem politischen Denken entsprach. Bei *“L'Homme révolté”* ist die Situation ganz anders. Camus hatte die politische Entwicklung Frankreichs während und nach dem Krieg miterlebt und mitgestaltet und die europäische Politik der Nachkriegszeit war von der Polarität aus Kapitalismus einerseits und Kommunismus andererseits dominiert. Besonders in Frankreich, wie ich im Laufe der Arbeit schon erklärt habe, war der Druck der kommunistischen Partei enorm und jede Art von Kritik wurde als Antikommunismus betrachtet. Man kann daher auch verstehen, warum die Kritik an *“L'Homme révolté”* aus dem linken Spektrum so vernichtend war.

Trotz dieses Mangels an Schlüssen im letzten Teil des *“L'Homme révolté”* möchte ich eine eigene Interpretation des *“pensée de midi”* wagen. Vielleicht kann man wenn man eine

⁸⁴⁶ Camus 2006, Bd. III: *L'Homme révolté*, S. 323.

⁸⁴⁷ Ebenda.

⁸⁴⁸ Siehe Seite 107 ff. in dieser Arbeit.

Dekonstruktion dieses Begriffes unternimmt, seine Bedeutung für das Werk und für das Denken von Camus ans Licht bringen. Wenn man das erste Element untersucht, *pensée*, kann man erörtern, welche Rolle also das „Denken“ für Camus spielt. Er wendet sich, in seiner Opposition von Nord und Süd, gegen das deutsche Denken und besonders die Theorien, die die Menschen seiner Ansicht nach versklavt haben. Hier sehen wir Camus als unsystematischen Denker, der für eine Befreiung von dem Korsett des philosophischen Denkens plädiert, das die Menschen nur in eine bestimmte Richtung geführt hat. Camus grenzt sein Denken von dem nordischen (deutschen) Denken ab, das den Menschen gegen die Natur stellt, mit dem einzigen Ziel sie zu beherrschen, was letztendlich, wie die kritische Theorie erklärt, zur Gewalt zwischen den Menschen führt. Trotzdem erwähnt Camus das Wort *pensée*, das heißt, es muss um eine Art von Denken gehen. Bevor ich das weiter präzisiere, werde ich den anderen Terminus dieses Begriffes untersuchen: *midi*. Wie schon erwähnt, kann man den Bezug zu Nietzsche nicht ignorieren. Der Mittag des neuen Menschen, ist das Moment der Renaissance, der Bewegung zu etwas Neuem, wie die Revolte, eine Bewegung, für die der Weg das Ziel ist. Die andere Bedeutung von *midi* bezieht sich auf Umwelt und Natur. Hieran knüpft die vorliegende extensive Untersuchung an. Aus den verschiedenen Werken kann man Elemente dieses Begriffes ableiten. Er betrifft das Mittelmeer als Kulturbecken, als eine kulturelle Hervorhebung der altgriechischen gegenüber der lateinischen Kultur, aber auch die Natur selbst, die Sonne, das Wasser, die Landschaften usw. Ich habe schon erwähnt, dass die Natur die Armut nicht lindern kann, aber sie den Mensch hilft diese Problematik zu relativieren, indem sie ihm eine andere Hierarchisierung der Werte anbietet. Der Bezug zur Natur, die Harmonie und die Betrachtung der Natur, insbesondere der Sonne und des Wassers des Mittelmeers, können nach Camus helfen, die Denkart zu ändern. Die Betrachtung der Natur hilft dem Menschen, sich selber zu betrachten und aus dieser Selbstbetrachtung an Selbstbewusstsein zu gewinnen, was nicht nur seine Denkart, sondern auch sein Handeln ändern kann. Camus verbindet die Elemente der Natur mit Gefühlen, mit einer innigen Stimmung. Camus beschreibt solche Momente (siehe „*Noces à Tipasa*“), wie auch die Gefühle, wenn man diesen Kontakt verliert („*Retour à Tipasa*“). Im Begriff von *pensée de midi* hat man auf einer Seite eine Idee und auf der anderen ein Gefühl. Die Frage ist, wie Camus beide Elemente kombiniert. Ich glaube, dass die Synthese zwischen Idee und Gefühl ein Erlebnis ist, und das ist genau, was Camus mit seinem „*pensée de midi*“ intendiert. Es handelt sich um ein Inklusionserlebnis das die Oppositionen überwindet und die Menschen

eine neue Lebensperspektive anbietet, die durch die Solidarität das Zusammenkommen aller Menschen fördert. Es ist klar, dass Camus diesen Begriff nicht isoliert, sondern gegen eine bestimmte Form von Denken konzipiert. Die politische Situation seiner Zeit ist einerseits geprägt durch eine große politische Unterdrückung des Menschen durch den Kommunismus und andererseits durch eine große politische Unterdrückung des Menschen durch den Kapitalismus. Camus will eine gesunde Alternative aufzeigen, die den Menschen zurück zu dem Menschen bringt, wo der Mensch als Ziel und nicht als Mittel betrachtet wird. Diese Art Lebenswelt, die er anbietet, die in der Tat viel mehr als die Einrahmung des Denkens ist, die den Menschen als Ganzes betrachtet und auf eine schöpferische Zukunft abzielt, wo der Mensch nicht gegen die Natur, gegen den Mensch, gegen sich selbst handelt, sondern eine Zukunft, deren Ziel der Weg dorthin ist, diese Alternative dieses mittelmeerischen Menschen ist sein *“pensée de midi”*.

3.8 Die Querele mit *Les temps Modernes*

Wie schon oben angedeutet, wurde *“L’Homme Révolté”* von literarischen und politischen Medien stark kritisiert. Der berühmteste Fall betrifft die Kritik des Magazins *“Les temps modernes”*, dessen Direktor Sartre war. Dazu Foley:

According to de Beauvoir, although nobody on the board liked the book, neither did anyone want to review it (the reason she gives for this, that Sartre “wouldn’t let anyone say anything bad about it because of their friendship”, is somewhat contradicted by subsequent events)⁸⁴⁹. Finally, Sartre decided that Francis Jeanson should write it: “He will be the harshest”, he said, “but at least he will be polite.”⁸⁵⁰

Die Hauptthese dieser Kritik ist, dass Camus die Geschichte absolut ablehnt und alle Diskussionen auf eine metaphysische Ebene stellt, statt das Leiden der wirklichen Menschen zu betrachten. Dazu Jeanson:

⁸⁴⁹ Curiously, given the views of the editorial board, in August 1951, two months before the publication of the book, a chapter from it, *“Nietzsche et le Nihilisme”*, appeared in *Le Temps modernes*. Foley 2008, S. 111

⁸⁵⁰ Ebenda. Quoted in Lotman 1979, S. 500. Sartre knew of Jeanson’s opinion of Camus, whom he had already criticized in his book *“Le Problème moral e la pensée de Sartre”*, a book for which Sartre wrote a preface.

On voit que cette étrange conception de l'histoire revient à la supprimer en tant que telle. A vraie dire, il s'agit d'éliminer toute situation concrète, pour obtenir un pur dialogue d'idées: d'une part la protestation métaphysique contre la souffrance et la mort, d'autre part la tentation également métaphysique de la toute-puissance. La première constitue la vraie révolte, la seconde sa perversion révolutionnaire. A ce niveau d'élévation de la pensée, les querelles théologiques peuvent sans doute apparaître décisives, mais assurément pas la simple existence d'hommes qui par exemple auraient faim, et qui entreprendraient, suivant leur très inférieure logique, de lutter contre les responsables de leur faim. De toute évidence, Camus ne croit pas aux infrastructures.⁸⁵¹

Die Animosität gegenüber Camus zeigt sich in dem ironischen, fast aggressiven Ton von Jeanson, der oft die sachliche Kritik übertönt. Er geht so weit, Camus' Haltung mit dem Hegelianischen Begriff der "schönen Seele" zu vergleichen. Zuerst möchte ich kurz Hegel und seine eigene Beschreibung des Begriffes zitieren:

Insofern nun der seiner selbst gewisse Geist, als schöne Seele, nicht die Kraft der Entäußerung des an sich haltenden Wissens ihrer selbst besitzt, kann sie nicht zur Gleichheit mit dem zurückgestoßen Bewußtsein und also nicht zur angeschauten Einheit ihrer selbst im Andern, nicht zum Dasein gelangen; die Gleichheit kommt daher nur negativ, als ein geistloses Sein, zustande. Die wirklichkeitslose schöne Seele, in dem Widersprüche ihres reinen Selbst und der Notwendigkeit desselben, sich zum Sein zu entäußern und in Wirklichkeit umzuschlagen, in der **Unmittelbarkeit** dieses festgehaltenen Gegensatzes - einer Unmittelbarkeit, die allein die Mitte und Versöhnung des auf seine reine Abstraktion gesteigerten Gegensatzes, und die reines Sein oder das leere Nichts ist - ist also als Bewußtsein dieses Widerspruches in seiner unversöhnten Unmittelbarkeit zur Verrücktheit zerrüttet, und zerfließt in sehnsüchtiger Schwindsucht. Es gibt damit in der Tat das harte Festhalten seines Fürsichsein auf, bringt aber nur die geistlose Einheit des Seins hervor.⁸⁵²

Mit dieser Erklärung kann man die Perspektive der folgenden Kritik von Jeanson besser verstehen:

Comment là encore, ne pas évoquer Hegel, et les caractéristiques de la « belle âme » ? « La conscience vit dans l'angoisse de souiller la splendeur de son infériorité par l'action et l'être-là, et pour préserver la pureté de son coeur elle fuit le contact de l'effectivité et persiste dans l'impuissance entêtée... Son opération est aspiration nostalgique » L'évocation nous est d'ailleurs proposée par Camus lui-même, dans ce passage de son livre où il prend parti pour « les droits et la grandeur de ce que Hegel nommait ironiquement la belle âme ». Et sans doute l'ironie hégélienne, en soi-même, importe-t-elle assez peu: l'ennui serait qu'elle exprimait une ironie de fait, inscrite dans l'ambiguïté même de notre condition humaine.⁸⁵³

Diese Sehnsucht⁸⁵⁴ nach einem idealen Zustand und die Entfernung von den Problemen des

⁸⁵¹ Jeanson 1952, Albert Camus ou l'âme révoltée, S. 2077.

⁸⁵² Hegel 2006, Phänomenologie des Geistes, S. 439 f.

⁸⁵³ Jeanson 1952, S. 2088.

⁸⁵⁴ Um die bodenlose Pedanterie von Jeanson bloß zu stellen, sollte man bemerken, dass das Element der Sehnsucht in Bezug auf die "schöne Seele" bei Novalis und nicht bei Hegel vor kommt. Der Letztere berichtet

wirklichen Lebens sind Elemente, die oft in dieser Kritik vorkommen. In Bezug auf “*La Peste*” kritisiert Jeanson die moralische Haltung Camus‘ durch folgende Kritik an Dr. Rieux’s ärztlichen Anstrengungen:

Telle est la contradiction de Camus. Esprit méditerranéen, épris de transparence intellectuelle, fidèle à la constance solaire, à la pure lumière de midi - mais se heurtant dans le monde réel aux contradictions et aux souffrances humaines,- Camus rationalise le scandale de sa raison en se représentant l’humanité injustement soumise à une anti-Raison, condamnée à l’Absurde et au Mal en violation d’un Droit qui serait le sien. A cette injure métaphysique, l’homme ne peut opposer qu’un « honneur métaphysique », qui consiste à « soutenir l’absurdité du monde » au prix d’une révolte elle-même absurde. Ainsi le Dr. Rieux lance-t-il un défi à la peste, en s’efforçant de lui arracher le plus grand nombre possible de vies humaines. Ma il ne peut ignorer que la lute est inégale, et qu’il est d’avance vaincu, ses victoires apparentes n’étant dues qu’au bon plaisir et aux caprices du Fléau. Quant au prestige particulier qui s’attache en général au métier de médecin, il ne saurait masquer ici le fait que cette morale de Croix-Rouge relève d’une « éthique de la quantité », - dans la perspective de laquelle, selon ce qu’en disait Camus lui-même, « toutes les expériences sont indifférent ».⁸⁵⁵

Am Ende seiner Kritik zeigt Jeanson die extrem feindselige Haltung des linken Spektrums, das Gegenmeinungen als Betrug empfindet, das Camus persönlich angreift und die Solidarität der Revolte verlacht. Ich finde den Ton der Aussage sogar wichtiger als den Inhalt der Kritik, weil das als Beweis der Polarisierung einer Zeit herhalten kann, in welcher jeder Kritiker als Antikommunist und reaktionär eingestuft wird. Dazu Jeanson:

Maintenue vive au coeur d’un projet révolutionnaire, la révolte peut sans doute contribuer à la santé de l’entreprise, en ne cessant d’y manifester cette sorte d’exigence absolue et d’impatiente générosité (cet amour des hommes vivants, si bien dit par Camus) qui est le ressort même de son authenticité. Et l’on ne méconnaît pas que celle-ci est en permanence exposée à de redoutables mystifications: mais la pire illusion ne serait-elle pas dans le projet d’une révolte pure et que ne reposant que sur soi? En prétendant modérer l’histoire, et en n’y saisissant la « démesure » que sous sa forme révolutionnaire, le révolté ne se rendra-t-il pas complice bon gré mal gré, de cette autre frénésie, de sens inverse, dont la suppression constitue le but même et le plus véritable sens de l’entreprise révolutionnaire? A nos regards incorrigiblement bourgeois, il est bien possible que le capitalisme offre un visage moins « convulsé » que le stalinisme: mais quel visage offre-t-il au mineur de fond, au fonctionnaire sanctionné pour faits de grève, au Malgache torturé par la police, au Vietnamien « nettoyé » au napalm, au Tunisien « ratissé » par la Légion?.⁸⁵⁶

darüber in seinem Werk “Vorlesung über die Geschichte der Philosophie” wie folgt: “Die Subjektivität besteht im Mangel, aber Triebe nach einem Festen, und bleibt so Sehnsucht. Diese Sehnsucht einer *schönen Seele* stellt sich in Novalis’ Schriften dar. Diese Subjektivität bleibt Sehnsucht, kommt nicht zum Substantiellen, verglimmt in sich und hält sich auf diesem Standpunkt fest, das Weben und Linienziehen in sich selbst; es ist inneres Leben und Umständlichkeit aller Wahrheit. Die Extravaganz der Subjektivität wird häufig Verrücktheit; bleibt sie im Gedanken, so ist sie im Wirbel des reflektierenden Verstandes befangen, der immer gegen sich negativ ist”. Hegel 2013, S. 354.

⁸⁵⁵ Jeanson 1952, S. 2074.

⁸⁵⁶ Ebd., S. 2089 f.

Diese Kritik von Jeanson, die die Untersuchung von Camus: *“pseudo philosophie d’une pseudo-histoire des révolutions”*⁸⁵⁷ nennt, beträgt 21 Seiten. Es folgt eine Antwort von Camus (19 Seiten) die in der Ausgabe Nr. 82 von *“Le Temps Modernes”* im August erscheint. Dazu noch eine Stellungnahme von Sartre (*“Réponse à Camus”*), und eine Antwort von Jeanson (*“Pour tout vous dire...”*) die eine Mischung aus persönlichen Angriffen, Eitelkeit und einiger sachlicher Kritik beinhaltet. Camus ignoriert in seiner Antwort mit einer gewissen Arroganz Jeanson und adressiert sie an Sartre, aber ohne ihn beim Namen zu nennen (*“Monsieur le directeur”*). Nur bei Bedarf, wenn er Jeanson ansprechen muss, nennt er ihn *“votre collaborateur”*. Anstatt das dialektische Feuerwerk zu untersuchen, möchte ich einige Zitate aus der Antwort von Camus kommentieren, weil sie helfen, seine Standpunkte besser zu verstehen. Zuerst ein Kommentar zur Entwicklung von *“L’Étranger”* bis zu *“La Peste”*. Dazu Camus:

*Votre collaborateur est d'ailleurs si peu persuadé de la légitimité de sa thèse que, dans le même passage, il attribue aux personnages de La Peste ce qu'il appelle dédaigneusement une morale de Croix-Rouge, oubliant de nous expliquer comment ces malheureux peuvent mettre en pratique une morale de Croix-Rouge par le seul exercice de la contemplation. On peut trouver certainement que l'idéal de cette estimable organisation manque de panache (enfin, on peut le trouver dans une salle de rédaction bien chauffée), mais on ne peut lui refuser de reposer, d'une part, sur un certain nombre de valeurs et de préférer, d'autre part, une certaine forme d'action à la simple contemplation,. Mais pourquoi insister sur cette prodigieuse confusion intellectuelle? Après tout, aucun lecteur, sauf dans votre revue, n'aura l'idée de contester que, s'il y a évolution de L'Étranger à La Peste, elle s'est faite dans le sens de la solidarité et de la participation. Dire le contraire, c'est mentir ou rêver. Mais comment faire autrement pour prouver contre toute réalité que je suis détaché de la réalité et de l'histoire?.*⁸⁵⁸

Daraufhin kommt Camus dazu, die Thesen von *“L’Homme Révolté”* klar und deutlich zu beschreiben:

*Partant ainsi d'une hypothèse entièrement fausse, mais commode, sur le contexte d'une oeuvre, votre collaborateur passe enfin à L'Homme révolté. Il serait plus juste de dire qu'il le fait passer à lui. Il est en effet énergiquement refusé à discuter les thèses centrales qu'on peut trouver dans l'ouvrage: la définition d'une limite mise au jour par le mouvement même de la révolte, la critique du nihilisme post-hégélien et de la prophétie marxiste, l'analyse des contradictions dialectiques devant la fin de l'histoire, la critique de la notion de la culpabilité objective, etc. En revanche, il a discuté à fond une thèse qui ne s'y trouvait pas.*⁸⁵⁹

Jeanson wirft Camus in seiner Kritik die Verneinung der Geschichte vor. Dagegen wehrt sich

⁸⁵⁷ Jeanson 1952, S. 2090.

⁸⁵⁸ Camus 2006, Bd. III: Lettres sur la révolte, S. 416.

⁸⁵⁹ Ebenda.

Camus: *“On y démontre enfin, et surtout, que « nier l’histoire revient à nier le réel » de la même façon, ni plus ni moins, qu’ « on s’éloigne du réel à vouloir considérer l’histoire comme un tout qui se suffit à lui-même »”*.⁸⁶⁰ Er stellt sich aber ganz kritisch gegenüber der bürgerlichen Moral, die nur auf formalen Werten aufgebaut ist, wie gegenüber der kommunistischen Moral, die die Geschichte vergöttlicht. Dazu Camus: *“La critique de la révolution bourgeoise et formelle de 89 est parallèle dans mon livre à celle de la révolution cynique du XX siècle et il y est démontré que, dans les deux cas, quoique par des excès contraires, soit que les valeurs soient absolument identifiées, le nihilisme et la terreur sont justifiés”*.⁸⁶¹ Camus pointiert einige Widersprüche der kommunistischen Theorie: *“L’Homme révolté tente de montrer en effet que les sacrifices exigés, hier et aujourd’hui, par la révolution marxiste ne peuvent se justifier qu’en considération d’une fin heureuse de l’histoire et qu’e même temps la dialectique hégélienne et marxiste, dont on ne peut arrêter le mouvement que de façon arbitraire, exclut cette fin”*.⁸⁶² Das Gleiche gilt für die von dem Kommunismus angestrebte Freiheit: *“Libérer l’homme de toute entrave pour ensuite l’encager pratiquement dans une nécessité historique revient en effet à lui enlever d’abord ses raisons de lutter pour enfin le jeter à n’importe quel parti, pourvu que celui-ci n’ait d’autre règle que l’efficacité. C’est alors passer, selon la loi du nihilisme, de l’extrême liberté à l’extrême nécessité; ce n’est rien d’autre que se vouer à fabriquer des esclaves”*.⁸⁶³ Am Ende seiner Antwort formuliert Camus folgende Warnung, die nicht nur Jeanson, sondern allgemein seinen Kritikern gewidmet wird:

*Car nous ne dépasserons rien, en nous et dans notre temps, si nous supportons, si peu que ce soit, d’oublier nos contradictions, d’utiliser dans les combats de l’intelligence des arguments et une méthode dont nous n’acceptons pas d’autre part les justifications philosophiques, si nous consentons à libérer théoriquement l’individu tout en admettant pratiquement que l’homme puisse être dans certaines conditions asservi, si nous souffrons de railler tout ce qui fait la fécondité et l’avenir de la révolte au nom de tout ce qui en elle, aspire à la soumission, si enfin nous croyons pouvoir refuser tout choix politique sans cesser de justifier que, parmi les victimes, certaines soient citées à l’ordre de l’histoire et d’autres exilées dans un oubli sans âge.*⁸⁶⁴

Sartre fühlte sich, nicht nur weil die Antwort an ihn adressiert wurde, von den Vorwürfe Camus persönlich angesprochen und in seiner Stellung nicht nur als Direktor, sondern auch

⁸⁶⁰ Camus 2006, Bd. III: Lettres sur la révolte, S. 419.

⁸⁶¹ Ebenda.

⁸⁶² Ebd., S. 426.

⁸⁶³ Ebd., S. 427.

⁸⁶⁴ Ebd., S. 430.

(und besonders) als wichtige Figur der linken Intellektuellen attackiert. Deswegen sah er sich gezwungen, seinerseits Camus eine Antwort zu geben (die 19 Seiten betrug). Dazu Sartre: *“Vous m'avez mis si délibérément en cause et sur un ton si déplaisant que je ne puis garder le silence sans perdre la face”*.⁸⁶⁵ Der Anfang seiner Antwort zeigt den persönlichen Charakter derselben und wie verletzt sich Sartre fühlte: *“Mon cher Camus, notre amitié n'était pas facile mais je la regretterai”*⁸⁶⁶. Dann aber geht er sofort in die Offensive und stellt klar, dass Camus, der ihn als bourgeoise kritisiert hat, selber zur gleichen sozialen Schicht gehört: *“Je ne pense pas que vous soyez le frère du chômeur communiste de Bologne ou du journalier misérable qui lutte en Indochine contre Bao Dai et contre les colons [...] il se peut que vous ayez été pauvre mais vous ne l'êtes plus; vous êtes un bourgeois, comme Jeanson et comme moi”*.⁸⁶⁷ Er kritisiert die Art und Weise wie Camus seine Argumente vorträgt, beschuldigt ihn, sich gegenüber Jeanson respektlos benommen zu haben:

*Vous m'appellez Monsieur le Director, quand chacun sait que nous sommes liés depuis dix ans: ce n'est, j'en conviens, qu'un procédé; vous vous adressez à moi quand votre propos évident est de réfuter Jeanson: c'est un mauvais procédé. Votre but n'est-il pas de transformer votre critique en objet, en mort? Vous parlez de lui comme d'une soupière ou d'une mandoline; à lui jamais. Cela signifie qu'il s'est mis en dehors de l'humain. En votre personne, les résistants, les détenus, les militants et les pauvres le métamorphosent en caillou [...] La supériorité que vous vous accordez et qui vous donne le droit de ne pas traiter Jeanson comme un être humain doit être une supériorité de race.*⁸⁶⁸

Nach der Demontierung „als Mensch“ und Klassenbruder unternimmt Sartre die Demontierung von Camus als Denker:

*Et si votre livre témoignait simplement de votre incompetence philosophique? S'il était fait de connaissances ramassées à la hâte et de seconde main? [...] Et si vous ne raisonnez pas très juste? Si vos pensées étaient vagues et banales? [...] J'aurai du moins ceci de commun avec Hegel que vous ne nous aurez lu ni l'un ni l'autre. Mais quelle manie vous avez de n'aller pas aux sources [...] Je n'ose vous conseiller de vous reporter à L'Être et le Néant, la lecture vous en paraîtrait inutilement ardue: vous détestez les difficultés de pensée et décrêtez en hâte qu'il n'y a rien à comprendre pour éviter d'avance le reproche de l'avoir pas compris.*⁸⁶⁹

⁸⁶⁵ Todd 1996, Albert Camus, une vie, S. 564.

⁸⁶⁶ Ebd., S. 564.

⁸⁶⁷ Ebd., S. 565.

⁸⁶⁸ Ebd., S. 565 f. Man kann hier die Trefflichkeit der Kritik von Sartre nur zustimmen. Die Art wie Camus Jeanson betrachtet ist nicht nur unfair sondern auch nicht menschlich. Camus hatte in der Tat viele Argumente, die er gegen Jeanson benutzen konnte und hätte bei der Diskussion sachlich bleiben sollen. Diese Haltung entspricht nicht dem Geist seiner vierten „Brief an dem deutschen Freund“, das heißt, sogar den Feind als Mensch Anerkennung zu geben und als solches zu behandeln.

⁸⁶⁹ Ebd., S. 566.

Eine intensive Untersuchung der Beziehung zwischen Sartre und Camus sprengt den Rahmen dieser Arbeit. In diesen Zitaten werden aber einige wichtige Elemente aufgezeigt, die diese Beziehung widerspiegeln. Es ist klar, dass Sartre sich als Führer, als Alphetier der französischen Intellektuellen fühlte und sich auch als solches benahm. Camus wird als Schriftsteller respektiert und als moralische Instanz toleriert, solange er Sartres Autorität nicht in Frage stellt. Die väterliche Einstellung Sartres, die den verlorenen Sohn wieder in der Familie willkommen heißen will, zeigt sich in dem folgenden Zitat: *“Vous avez été pour nous - demain vous pouvez l'être encore - l'admirable conjonction d'une personne, d'une action et d'une oeuvre”*.⁸⁷⁰ In Bezug auf Camus' Kritik der Legitimierung des Mordes bei den Kommunisten bleibt Sartre lapidar in der Wiederholung der typischen Einstellung der französischen Linken: *“Oui, Camus, je trouve comme vous ces camps inadmissibles: tout autant l'usage que la 'presse dite bourgeoise' en fait chaque jour”*.⁸⁷¹

Camus passt als Denker nicht mehr in den Stil der französischen linken Avantgarde und Sartre spart keine Energie, Camus dies wissen zu lassen: *“Votre personnalité, qui fut réelle et vivante tant que l'événement la nourrissait devient un mirage; en 1944 elle était l'avenir, en 1952 elle est le passé et ce qui vous paraît la plus révoltante injustice c'est que tout cela vous arrive du dehors et sans que vous ayez changé [...] Vous ne vivez plus qu'à moitié parmi nous”*.⁸⁷²

Die letzte Sätzen der Antwort zeigen, dass Sartre damit beabsichtigt Camus zu verabschieden: *“J'ai dit ce que vous avez été pour moi et ce que vous êtes à présent. Mais quoi que vous puissiez dire ou faire en retour je me refuse à vous combattre [...] J'espère que notre silence fera oublier cette polémique”*.⁸⁷³ Bevor die von Sartre gewünschte Funkstille einsetzt, erlaubt sich Jeanson auch noch eine Antwort, die mit 29 Seiten die längste von allen Stellungnahmen ist. Sie zu kommentieren ist allerdings fruchtlos. Jeanson zeigt in dieser zweiten Stellungnahme nur mehr der gleichen aggressiven, ironischen und leeren Anschuldigungen, die ihn nur als einen guten und gehorsamen Schüler von Sartre darstellen.

Mit diesen Zitaten wollte ich den Charakter dieser Auseinandersetzung zeigen, die oft über die sachliche Diskussion hinausging und mehr den Machtkampf der französischen Intellektuellen widerspiegelte.

⁸⁷⁰ Todd 1996, S. 568.

⁸⁷¹ Ebd., S. 566.

⁸⁷² Ebd., S. 569.

⁸⁷³ Ebd., S. 570.

3.9 Défense de l'homme révolté. Camus Zusammenfassung über die Struktur der Revolte.

Camus verfasste im November 1952 den Artikel *“Défense de l'homme révolté”* als eine allgemeine Antwort auf die vielen Kritiken seines Essays. Camus entschied sich aber, sie nicht zu veröffentlichen. Sie erschien erst posthum 1960. Interessant an diesem Artikel ist sein Ton, der sich von dem des Briefwechsels mit *“Le Temps Modernes”* deutlich unterscheidet. Dazu Weyembergh: *“Le ton est différent de la lettre au directeur des Temps modernes et des réponses aux autres critiques. Il s'agissait alors de trouver l'argument qui porte pour réfuter l'adversaire. Camus s'adresse cette fois au lecteur de bonne volonté et présente la problématique en partant de ses expériences personnelles.”*⁸⁷⁴ Hier beschreibt Camus seinen persönlichen Prozess, der ihn zum Denken und Schreiben seines Essays geführt hat:

*Pour moi qui avais longtemps vécu sans morale, comme beaucoup d'hommes de ma génération, professé en somme le nihilisme, quoique sans le savoir toujours, je compris alors que les idées n'étaient pas seulement des jeux pathétiques ou harmonieux et que, dans certaines occasions, accepter certaines pensées revenait à accepter le meurtre sans limites. C'est alors que je commençai de réfléchir sur cette contradiction qui nous suivait, la seule réalité que je connusse bien et qui me commandait, en tout cas, de la surmonter ou d'abdiquer. Il me parut alors que, faute de savoir plus, ou d'être mieux aidé, je devais essayer de tirer une règle de conduite, et peut-être une première valeur, de la seule expérience avec laquelle je fusse d'accord, qui était notre révolte.*⁸⁷⁵

Camus will sich mit diesem Essay nicht als Richter darstellen, ihm geht es darum, einen allgemeinen Zustand darzustellen, von dem er ein Teil ist: *“Il est bien certain d'abord que je n'ai fait le procès de personne sans faire en même temps le procès de ce que j'ai cru. J'ai décrit un mal dont je ne excluais pas”*.⁸⁷⁶ Er beschreibt seinen Denkprozess über die Fragestellungen und Ziele des Werkes:

*Ce livre, qui part d'une impossibilité, illustre, à sa manière, une sorte de lutte pour équilibrer l'impossible, la recherche d'une valeur élémentaire, la volonté de vivre, et de faire vivre, sans rien refuser de la réalité. Peut-on de la négation et de la révolte quelle suppose, tirer une règle de vie? Peut-on, sans recours aux principes absolus, échapper à une logique de destruction, et retrouver une promesse de fécondité et de fierté, au niveau de l'homme humilié? Dix ans après la découverte dont j'ai parlé, je me suis senti le droit de répondre oui à condition de Montérégie que ce oui ne devait jamais se séparer du refus originel et qu'il supposait une lutte incessante contre les mystifications que nous proposaient nos propres faiblesses et le dogmatisme des autres.*⁸⁷⁷

⁸⁷⁴ Camus 2006, Bd. III: Notices, Notes et Variantes, S. 1263.

⁸⁷⁵ Camus 2006, Bd. III: Défense de « L'Homme révolté », S. 367 f.

⁸⁷⁶ Ebd., S. 368.

⁸⁷⁷ Ebenda.

Camus spricht von zwei Arten von Gefahr, die sich gegen die Revolte zeigen, zwei extreme Einstellungen: der absolute Individualismus und der Historismus, der die Geschichte zum einzigen Wert erklärt:

Pour la première, seul l'individu peut se juger lui-même; pour la seconde, le jugement de l'individu n'appartient qu'à la société des hommes enfin réunie à la fin de la histoire, et d'ici-la, à ceux qui se désignent eux-mêmes comme les hérauts de cette société encore invisible. La première, n'affirme que l'homme solitaire, ici et maintenant; la seconde l'homme à venir, intégré dans la société idéale[...] L'individualisme pur justifie toutes les entreprises de la solitude et du désespoir, l'historicisme autorisé tous les abaissements par la considération d'un avenir de grandeur[...] L'individu pur se place au-dessus de l'histoire en niant pourtant toutes les valeurs qui peuvent la transcender[...] L'historicisme pur, de son côté, choisit pour valeur l'histoire et, pour justification de cette histoire, l'avenir, c'est-à-dire ce qui précisément n'est pas encore l'histoire et dont on n'est pas sûr qu'il le sera jamais.⁸⁷⁸

Die Revolte stellt sich als Projekt mit Maß und Grenze dar.⁸⁷⁹ Der wichtige Punkt in diesem Prozess ist der Bezug des Individuums zur Gesellschaft oder, anders gesagt, die Überwindung des Individualismus in der Gesellschaft:

L'individu n'acquiert et n'accroît son sens qu'en s'efforçant vers une limite idéale qui est le renoncement à lui-même, au bénéfice des autres individus. Les valeurs individuelles ne deviennent concrètes qu'à partir du moment où l'individu sait qu'il est peu de chose (mais quelque chose cependant) et s'oublie pour affirmer dans ses œuvres et dans ses actes tous les autres individus. C'est alors, et alors seulement, qu'il s'affirme lui-même, si dans ce renoncement il sait préserver, à égale distance du reniement et de l'orgueil, une partie irréductible de lui-même qui symbolise aussi l'existence et la dignité des autres.⁸⁸⁰

Dieses Ziel der Solidarität zeigt sich bei der politischen Praxis in der Befreiung der Leidenden. Diese Befreiung stellt sich in der Revolte von unten, aufgrund einer moralischen Überzeugung, nicht von oben, wie in der Revolution, wo die Partei eine Doktrin aufstellt, aufgrund dessen gehandelt wird. Dazu Camus:

⁸⁷⁸ Camus 2006, Bd. III: Défense de « L'Homme révolté », S. 374.

⁸⁷⁹ Die politische Bedeutung des Maßes und der Grenze bei der Revolte wird von Hayden auf folgende Weise erklärt: "Political action and discourse delimited by the sensibility of measure, of humbling limitations, can help constrain or override ideological extremism in politics, which in turn can help to mitigate or diminish mutual opposition and enmity - without surrendering the galvanizing tensions the creatively inform thinking and acting otherwise. In making this point, it is important not to confuse measure with the uncritical tendency to simply accept the views of others no matter the cost; that would only be another form of excess. Rather, measure turns the focus away from the unalterably conflictual character of political relationships and towards a more restrained or balanced assessment of the lived positions, beliefs and claims of others. It also makes it more possible to establish a range of appropriate means of working toward mutual recognition, engagement and persuasion. Measure thus shifts the vision of politics from 'engagement against' to 'engagement with' [...] Political action that follows from knowing its limits, Camus believes, will be nourished by strength of modest courage rather than force of heroic violence - a rebellious courage to refuse the conviction that violence is the very essence of politics itself" Hayden 2016, Camus and the Challenge of Political Thought, S. 89.

⁸⁸⁰ Camus 2006, Bd. III: Défense de « L'Homme révolté », S. 375.

La cupidité, l'égoïsme infini, l'aveuglement satisfait, les basses jouissances des nos classes dirigeantes, à très peu d'exceptions près, les condamnent au moins autant que la foule de salariés qui, entassés dans des pièces misérables, se survivent avec des salaires d'infortune. De ces derniers, je souhaite la libération définitive, pour eux d'abord qui sont de mon sang, et aussi pour l'amour de tout ce que je respecte en ce monde. Mais précisément parce que je souhaite leur libération et non la victoire de quelques docteurs, leur bonheur de tous les jours, le loisir, l'humanisation de leur travail, leur participation à une grande et courageuse entreprise, je ne crois pas que cette libération aura avancé d'un seul pas lorsque nous aurons mis des policiers à la place des banquiers.⁸⁸¹

Es ist fast unvermeidlich bei Camus, wenn er etwas über die Revolte erklären will, dass er eine Referenz zu ihrem Gegensatz, der Revolution, macht. In diesem Artikel aber findet er bei der Beziehung zwischen Revolte und Revolution nicht die übliche Opposition vor, sondern eine Komplementarität, wo eine als die Grenze oder die Ergänzung der anderen dargestellt wird:

Les succès du syndicalisme libre depuis de XIX siècle, l'effort de mouvements libertaires et communautaires en Espagne ou en France sont les repères auxquels je me suis référé pour montrer au contraire la fécondité d'une tension entre la révolte et la révolution. J'ai en effet conclu que la révolution à besoin, pour refuser la terreur organisée et la police, de garder intact le principe de révolte qui lui a donné naissance, comme la révolte elle-même a besoin d'un prolongement révolutionnaire pour trouver un corps et une vérité. Chacune, pour finir, est la limite de l'autre.⁸⁸²

Die Säulen, auf die sich die Revolte stützt, sind Freiheit und Gerechtigkeit. Das wurde schon im Laufe dieser Arbeit intensiv untersucht. In dem Aufsatz "Création et liberté" beschreibt Camus, jetzt aus der Perspektive eines politischen Diskurses, den Weg, um diese Elementen erhalten zu können und auch ihre politische Bedeutung für den Menschen. Dazu Camus:

Le mot d'ordre d'aujourd'hui, pour nous tous, ne peut être que celui-ci: sans rien céder sur le plan de la justice, ne rien abandonner sur celui de la liberté. en particulier, les quelques libertés démocratiques dont nous jouissons encore ne sont pas des illusions sans importance, et que nous puissions nous laisser ravir sans protester. Elles représentent exactement ce qui nous reste des grandes conquêtes révolutionnaires des deux siècles derniers. Elles ne sont donc pas, comme tant d'astucieux démagogues nous le disent, la négation de la vraie liberté. Il n'y a pas une liberté idéale qui nous sera donnée un jour d'un coup, comme on reçoit sa retraite à la fin de sa vie. Il y a des libertés à conquérir, une à une, péniblement, et celles que nous avons encore sont des étapes, insuffisantes à coup sûr, mais des étapes cependant sur le chemin d'une libération concrète.⁸⁸³

Camus erklärt, dass es aber die Freiheit ist, die die Gerechtigkeit ermöglicht, und dass sich alle Leidenden und Unterdrückten nach ihr sehnen. Dazu Camus:

⁸⁸¹ Camus 2006, Bd. III: Défense de « L'Homme révolté », S. 371.

⁸⁸² Ebenda.

⁸⁸³ Camus 2006, Bd. III: Création et liberté, S. 448.

Choisir la liberté, ce n'est pas comme on nous le dit choisir contre la justice. Au contraire, on choisit la liberté aujourd'hui au niveau de ceux qui partout souffrent et luttent, et là seulement. On la choisit en même temps que la justice et, à la vérité, désormais nous ne pouvons plus choisir l'une sans l'autre. Si quelqu'un vous retire votre pain, il supprime en même temps votre liberté. Mais si quelqu'un vous ravit votre liberté, soyez tranquille, votre pain est menacé, car il ne dépend plus de vous et de votre lutte, mais du bon plaisir d'un maître. La misère croît à mesure que la liberté recule dans le monde et inversement. Et si le siècle implacable nous a appris quelque chose, c'est que la révolution économique sera libre ou elle ne sera pas, de même que la libération sera économique ou elle ne sera rien. Les opprimés ne veulent pas seulement être libres de leur faim, ils veulent l'être aussi de leurs maîtres.⁸⁸⁴

Durch diese Hervorhebung der Freiheit als Grundelement der Revolte wird ersichtlich, welche wichtige Rolle das Individuum für die Revolte spielt. Die Überwindung des vorherigen „Individualismus“ verstärkt die Individualität des befreiten Individuums. Aus dieser neuen Individualität heraus kann sich das Individuum nach Camus erst an die Anderen wenden. Das zeigt einen grundsätzlichen Unterschied zu jeglicher Form des Kommunismus, in welchem Alle gleich sind, aber keiner er selbst ist, weil man aus ideologischen Gründen gezwungen wird, gleich zu sein. Camus extrahiert seine Gleichheit aus der Individualität des Individuums, aus dem Erwachen aus der Lethargie des alltäglichen Lebens, aus der Wahrnehmung des Absurden (beides individuelle Erfahrungen), die es dem Menschen ermöglichen, die Anderen und deren Leiden wahrnehmen zu können.

Die Wahrnehmung, dass man nicht allein ist, dass viele Menschen leiden und ihnen geholfen werden muss, bringt den Menschen in die Solidarität mit den anderen. Diese Solidarität ist es auch, die Camus selbst mobilisiert, wie er in dem Aufsatz „*L'Artiste et son temps*“ berichtet. Mit dieser persönlichen Stellungnahme möchte ich den Abschnitt über die Revolte abschließen. Wenden wir uns noch einmal Camus zu:

Mais des mes premiers articles jusqu'à on dernier livre, je n'ai tant, et peut être trop, écrit que parce que je ne peux m'empêcher d'être tiré du côté de tous les jours, du côté de ceux, quels qu'ils soient, qu'on humilie et qu'on abaisse. Ceux-là ont besoin d'espérer, et si tout se tait, ou si on leur donne à choisir entre deux sortes d'humiliation, les voilà désespérés et nous avec eux. Il me semble qu'on ne peut supporter cette idée, et celui qui ne peut la supporter ne peut non plus s'endormir dans sa tour. Non par vertu, on le voit, mais par une sorte d'intolérance quasi organique, qu'on éprouve ou qu'on n'éprouve pas. J'en vois pour ma part beaucoup qui ne l'éprouvent pas, mais je ne peux envier leur sommeil.⁸⁸⁵

Wird nicht hier (und ich möchte absichtlich an dieser Stelle diese Aussage zunächst als Frage offen lassen) die Revolte als moralische Mahnung dargestellt, oder anders gesagt, handelt sich

⁸⁸⁴ Camus 2006, Bd. III: *Création et liberté*, S. 448 f.

⁸⁸⁵ Camus 2006, Bd. III: *L'Artiste et son temps*, S. 454.

nicht bei der Revolte um ein moralisches Prinzip, das den Mensch bei jeglichem politischen Handeln als eine Art Gewissen begleitet, das die Menschen zur Solidarität bewegt? Was unterscheidet dann die Revolte von religiösem Gewissen? Diese Unterscheidung zu verstehen entspricht einem der Ziele dieser Arbeit. In der Religion reagiert der Mensch, sein Handeln ist motiviert aus einer Doktrin, die von außen wirkt. In der Revolte ist es der Mensch selbst, der aufgrund seines Erwachens aus der Lethargie des alltäglichen Lebens, der Feststellung der Sinnlosigkeit des Lebens und der Realisierung, dass man nicht allein ist, und dass viele andere genau leiden wie man selbst, sich entscheidet zu agieren und sich aus sich selbst Werte gibt. Nicht aus einer vernünftigen Überlegung, nicht aus einem moralischen Imperativ, sondern aus einer ontischen Selbstbewusstmachung, die man, genau wie Camus oben bei seiner persönlichen Erfahrung erzählt, fühlt oder eben nicht. Im Unterschied zu Camus glaube ich, dass viel mehr Menschen dies fühlen, als er zu wissen meint, nur dass viele Menschen versuchen, dieses Gefühl zu verdrängen, indem sie in die angesprochene Lethargie zurückkehren, und zwar für den Preis, dass sie einen Teil ihres Selbst an die alltägliche Allgemeinheit (oder in den Worte Heideggers, an das "Man") abgeben. Bevor ich zum Schlusswort über die Revolte komme, und die politische Bedeutung der Revolte analysiere, möchte ich untersuchen, wie Camus die Gedanken der Revolte in seiner Zeit in die Praxis umsetzt, was etwa am Beispiel seiner Haltung bezüglich des Kriegs in Algerien beobachtet werden kann.

4. Die Beziehung zur Algerien, oder: die Praxis der Revolte

Ich habe im vorherigen Kapitel ausführlich über die Revolte und ihre Elemente berichtet. Es gibt bei Camus die seltene Möglichkeit, diese Elemente, die er auf einer theoretischen Ebene präsentiert, auf der praktischen Ebene seines politischen Handelns zu betrachten und zu bewerten. Die Beziehung zu seinem Heimatland und besonders zu dessen politischer Situation und der politischen Entwicklung des Landes, hat er im Laufe seiner Karriere in verschiedenen Formaten (Zeitungsartikel, Konferenzen, Romane, Dramen usw.) dargestellt. Seine Haltung gegenüber den Problemen seines Landes offenbart viele der Elemente, die ich bei der Untersuchung der Revolte angesprochen habe: die Suche nach einer relativen Freiheit und einer relativen Gerechtigkeit, die Hierarchisierung des Dialoges als Mittel um Konsens zu finden, die Feststellung, dass kein Zweck die Mittel heiligen kann und schließlich, dass das menschliche Leben nicht *ein* sondern *das* wichtigste Element der Politik sein soll.

4.1 Postkoloniale Kritik

Die Einstellung Camus' zum Algerienkrieg wurde schon in seiner Zeit stark kritisiert. Besonders kritisch aber wurde Camus in den späteren postkolonialen Studien beurteilt, die ihn als Vertreter des Kolonialismus betrachten. Diese Kritik, wie Foley richtig erklärt, könnte auch ihre Schatten auf das ganze Konstrukt der Revolte werfen:

Nevertheless, if we consider this argument for Mediterranean humanism as an early version of the defense of *la pensée de midi* articulated in *The Rebel*, we can perhaps more clearly see the visceral importance for Camus of the success of his aspirations for Algeria, for failures would imply the failure of his entire philosophical *oeuvre*, to the extent to which it can be said to rest on the idea of "Mediterranean humanism", moderation, "limits" etc...⁸⁸⁶

Ich werde diese Kritiken ausführlich untersuchen und ihren Inhalt analysieren. Ich werde dazu die Perspektive hinterfragen, aus der diese Kritiken entstanden sind, um ihre Einstellung und kritische Haltung besser zu verstehen.⁸⁸⁷

⁸⁸⁶ Foley 2008, S 143.

⁸⁸⁷ In diesem Sinne gilt ein Zitat von Jean Daniel (Le temps qui reste) das Carroll in seinem Werk "Albert Camus the Algerian" präsentiert: *Given the collapse of systems of thought, the bankruptcy of ideologies, the incapacity of doctrines to enable us to foresee or even understand a world that is allegedly being changed...one has the right to ask in the name of what Camus's behavior was condemned. All of the old condemnations implied values*

Das wichtigste Werk dieser Strömung, das fast kanonischen Wert als Referenzwerk erreichte, wurde 1957 von einem Tunesier jüdischer Herkunft, Albert Memmi, verfasst, und trägt den Titel *“Portrait du Colonisé précédé du Portrait du Colonisateur”*. Memmi zeichnet ein sehr strenges Bild des Kolonialismus, mit strikten Kategorien, die sein ganzes Konstrukt etwas schematisch erscheinen lassen. Er beschreibt zuerst die Kolonialisierung als Usurpation:

Il est impossible enfin qu'il ne constate point l'illégitimité constante de sa situation. C'est de plus, en quelque sorte, une illégitimité double. Étranger, venu dans un pays par les hasards de l'histoire, il a réussi non seulement à se faire une place, mais à prendre celle de l'habitant, à s'octroyer des privilèges étonnants au détriment des ayants droit. Et cela, non en vertu des lois locales, qui légitiment d'une certaine manière l'inégalité par la tradition, mais en bouleversant les règles admises, en y substituant les siennes. Il apparaît ainsi doublement injuste : c'est un privilégié et un privilégié non légitime, c'est-à-dire un usurpateur.⁸⁸⁸

Memmi präsentiert die unterschiedlichen Kategorien von Kolonisatoren:

Pour convenir d'une terminologie commode, distinguons le colonial, le colonisateur et le colonialiste. Le colonial serait l'Européen vivant en colonie mais sans privilèges, dont les conditions de vie ne seraient pas supérieures à celles du colonisé de catégorie économique et sociale équivalente. Par tempérament ou conviction éthique, le colonial serait l'Européen bienveillant, qui n'aurait pas vis-à-vis du colonisé l'attitude du colonisateur. Eh bien ! disons-le tout de suite, malgré l'apparente outrance de l'affirmation : le colonial ainsi défini n'existe pas, car tous les Européens des colonies sont des privilégiés.⁸⁸⁹

Er gibt später weitere Begründungen zu diesem Schluss:

Le colonial n'existe pas, parce qu'il ne dépend pas de l'Européen des colonies de rester un colonial, si même il en avait eu l'intention. Qu'il l'ait désiré expressément ou non, il est accueilli en privilégié par les institutions, les moeurs et les gens. Aussitôt débarqué ou dès sa naissance, il se trouve dans une situation de fait, commune à tout Européen vivant en colonie, situation qui le transforme en colonisateur.⁸⁹⁰

An dieser Stelle geht Memmi in seiner Beschreibung weiter und betrachtet zuerst ein Zwischenglied auf dem Weg zum *colonialiste*, was er als *“le colonisateur de bonne volonté* oder auch *Le colonisateur qui se refuse”* beschreibt:

Si tout colonial est en posture immédiate de colonisateur, il n'y a pas de fatalité pour tout colonisateur à devenir un colonialiste. Et les meilleurs s'y refusent. Mais le fait colon al n'est pas une pure idée : ensemble de situations vécues, le refuser c'est soit se soustraire physiquement à ces situations, soit demeurer sur place à lutter pour les transformer [...] Il

that have today been abandoned. Carroll 2007a, Albert Camus. The Algerian, S. 11.

⁸⁸⁸ Memmi 1973, Portrait du Colonisé, S. 38 f.

⁸⁸⁹ Ebd., S. 40.

⁸⁹⁰ Ebd., S. 46 f.

arrive aussi que, pour des raisons diverses, il ne reparte pas. Mais ayant découvert, et incapable d'oublier, le scandale économique, politique et moral de la colonisation, il ne peut plus accepter devenir ce que sont devenus ses compatriotes ; il décide de rester en se promettant de refuser la colonisation.⁸⁹¹

Memmi zeigt auf, dass dieser Zwischenstand nicht haltbar ist und der Kolonisator sich schlussendlich über seinen Zustand bewusst wird:

Serré d'un peu près, le rôle du colonisateur de gauche s'effrite. Il y a, je le crois, des situations historiques impossibles, celle-là en est une. Sa vie actuelle en colonie est finalement inacceptable par l'idéologie du colonisateur de gauche, et si cette idéologie triomphait elle mettrait en question son existence même. La conséquence rigoureuse de cette prise de conscience serait d'abandonner ce rôle.⁸⁹²

En somme, refusant le mal, le colonisateur de bonne volonté ne peut j'aimais atteindre au bien, car le seul choix qui lui soit permis n'est pas entre le bien et le mal, il est entre le mal et le malaise.⁸⁹³

S'il ne peut supporter ce silence et faire de sa vie un perpétuel compromis, s'il est parmi les meilleurs, il peut finir aussi par quitter la colonie et ses privilèges. Et si son éthique politique lui interdit ce qu'elle considère quelquefois comme un abandon, il fera tant, il frotera les autorités, jusqu'à ce qu'il soit remis à la disposition de la métropole suivant le pudique jargon administratif. Cessant d'être un colonisateur, il mettra fin à sa contradiction et à son malaise.⁸⁹⁴

Le colonisateur qui refuse le fait colonial ne trouve pas dans sa révolte la fin de son malaise. S'il ne se supprime pas lui-même comme colonisateur, il s'installe dans l'ambiguïté. S'il repousse cette mesure extrême, il concourt à confirmer, à instituer le rapport colonial : la relation concrète de son existence à celle du colonisé. On peut comprendre qu'il soit plus confortable d'accepter la colonisation, de parcourir jusqu'au bout le chemin qui mène du colonial au colonialiste. Le colonialiste n'est, en somme, que le colonisateur qui s'accepte comme colonisateur [...] À tout prendre, le colonialiste est la vocation naturelle du colonisateur.⁸⁹⁵

Der Rassismus bezeichnet die Beziehung zwischen Kolonisator und Kolonisierten. Memmi beschreibt seine Struktur auf folgende Weise:

Or l'analyse de l'attitude raciste y révèle trois éléments importants :

1. Découvrir et mettre en évidence les différences entre colonisateur et colonisé.

2. Valoriser ces différences, au profit du colonisateur et au détriment du colonisé.

3. Porter ces différences à l'absolu, en affirmant qu'elles sont définitives, et en agissant pour qu'elles le deviennent.⁸⁹⁶

Dieser Rassismus findet seine Begründung darin, dass der Kolonisator die Rolle als Aufklärer der Kolonisierten innezuhaben glaubt. Damit entzieht er sich dem Vorwurf der unmoralischen

⁸⁹¹ Memmi 1973, S. 49 f.

⁸⁹² Ebd., S. 69.

⁸⁹³ Ebd., S. 72.

⁸⁹⁴ Ebd. S. 73

⁸⁹⁵ Ebd., S. 75.

⁸⁹⁶ Ebd., S. 11.

Unterdrückung:

Et voici la touche finale. La servitude du colonisé ayant paru scandaleuse au colonisateur, il lui fallait l'expliquer, sous peine d'en conclure au scandale et à l'insécurité de sa propre existence. Grâce à une double reconstruction du colonisé et de lui-même, il va du même coup se justifier et se rassurer. Porteur des valeurs de la civilisation et de l'histoire, il accomplit une mission : il a l'immense mérite d'éclairer les ténèbres infamantes du colonisé. Que ce rôle lui rapporte avantages et respect n'est que justice : la colonisation est légitime, dans tous ses sens. et conséquences; Par ailleurs, la servitude étant inscrite dans la nature du colonisé, et la domination dans la sienne, il n'y aura pas de dénouement. Aux délices de la vertu récompensée, il ajoute la nécessité des lois naturelles. La colonisation est éternelle, il peut envisager son avenir sans inquiétude aucune.⁸⁹⁷

Ayant instauré ce nouvel ordre moral, où par définition il est maître et innocent, le colonialiste se serait enfin donné l'absolution. Faut-il encore que cet ordre ne soit pas remis en question par les autres, et surtout par le colonisé.⁸⁹⁸

Auf dem anderen Ende der Skala charakterisiert Memmi den Kolonisierten: ohne Sprache, ohne Rechte, ohne Würde: einfach entmenschlicht. In erster Linie bezeichnet Memmi den Kolonialisierten als Konstrukt des Kolonisators:

Tout comme la bourgeoisie propose une image du prolétaire, l'existence du colonisateur appelle et impose une image du colonisé.⁸⁹⁹

En fait, il ne s'agit nullement d'une notation objective, donc différenciée, donc soumise à de probables transformations, mais d'une institution : par son accusation, le colonisateur institue le colonisé en être paresseux. Il décide que la paresse est constitutive de l'essence du colonisé. Cela posé, il devient évident que le colonisé, quelque fonction qu'il assume, quelque zèle qu'il y déploie, ne serait jamais autre que paresseux. Nous en revenons toujours au racisme, qui est bien une substantification, au profit de l'accusateur, d'un trait réel ou imaginaire de l'accusé. Lorsque le colonisateur affirme, dans son langage, que le colonisé est un débile, il suggère par là que cette déficience appelle la protection. D'où, sans rire - je l'ai entendu souvent - la notion de protectorat.

Il est dans l'intérêt même du colonisé qu'il soit exclu des fonctions de direction ; et que ces lourdes responsabilités soient réservées au colonisateur. Lorsque le colonisateur ajoute, pour ne pas verser dans la sollicitude, que le colonisé est un arriéré pervers, aux instincts mauvais, voleur, un peu sadique, il légitime ainsi sa police et sa juste sévérité. Il faut bien se défendre contre les dangereuses sottises d'un irresponsable; et aussi, souci méritoire, le défendre contre lui-même. De même pour l'absence de besoins du colonisé, son inaptitude au confort, à la technique, au progrès, son étonnante familiarité avec la misère : pourquoi le colonisateur se préoccuperait-il de ce qui n'inquiète guère l'intéressé ? Ce serait, ajoute-t-il avec une sombre et audacieuse philosophie, lui rendre un mauvais service que de l'obliger aux servitudes de la civilisation. Allons ! Rappelons-nous que la sagesse est orientale, acceptons, comme lui, la misère du colonisé. De même encore, pour la fameuse ingratitude du colonisé, sur laquelle ont insisté des auteurs dits sérieux : elle rappelle à la fois tout ce que le colonisé doit au colonisateur, que tous ces bienfaits sont perdus, et qu'il est vain de prétendre amender le colonisé.⁹⁰⁰

A la base de toute la construction, enfin, on trouve une dynamique unique : celle des exigences économiques et affectives du colonisateur, qui lui tient lieu de logique, commande et explique

⁸⁹⁷ Memmi 1973, S. 104.

⁸⁹⁸ Ebd., S. 105.

⁸⁹⁹ Ebd., S. 109.

⁹⁰⁰ Ebd., S. 111 f.

*chacun des traits qu'il prête au colonisé. En définitive, ils sont tous avantageux pour le colonisateur, même ceux qui, en première apparence, lui seraient dommageables.*⁹⁰¹

Der Kolonisierte wird seiner Freiheit, seiner Nationalität und seiner Zukunft beraubt:

Enfin le colonisateur dénie au colonisé le droit le plus précieux reconnu à la majorité des hommes : la liberté. Les conditions de vie, faites au colonisé par la colonisation, n'en tiennent aucun compte, ne la supposent même pas. Le colonisé ne dispose d'aucune issue pour quitter son état de malheur : ni d'une issue juridique (la naturalisation) ni d'une issue mystique (la conversion religieuse) : Le colonisé n'est pas libre de se choisir colonisé ou non colonisé (S. 115)..

*Le colonisé ne jouit d'aucun des attributs de la nationalité ; ni de la sienne, qui est dépendante, contestée, étouffée, ni, bien entendu, de celle du colonisateur. Il ne peut guère tenir à l'une ni revendiquer l'autre. N'ayant pas sa juste place dans la cité, ne jouissant pas des droits du citoyen moderne, n'étant pas soumis à ses devoirs courants, ne votant pas, ne portant pas le poids des affaires communes, il ne peut se sentir un citoyen véritable. Par suite de la colonisation, le colonisé ne fait presque jamais l'expérience de la nationalité et de la citoyenneté, sinon privativement: Nationalement, civiquement, il n'est que ce que n'est pas le colonisateur.*⁹⁰²

*Tant qu'il supporte la colonisation, la seule alternative possible pour le colonisé est l'assimilation ou la pétrification. L'assimilation lui étant refusée, nous le verrons, il ne lui reste plus qu'à vivre hors du temps. Il en est refoulé par la colonisation et, dans une certaine mesure, il s'en accomode. La projection et la construction d'un avenir lui étant interdites, il se limite à un présent ; et ce présent lui-même est amputé, abstrait.*⁹⁰³

Mit der Verdrängung der indigenen Sprache wird die kulturelle Identität des Kolonisierten diskriminiert:

*Le colonisé n'est sauvé de l'analphabétisme que pour tomber dans le dualisme linguistique. S'il a cette chance. La majorité des colonisés n'auront jamais la bonne fortune de souffrir les tourments du bilingue colonial. Ils ne disposeront jamais que de leur langue maternelle ; c'est-à-dire une langue ni écrite ni lue, qui ne permet que l'incertaine et pauvre culture orale.*⁹⁰⁴

*On s'étonne que le colonisé n'ait pas de littérature vivante dans sa propre langue. Comment s'adresserait-il à elle, alors qu'il la dédaigne ? Comme il se détourne de sa musique, de ses arts plastiques, de toute sa culture traditionnelle ? Son ambiguïté linguistique est le symbole, et l'une des causes majeures, de son ambiguïté culturelle. Et la situation de l'écrivain colonisé en est une parfaite illustration.*⁹⁰⁵

Die Kolonisation als System kann sich nur mit Gewalt erhalten und durchsetzen. Memmi erklärt die Unstabilität des Systems und sieht für den Kolonialisierten nur eine Möglichkeit, seine Situation zu ändern: die Kolonisation zu beenden:

⁹⁰¹ Memmi 1973, S. 113.

⁹⁰² Ebd., S. 125.

⁹⁰³ Ebd., S. 131.

⁹⁰⁴ Ebd., S. 135.

⁹⁰⁵ Ebd., S. 137.

Si l'on choisit de comprendre le fait colonial, il faut admettre qu'il est instable, que son équilibre est sans cesse menacé. On peut composer avec toutes les situations et le colonisé peut attendre longtemps de vivre. Mais plus ou moins vite, plus ou moins violemment, par tout le mouvement de sa personnalité opprimée, un jour il se met à refuser son existence invivable.⁹⁰⁶

Or, nous l'avons assez montré, la condition coloniale ne peut être changée que par la suppression de la relation coloniale[...] Dire que le colonisateur pourrait ou devrait accepter de bonne grâce l'assimilation, donc l'émancipation du colonisé, c'est escamoter la relation coloniale.⁹⁰⁷

Dans les conditions contemporaines de la colonisation, assimilation et colonisation sont contradictoires[...] Que reste-t-il alors à faire au colonisé ? Ne pouvant quitter sa condition dans l'accord et la communion avec le colonisateur, il essaiera de se libérer contre lui : il va se révolter [...]

Sa condition est absolue et réclame une solution absolue, une rupture et non un compromis.⁹⁰⁸

La situation coloniale, par sa propre fatalité intérieure, appelle la révolte. Car la condition coloniale ne peut être aménagée ; tel un carcan, elle ne peut qu'être brisée.⁹⁰⁹ [...] Pour le colonisé, tous les Européens des colonies sont des colonisateurs de fait.⁹¹⁰

Es kommt die Zeit, wo der Kolonisierte beginnt, sich selbst aus seiner eigenen Perspektive zu betrachten und aus den Differenzen zu dem Kolonisator seine eigene Identität zu bilden. Es ist der gleiche Weg, den Camus bei seiner Revolte darstellt, nämlich ein Nein zu einer ungerechten Situation und ein Ja zu einer möglichen Veränderung gleichzeitig auszudrücken:

La même passion qui lui faisait admirer et absorber l'Europe, lui fera affirmer ses différences ; puisque ces différences, enfin, le constituent, constituent proprement son essence. Alors le jeune intellectuel qui avait rompu avec la religion, du moins intérieurement, et mangeait pendant le Ramadan, se met à jeûner avec ostentation. Lui, qui considérait les rites comme d'inévitables corvées familiales, les réintroduit dans sa vie sociale, leur donne une place dans sa conception du monde Il découvre d'ailleurs que le fait religieux n'est pas seulement une tentative de communication avec l'invisible, mais l'extraordinaire lieu de communication pour le groupe entier.⁹¹¹

En bref, le colonisé en révolte commence par s'accepter et se vouloir comme négativité. Cette négativité, devenant un élément essentiel de sa reprise de soi et de son combat, il va l'affirmer, la glorifier jusqu'à l'absolu [...] Du coup, exactement à l'inverse de l'accusation colonialiste, le colonisé, sa culture, son pays, tout ce qui lui appartient, tout ce qui le représente, deviennent parfaite positivité.⁹¹²

Pour voir la guérison complète du colonisé, il faut que cesse totalement son aliénation : il faut attendre la disparition complète de la colonisation, c'est-à-dire période de révolte comprise.⁹¹³

Memmi aber hält sich nicht bei der Revolte auf, wie Camus, sondern wünscht sich eine absolute Veränderung und sieht deswegen die Revolution als notwendige Fortsetzung der Revolte. Um wieder Mensch zu werden, muss der Kolonisierte nicht nur den Kolonisator

⁹⁰⁶ Memmi 1973, S. 148.

⁹⁰⁷ Ebd., S. 154.

⁹⁰⁸ Ebd., S. 155.

⁹⁰⁹ Ebd., S. 156.

⁹¹⁰ Ebd., S. 158.

⁹¹¹ Ebd., S. 160 f.

⁹¹² Ebd., S. 166.

⁹¹³ Ebd., S. 168.

vertreiben, sondern auch den Geist des Kolonisierten in sich selbst abtöten:

Un jour vient nécessairement où le colonisé relève la tête et fait basculer l'équilibre toujours instable de la colonisation. Car, également pour le colonisé, il n'y a pas d'autre issue que la fin achevée de la colonisation. Et le refus du colonisé ne peut qu'être absolu, c'est-à-dire non seulement révolte, mais dépassement de la révolte, c'est-à-dire révolution.⁹¹⁴

Révolution: On a noté que la colonisation tuait matériellement le colonisé. Il faut ajouter qu'elle letue spirituellement. La colonisation fausse les rapports humains, détruit ou sclérose les institutions, et corrompt les hommes, colonisateurs et colonisés. Pour vivre le colonisé a besoin de supprimer la colonisation. Mais pour devenir un homme, il doit supprimer le colonisé qu'il est devenu. Si l'Européen doit annihiler en lui le colonisateur, le colonisé doit dépasser le colonisé. La liquidation de la colonisation n'est qu'un prélude à sa libération complète : à la reconquête de sol.⁹¹⁵

Toutes ses dimensions reconquises, l'ex-colonisé sera devenu un homme comme les autres. Avec tout l'heur et le malheur des hommes, bien sûr, mais enfin il sera un homme libre.⁹¹⁶

Das Problem dieser Betrachtung ist, dass sie eine sehr strenge Skizze der Situation – ohne dynamische Entwicklung oder Differenzierung – darstellt. Auf einer Seite steht der Kolonisator, auf der anderen der Kolonisierte, und die einzige Möglichkeit des Letzteren, einen Platz in der Gesellschaft zu beziehen ist eine Revolution. Daher ist es erwartbar, dass Camus von seinen postkolonialen Kritikern als Kolonisator bezeichnet wird. Eine polarisierte Klassifizierung erlaubt nur eine polarisierte Kritik.⁹¹⁷

⁹¹⁴ Memmi 1973, S. 174.

⁹¹⁵ Ebd., S. 175.

⁹¹⁶ Ebd., S. 177.

⁹¹⁷ Es ist aber interessant festzustellen, wie sich Memmi anders äussert, wenn er spezifisch über Camus spricht. Das wird von Todd auf folgende Weise erzählt: *“Un écrivain tunisien juif, Albert Memmi, est un des rares à prendre une position mesurée. Il exprime son désaccord et sa sympathie. Singularité, Memmi fut préfacé par Sartre et, ailleurs, par Camus. Il comprend les souffrances de l'Algérois Camus. Mais Memmi écrit dans La Nef, revue mensuelle qui n'à ni le tirage des quotidiens ou hebdomadaires ni le prestige des Temps modernes. Il rappelle que Camus est un Français d'Algérie...« Loin de pouvoir parler de l'Afrique du Nord, parce qu'il en est originaire, Camus a été amené à se taire parce que tout ce qui touche à l'Afrique du Nord le paralyse... » Camus, pour Memmi est un colonisateur de bonne volonté: « Il faut comprendre que sa situation n'est guère aisée: il n'est pas commode, affectivement et intellectuellement, d'avoir tous les siens d'un côté que l'on condamne moralement... » Camus « était assuré de récolter à la fois la suspicion des colonisés, l'indignation des métropolitains de gauche et la colère des siens ». Todd 1996, S. 707”*. Hier dazu ein Kommentar von Foley über den Artikel vom Memmi *“Camus, ou le colonisateur de bonne volonté”* erschienen in *Le Nef* Nr. 12 im Dezember 1957 (das Werk von Memmi *“Portrait du Colonisé”* war im Januar desselben Jahres erschienen): *“Camus, says Memmi, as a French Algerian 'belongs to a minority which finds itself historically in the wrong'. Although 'there are a few points regarding North Africa' on which Memmi says he could agree with Camus, he also notes: “it must be understood that this position is hardly easy: it is difficult, both emotionally and intellectually, to have one's entire family on the side being morally condemned. One might regret, perhaps, that Camus was unable to really go beyond the clan, to place himself from the outset on the level of the universal. But I should add immediately that had he done so, it would not have ended there: he would have been even more hated by his own community. In fact Camus's situation is such that it was guaranteed to reap the suspicions of the colonized, the indignation of the left-wing metropolitan French and the anger of his own community. From this springs his silence, or semi-silence, for one is dealing here with a false impression: Camus has spoken [on Algeria], and more frequently than many others. But this situation is such that he can only succeed in angering everybody. Camus embodies, quite accurately, what I have called the colonizer of good-will. It is an ambiguous role, but I must stress that is neither comic nor contemptible”*. Foley 2008, S. 148 f.

Die gleiche strenge Argumentationslinie von Memmi wird von den zwei wichtigsten Vertretern dieser Strömung, Conor O'Brien und Edward Said, geteilt.

In seinem Werk *“Albert Camus of Europe and Africa”* beginnt O'Brien seine Kritik an Camus auf einer persönlichen Ebene. Er kritisiert als erstes die Äußerungen von Germaine Brée (eine führende Literaturkritikerin der 1950er Jahre), Camus habe als Kind in Belcourt (einem Arbeiterviertel von Algier) tägliche Kontakte mit Araber und Berbern gepflegt. Dazu O'Brien:

She goes on: " Of French, Spanish, Italian, Maltese and Jewish extraction-European, Berber and Arabic-the working-class population of Belcourt is impervious middle-class milieu. The Berber and Arab never seemed 'stranger' to Camus".

A working-class population "impervious to racial barriers" would be an unusual phenomenon. A population which could attain this condition where the barriers were not only "of race" but also of religion, language, and culture, all reinforcing "race" -as in the case of the dividing line between the European and Arab in Algeria-would be unique. And Camus's writings do not in fact reflect any such state of affairs, as we shall see.⁹¹⁸

Dann bezieht sich O'Brien auf Memmis Werk, und kritisiert die politische Einstellung von Camus, weil Camus angeblich die Interessen von Frankreich in Algerien verteidigen will. Dazu O'Brien:

But Memmi's central point - that left wing intellectuals, even Communist, inconspicuously shared the assumptions of a colonialism which they consciously rejected -remains relevant. Camus was still a Communist at the time when he evolved a conception of "Mediterranean culture" which in fact served to legitimize France's possession of Algeria.

*The point here is not that Camus was acting in a wicked or hypocritical way. On the contrary, as his articles in *Misère en Kabylie* and elsewhere show, he was honorably insistent that France in Algeria should live up to her professions, and this insistence more than once got him into trouble. The point is rather that in the position of the left-wing colonist there are usually strong elements of estrangement, unreality, and even hallucination: when a brilliantly intelligent and well-educated man, who has lived all his life surrounded by an Arabic-speaking population, affirms the existence of a form of unity including the Arabs and based on the Romance languages, it is not excessive to speak of hallucination. It is important for the better understanding both of Camus's work and of his political development - and the two are intertwined - to try to grasp this situation from the outset. Camus is a stranger on the African shore, and surrounded by people who are strangers in that France of which they are legally supposed to be a part. The splendidly rationalist system of education to his own social context, a myth: that of French Algeria.⁹¹⁹*

⁹¹⁸ O'Brien 1970, *Albert Camus of Europe and Africa*, S. 6. Carroll erklärt die Reaktion von Brée auf diese Kritik von O'Brien wie folgt: *“Brée answers O'Brien in her later book, *Camus and Sartre: Crisis and Commitment*, in which, criticizing O'Briens book, she asserts that there is no excuse 'for the lack of serious documentation, the faulty quotations, erroneous statements, and arbitrary inferences that seriously mar an essay in which the author is anxious only to bring his interpretation into line with his own rather schematic view of Western guilt . Carroll 2007a, S. 191.*

⁹¹⁹ Ebd., S. 10 f. Die von Foley zitierten Aussagen von Memmi über die Artikel von Camus über *“Misère en Kabylie”* dienen dazu, den Wert dieser Kritik von O'Brien zu relativieren: *Albert Memmi describes these essays as “honest, rigorous, quivering with suppressed anger, noble [beau] because they are so humane [très humain]”.* Foley 2008, S. 150, Anm. 22.

O'Brien kritisiert die frühen Anstrengungen von Camus für Gerechtigkeit in Algerien folgendermaßen:

The government must do justice to the Arabs - and it is implied that this justice requires a large extension of the franchise - but before doing so (auparavant) it must reason away or reduce (raisonné ou réduite) the resistance of the French population to "any policy of enfranchisement of the native people". What happens to the policy of justice for the Arabs if the resistance of the settlers cannot be reasoned away or reduced? In this case one of Camus's "musts" becomes opposed to the other, and his whole thinking on the subject breaks down in self-contradiction. This is what in fact happened [...] After this (1945) there is a silence of nine years. Camus as a journalist or political writer does not again return to the subject of Algeria until 1954, the year in which the revolt began which ended only after Camus's death, with the withdrawal of the French forces from Algeria.⁹²⁰

Er bezeichnet die Einstellung von Camus als kleinbürgerlich und kritisiert den Charakter von dessen *“Chroniques Algériennes”* wie folgt: *“Camus political writings on the Algerian war are collected in Actuelles III (Chroniques Algériennes), which he published in 1958. It is a depressing volume. The manner, in the post-1945 essays, is not so much that of Camus as that of the moderate bourgeois French journalism of the period: categorical and resonant in tone, equivocal in substance”*.⁹²¹ Hier wird O'Brien in seiner Kritik extrem. Er beschuldigt Camus, mit seiner Haltung indirekt die Folter in Algerien zu unterstützen:

Despite his revulsion from the methods of the repression, his position was necessarily one of support for repression, since he consistently opposed negotiation with the actual leaders of the rebellion, the FLN [...] He makes clear that he rejects this independence, and therefore the negotiation. The rejection of negotiation is basic and necessarily implies support for the substance, if not for the details of the method, of the French government's policy of pacification. The actual political formulas proposed by Camus in 1958 have to be situated in the light of this: they are formulas of a type frequently canvassed and varied by French governments at this period designed to help the processor pacification - through the isolation of the FLN - and capable of execution only after the suppression of the FLN, if at all. Thus, the regime of "free association" which he foresaw required French military victory over the insurgents.⁹²²

O'Brien bemängelt an Camus, dass er einerseits in theoretischen Schriften wie ein Moralist schreibt (wie z.B. bei *“L'Homme révolté”*) um sich dann in der Praxis anders zu benehmen und rechtsradikale Positionen zu verteidigen:

Camus position in the 1950s was one of extreme intellectual and emotional difficulty and tension. He had written about freedom, justice, violence, and revolt in abstract terms, and

⁹²⁰ O'Brien 1970, S. 78-79. Die Aussage über die neun Jahre Schaffens-Ruhe von Camus werde ich später in dieser Arbeit mit der Darlegung von allen Artikeln von Camus über Algerien aus dieser Zeit widerlegen (Siehe Seite 347).

⁹²¹ Ebd., S. 88.

⁹²² Ebd., S. 90 f.

asserted principles which he presented as of both fundamental importance and universal application. He never altogether abandoned this language, and he continued to write about politics in the tone of a severe moralist. Yet his actual positions were political and partisan. The violence of the Hungarian rebels and of the Anglo-French expedition in Egypt raised no problems. It was violence "on the right side" - precisely the logic he had rejected, on grounds of a rigorous morality, in relation to revolutionary violence. Freedom was an absolute for the Hungarians, and their violence in asserting their will "to stand upright" was "pure". The violence of the Algerian Arabs, who thought that they were making the same claim, was "inexcusable" and the nature and degree of the freedom to be accorded to them were matters to be decided by France, in the light of its own strategic needs - a plea which was irrelevant when made by Russia.

He remained in fact a Frenchman of Algeria, and what seemed to be the increasingly right-wing positions of his later years were latent in his earlier silences.⁹²³

O'Brien kritisiert, dass die einzige spätere Stellungnahme von Camus zu Algerien sich gegen die Gerechtigkeit richtet und für die Verteidigung der eigenen Volksgruppe plädiert:

The only public statements of Camus on the subject of the Algerian war that has the ring of complete candor is one that he made in Sweden in December 1957, just after he had received the Nobel Prize: "I have always condemned terror. I must also condemn a terrorism which operates blindly, in the streets of Algiers for example, and which one day may strike my mother or my family. I believe in justice, but I will defend my mother before justice". The defense of his mother required support for the French army's pacification of Algeria.⁹²⁴

O'Brien sieht einen Parallelismus zwischen dieser Entscheidung von Camus und einigen Stellen aus dessen literarischen Werken:

Torn between justice and his mother, Camus was drawn into a long hesitation which seemed to many like neutrality. Eventually, with the decision to put his mother first, he came by 1958 to support everything that was fundamental in the French government's position [...] This seems to me to cast some light on the call and the laugh in La Chute. Dark in "L'Hôte" was doubly summoned: the policeman, Balducci, called on him to convey the prisoner to the nearest town. The prisoner called him to help the rebels: "Viens avec nous". Daru does not follow either call and is left in isolation - essentially Camus's position. I believe that in La Chute - a much more complex work than "L'Hôte" - these two calls were pressing on Camus's consciousness at this time and fused at the deep level into one: the voice of Rachel calling her children. Clamence's paralysis on the bridge correspond to that of his creator, before the conflicting call of what he had tout of as his country. The laughter which follows him, which "put things in their proper places," is provoked by the discrepancy between what he had been saying and how he behaves. He who talked so much of justice must now abjure such language, since there is something he prefer to justice. The emergence of the ironical juge pénitent prepared the way for a different

⁹²³ O'Brien 1970, S. 91 f.

⁹²⁴ Ebd., S. 92. Gegen den Sinn dieser Interpretation argumentiert Carroll: "Even though the statement was taken by many of his opponents as a sign of his colonialist sympathies and a defense of France's war strategy and right to continue colonizing Algeria, in fact it expresses rather his conviction that priority should always be given to protecting human life, to the life of his own mother, of course, but the life of all other Algeria civilians as well. Individual lives had to come before ideals, whatever the legitimacy of those ideals might be. There would not and could not be justice if the opposite were true, since no end could ever justify terrorist means. No ideal could legitimate murder, not even freedom and certainly not justice, for, as he learned in the purge trials, justice can never be total or 'pure' without becoming unjust". Carroll 2007a, S. 97.

view of life, more conservative and more organic. Essentially Camus is beginning to take the side of his own tribe against the abstract entities. He is heeding that call which reached him most deeply, thus taking an ironic distance from those universals which had hitherto dominated his his language. Perhaps for this reason there is a curious sense of liberation about La Chute as compared with the stories in L'Exil et le Royaume.⁹²⁵

O'Brien schätzt die Figur von Camus als Künstler und stellt sie in Opposition zum politischen Schriftsteller Camus, gegenüber dem er kritisch bleibt:

No other writer, not even Conrad, is more representative of the Western consciousness and conscience in relation to the non-Western world. The inner drama of his work is the development of this relation, under increasing pressure and in increasing anguish. Many articles and commentators identified Camus as the just man. In this they were unjust to him, perhaps even more so than Madame de Beauvoir when she wrote of him as "that just man without justice" (ce juste sans justice). Both verdicts shrink the dimensions of the tragedy. He was above all an artist, and his primary and most enduring concern was not with justice but with artistic truth. Yet the artistic truth of the novelist, dramatist, and essayist has social and political implications and is a form of justice. In L'Étranger, artistic truth was contrasted with, and placed above, forms of justice in society. In La Peste, artistic truth joints, through a basic form of human integrity, an ideal of social and political justice. But La Chute breaks up that marriage; artistic truth here reveals justice as a complex and self-flattering illusion. In historical terms, the ideal of revolutionary justice which was appropriated to a Frenchman under the Occupation (La Peste) was no longer appropriated to a Frenchman involved in France's position in the post-war world, and specially not to a Frenchman of Algeria (La Chute). Both artistic truth and justices had their social and cultural habitat. Camus was a creation of French history., French culture, and French education, and all the more intensely French because of the insecurity of the frontier. He liked to express himself in universal term; that too was a French tradition. He could not divest himself of his Frenchness; he could not betray his mother; if France in Algeria was unjust, there it was justice that had to go, yielding place to irony. Rieux and Tarrou made way for Jean-Baptiste Clamence[...] Camus choice, wrong as we may think it politically, issued out of the depths of his whole life-history. Politically, Camus and his tribe, the Europeans of Algeria, we're casualties of the postwar period. Imaginatively, Camus both flinched from the realities of his position as a Frenchman of Algeria, and also explored with increasing subtlety and honesty the nature and consequences of his flinching. The moralist talks himself out of existence in the terrible hollow, public rhetoric of these last years.⁹²⁶

Es sind gerade seine Eigenschaften als Künstler, die O'Brien am Ende seines Essays bei Camus schätzt. Man kann nach O'Brien das politische Handeln von Camus nur aus dieser Perspektive (als Künstler) verstehen. Deswegen sind nach O'Brien die politischen Ideen von Camus viel deutlicher aus seinen fiktionalen Werken als aus seinen politischen Schriften zu extrahieren: *"The paradox and torment of his political development presented themselves to us no longer in terms of conscious choices, but as the conditions of the life of the artist - conditions in which La Chute represented a heroic achievement. He left us at last the tone,*

⁹²⁵ O'Brien 1970, S. 101 f.

⁹²⁶ Ebd., S. 103 ff.

the smile, and the half-promise of Jean-Baptiste Clamence; and also the mirror".⁹²⁷

Edward Said seinerseits zeigt viel weniger Verständnis für Camus und sein politisches Denken. In seiner Studie *"Camus and the French Imperial Experience"* rechnet er kategorisch mit Camus für seine Haltung im Algerienkrieg ab. Er beginnt seine Kritik mit einer kurzen Darstellung der Unterdrückung der autochthonen Bevölkerung durch die Franzosen:

*In Algeria, however inconsistent the policy of French governments since 1830, the inexorable process went on to make Algeria French. First the land was taken from the natives and their buildings were occupied; then French settlers gained control of the cork-oak forests and mineral deposits. Then, as Prochaska notes for Annaba (later named Bône) 'they displaced the Algerian and peopled [places like] Bône with Europeans. For several decades after 1830 'booty capital' ran the economy, the native population decreased, and settler's groups increased. A dual economy came into being: 'The European economy can be likened by a large to a firm-centered capitalist economy, while the Algerian economy can be compared to a bazaar-oriented, pre-capitalistic economy'. So, while 'France reproduced itself in Algeria', Algerians were relegated to marginality and poverty.*⁹²⁸

Said kritisiert dazu die Betrachtungen von O'Brien über Camus. Er kritisiert besonders den Willen O'Briens, Camus' Haltung zu entschuldigen oder sein politisches Denken aus der Perspektive des Künstlers rechtfertigen zu wollen:

*Conrad and Camus are not merely representative of so relatively weightless a thing as 'Western consciousness' but rather of Western dominance in the non-European world[...] Why was Algeria a setting for narratives whose main reference (in the case of the first two) has always been construed as France generally and, more particularly, France under the Nazi Occupation? O'Brien goes further than most in noting that the choice is not innocent, that much in the tales (e.g. Meursault's trial) is either a surreptitious or unconscious justification of French rule or an ideological attempt to prettify it. But in trying to establish a continuity between Camus as an individual artist and French colonialism in Algeria we must ask whether Camus's narratives themselves are connected to, and derive advantages from, earlier and more overtly imperial French narratives. In widening the historical perspective from Camus as an attractively solitary writer in the 1940s and 1950s to include the century-old French presence in Algeria, we can perhaps better understand not just the form and ideological meaning of his narratives but also the degree to which his work inflects, refers to, consolidates, and renders more precise the nature of the French enterprise there.*⁹²⁹

Said bekräftigt seine überspitzte Meinung und will nicht dulden, dass Camus hauptsächlich als Schriftsteller betrachtet wird, und damit seine politische Äußerungen entschuldigt oder relativiert werden. Er unterstellt Camus ein bestimmtes Programm, nämlich die Erhaltung der französischen Macht in Algerien. Camus wird zudem vorgeworfen, dass er historisch falsch

⁹²⁷ O'Brien 1970, S. 105.

⁹²⁸ Said 2007, *Camus and the French Imperial Experience*, in: *Culture and Imperialism*, S. 206-207.

⁹²⁹ Ebd., S. 209-211.

lag:

A European critic of historical bent is likely to believe that Camus represents the tragically immobilized French consciousness of the European crisis near one of its great watersheds; although Camus seems to have regarded colon implantations as rescuable and extendable past 1960 (the year of his death), he was simply wrong historically, since the French ceded possession of and all claims on Algeria a mere two years later. In so far as his work clearly alludes to contemporary Algeria, Camus's general concern is the actual state of Franco-Algerian affairs, not their history or dramatic changes in the long-term destiny, which an Algerian for whom the French presence was a daily enactment of power would not do.⁹³⁰

Diese Betrachtung von Said beinhaltet einen grundsätzlichen Fehler. Camus vorzuwerfen, dass er falsch lag, weil sein politisches Projekt für Algerien (nachdem er gestorben war) sich nicht realisiert hat, ist nicht nur unfair, sondern ein unkorrekter Schluss. Die Tatsache, dass sein politisches Projekt sich nicht durchsetzen konnte, hat nichts mit seinen Ideen, sondern mit anderen sozialen und politischen Faktoren zu tun. Camus erklärt mehrmals in der Darstellung seiner Idee der Revolte, dass man politischen Prinzipien nicht nur nach ihrer Durchsetzbarkeit, sondern nach ihren Werten beurteilen sollte. Dazu eine Analyse von Foley:

As Neil Foxlee suggest, the postcolonial critique of Camus is anachronistic, in so far as it judges Camus "from a retrospective rather than contemporary perspective".⁹³¹ This anachronistic perspective is problematic because its criticism of Camus's failure to support Algerian independence is derived, in part, from the fact of Algerian independence after 1962. For example, the postcolonial critic Azzedine Haddour claims that Camus "espoused and never relinquished the outdated assimilationist ideals of jeunes algériens"⁹³², an early indigenous political movement that sought reforms in the ways Algerian was governed. However, as Foxlee points out, not only does Haddour ignore the "radical egalitarianism" of Camus's political pronouncement on Algeria; his claim that Camus's position was "outdated" relies on the "retrospective viewpoint of Algerian independence".⁹³³ A further problem with this sort of critique is highlighted when we look at Edward Said related assertion that Camus was "simply wrong historically", by which he means that Camus was wrong because the federalized future he envisioned for Algeria did not transpire. As Foxlee points out, by this reasoning Messali Hadji's militant MNA would also have to be dismissed as "wrong historically", because they were ultimately liquidated by the Front de Libération National (FLN) after a protracted internecine conflict. Buried in Said's assertion seems to be a sort of semantic slippage that allows the critic to use the term "wrong" (incorrect) to means both "incorrect" and "unjustified". Hence Camus was "historically wrong" (unjustified) to envisage such a future. From this reasoning might also be derived the apparent corollary that whatever did happen, being "historically right", is also justified.⁹³⁴

Said untersucht auch die literarischen Werke Camus', um dort Beweise für seine Kritik zu finden:

⁹³⁰ Said 2007, S. 211.

⁹³¹ Foxlee 2006, Mediterranean Humanism or Colonialism with a Human Face?, S.78.

⁹³² Haddour 2003, The Camus-Sartre debate and the colonial question in Algeria, S. 17.

⁹³³ Foxlee 2006, S. 90.

⁹³⁴ Foley 2008, S. 147.

True, Meursault kills an Arab, but this Arab is not nomad and seems to be without a history, let alone a mother and father; true also, Arabs die of plague in Oran, but they are not named either, whereas Rieux and Tarrou are pushed forward in the action. One ought to read the texts for the richness of what is there, we are likely to say, not for what if anything has been excluded. But I want to insist that one finds in Camus's novels what they once were thought to have been cleared off - detail about that very distinctly French imperial conquest begun in 1830, continuing during Camus's life, and projecting into the composition of the texts.⁹³⁵

Damit kommt Said zu dem Punkt, an welchem er die literarischen Werke von Camus als Hintergrund seiner politischen, kolonialistischen Haltung zu entlarven versucht:

What I want to do is to see Camus's fiction as an element in France's methodically constructed political geography of Algeria, which took many generations to complete, the better to see it as providing and arresting account of the political and interpretative contest to represent, inhabit, and possess the territory itself - at exactly the time that the British were living India. Camus's writing is informed by an extraordinary belated, in some ways incapacitated colonial sensibility, which enact an imperial gesture within and by means of a form, the realistic novel, well past it's greatest achievements in Europe [...] Even though Camus grew up in Algeria as a French youth, according to all his biographers, he was always surrounded by the signs of Franco-Algerian struggle, most of which he seems to have either evaded or, in his last years, openly translated into the language, imagery, and geographical apprehension of a singular French will contesting Algeria against its native Muslim inhabitants.⁹³⁶

Camus steht für Said als Vertreter des Kolonialismus fest. Er betrachtet die Situation in Algerien nach Said aus einer französischen (kolonialistischen) Perspektive, die ihre Macht über die muslimische Gesellschaft von Algerien ohne Bedenken ausübt. So die Meinung von Said:

I would go so far as to say that because Camus's most famous fiction incorporates, intransigently recapitulates, and in many ways depends on a massive French discourse on Algeria, one that belongs to the language of French imperial attitudes and geographical references, his work is more, not less interesting. His clean style, the anguished moral dilemmas he lays bare, the harrowing personal fates of his characters, which he treats with such fineness and regulated irony - all these draw on and in fact revive the history of French domination in Algeria, with a circumspect precision and a remarkable lack of remorse or compassion[...] Moreover, the structure of civil society so vividly presented - the municipality, the legal apparatus, hospitals, restaurants, clubs, entertainments, schools - is French, although in the main it administers the non-French population. The correspondence between how Camus writes about this and how the French schoolbooks do is arresting: the novels and short stories narrate the result of a victory won over a pacified, decimated Muslim population whose rights to the land have been severely curtailed. In thus confirming and consolidating French priority, Camus neither disputes nor dissents from the campaign for sovereignty waged against Algerian Muslims for over a hundred years.⁹³⁷

⁹³⁵ Said 2007, S. 212.

⁹³⁶ Ebd., S. 213 ff.

⁹³⁷ Ebd., S. 219.

Camus wird von Said als ein Kolonist porträtiert, der für sein Publikum in Paris über einen fremden, exotischen Teil seines Landes schreibt, um die Eroberung und Machtausübung über die indigene Bevölkerung zu affirmieren und sogar zu zelebrieren:

Camus's novels and stories thus very precisely distill the traditions, idioms, and discursive strategies of France's appropriation of Algeria. He gives it's most exquisite articulation, it's final evolution to this massive 'structure of feelings'. But to discern this structure, we must consider Camus's works as a metropolitan transfiguration of the colonial dilemma: they represent the colon writing for a French audience whose personal history is tied irrevocably to this southern department do France; a history taking place anywhere else is unintelligible. Yet the ceremonies of bonding with the territory - enacted by Meursault in Algiers, Tarrou and Rieux enfolded within the walls of Oran, Janine during a Saharan vigil - ironically stimulate queries in the reader about the need for such affirmations. When the violence of the French past is thus inadvertently recalled, these ceremonies become foreshortened, highly compressed commemorations of survival, that of a community with nowhere to go.⁹³⁸

Said beendet seine Kritik mit einer Darstellung von Camus als jemandem, der nicht zeitgemäß geschrieben und gelebt hat. Camus repräsentiert nach Said eine negative und paralyisierende Art, die Welt zu verstehen, weil er die Möglichkeit oder Notwendigkeit der sozialen Veränderung nicht begreifen konnte. Um diesen Kritikpunkt zu verdeutlichen, vergleicht Said Camus' Werk mit den Werken der vielen zeitgenössischen algerischen Schriftsteller, die, anders als Camus, die Notwendigkeit der Dekolonisierung des Landes betont hatten:

Like Orwell's work and status in England, Camus's plain style and unadorned reporting of social situations conceal rivetingly complex contradictions, contradictions unresolvable by rendering, as critics have done, his feelings of loyalty to French Algeria as a parable of the human condition. This is what his social and literary reputation still depends on. Yet because there was always the more difficult and challenging alternative of this judging, then refusing France's territorial seizure and political sovereignty, blocking as it did a compassionated, shared understanding of Algerian nationalism, Camus's limitations seem unacceptably paralyzing. Counter poised with the decolonizing literature of the time, whether French or Arab - Germaine Tillon, Kateb Yacine, Fanon, or Genet - Camus's narratives have a negative vitality, in which the tragic human seriousness of the colonial effort achieves its last great clarification before ruin overtakes it. They express a waste and sadness we have not completely understood or recovered from.⁹³⁹

Was kann man aus diesen Kritiken des politischen Denkens von Camus lernen? Diese Kritiken sind beide durch eine sehr strenge Perspektive determiniert. Sie scheinen mehr ein Interesse daran zu haben, die Behauptungen von Memmi über Kolonialismus beweisen zu wollen und auf Camus anzuwenden, statt inhaltlich die Haltung von Camus zu untersuchen. Die Kritik wirkt nicht differenziert, sondern plakativ, man benutzt nur die Zitate, die zum

⁹³⁸ Said 2007, S. 223.

⁹³⁹ Ebd., S. 224.

Konzept passen und man eliminiert alle, die von dem Postulat der radikalen Klassifizierung abweichen. Die Kritik wird absolut, man sieht hinter allen Kommentaren die verleumdenden Angriffe einer Ideologie, die jedes Mittel benutzt, um ihr Ziel zu erreichen. Man kann hier einen Vergleich zu den Betrachtungen des Kommunismus bei Camus ziehen: Jeder, der zum Konzept nicht passt, wird ausgelöscht. Absolute Gerechtigkeit fordert absolute Maßnahmen. Jetzt komme ich zum zentralen Punkt meiner Kritik. Bei diesen Kritiken wird etwas vergessen, was für das politische Denken von Camus fundamental ist: der Mensch. Diese kritischen Betrachtungen verurteilen, was sich einer Ideologie nicht anpasst. Diese Ideologie stellt absolute Werte über die Menschen, die am Menschen vorbei gehen und den Menschen als solchen vergessen lassen. Es geht um *den* Kolonialismus, *die* Tortur, *die* Unterdrückung, als ob diese Elemente absoluten Charakter hätten und allgemein angewendet werden könnten. Wer diese Betrachtung kritisiert, der gehört zur Reaktion, der steht gegen das Volk. Der Kolonialismus Frankreichs in Algerien war, wie jegliche Art von Kolonialismus, verwerflich und eine Schande für ein Land, das als Vorreiter der Demokratie im Europa gilt. Camus zum Vertreter des Kolonialismus zu machen, nur, weil er sich der streng ideologisch determinierten Auffassung der *post*-kolonialen Kritiker nicht anpasst, ist erstens ungerecht, zweitens grundsätzlich falsch und kann nur als Bestätigung einer ideologischen Radikalität verstanden werden, die sich nicht scheut Menschen zu diskreditieren, um ihre Doktrin zu verteidigen. Foley beschreibt die Fehler solcher Kritiken wie folgt:

The coherence of the postcolonial critique of Camus, at least in its best-known and radical form (that of Cruise O'Brien and Edward Said), depends to a very great extent on the exclusion of examples not conducive to its own edifying interpretation. This selectiveness usually takes the form of a simple reductiveness, whereby all contexts other than the colonial are ignored. The implications of this tendency are clear, for the postcolonial account tends not only to highlight its own interpretative preoccupations, but also to reduce all other interpretations to it. Hence, according to this account, Camus's lecture on Mediterranean humanism is concerned with internationalist Mediterranean humanism or with the rise of fascism and anti-Semitism in Europe and Algeria only to the extent that these concerns permit Camus to obscure the reality of colonial Algeria. More significantly, this same reductivism can also manifest itself in the tendency to either ignore or undermine the significance of something one might have thought would have been of interest from a postcolonial point of view (such as Camus's manifesto in defense of the Violette plan). This technique seems especially egregious when, as in the case of both Cruise O'Brien and Said, the critic accuses Camus of being deaf to historical realities.⁹⁴⁰

Carroll gibt eine Erklärung dazu ab, warum es diesen Kritiker nicht gelingt, Camus zu verstehen, und entlarvt dazu ihre ideologische Perspektive, die die Möglichkeit verneint,

⁹⁴⁰ Foley 2008, S. 146 f.

durch eine ausführliche Untersuchung die Betrachtungen von Camus über Algerien unparteiisch zu bewerten:

I would even say that to judge and indict Camus for his “colonialist ideology” is not to read him; it is not to treat his literary texts in terms of the specific questions they actually raise, the contradictions they confront, and the uncertainties and dilemmas they express. It is not to read them in terms of their narrative strategies and complexity. It is to bring everything back to the same political point and ignore or underplay everything that might complicate or refute such a judgment. With the critic acting as prosecutor, judge, and jury, it is perhaps to make the strongest and most partisan case possible to readers who are themselves put in the place of the jury in a court of law or political tribunal. But what may very well be a strong case for a prosecutor or political militant is not necessarily the most convincing critical reading Camus without a prosecutor’s mentality produces very different results from the verdicts of his harshest critics.⁹⁴¹

Der Sinn dieser Arbeit ist es dagegen, die Ideen Camus', besonders seine Gedanken zur Revolte, klar und deutlich zu präsentieren. Klar und deutlich bedeutet meines Erachtens auch, die „Stimme“ des Autors als Quelle zu rezipieren. Deswegen habe mich entschieden, im Sinne der oben zitierten Aussage von Carroll, statt gegen die Kritiker zu polemisieren, alle Stellungnahmen von Camus bezüglich der Problematik in Algerien aufzuzeigen, damit seine Äußerungen für ihn sprechen können, um valide Argumente gegen die oben dargestellten Kritiken zu gewinnen. Die so gewonnene Information wird auch dem Leser die Möglichkeit geben, sich selbst ein Bild (kritisch oder nicht) von der Haltung Camus' zu machen. Dazu möchte ich damit beweisen, dass die Beschäftigung von Camus mit der Ungerechtigkeit, mit der die französische Regierung die autochthone Bevölkerung in Algerien behandelte, seit Beginn seiner Karriere eine sehr wichtige Rolle spielte, und, was wichtig für den Titel dieser Arbeit ist, seine Idee der Revolte widerspiegelt.

⁹⁴¹ Carroll 2007a, S. 15.

4.2 Politische Äußerungen

4.2.1 Die Jugendzeit in Algerien

Jeune Méditerranée (monatliches Bulletin des Hauses der Kultur in Algier)

La culture indigène. La Nouvelle Culture méditerranéenne (1937)

Die erste große Stellungnahme Camus zu Algerien findet sich im Protokoll der Konferenz über die neue mittelmeerische Kultur. Ich habe in dieser Arbeit schon die Konferenz intensiv untersucht (siehe Seite 107 ff.) weswegen ich hier nur die wichtigsten Elemente erläutern werde. Auf dieser Konferenz wird nicht ausdrücklich über das spezifische Thema des Konfliktes in Algerien diskutiert, es wird aber auf den Mittelmeerraum als Kulturraum, auf die Beziehung zur alten griechischen Kultur, eine Distanzierung von der römischen Kultur und ihre jüngste Entwicklung, den Faschismus, hingewiesen, und es wird besonders die Beziehung zwischen Orient und Okzident angesprochen, eine Beziehung, die die Multikulturalität des Mittelmeerraums betont. Hier werden die Bedingungen der Möglichkeit eines Zusammenlebens von verschiedenen Kulturen diskutiert und als Beispiel für die Zukunft Europas beworben. Das friedliche Zusammenleben von Europäern, Arabern und Berbern in Algerien ist das Ziel aller Anstrengungen Camus', schon in seinen jungen Jahren. Eine Anstrengung, die bis zum Ende seines Lebens nie an Interesse oder Intensität nachlassen wird.

Manifeste des intellectuels d'Algérie en faveur du projet Viollette (1937).

Das Projekt Viollette war ein von der Front Populaire von Leo Blum vorgeschlagener Gesetzentwurf, um 20.000 Muslimen (ungefähr 0,35 Prozent der muslimischen Bevölkerung) aus Algerien die französische Staatsangehörigkeit sowie das Wahlrecht als eine Form der Integration in die französische Gesellschaft anzubieten. Wegen des starken Widerspruchs von Parlamentariern der *Pied Noir*, und der ablehnenden Haltung des damaligen *Président de la République*, Albert Lebrun, wurde das Projekt aufgegeben, bevor es zur Debatte gebracht werden konnte. Camus appelliert in diesem Manifest an die Intellektuellen, dieses Projekt zu unterstützen und erklärt:

Considérant que la culture ne saurait vivre là où meurt la dignité et qu'une civilisation ne saurait prospérer sous des lois qui l'écrasent; qu'on ne saurait par exemple parler de culture dans un pays où 900.000 habitants sont privés d'écoles, et de civilisation, quand il s'agit d'un peuple diminué par une misère sans précédent et brimé par des lois d'exception et des codes inhumains;

Considérant, d'autre part, que le seul moyen de restituer aux masses musulmanes leur dignité est de leur permettre de s'exprimer; qu'a cet égard le projet Viollette marque une étape dans l'obtention pour ces masses d'un droit à la vie qui est de tous les droits le plus élémentaire;

Considérant enfin que loin de nuire aux intérêts de la France ce projet les sert de la façon la plus actuelle, dans la mesure où il fera paraître aux yeux du peuple arabe le visage d'humanité qui doit être celui de la France; que lorsque les capitalistes de ce pays attaquent le projet Viollette ils font œuvre de mauvais Français; que lorsque, sous prétexte de libéralisme et de respect pour un idéal français mal compris, les républicains repoussent ce même projet, c'est de même idéal qu'ils desservent; considérant en dernier lieu que les objections tendancieuses tirées du statut personnel et des considérations délites ont fait leur temps dans la nouvel état d'esprit issu du gouvernement Front populaire [...] ont décidé d'adresser un appel aux intellectuels de ce pays pour appuyer de leur signature le projet Viollette considéré comme une étape dans l'émancipation parlementaire intégral des musulmans, et se déclarer de toutes leurs forces et de toute leur conscience pour un projet qu'ils regardent comme un minimum dans l'œuvre de civilisation et d'humanité qui doit être celle de la nouvelle France.⁹⁴²

Der Widerstand gegen diese Maßnahme, die in der Tat mehr symbolischen als praktischen Charakter hatte, zeigt, dass die französische Bevölkerung Algeriens kein Interesse hatte, selbst eine solch kleine Geste für die Integration der muslimischen Einwohner zu akzeptieren. Camus appelliert zudem an die moralische Pflicht Frankreichs, seine Anstrengungen für einen graduellen Prozess der Verbesserung der Lebensbedingungen und Integration der autochthonen Bevölkerung in die algerische Gesellschaft zu erhöhen.

4.2.1.2 Alger Républicain, Soir Républicain.

Camus schrieb zwischen 1938 und 1940 für diverse algerische Zeitungen. Wegen des kritischen Charakters seiner Artikel wurde gegen ihn, nachdem die Zeitungen von der Zensur gezwungen wurden zu schließen, ein Arbeitsverbot verhängt, und er musste nach Frankreich emigrieren.

Le spéculation contre les lois sociales (12.10.1938)

In diesem Artikel berichtet Camus von den negativen Reaktionen auf die Arbeitsgesetze des

⁹⁴² Camus 2006, Bd. I: Articles, préfaces conférences, S. 573.

Front National. Dazu Camus:

En mai 1932, dans les entreprises algéroises de travaux publics, un ouvrier européen était payé 6F de l'heure et un manoeuvre indigène (non marocain) 1,40F de l'heure. D'après une convention collective de mai 1937, modifiée par arbitrage du mois de décembre de la même année, le salaire de l'ouvrier est porté à 7,20 F., celui du manoeuvre à 2,30 F. L'augmentation dans le premier cas atteint donc 20% et dans le second près de 70%. [...]La haute des salaires a donc un peu amélioré la situation du manoeuvre indigène. Mais lorsqu'il s'agit d'un homme qui gagnait 11,20 F par jour, on sent bien qu'une amélioration de cet ordre n'est encore qu'un pis-aller.⁹⁴³

Camus kritisiert den Unterschied in der Bezahlung und vermutet dahinter eine politische Absicht. Er mahnt seine eigene politische Klasse dazu an, echte Reformen anzustreben, um dem ungerechten Lohnsystem ein Ende zu setzen:

Il est clair, en effet, d'après la comparaison qui précède, que chaque conquête de la classe ouvrière doit s'accompagner, pour être durable, d'une implacable répression de la spéculation et de la politique de vie chère. Faute de quoi, les lois sociales les plus heureusement inspirées risquent, par un paradoxe singulier, de se retourner contre la classe que d'abord elles prétendaient avantager.⁹⁴⁴

Ces hommes qu'on raie de l'humanité (01.12.1938)

In diesem Artikel berichtet Camus über ein mit Gefangenen beladenes Schiff, das im Hafen von Algier geankert hat. Camus spricht darin die Problematik verlorener Menschenwürde an, und nimmt darin die koloniale Haltung vieler *Pied Noir* gegenüber den ebenfalls entrechteten Algeriern kritisch vorweg. Camus kritisiert die Verachtung mit der diese Gefangenen behandelt werden, sowie die Einstellung der Passanten, die das Ganze als eine Art Spektakel beobachten. Dazu Camus:

Il ne s'agit pas ici de pitié, mais de tout autre chose. Il n'y a pas de spectacle plus abject que de voir des hommes ramenés au-dessous de la condition de l'homme. C'est de ce sentiment qu'il s'agit seulement ici. Et, par exemple, on aurait aimé ne pas voir sur les quais d'embarquement, les dames élégantes que la curiosité avait amenées là. Car la curiosité ne devait pas supprimer chez ces dames un sentiment qu'on est gêné d'avoir à leur rappeler et qui s'appelle la pudeur. Ces hommes, nous n'avons pas à les juger, d'autres l'ont fait. Ni à les plaindre, ce serait puéril. Mais il s'agissait seulement ici de décrire ce destin singulier et définitif par lequel des hommes sont rayés de l'humanité. Et peut-être est-ce le fait que ce destin soit sans appel qui

⁹⁴³ Camus 2006, Bd. I: Articles, préfaces conférences, S. 575.

⁹⁴⁴ Ebd., S. 576.

*crée toute son horreur....*⁹⁴⁵

Le couscous du Nouvel An (14.01.1939).

Camus thematisiert in diesem Artikel den Unterschied zwischen Wohltätigkeit und Solidarität. Er beschreibt die erste als notwendig aber nicht ausreichend und appelliert daran, die Armut der arabischen Bevölkerung nicht nur in sporadischen Aktionen wahrzunehmen und zu lindern, sondern sie zu beenden. Dazu Camus:

*Je sais bien que c'est ne pas facile et je ne pense pas qu'on supprime la pauvreté en un jour. Mais je dois dire aussi que je n'ai jamais vu une population européenne aussi misérable que cette population arabe - et cela doit bien tenir à quelque chose. C'est à supprimer cette disproportion et cet excès de pauvreté qu'il faut s'attacher. On ne peut croire au moins que cela soit utopique*⁹⁴⁶

Contre une interprétation abusive du décret Régnier (22.02.1939)

Camus kritisiert in diesem Artikel die gewaltige Repression der Proteste der Araber, begründet in einem Dekret (*Décret Régnier*), das jeden Zivilprotest als Protest gegen die französische Souveränität betrachtete. Was hatten die Angeklagten getan? Dazu Camus: *“Nous rappelons que le fait qui servit de base aux poursuites était l'émission d'un timbre représentant un indigène attaché à la queue d'un cheval monté par un cavalier, timbre portant, en outre ces mots en arabe: « Contre l'arbitraire et l'injustice dans le Territoires du Sud »”*⁹⁴⁷. Camus kritisiert die Haltung der Regierung und verteidigt das Recht der Araber zu protestieren als einzige Möglichkeit, auf die Ungerechtigkeiten aufmerksam zu machen. Camus erklärt:

Des désordres ou de manifestations contre la souveraineté française en Algérie, ce ne autre chose que des désordres ou de manifestations contre le droit de la France à gouverner l'Algérie. Est-ce que le timbre dont nous avons parlé constitue une telle propagande? Allons donc! Il a fallu, pour poursuivre et condamner, soutenir que la souveraineté française se confondait avec l'administration et que s'attaquer à cette dernière c'était s'attaquer à la France et ses droites territoriaux!

Et bien! Nous disons: non, c'est ne pas vrai, l'administration n'est pas la France, c'est ne pas la souveraineté française, l'administration de Territoires du Sud surtout, et principalement un

⁹⁴⁵ Camus 2006, Bd. I: Articles, préfaces conférences, S. 588.

⁹⁴⁶ Ebd., S. 608.

⁹⁴⁷ Ebd. S. 609.

*khalifat et son cavalier qui, seuls d'ailleurs, étaient dénoncés.
Nous n'admettons pas que l'on juge que l'administration et la souveraineté de la France ne font qu'un. Si les citoyens toléraient pareille monstruosité juridique c'en serait fini du droit de critique, qui est un droit républicain. C'en serait fini du droit d'exprimer sa pensée, droit qui prend tout sa valeur lorsqu'il tend à reformer une pratique néfaste, une institution périmée ou à redresser une injustice⁹⁴⁸*

La situation des nord-africains travaillant en France (20.04.1939).

In diesem Artikel kritisiert Camus die Situation, der nach Europa emigrierten afrikanischen Arbeiter, die Sozialbeiträge bezahlen mussten, aber keine Krankenbetreuung in Europa bekamen. Dazu thematisiert er die Schwierigkeit der Krankenversorgung in Algerien: *“Au point de vue de l'assistance médical, du moins, il est vain de considérer l'Algérie comme un département français. La grosse difficulté de l'application de l'assurance maladie résulte de l'existence des assurés indigents, alors qu'en France, la proportion d'indigents est de 1 habitant sur 30, elle est en Algérie de 25 sur 30”⁹⁴⁹*

Contre l'impérialisme (25.04.1939).

Was als eine allgemeine Kritik gegen den Imperialismus beginnt:

Je crois qu'il faut aujourd'hui un certain courage pour oser dire qu'il y a aussi un impérialisme des démocrates. Beaucoup parmi nous le savaient. Presque tous l'ont oublié. Et pourtant, les destins des peuples sont inséparables et on peut tenir pour certain que l'appétit de pouvoir entraîne l'appétit de pouvoir, que la haine suscite la haine, que l'impérialisme fait naître l'impérialisme et que le traité de Versailles est le père spirituel des accords de Munich⁹⁵⁰

wird zu einer Kritik der imperialistischen Haltung von Frankreich in Algerien und einem Appell, diese Haltung zu beenden. Dazu Camus: *“ Ce qui est essentiel, c'est la critique que M. Charlier fit de la notion d'empire. Il montra fort justement que la France ne peut refuser des colonies au nom d'un idéal démocratique tant qu'elle y maintiendra des formes de domination antidémocratiques. Si je puis user de formules qui ne sont pas celles de M-*

⁹⁴⁸ Camus 2006, Bd. I: Articles, préfaces conférences, S. 610.

⁹⁴⁹ Ebd., S. 638

⁹⁵⁰ Ebd., S. 640.

Charlier, on ne fait pas l'empire contre les sujets de l'empire⁹⁵¹”

Il faut libérer les détenus politiques indigènes (10.05.1939).

Camus behandelt in diesem Artikel die geistige und reale Ungleichbehandlung, die den Muslimen in Algerien widerfährt. Ihre politischen Rechte werden nicht anerkannt, jeder Protest wird als ein Aufstand betrachtet und die Menschen werden zu politischen Gefangenen. Das entspricht nach Camus nicht den Werten einer demokratischen Regierung, wie die französische eine zu sein behauptet. Camus plädiert für die Inklusion der muslimischen Staatsbürger in die algerische Gesellschaft. Dazu Camus:

Aux premiers signes certaines du péril, que ce fut en septembre ou lors du dépècement de la Tchécoslovaquie ou, plus récemment encore, à l'occasion de l'agression italienne en Albanie, les musulmans algériens ont, d'un geste unanime et spontané, signifié au fascisme insolent qu'ils entendaient lui interdire de porter la main sur le patrimoine inaliénable fondé par les régimes de tolérance et de liberté.

Et pourtant de ce patrimoine, dont ils s'instituent les défenseurs bénévoles, ils ne sont, pour une grande part, que les bénéficiaires verbaux et plus qu'incertains.

C'est que les démocraties portent en elles-mêmes cette affligeante contradiction de n'établir qu'un rapport lointain entre les faits et les principes qui les constituent.

Elles croient que le simple énoncé d'une doctrine les dispense de la traduire en actes. C'est presque sur ce mode de gouvernement que porte le douloureux différend qui sépare les détenteurs du pouvoir de nos frères musulmans.[...] Il faut, au plus vite [...], éliminer dans nos rapports avec nos concitoyens musulmans tout point de friction, et tout ce qui peut offrir une ressemblance avec les régimes totalitaires. La démocratie doit leur apparaître sous des traits autres que ceux des Etats fasciste.

Il y a actuellement dans nos prisons plusieurs détenus politiques. Leur crime? C'est d'avoir exprimé leur opinion librement [...]

Tous demandaient que la démocratie ne fût pas autre chose qu'elle-même. Tous demandaient avec le chef du gouvernement de demeurer fidèles à l'idéal de la Révolution française qui a proclamé que tous les hommes étaient libres et qu'ils n'étaient des hommes qu'à partir du moment où ils s'affranchissaient (cf. M. saladier, à Sermaize-les-Bains).

Tous désiraient, enfin que la France, patrie juste, ne fondât pas les exigences de sa sécurité sur la misère de ses enfants. Car dans notre pays on n'appelle pas la liberté la servitude, et l'adhésion volontaire la soumission (cf. M. Saladier, dernier discours radiodiffusé).⁹⁵²

L'Affaire Hodent ou les caprices de la justice (04.02.1939 - 23.03.1939) und

L'Assassinat du Muphti < Si j'ai accusé faussement le cheikh El-Okbi c'est parce que la sûreté m'y a contraint (21.06.1939 - 29.06.1939)

Statt diesen langen Artikel zu beschreiben, möchte ich stattdessen die Stellungnahme eines

⁹⁵¹ Camus 2006, Bd. I: Articles, préfaces conférences, S. 641.

⁹⁵² Ebd., S. 646 f.

Freundes von Camus, Emmanuel Robles, vorbringen, der nicht nur den Inhalt der Artikel, sondern zusätzlich die tapfere Haltung von Camus gegenüber der Ungleichbehandlung durch die Justiz beschreibt. Dazu Robles:

Mais de Camus-reporter, l'enquête la plus courageuse et la plus retentissante restera, je crois (avec celle en faveur du cheik El Okby, fallacieusement accusé d'avoir assassiné le grand muphti d'Alger) l'enquête qu'il consacra à l'affaire Hodent. Pour le commis de ferme Hodent, la cause semblait perdue. Arrêté sur plainte de son patron Deshayes, riche colon de la région de Tiaret, qui lui reprochait un important vol de blé avec la complicité d'un autre commis européen et de quelques ouvriers arabes, il se défendait comme il pouvait: < Si l'on me dit sans le prouver que je suis un voleur, comment puis-je prouver que je ne le suis pas? > La justice en Algérie n'a jamais été tendre pour les humbles, et le colon Deshayes avait assez d'argent et d'influence pour étrangler cette voix. À la fin d'une série d'articles préparatoires, Camus se rendit à Tiaret pour le procès. C'était en mars, la neige recouvrait la ville. < Après quatre mois de prison et deux et deux mois de misère matérielle, M. Hodent attend de ses juges qu'ils consomment l'injustice qui l'écrase ou qu'ils rendent à son innocence l'hommage éclatant que nous exigerons tous >, télégraphia Camus. Chaque jour, de Tiaret, il envoyait un compte rendu de la séance du tribunal où il éclairait les coins obscurs de cette affaire et révélait avec indignation la mauvaise foi de Deshayes. Ces < papiers > passaient en première page sous de gros titres et, grâce à Camus, l'on ne pouvait plus étouffer le scandale. Finalement, tous les prévenus furent acquittés, et les dépens du procès mis à la charge des parties civiles. J'ai conservé les coupures du journal: < Quant à M. Hodent, concluait Camus, je ne sais si cet acquittement est une compensation suffisante à tant de souffrances absurdes et de cruautés inutiles. Mais je sais que cet homme, malgré son énergie, ne peut se passer plus longtemps de paix et de silence. Et au terme de cette longue campagne, devant une justice que nous reconnaissons enfin pour telle, ce ne sont pas de félicitations que nous adresserons à M. Hodent. Il n'en a que faire. Il recouvre aujourd'hui, aux yeux du monde, une dignité qu'il n'avait jamais perdue.⁹⁵³

Dazu noch ein Kommentar von Amar Ouzegane (Führer der kommunistischen Partei Algeriens), der auch die Haltung von Camus lobt: “*And he also felt that, by obliging the government to back down by releasing El Okbi, Camus participated in a just anti-colonialist combat, and was therefore not a dupe*”.⁹⁵⁴

Artikel über die Armut in der Kabylei

In seiner Biographie über Camus erzählt Lottman die Entstehung dieser Reihe von Berichten über die Kabylei:

In L'Echo d'Alger, a correspondent had described the delights of Kabylie. Only a couple of days after Charlot's publication of Noces in May, Pia dispatched Camus to bring back a more

⁹⁵³ Robles 1960, Jeunesse d'Albert Camus, in: Homage à Albert Camus, S. 410 ff.

⁹⁵⁴ Lottman 1979, S. 198.

realistic account of the situation in that deprived region. Camus' illustrated reports, published under the banner headline 'Misère de la Kabylie', began to appear in Alger Républicain on June 5. The first was headed: 'Greece in Rags,' with the subtitle: 'Let war come. They'll give us enough to eat...'"⁹⁵⁵

In seinem Vorwort zu seinen *“Chroniques Algériennes”* beschreibt Camus selber die Entstehung dieses Projektes. Dazu Camus: *“Au début de 1939, la Kabylie souffrit cruellement d'une sorte de famine dont on verra les causes, et les effets, dans les articles qui suivent. Envoyé par Alger républicain, quotidien qui, à l'époque, groupait les socialistes et les radicaux, j'ai publié ces articles du 5 au 15 juin 1939”*.⁹⁵⁶

Ich möchte die Bearbeitung dieses Projektes mit der Untersuchung von einigen Artikeln beginnen, die es nicht in die Auswahl von Camus für die *“Chroniques Algériennes”* geschafft haben. In diesen Artikeln beschreibt Camus das materielle Elend in der Kabylei, die Problematik, wie diese Region vom Mutterland vernachlässigt wurde, eine Situation, die gegen alle Werte steht, die Frankreich als eine demokratische Nation vertreten sollte.

La Grèce en Haillons (05.06.1939)

Camus beginnt diesen Artikel mit einem Vergleich der Kabylei mit Griechenland, aufgrund der Natur, der Einfachheit des Lebens, sogar der Lebensmittel. Der Vergleich endet aber, wenn man die wirtschaftliche Situation der Kabylei betrachtet, die Armut und die Isolation der Menschen, die dort leben. Das wird von Camus kritisch betrachtet, besonders weil die Kabylei, als Teil des französischen Territoriums, von der zentralen Regierung vergessen worden zu sein scheint. Dazu Camus:

Mais je dois dire tout de suite que l'analogie s'arrête là. Car la Grèce évoque irrésistiblement une certaine gloire du corps et de ses prestiges. Et dans aucun pays que je connais, le corps ne m'a paru plus humilié que dans la Kabylie. Il faut l'écrire sans tarder: la misère de ce pays est effroyable.

Dans une des régions les plus attirantes du monde, un peuple entier souffre de la faim et les trois quarts de ses hommes vivent des charités administratives. Ces hommes, qui ont vécu dans les lois d'une démocratie plus totale que la nôtre, se survivent dans un dénuement matériel que les esclaves ne connaissent pas [...]

Et comment l'oublierai-je puisque je me sentais une mauvaise conscience que j'aurais pas du être le seul à avoir. Mais il fallait pour cela avoir vu dans les villages les plus reculés de la montagne ces nuées d'enfants pataugeant dans la boue des égouts, ces écoliers dont les instituteurs me disaient qu'ils s'évanouissaient de faim pendant les classes, ces vieilles femmes

⁹⁵⁵ Lottman 1979, S. 198.

⁹⁵⁶ Camus 2006, Bd. IV, Misère de la Kabylie, S. 307.

exténuées faisant des kilomètres pour aller chercher quelques litres de blé donnés par charité dans des centres éloignés, et ces mendiants enfin montrant leurs côtés défoncés à travers les trous de leurs vêtements. Ces spectacles ne s'oublient que lorsqu'on veut les oublier[...]

Je n'attaque ici personne. Je suis allé en Kabylie avec l'intention délibérée de parler de ce qui était bien. Mais je n'ai rien vu. Cette misère, tout de suite, m'a bouché les yeux. Je l'ai vu partout. Elle m'a suivi partout. C'est elle qu'il importe de mettre en avant, de souligner à gros traits, pour qu'elle saute aux yeux de tous et qu'elle triomphe de la paresse et de l'indifférence [...]

Il n'est pas de spectacle plus désespérant que cette misère au milieu d'un des plus beaux pays du monde. Qu'avons-nous fait pour elle? Qu'avons-nous fait pour que ce pays reprenne son vraie visage? Qu'avons-nous fait, nous tous que écrivons, qui parlons ou qui légiférons et qui, rentrés chez nous, oublions la misère des autres? Dire qu'on aime ce peuple ne suffit pas. L'amour n'a que faire ici, ni la charité ni les discours. C'est du pain, du blé, du secours, une main fraternelle qu'il faut tendre. Le reste est littérature [...]

La surpopulation, les salaires insultants, l'habitat misérable, le manque d'eau et de communication, l'état sanitaire et l'assistance insuffisante, l'enseignement au compte-gouttes, tout cela contribue à la détresse du paysan kabyle et c'est tout cela que nous illustrerons[...]

Et qu'un tel abandon de tout et de tous ne trouve pas seulement sa raison dans une crise économique. Il y a des erreurs à réparer et des expériences à entreprendre.

Nous dirons notre sentiment à cet égard et nous le dirons sans réserves. Car, si l'on en croit bernants, le scandale, ce n'est pas de cacher la vérité, mais de ne la dire tout entière.⁹⁵⁷

L'Habitat (09.06.1939)

Hier bemängelt Camus andere Aspekte des Lebens in der Region der Kabylei: *“Il me semblait alors qu'on devait pouvoir vivre dans ces villages, comme on vit dans les bourgs de Provence ou de Grèce. Mais il fallait manger. Il fallait de l'eau. Il fallait des routes”*.⁹⁵⁸

L'Assistance (10.06.1939)

Camus kritisiert in diesen Artikeln die Probleme des sehr prekären Gesundheitszustands der Bevölkerung und das mangelhafte Gesundheitssystem in der Kabylei. Dazu Camus:

Je crois que je n'ai pas besoin de dire, pour commencer, qu'un peuple sous-alimenté, privé d'eau et des commodités de l'hygiène, vivant enfin dans des conditions de salubrité déplorables, ne peut pas être un peuple sain. Et si cette évidence est pénible à constater, elle l'est plus encore si on songe que ce peuple poursuit sa misérable existence dans l'un des pays les plus salubres du monde. Je n'ai pas besoin de dire non plus que le manque de communications n'est pas fait pour faciliter la tâche du médecin et de ses auxiliaires [...]

Pour avoir une idée générale de la situation, il faut savoir que la Kabylie dispose en moyenne d'un médecin pour 60000 habitants. Ce chiffre est ridicule. Il paraîtra encore plus dérisoire quand on saura que la moitié au moins de ces habitants vivent plusieurs heures de mulet du

⁹⁵⁷ Camus 2006, Bd. I: IV, Articles publiés dans «Alger républicain», S. 653.

⁹⁵⁸ Ebd., S. 658.

centre où le médecin réside. Les meilleurs médecins de colonisation ne peuvent faire leur métier dans ces conditions. Et en période d'épidémie, il n'y a qu'une politique réalisable: celle du laisser-faire [...]

Si paradoxal que cela puisse paraître, c'est dire que le problème sanitaire est étroitement lié à celui de routes et de l'eau, à celui du chômage et à celui du salaire. C'est dire aussi qu'en Kabylie, il n'y a pas de problèmes isolés et qu'ils se résument tous dans le relèvement du niveau de vie de ce pays par sa mise en valeur. La misère aura vécu, ce jour-là, et il nous sera épargné de rencontrer sur les routes pleines de fleurs de la Kabylie ces ulcères, ces yeux morts et ces visages flétris.⁹⁵⁹

Deux aspects de la vie économique Kabyle: L'artisanat et l'usure (12.06.1939).

Camus spricht von den Schwierigkeiten der heimischen Handwerker, Kredite zu bekommen und kritisiert das unmoralische Geschäft der Wucherei. Danach schließt Camus den ersten Teil dieser Reihe von Artikeln mit folgender Bemerkung ab: *“Ce qui est important, c'est que des hommes meurent de faim et que des enfants soient sous alimentés. Ce qui est important, ce sont des égouts, le salaire à bas prix, les paupières malades et les femmes sans soins. Au-dessus des chiffres et des faits, c'est la réalité navrante qui s'impose. Et c'est de cette détresse qu'il faut se pénétrer pour se tourner vers l'avenir”*.⁹⁶⁰

Ich wende mich jetzt zu dem Artikel über die Kabylei zu, die Camus für seine *“Chroniques Algériennes”* auswählte. Camus spricht in diesem Werk nicht nur die Probleme an, die in der Kabylei vorfindbar sind, sondern richtet zugleich einen Appell an die zentrale Regierung, diese Probleme wahrzunehmen, um die Einstellung der Regierung gegenüber der Kabylei zu ändern, damit eine Lösung dieser Probleme überhaupt gefunden werden kann. Camus selber beschreibt die Entstehung dieses Werkes folgendermaßen: *“Au debout de 1939, la Kabylie souffrit cruellement d'une sorte de famine dont on verra les causes, et les effets, dans les articles qui suivent. Envoyé en reportage par Alger républicain, quotidien qui, à l'époque, groupait les socialistes et les radicaux, j'ai publié ces articles du 5 au 15 juin 1939”*.⁹⁶¹

Le Dénuement (06.06.1939)

Camus beschreibt in dieser Publikation die wichtigsten wirtschaftlichen Probleme der Kabylei und die bisherige Haltung der zentralen Regierung. Zudem plädiert er dafür, diese Probleme

⁹⁵⁹ Camus 2006, Bd. I: IV, Articles publiés dans «Alger républicain», S. 661 ff.

⁹⁶⁰ Ebd., S. 668.

⁹⁶¹ Camus 2006, Bd. IV, Misère de la Kabylie, S. 307.

nicht weiter zu ignorieren:

La Kabylie est un pays surpeuplé et elle consomme plus qu'elle ne produit. Ces montagnes abritent dans leurs plis une population grouillante qui atteint, dans certaines communes comme celle du Djurdjura, une densité de deux cent quarante-sept habitants au kilomètre carré. Aucun pays d'Europe ne présente ce pullulement. Et la densité moyenne de la France est de soixante et onze habitants. D'autre part, le peuple kabyle consomme surtout des céréales, blé, sorgho, sous forme de galette ou de couscous. Or le sol kabyle ne produit pas de céréales. La production céréalière de la région atteint à peu près le huitième de sa consommation. Ce grain, si nécessaire à la vie, il faudrait l'acheter. Dans un pays où l'industrie est réduite à rien, cela ne se peut qu'en fournissant un excédent de productions agricoles complémentaires [...]
L'office du blé à revalorisé le prix de cette céréale et il ne s'agit pas de s'en plaindre. Mais ni la figue ni l'olive n'ont été revalorisées. Et le Kabyle, consommateur de blé, paye à sa terre magnifique et ingrate la tribune de la faim[...]
Par un petit matin, j'ai vu à Tizi-Ouzou des enfants en loques disputer à des chiens kabyles le contenu d'une poubelle. À mes questions un Kabyle a répondu: < C'est tous les matins comme ça >.[...]
Il me suffit de savoir qu'à l'école de Talam-Aiach les instituteurs, en octobre passé, ont vu arriver des élèves absolument nus et couverts de poux, qu'ils les ont habillés et passés à la tondeuse. Il me sourit de savoir qu'à Azouza, parmi les enfants qui ne quittent pas l'école à 11 heures parce que leur village est trop éloigné, un sûr soixante environs mange de la galette et les autres déjeunent d'un oignon ou de quelques figues[...]
Pour aujourd'hui, j'arrête ici cette promenade à travers la souffrance et la faim d'un peuple. On aura senti du moins que la misère ici n'est pas une formule ni un thème de méditation. Elle est. Elle crie et elle désespère. Encore une fois, qu'avons-nous fait pour elle et avons-nous le droit de nous détourner d'elle?⁹⁶²

Le Dénuement (suite) (07.06.1939)

Camus kritisiert in diesem Artikel, dass die einzige Antwort für solche Probleme von Seiten der zentralen Regierung nur die Wohltätigkeit ist, um die momentane Situation zu verbessern, welche aber die Probleme nicht löst. Dazu Camus:

Quel remède a-t-on apportés à une pareille détresse? Je réponds tout de suite: un seul et c'est la charité. D'une part, on distribue des grains et, d'autre part, on crée avec ces grains et avec ces secours en espèces des chantiers dits de <charité>. Sur les distributions, je serai bref. L'expérience même en démontre l'absurdité. Distribuer douze litres de grains tous les deux ou trois mois à des familles de quatre ou cinq enfants, c'est très exactement cracher dans l'eau pour faire des ronds. On dépense des millions chaque année et ces millions restent improductifs. Je ne crois pas que la charité soit un sentiment inutile. Mais je crois qu'en certains cas ses résultats le sont et qu'alors il faut lui préférer une politique social constructive [...]
Dans toutes les communes, à l'exception de Port-Gueydon, les impôts arriérés des indigent (car les indigents payent ou plutôt ne payent pas leurs impôts) sont prélevés sur partie argent de leurs salaires. Il n'y a pas de mot assez dur pour qualifier pareille cruauté. Si les chantiers de charité sont faits pour aider à vivre des gens qui meurent de faim, ils trouvent une justification, dérisoire sans doute, mais réelle. Mais s'ils ont pour effet de faire travailler en

⁹⁶² Camus 2006, Bd. IV, Misère de la Kabylie, S. 307 ff.

*continuant à les laisser crever de faim des gens qui jusque-là crevaient de faim sans travailler, ils constituent une exploitation intolérable du malheur[...]
La vérité, c'est que nous côtoyons tous les jours un peuple qui vit avec trois siècles de retard, et nous sommes les seuls à être insensibles à ce prodigieux décalage.⁹⁶³*

Les Salaires (08.06.1939)

Camus beschreibt in diesem Artikel die Arbeitsbedingungen, die Arbeitslosigkeit und die Gehälter der Arbeiter, die er pointiert unter dem Begriff der Sklaverei zusammenfasst. Dazu Camus:

J'ai dit, précédemment, que la moitié de la population kabyle est en chômage et que les trois quarts sont sous-alimentés. Cette disproportion n'est pas le résultat d'une exagération arithmétique. Elle prouve seulement que le travail de ceux qui ne chôment pas ne les nourrit pas.

On m'avait prévenu que les salaires étaient insuffisants. Je ne savais pas qu'ils étaient insultants. On m'avait dit que la journée de travail excédait la durée légale. J'ignorais qu'elle n'était pas loin de la doubler. Je ne voudrais pas hausser le ton. Mais je suis forcé de dire ici que le régime du travail en Kabylie est un régime d'esclavage. Car je ne vois pas de quel autre nom appeler un régime où l'ouvrier travaille de dix à douze heures pour un salaire moyen de six à dix francs[...]

Un pareil état de choses à ses raisons. L'estimation officielle de la journée de prestations est de dix-sept francs. Si l'on arrive à payer six francs la journée de travail, c'est que le chômage étendu permet la concurrence. Les colons et les propriétaires kabyles le savent si bien qu'on a pu voir certains administrateurs hésiter à augmenter les salaires communaux pour ne pas les mécontenter [...]

Quant à l'idée si répandue de l'infériorité de la main d'œuvre indigène, c'est sur elle que je voudrais terminer. Car elle trouve sa raison dans le mépris général où le colon tient le malheureux peuple de ce pays. Et ce mépris, à mes yeux, juge ceux qui le professent. J'affirme qu'il est faux de dire que le rendement d'un ouvrier kabyle est insuffisant. Car s'il l'était, les contremaîtres qui le talonnent se chargeraient de l'améliorer.

Il est vrai par contre que l'on peut voir sur des chantiers vicinaux des ouvriers chancelants et incapables de lever une pioche. Mais c'est qu'ils n'ont pas mangé. Et l'on nous met en présence d'une logique abjecte qui veut qu'un homme soit sans forces parce qu'il n'a pas de quoi manger et qu'on le paye moins parce qu'il est sans forces.

Il n'y a pas d'issue à cette situation. Ce n'est pas en distribuant du grain qu'on sauvera la Kabylie de la faim, mais en résorbant le chômage et en contrôlant les salaires. Cela, on peut et on doit le faire dès demain.⁹⁶⁴

L'Enseignement (11.06.1939)

Camus berichtet hier über die Erziehungsproblematik, besonders über die mangelhafte

⁹⁶³ Camus 2006, Bd. IV, Misère de la Kabylie, S. 312 ff.

⁹⁶⁴ Ebd., S. 316 ff.

Beschulung der Kinder. Er plädiert für eine Integration der französischen und arabischen Kultur, damit eine solidarische Gesellschaft wachsen kann. Dazu Camus:

*Les Kabyles réclamant donc des écoles, comme ils réclament du pain. Mais j'ai aussi la conviction que le problème de l'enseignement doit subir une réforme plus générale. La question que j'ai posée à ce sujet aux populations kabyles a rencontré l'unanimité. Les Kabyles auront plus d'écoles le jour où on aura supprimé la barrière artificielle qui sépare l'enseignement européen de l'enseignement indigène, le jour enfin où, sur les bancs d'une même école, deux peuples faits pour se comprendre commenceront à se connaître.*⁹⁶⁵

L'Avenir Politique (13.06.1939)

Camus beschreibt in diesem Artikel mögliche Maßnahmen, um der Bevölkerung der Kabylei eine bessere Zukunft zu ermöglichen. Die erste und wichtigste wäre eine Änderung der Haltung der zentralen Regierung, nämlich die Kabylei als vollwertigen Teil des französischen Territoriums zu behandeln (was sie in der Tat schon ist), statt sie nur auszubeuten und zu vernachlässigen. Camus bezeichnet diese Maßnahmen als Pflicht Frankreichs gegenüber der Kabylei. Dazu Camus:

Il faut partir de ce principe que si quelqu'un peut améliorer le sort des Kabyles, c'est d'abord le Kabyle lui-même. Les trois quarts de la Kabylie vivent sous le régime de la commune mixte et du caïdat. Je ne referai pas après tant d'autres le procès d'une forme politique qui n'a que de très lointains rapports avec la démocratie. On a tout dit sur les abus engendrés par cette organisation. Mais dans le cadre même de la commune mixte, il est désormais possible aux Kabyles de faire leurs preuves en matière administratives.

Il reste, il est vrai, à tenter un regroupement des villages suivant leur unité géographique et culturelle. Mais les anciennes divisions étant maintenues dans le cadre de la commune mixte, il en résulterait une somme de complications administratives qu'il faudrait éviter.

C'est sans doute pourquoi il paraît préférable d'assouplir l'actuelle législation sans rien changer au cadre administratif choisi. Et là, je ne puis mieux faire que de résumer le plan d'amélioration politique que M. Hadjeres m'exposa avec une étonnante clairvoyance. Au vrai, ce plan revient à réaliser une démocratie encore plus complète dans le douar-commune et à baser sur une sorte de représentation proportionnelle. [...] ainsi se trouverait réalisée au cœur du pays kabyle une sorte de petite république fédérative inspirée des principes d'une démocratie vraiment profonde [...]

Que le peuple kabyle soit mur pour marcher vers une vie plus indépendante et plus consciente, j'en avais la preuve le matin où, revenant des Oumalous, je conversais avec M. Hadjeres. Nous étions allés jusqu'à une trouée d'où l'on découvrait l'immensité d'un douar qui s'étendait jusqu'à l'horizon. Et mon compagnon, me nommant les villages, m'expliquait leur vie, comment le village imposait à chacun sa solidarité, forçait les habitants à suivre tous les enterrements afin que le convoi du pauvre fut aussi suivi que celui du riche, et comment, enfin, la peine la plus sévère était l'exclusion et la mise en quarantaine que personne ne pouvait supporter. Devant cet immense paysage où la lumière du matin bondissait, au-dessus de ce trou vertigineux où les arbres paraissaient des buées et dont la terre fumait sous le soleil, je

⁹⁶⁵ Camus 2006, Bd. IV, Misère de la Kabylie, S. 323.

*comprenais quel lien pouvait unir ces hommes entre eux et quel accord les liait à leur terre. Je comprenais aussi combien peu leur eut été nécessaire pour vivre aussi en accord avec eux-mêmes. Et comment, alors, n'aurais-je pas compris ce désir d'administrer leur vie et cet appétit de devenir enfin ce qu'ils sont profondément: des hommes courageux et conscients chez qui nous pourrions sans fausse honte prendre des leçons de grandeur et de justice?.*⁹⁶⁶

L'Avenir Économique Et Social (14.06.1939)

Camus beginnt diesen Artikel mit einigen Fakten, welche die problematische Situation der Kabylei zusammenfassen: *“La Kabylie a trop d’habitants et pas assez de blé. Elle consomme plus qu’elle ne produit. Son travail, rémunéré de façon dérisoire, ne suffit pas à combler le déficit de sa balance commerciale”*⁹⁶⁷. Der Kabylei muss deswegen geholfen werden, und Camus stellt folgende Vorschläge vor:

Ce qu'il faut ici, c'est un plan général et intelligent dont l'application sera poursuivie avec méthode. Nous n'avons que faire d'une politique politicienne, faite de demi-mesures et d'arrangement, de petites charités et de subventions éparpillées. La Kabylie réclame le contraire d'une politique politicienne, c'est-à-dire une politique clairvoyante et généreuse. Voir grand, réunir tous ces crédits dispersés, toutes ces subventions émiettes, toutes ces charités jetées au vent, ce sont les conditions d'une mise en valeur de la Kabylie par les Kabyles eux-mêmes et le retour de ces paysans à la dignité par un travail utile et justement payé[...]

*Rien de grand ne se fait sans courage et lucidité. Pour mener cette politique à bien, il ne suffit pas de la vouloir de temps en temps. Il faut la vouloir toujours et ne vouloir qu'elle. J'entends bien qu'on me dit: « Il n'y a pas de raisons pour que ce soit la colonie et les colons qui payent ». Et j'en suis bien d'accord. N'attendons pas cette œuvre des colons, puisque nous ne sommes pas sûrs qu'ils le veuillent. Mais si l'on prétend que c'est à la métropole de faire cet effort, alors nous sommes deux fois d'accord. Car, du même coup, on fait la preuve qu'un régime qui sépare l'Algérie de la France fait le malheur de notre pays. Et le jour où les intérêts seront confondus, on peut être sûr que les cœurs et les esprits ne tarderont pas à l'être.*⁹⁶⁸

Camus stellt hier die wichtigsten Elemente einer *angebrachten* Politik für Algerien vor, im Kontrast zu einer Politik, die nur durch Notmaßnahmen bestehende Probleme lindern möchte. Camus plädiert für eine auf Ideen und Programmen basierte Politik, die auf die Zukunft ausgerichtet ist. Es geht um verantwortliches Handeln, und um politische Verantwortung. Es gilt die Verantwortung für die Entscheidungen nicht abzutreten, sondern darum, dass die zentrale Regierung endlich Entscheidungen und Verantwortung übernimmt. Camus warnt davor, dass Tatenlosigkeit in der Zukunft politische Instabilität verursachen kann (womit er

⁹⁶⁶ Camus 2006, Bd. IV, Misère de la Kabylie, S. 324 ff.

⁹⁶⁷ Ebd., S. 328.

⁹⁶⁸ Ebd., S. 328 ff.

ganz richtig lag, wie die Ereignisse zeigen werden).

Conclusion (15.06.1939)

Camus fasst in diesem letzten Artikel seine Gedanken über die Kabylei zusammen. Die sehr problematische Situation soll von den Franzosen (in Algerien wie in der Hauptstadt) wahrgenommen werden. Er appelliert an das Gewissen der Franzosen, die Situation nicht zu ignorieren, sondern zu handeln. Dazu Camus:

Je ne ferai pas de circonlocution. Il paraît que c'est, aujourd'hui, faire acte de mauvais Français que de révéler la misère d'un pays français. Je dois dire qu'il est difficile aujourd'hui de savoir comment être un bon Français. Tant de gens, et des plus différents, se targuent de ce titre, et parmi eux tant d'esprits médiocres où intéressés, qu'il est permis de s'y tromper. Mais, du moins, on peut savoir ce que c'est qu'un homme juste. Et mon préjugé, c'est que la France ne saurait être mieux représentée et défendue que par des actes de justice [...]

Ce que je essayé de dire, c'est que si on a voulu faire quelque chose pour la Kabylie, si on a fait quelque chose, cette tentative n'a abordé que des aspects infimes du problème et l'a laissé subsister tout entier. Ce n'est pas pour un parti que ceci est écrit, mais pour des hommes. Et si je voulais donner à cette enquête le sens qu'il faudrait qu'on lui reconnaisse, je dirais qu'elle n'essaie pas de dire: « Voyez ce que vous avez fait de la Kabylie » mais: « Voyez ce que vous n'avez pas fait de la Kabylie ».

En face des charités, des petites égerie ces, des bons couloirs et des paroles superflues, qu'on mette la famine et a boue, la solitude et le désespoir. Et l'on verra si les premiers suffisent. Si, par un miracle invraisemblable, les six cents députés de la France pouvaient reparcourir l'itinéraire désespérant qu'il m'a été donné de faire, la cause kabyle ferait un grand pas en avant. Et c'est qu'en toute occasion, un progrès est réalisé chaque fois qu'un problème politique est remplacé par un problème humain. Qu'une politique lucide et concertée s'applique donc à réduire cette misère, que la Kabylie retrouve, elle aussi, le chemin de la vie, et nous serons les premiers à exalter une oeuvre dont aujourd'hui nous ne sommes pas fiers [...]

Tel ce soir, où, devant la Zaouia de Koukou, nous étions quelques-uns à errer dans un cimetière de pierres grises et à contempler la nuit qui tombait sur la vallée. À cette heure qui n'était plus le jour et pas encore la nuit, je ne sentais pas ma différence d'avec ces êtres qui s'étaient réfugiés là pour retrouver un peu d'eux-mêmes. Mais cette différence, il me fallait bien la sentir quelques heures plus tard à l'heure où tout le monde aurait dû manger.

Eh bien, c'était là que je retrouvais le sens de cette enquête. Car, si la conquête coloniale pouvait jamais trouver une excuse, c'est dans la mesure où elle aide les peuples conquis à garder leur personnalité. Et si nous avons un devoir en ce pays, il est de permettre à l'une des populations les plus fières et les plus humaines en ce monde de rester fidèle à elle-même et à son destin[...]

Sachons du moins nous faire pardonner cette fièvre et ce besoin de pouvoir, si naturel aux médiocres, en prenant sur nous les charges et les besoins d'un peuple plus sage, pour le livrer tout entier à sa grandeur profonde.⁹⁶⁹

⁹⁶⁹ Camus 2006, Bd. IV, Misère de la Kabylie, S. 334 ff.

Comme au Moyen Âge: La Torture au Service des Accusateurs (26.07.1939)

In diesem Artikel berichtet Camus über einen Prozess gegen zwölf algerische Landarbeiter, der von vielen Unregelmäßigkeiten begleitet war, darunter sogar Folter. Dazu Camus:

Une récente et sensationnelle affaire nous a déjà permis de connaître les scandaleuses méthodes dont fait parfois usage la Sûreté.

Le procureur général Pasquini, à l'audience de Philippeville, a lui-même « regretté » les brutalités policières. Pour nous, qui ne sommes pas contraints aux mêmes subtilités de langage, il nous faut donner ici quelques détails.

L'accusé Amar Bettiche, qui fut arrêté le premier, a été conduit, non pas dans des locaux policiers, mais dans une écurie voisine appartenant à un propriétaire de la région. Là, il fut battu sans arrêt jusqu'à évanouissement. On le somma d'avouer. Il avoua. On lui demanda de désigner ses complices. Il désigna ses voisins. Ceux-ci furent arrêtés, battus et torturés.

On pourrait avoir la légitime curiosité de connaître le détail de ces tortures qu'on a bien voulu juger regrettables. Tout d'abord, les prévenus ont été battus à corps de cravache sur tout le corps. On les plongeait ensuite jusqu'à mi-corps, la tête la première et jusqu'à étouffement, dans un bassin d'eau. On leur fit passer un courant électrique dans les pieds. On les pendit par les jambes et ils furent battus sans arrêt sur la plante des pieds.

Pour avoir une idée de la situation, il faut savoir que cinq jeunes indigènes ont également été arrêtés, conduits dans l'écurie et battus pendant une demi-heure. La garde champêtre, qui assistait à « l'opération », les sommait de dire qu'ils avaient été invités par les inculpés à mettre le feu aux gourbis. Ces aveux extorqués, ils furent conduits devant le juge de paix de Jemmapes. Malheureusement, le « travail » dans leur cas avait été mal fait et le juge les relaxa devant leurs dénégations et les traces de violences qu'ils portaient.

Pour ceux des inculpés qui n'eurent pas cette chance, ils refusèrent cependant de signer leur déclaration. Et c'est par la force qu'on leur fit poser le pouce enduit d'encre au bas des procès-verbaux. À l'audience, du moins, assurés de leur protection, tous ont nié avec indignation.⁹⁷⁰

Nach dieser kritischen Betrachtung kommt Camus zu folgendem Schluss: *“Aucun homme libre n'est assuré de sa dignité devant de semblables procédés. Et lorsque les méthodes abjectes parviennent à conduire au bagne des malheureux dont la vie n'était déjà qu'une suite de misères, alors elles constituent pour chacun de nous une sorte d'injure personnelle qu'il est impossible de souffrir”*.⁹⁷¹

Die ständige Kritik vonseiten Camus' an der Ungerechtigkeit der französischen Regierung in Algerien erweckten das Misstrauen der staatlichen Autoritäten gegenüber der Zeitung. Diese Situation verschlechterte sich mit dem Ausbruch des Krieges. Dazu Lottmann:

The war was also to signify the beginning of the end for Alger Républicain. As early as July strict military censorship had been decreed, prompting the expected reaction from those individualistic editors Pia and Camus [...] Their skepticism, their outspoken dissent, had to cause difficulties with the censors. But also with a considerable part of their readership, and

⁹⁷⁰ Camus 2006, Bd. I: Articles publiés dans «Alger républicain», S. 734 f.

⁹⁷¹ Ebd., S. 735.

*apparently with their own board of directors - or what the war had left of it.*⁹⁷²

Die staatliche Zensur begann, die Zeitung unter Druck zu setzen. Dazu Lottman:

*Not only was the censorship stricter than in mainland France, but there was less recourse against it than a newspaperman would have had in Paris, for against the Government General there was no appeal. An Army officer came in daily to read proofs, and he might even censor stories based on news heard on the radio - the paper was using such news when its cable dispatches were held up. The censors did not want the paper to be published with blank space, so readers would not realize that the newspaper had been censored, but Pia refused to comply with that. One day when a censor complained that the paper was going to contain almost nothing but blank space, Pia and Camus offered to let the officer write and sign an article to fill it, but of course that offer was declined.*⁹⁷³

Diese Art von Kritik, besonders an den repressiven Maßnahmen der Regierung gegenüber der Opposition, verursachten das Ende der Zeitung. dazu Lottman:

Gabriel Audisio, who had been brought back from Paris to serve in Algeria, was himself in the Army's Service des Informations. He neared the officers grumbling about the seditious paper. The director of his department would say about Camus: "We're going to take care of that fellow". Wearing a uniform, Audisio couldn't approach Camus directly but let him know through mutual friends that he'd do well to watch his steps [...]
*Then, on January 10, 1940, a notice was delivered to Camus at the office of Le Soir Républicain: At request of the Prefect of Algiers, the Commissaire Divisionnaire of the Police Spéciale Départementale informed him, as editor in chief, that the newspaper was suspended as of that moment. At the policeman's demand Camus countersigned the notice.*⁹⁷⁴

Die Autoritäten hielten Pia und Camus verantwortlich für die kritische Linie, die die Zeitung vertrat, wie folgende Aussage von Lottman bestätigt: *"When the board protested the suspension, it was informed by the authorities that the paper could not be revived as long as Pia and Camus remained on the staff"*.⁹⁷⁵ Pia wanderte nach Paris aus, Camus versuchte vergeblich, eine alternative Arbeit in Algerien zu finden. Dazu Lottman: *"What seems to have happened is that Camus found it difficult to obtain a job (although with so many eligible males away at war that should have been easy), and when he did find one, the government stepped in deftly and took it away from him"*.⁹⁷⁶

Camus wartete bei seiner Freundin Francine in Orán auf Nachrichten von Pia, der ihm versprochen hatte, ihm bei der ersten sich bietenden Gelegenheit zu helfen, eine Stelle bei

⁹⁷² Lottman 1979, S. 209.

⁹⁷³ Ebd., S. 210.

⁹⁷⁴ Ebd., S. 213.

⁹⁷⁵ Ebd., S. 214.

⁹⁷⁶ Ebd., S. 216.

“*Paris Soir*” zu bekommen. Dazu Lottman: “*Lazareff told Pia that he would not pay Camus' faire to Paris, but if Camus managed to get there quickly he'd have a job. Camus received the message in Oran on March 14, packed and left the same day. By March 23 he was in Paris, and at work. Apparently his passage was paid by friendly members of the Alger Républicain board, as Pia's had been*”.⁹⁷⁷ Deswegen kann man begründet von einem Exil von Camus sprechen, der gezwungen wurde, Algerien zu verlassen, um weiter arbeiten zu können. Dieser Bericht bezeugt die tapfere Haltung von Camus. Er hat über die Probleme des Landes, besonders die Ungerechtigkeit, mit der die indigene Bevölkerung von der französischen Verwaltung behandelt wurde, aber auch über das Hungern der Menschen berichtet, ohne an die gefährlichen Konsequenzen seiner Veröffentlichungen zu denken. Das ist keine Spekulation, das sind Fakten. Diese Fakten zeigen die Solidarität, die für Camus als politischer Mensch seit seiner Jugend eine wichtige Rolle spielte, eine Solidarität, die den leidenden Menschen helfen will, eine Solidarität, die gegen einen ungerechten Zustand rebelliert und eine Solidarität, die eine bessere, gerechtere, und inklusivere Gesellschaft aufbauen wird.

4.2.2 Kriegsende und Nachkriegszeit: Hoffnung und Enttäuschung

On ne saurait... (13.10.1944)

Am Ende des Krieges manifestierte sich in Frankreich eine neue Einstellung gegenüber Algerien. Das kann man am Beispiel von René Plevin, seit 1940 Mitglied der freien französischen Streitkräfte (FFL) in London, feststellen. 1944 präsidiert er die Konferenz von Brazzaville, die eine neue Stimme für politische Reformen in Afrika zur Sprache bringt. Er wurde im September 1944 von der provisorischen Regierung Frankreichs zum Minister der Kolonien ernannt. Im November dieses Jahres wird er zudem Finanzminister, verlässt aber schon 1946 die Regierung wieder. Das spiegelt in der Tat die kurze Dauer dieser neuen Strömung wider, die sich echte Reformen für Nordafrika erhofft hatte.  ber dieses Projekt spricht dieser Artikel, über den Widerstand der dortigen Kolonien, aber auch über den Geist dieser Reformen, nämlich, Gerechtigkeit für die Bevölkerung Algeriens herzustellen. Dazu

⁹⁷⁷ Lottman 1979, Ebd., S. 219.

Camus:

On ne saurait trop souligner l'importance des déclarations du ministre des Colonies sur le problème impérial. Après avoir noté la grande part que l'empire a prise au mouvement de la Libération, M. Plevin a ajouté: «Cette fidélité des populations indigènes implique pour nous de grandes responsabilités [...] une nouvelle phase de notre vie colonial doit donc s'ouvrir. Il s'agira [...] de poursuivre la conquête des cœurs [...]

Pour ceux d'entre nous qui connaissaient la politique coloniale, l'ignorance et l'indifférence des Français à l'égard de leur empire avaient quelque chose de proprement consternant [...]

Ces problèmes ne peuvent se résoudre que si on les aborde de face. « Il s'agit, a déclaré M. Plevin, de donner à chaque colonie le maximum de personnalité politique ». Cela va bien et la question est relativement simple quand elle concerne seulement les populations indigènes. Mais, pour prendre un exemple précis, si nous considérons le cas de l'Afrique du Nord, nous nous trouvons à la fois devant une population française et une population indigène. Or, s'il serait souhaitable d'entendre encore l'affranchissement politique que le Gouvernement provisoire a conféré aux indigènes d'Afrique du Nord, il faut savoir que le pire obstacle se trouve justement dans la population française.

Il sera stupide, en effet, de laisser ignorer au pays que cette population était acquise en grande partie à la politique de Vichy. Et quelle lui était acquise pour les raisons justement qui faisaient qu'elle était opposée à toute politique d'affranchissement du peuple indigène.

Ce qu'on appelle là-bas, à tort ou à raison, l'esprit colon, s'est toujours dressé contre toute innovation, même demandée par la justice la plus élémentaire. Et il faudra que le Gouvernement, pour réaliser sa politique d'amitié et de protection avec les Algériens, raisonne ou réduise auparavant cette résistance.

Cela est de la plus haute importance. Car nous ne devons pas nous cacher que chez un peuple viril, comme le sont les Arabes, la défaite a entraîné pour nous une perte de prestige. Dès lors, les Français pourraient être tentés, pour regagner un crédit que la force leur a fait perdre, d'étaler à nouveau la force. Nulle politique serait plus aveugle. Nous ne trouverons d'appui réel dans nos colonies qu'à partir du moment où nous les aurons convaincues que leurs intérêts sont les nôtres et que nous n'avons pas deux politiques: l'une qui donnerait la justice au peuple de France et l'autre qui consacrerait l'injustice à l'égard de l'empire.⁹⁷⁸

Crise en Algérie (13-14.05.1945)

Dies ist eine Serie von Artikeln, die zwischen dem 13. und 21. Mai 1945 im "Combat" erschienen sind. Im ersten Artikel plädiert Camus für ein Verständnis der algerischen Situation und der algerischen Bevölkerung anstelle einer aus der Hauptstadt geplanten und diktierten Politik für Algerien. Dazu Camus:

Devant les événements qui agitent aujourd'hui l'Afrique du Nord, il convient d'éviter deux attitudes extrêmes. L'une consisterait à présenter comme tragique une situation qui est seulement sérieuse. L'autre reviendrait à ignorer les graves difficultés où se débat aujourd'hui l'Algérie.

La première ferait le jeu des intérêts qui désirent pousser le gouvernement à des mesures répressives, non seulement inhumaines, mais encore impolitiques. L'autre continuerait d'agrandir la fosse qui, depuis tant d'années, sépare la métropole de ses territoires africains.

⁹⁷⁸ Camus 2006, Bd. II: Articles publiés dans «Combat», S. 544.

Dans les deux cas, on servirait une politique à courte vue, aussi contraire aux intérêts français qu'aux intérêts arabes [...]

Une bonne politique est d'abord une politique bien informée [...]

Mais avant d'entrer dans le détail de la crise nord-africaine, il convient peut-être de détruire quelques préjugés. Et, d'abord, de rappeler aux Français que l'Algérie existe. Je veux dire par là qu'elle existe en dehors de la France et que les problèmes qui lui sont propres ont une couleur et une échelle particulières. Il est impossible, en conséquence, de prétendre résoudre ces problèmes en s'inspirant de l'exemple métropolitain [...]

Sur le plan politique, je voudrais rappeler aussi que le peuple arabe existe. Je veux dire par là qu'il n'est pas cette foule anonyme et misérable, où l'Occident ne voit rien à respecter ni à défendre. Il s'agit au contraire d'un peuple de grandes traditions et dont les vertus, pour peu qu'on veuille l'approcher sans préjugés, sont parmi les premières.

Ce peuple n'est pas inférieur, sinon par la condition de vie où il se trouve, et nous avons des leçons à prendre chez lui, dans la mesure même où il peut en prendre chez nous [...]

Quand j'aurai enfin noté ce que trop de Français ignorent, à savoir que des centaines de milliers d'Arabes viennent de se battre durant deux ans pour la libération de notre territoire, j'aurais acquis le droit de ne pas insister.

Tout ceci, en tout cas, doit nous apprendre à ne rien préjuger de ce qui concerne l'Algérie et à nous garder des formules toutes faites [...]

Au lieu d'y répondre par des condamnations, essayons plutôt d'en comprendre les raisons et de faire jouer à leur propos les principes démocratiques que nous réclamons pour nous-mêmes.⁹⁷⁹

La Famine en Algérie (15.05.1945)

Hier macht Camus auf die Hungernot in Algerien aufmerksam und warnt vor der Gefahr einer möglichen Radikalisierung der hungrigen Masse. Dazu Camus:

Ce qu'il faut crier le plus haut possible c'est que la plus grande partie des habitants d'Algérie connaissent la famine. C'est cela qui explique les graves événements que l'on connaît, et c'est à cela qu'il faut porter remède. En arrondissant les chiffres, on peut évaluer à neuf millions le nombre des habitants de l'Algérie. Sur ces neuf millions, il faut compter huit millions d'Arabo-Berbères pour un million d'Européens. La plus grande partie de la population arabe est répartie à travers l'immense campagne algérienne dans les douars que la colonisation française a réunis en communes mixtes. La nourriture de base de l'Arabe, c'est le grain (de blé ou d'orge), qu'il consomme sous forme de semoule ou de galettes. Faute de grains, des millions d'Arabes souffrent de la faim. La famine est un fléau toujours redouté en Algérie, où les récoltes sont aussi capricieuses que les pluies. Mais en temps ordinaire, les stocks de sécurité prévus par l'administration française compensaient les sécheresses. Ces stocks de sécurité n'existent plus en Algérie depuis qu'ils ont été dirigés sur la métropole au bénéfice des Allemands. Le peuple algérien était donc à la merci d'une mauvaise récolte [...]

Comprend-on bien ce que cela veut dire? Comprend-on que, dans ce pays, où le ciel et la terre invitent au bonheur, des millions d'hommes souffrent de la faim? Sur toutes les routes, on peut rencontrer des silhouettes haillonneuses et hâves. Au hasard des parcours, on peut voir des champs bizarrement retournés et grattés. C'est que des douars entiers sont venus y fouiller le sol pour en tirer une racine amère mais comestible, appelé la «talrouda» et qui, transformée en bouille, soutient, du moins, si elle ne nourrit pas.

Qu'y faire? Dira-t-on. Sans doute le problème est difficile. Mais il n'y a pas une minute à perdre, ni un intérêt à épargner, si l'on veut sauver ces populations malheureuses et si l'on veut empêcher que des masses affamées, excitées par quelques fous criminels, recommencent le

⁹⁷⁹ Camus 2006, Bd. IV: Actuelles III. Chroniques algériennes, S. 337 ff.

Des Bateaux et de la Justice (16.06.1945)

Camus kritisiert in diesem Artikel die ungerechte Verteilung des Lebensmittel und die resultierende Diskriminierung der einheimischen Bevölkerung. Camus interessiert sich nicht nur für die wirtschaftlichen Aspekte dieses Problems, sondern untersucht die moralischen Komponenten dieser Entscheidung. Dazu Camus:

Quand des millions d'hommes souffrent de la faim, cela devient l'affaire de tous. Nous n'aurons cependant pas tout fait quand nous aurons fait cela, car la gravité de l'affaire algérienne ne tient pas seulement au fait que les Arabes ont faim. Elle tient aussi à la conviction où ils sont que leur faim est injuste. Il ne suffira pas, en effet, de donner à l'Algérie le grain dont elle a besoin, il faudra encore le répartir équitablement. J'aurais préféré ne point l'écrire, mais il est vrai que cela n'est pas fait [...]
Enfin, et c'est le point le plus douloureux, dans toute l'Algérie la ration attribuée à indigène est inférieure à celle qui est consentie à l'Européen. Elle l'est dans le principe, puisque le Français a droit à trois cents grammes par jour et l'Arabe à deux cent quarante grammes. Elle l'est encore plus dans les faits, puisque nous l'avons dit, l'Arabe touche cent à cent cinquante grammes [...]

⁹⁸⁰ Camus 2006, Bd. IV: Actuelles III. Chroniques algériennes, S. 340 ff. In dieser Aussage spricht Camus über die Massaker von Sétif und Guelma die am 8. Mai 1945 eine Spirale der Gewalt angefangen haben die zum Bürgerkrieg und letztendlich zur Unabhängigkeit Algeriens geführt hat. Hier eine Eintragung aus Wikipedia die die Ereignisse darstellt: „Als **Massaker von Sétif** wird die blutige Niederschlagung von Unruhen ab dem 8. Mai 1945 in den algerischen Orten Sétif, Guelma und Kherrata durch französisches Militär und Milizen bezeichnet.

Im unter der französischen Kolonialherrschaft stehenden Algerien hatte am 1. Mai 1945 die 1939 aufgelöste „Partei des algerischen Volkes“ (PPA) in Sétif für die Freilassung ihres Führers Messali Hadij demonstriert – die polizeiliche Repression dieser Kundgebung hatte zu einigen Toten geführt. Am 8. Mai, aus Anlass der offiziellen Feiern zum Ende des Zweiten Weltkriegs in Europa, demonstrierte die PPA wieder. Eine Menge von etwa 10.000 Algeriern marschierte auf das Europäerviertel zu. Die Demonstranten forderten Gleichheit, Unabhängigkeit und „Algerien den Arabern“. Etwa 20 Gendarmen versuchten, den Demonstranten ihre Fahnen zu entreißen – bei dieser Gelegenheit wurde erstmals die grün-weiße algerische Fahne mit rotem Stern und Halbmond geschwungen. In diesem Zusammenhang fielen Schüsse, von denen sowohl Polizisten als auch Demonstranten getroffen wurden. In den folgenden Stunden töteten Demonstranten 28 Europäer, die sie in den Straßen antrafen, und verletzten 48 weitere. Der Aufruhr verbreitete sich weiter. Während etwa einer Woche wurden vor allem isoliert lebende Europäer attackiert und getötet. Über 100 französische Siedler fielen der Erhebung zum Opfer.

Die Kolonialfranzosen bildeten daraufhin mit Billigung der Behörden Selbstverteidigungsmilizen, die Racheakte verübten. Armee und Marine bombardierten und beschossen Dörfer, Militärgerichte fällten 151 Todesurteile (28 davon wurden vollstreckt). Die französische Armee organisierte zudem Unterwerfungszereemonien, in denen Algerier sich vor der französischen Fahne auf den Boden werfen und im Chor wiederholen mussten: „Wir sind Hunde und Ferhat Abbas ist ein Hund“. Mehrere Hundert Algerier wurden selbst nach diesen planvollen Demütigungen herausgegriffen und ermordet. Die „Befriedungsoperation“ endete offiziell am 22. Mai 1945. Die Zahl der Opfer der Repression wird verschieden hoch angesetzt. Das offizielle Algerien spricht heute von 45.000 Toten, zuweilen auch von mehr. Nach der Historikerin Annie Rey-Goldzeiguer (Reims) ist, solange keine unparteiischen Untersuchungen vorliegen, die zuverlässigste Angabe bezüglich der Opferzahlen die, dass den Verlusten auf französischer Seite ein Hundertfaches an Opfern auf algerischer Seite gegenüberstehe und dass die Erinnerung an dieses Massaker auf beiden Seiten eine ganze Generation geprägt habe. https://de.wikipedia.org/wiki/Massaker_von_Sétif ,abgerufen am 02.01.2020.

Cette inégalité de traitement s'ajoute à quelques autres pour créer un malaise politique, dont j'aurai à traiter dans de prochains articles. Mais à l'intérieur du problème économique qui m'intéresse ici, elle envenime encore une situation déjà assez grave par elle-même, et elle ajoute aux souffrances des indigènes une amertume qu'il était possible d'éviter. Calmer la plus cruelle des faims et guérir ces cœurs exaspérés, voilà la tâche qui s'impose à nous aujourd'hui.⁹⁸¹

Le Malaise Politique 18.05.1945

Die Gründe für die algerische Krise werden von Camus in diesem Artikel thematisiert, und zwar nicht nur ihre sozialen Aspekte, wie die Hungersnot, sondern auch die moralische Enttäuschung des Volkes, das das Vertrauen in die zentrale Regierung als Garant der gerechten Versorgung verloren hat. Dazu Camus:

Si grave et si urgent que soit la pénurie économique dont souffre l'Afrique du Nord, elle n'explique pas, à elle seule, la crise politique algérienne. Si nous en avons parlé d'abord, c'est que la faim prime tout. Mais, à la vérité, le malaise politique est antérieur à la famine. Et lorsque nous aurons fait ce qu'il faut pour alimenter la population algérienne, il nous restera encore tout à faire. C'est une façon de dire qu'il nous restera à imaginer enfin une politique [...]

J'ai lu dans un journal du matin que 80% des Arabes désiraient devenir des citoyens français. Je résumerai au contraire l'état actuel de la politique algérienne en disant qu'ils le désiraient effectivement, mais qu'ils ne le désirent plus. Quand on a longtemps vécu d'une espérance et que cette espérance a été démentie, on s'en détourne et l'on perd jusqu'au désir. C'est ce qui est arrivé avec les indigènes algériens, et nous en sommes les premiers responsables [...]

La politique d'assimilation a rencontré en Algérie même, et principalement auprès des grands colons, une hostilité qui ne s'est jamais démentie [...] La France devait dire clairement si elle considérait l'Algérie comme une terre conquise dont les sujets, privés de tous droits et gratifiés de quelques devoirs supplémentaires, devaient vivre dans notre dépendance absolue, ou si elle attribuait à ses principes démocratiques une valeur assez universelle pour qu'elle pût les étendre aux populations dont elle avait la charge [...]

En 1936, le projet Blum-Viollette a marqué le premier pas fait en avant, après dix-sept ans de stagnation, vers la politique d'assimilation. Il n'avait rien de révolutionnaire. Il revenait à conférer les droits civiques et le statut d'électeurs à soixante mille musulmans environ. Ce projet, relativement modeste, souleva un immense espoir parmi la population arabe. La quasi-totalité de ces masses, réunies dans le Congrès algérien, affirmait alors son accord. Les grands colons, groupes dans les Délégations financières et dans l'Association des maires d'Algérie, opérèrent une telle contre-offensive que le projet ne fut même pas présenté devant les Chambres. Ce grand espoir déçu a naturellement entraîné une désaffection aussi radicale [...]

Mais ce peuple semble avoir perdu sa foi dans la démocratie dont on lui a présenté une caricature. Il espère atteindre autrement un but qui n'a jamais changé et qui est le relèvement de sa condition.

Ce pourquoi l'opinion arabe, si j'en crois mon enquête, est, dans sa majorité, indifférent ou hostile à la politique d'assimilation.⁹⁸²

⁹⁸¹ Camus 2006, Bd. IV: Actuelles III. Chroniques algériennes, S. 343 f.

⁹⁸² Ebd., S. 344 ff.

Camus spricht den Vertrauensverlust der arabischen Bevölkerung an, die von der Handlungslosigkeit der zentralen Regierung enttäuscht ist. Hier kommt Camus wieder zu einem seiner wichtigsten Kritikpunkte: Wenn Frankreich die Verantwortung übernommen hat Algerien zu regieren, muss es diese Verantwortung nicht nur formal, sondern in der Tat übernehmen, und die Prinzipien, die ihre Demokratie aufgebaut haben (*liberté, égalité, fraternité*), müssen dann auch in Algerien, als Teil des von Frankreich regierten Territoriums, gelten. Camus stellt nicht direkt die Kolonisierung Algeriens in Frage. Er behandelt die gegenwärtige Situation und verlangt von seiner Regierung, dass sie auf der Höhe ihre Prinzipien steht und handelt.

Le Parti du Manifeste (20-21.05.1945)

Dies ist einer der wenigen Artikel, der die politischen Elemente der algerischen Problematik behandelt. Es geht um ein Manifest für politische Reformen, das von Ferhat Abbas am 10. Februar 1943 veröffentlicht wurde und das von der Militärverwaltung in Algerien akzeptiert wurde. Camus lobt diese Entscheidung und plädiert für die gründliche und konstruktive Betrachtung dieses politischen Manifests, das er als ein wichtiges politische Element ansieht um eine mögliche Lösung für die politischen Probleme des Landes zu erreichen. Dazu Camus:

J'ai dit dans mon dernier article, qu'une grande partie des indigènes nord-africains, désespérant du succès de la politique d'assimilation, mais pas encore gagné par le nationalisme pur, s'étaient tournés vers un nouveau parti « Amis du Manifeste » [...]

Le président de ce mouvement est Ferhat Abbas, originaire de Setif, diplômé d'université en pharmacie, et qui était, avant la guerre, un des partisans les plus résolus de la politique d'assimilation [...] Aujourd'hui, Ferhat Abbas, comme beaucoup de ses coreligionnaires, tourne le dos à l'assimilation. Son journal, égalité, dont le rédacteur en chef, Aziz Kessous, est un socialiste, ancien partisan, lui aussi, de l'assimilation, réclame la reconnaissance d'une nation algérienne liée à la France par le lien du fédéralisme [...]

Cet esprit cultivé et indépendant a suivi l'évolution qui a été celle de son peuple et il a traduit cet ensemble d'aspirations dans un manifeste publié le 10 février 1943 et qui fut accepté par le général Catroux comme base de discussion.

Que dit ce manifeste? À la vérité, pris isolément, ce texte se borne à une critique précise de la politique française en Afrique du Nord et à l'affirmation d'un principe. Ce principe constate l'échec de la politique d'assimilation et la nécessité de reconnaître une nation algérienne, liée à la France, mais munie de caractéristiques propres. « Cette politique d'assimilation, dit le manifeste, apparaît aujourd'hui aux yeux de tous comme une réalité inaccessible (ce moi qui souligne) et une machine dangereuse mise au service de la colonisation ». Fort de ce principe, le manifeste demande pour l'Algérie une constitution propre, qui assurera aux Algériens tous les droits démocratiques et une représentation parlementaire personnelle. Un additif au manifeste, en date du 26 mai 1943, et deux textes plus récents d'avril et de mai 1945 ont

précisé encore ce point de vue. Ils demandaient la reconnaissance, à la fin des hostilités, d'un État algérien avec une constitution propre, élaborée par une assemblée constituante qui serait élue au suffrage universel par tous les habitants de l'Algérie.

Le gouvernement général cesserait d'être alors une administration pour devenir un véritable gouvernement où les postes seraient également répartis entre ministres français et ministres arabes.

Quant à l'assemblée, les « Amis du Manifeste » étaient consciente de l'hostilité qu'aurait rencontrée en France l'idée d'une représentation exactement proportionnelle, puisque, l'Algérie étant peuplée de huit Arabes pour un Français, l'assemblée serait véritablement un parlement arabe. En conséquence, ils acceptaient de leur constitution fut composée de 50% d'élus musulman et de 50% d'élus européens. Désireux de ménager les susceptibilités françaises, ils admettaient que les attributions de l'assemblée ne concerneraient que les questions administratives, sociales, financières et économiques, remettant au pouvoir central de Paris tous les problèmes de sécurité extérieur, d'organisation militaire et de diplomatie. Bien entendu, cette thèse fondamentale s'accompagne de revendications sociales, qui visent toutes à faire entrer la démocratie la plus complète dans la politique arabe [...]

Si l'administration française avait décidé de ne pas suivre le général Castroux dans l'approbation du principe qu'il donnait au manifeste, il lui était possible de remarquer que toute la construction politique du manifeste tire sa force du fait qu'il considère l'assimilation comme une « réalité inaccessible ». Elle aurait peut-être conclu alors qu'il suffisait de faire que cette réalité devint accessible pour enlever tout argument aux « Amis du Manifeste ». On a préféré y répondre par la prison et la répression. C'est une pure et simple stupidité.⁹⁸³

Am Ende des Artikels kritisiert Camus die Haltung der französischen Militärverwaltung die, statt eine möglichen Verhandlung zu fördern, sich schließlich für die Verhaftung der arabischen Vertreter des Manifestes entschied, und damit zum frühen Ende eines möglichen politischen Ausgangs des Konflikts in Algerien beitrug.

Conclusion (15.06.1945)

Im letzten Artikel dieser Serie kommt Camus zu einer Zusammenfassung der angesprochenen Themen. Hier wiederholt Camus seinen Aufruf zur Annahme der Reformen um dieselbe Demokratie und Gerechtigkeit nach Algerien zu bringen, die die Franzosen im Frankreich genießen.

Cette crise politique, que dure depuis tant d'années, n'a pas disparu par miracle. Elle s'est au contraire durcie et toutes les informations qui viennent d'Algérie laissent penser qu'elle est établie aujourd'hui dans une atmosphère de haine et de défiance qui ne peut rien améliorer. Les massacres de Guelma et Setif ont provoqué chez les Français d'Algérie un ressentiment profond et indigné. La répression qui a suivi a développé dans les masses arabes un sentiment de crainte et d'hostilité. Dans ce climat, une action politique qui serait à la fois ferme et démocratique voit diminuer ses chances de succès.

Mais ce n'est pas une raison pour en désespérer. Le ministre de l'Économie nationale à envisagé des mesures de ravitaillement qui, si elles sont continuées, suffiront à redresser une

⁹⁸³ Camus 2006, Bd. IV: Actuelles III. Chroniques algériennes, S. 347 ff.

situation économique désastreuse. Mais le gouvernement doit maintenir et étendre l'ordonnance du 7 mars 1944 et fournir ainsi aux masses arabes la preuve qu'aucun ressentiment n'entravera jamais son désir d'exporter en Alger le régime démocratique dont jouissent les Français. Mais ce ne sont pas des discours qu'il faut exporter, ce sont des réalisations. Si nous voulons sauver l'Afrique du Nord, nous devons marquer à la face du monde notre résolution d'y faire connaître la France par ses meilleures lois et ses hommes les plus justes. Nous devons marquer cette résolution et, qu'elles que soient les circonstances ou les campagnes de presse, nous devons nous y tenir. Persuadons-nous bien qu'en Afrique du Nord comme ailleurs on ne sauvera rien de français sans sauver la justice [...]
Le monde aujourd'hui sue la haine de toutes parts. Partout, la violence et la force, les massacres et les clameurs obscurcissent un air que l'on croyait délivré de son poison le plus terrible. Tout ce que nous pouvons faire pour la vérité, française et humaine, nous avons à le faire contre la haine. À tout prix, il faut apaiser ces peuples déchirés et tourmentés par de trop longues souffrances. Pour nous, du moins, tâchons de ne rien ajouter aux rancœurs algériennes. C'est la force infinie de la justice, et elle seule, qui doit nous aider à reconquérir l'Algérie et ses habitants.⁹⁸⁴

Diese Serie von Artikeln erschien in einem historischen Moment, wo noch die politischen Bedingungen existierten, um eine Änderung der Situation im Algerien zu schaffen. Camus erklärt hier die Gründe dieser Problematik, sowie mögliche Schritte, um eine Verbesserung der politischen Situation in Algerien zu erreichen. Im Nachhinein betrachtet war es eine verlorene Möglichkeit, eigentlich die letzte, um der Ungerechtigkeit in Algerien demokratisch zu begegnen, wie Carroll erklärt:

If the kind of democratic reforms Camus proposed for Algeria in 1945 had been undertaken immediately after World War II, it would not be difficult to imagine that the course of history in Algeria would have been radically changed and an independent Algeria born without the horrible bloodshed and suffering that was the result of eight years of devastating war. Instead, the increasingly brutal French oppression of the overwhelming majority of "French subjects" in Algeria and the horrible economic conditions in which they continued to live set the stage for the armed struggle that did in fact occur. What had been radical proposals for change in 1945 were by 1958 considered by most on the Left to be self-deluded musings over what could have been. But if Camus' idealism could legitimately be questioned in terms of its relevance to the political realities of the last years of the war, reading his political essays reveals that his commitment to justice in Algeria for all Algerians cannot be doubted.⁹⁸⁵

Camus hatte zu dieser Zeit eine klare Vorstellung davon, welche Maßnahme im Algerien implementiert werden sollten (z.B. eine inhaltliche Diskussion des politischen Manifests von Abbas) und wusste gleichzeitig wie stark das Leiden der algerischen Bevölkerung war. Er stellte diese Maßnahmen dar, die der Ungerechtigkeiten ein Ende hätten bringen können und mahnte Frankreich, seine moralische Verantwortung wahrzunehmen, um die Bedingung der Möglichkeit für einen neuen Anfang in Algerien zu schaffen. Er hat aber auch deutlich vor

⁹⁸⁴ Camus 2006, Bd. IV: Actuelles III. Chroniques algériennes, S. 350 f.

⁹⁸⁵ Carroll 2007a, S. 6.

der Gefahr des Beibehaltens eines *status quo* gewarnt, der die Radikalisierung der hungrigen Menschen befördern könnte. Er plädierte für die Inklusion der indigenen Bevölkerung und das Ende der weißen Minderheitenherrschaft.

Diese Haltung von Camus unterscheidet sich deutlich von den Vorwürfen der postkolonialen Studien an seine Adresse, die ich vorher vorgestellt hatte. Es ist klar und deutlich zu sehen, dass diese Betrachtungen einer bestimmten Ideologie angehörten, einer Perspektivierung, die Camus als *pied noir* betrachtete und ihn im Voraus verurteilt hat. Die oben vorgestellten Artikel dienen als Beweis für die Haltung von Camus, eine Haltung, die die Idee der Revolte verkörperte, durch Entschlossenheit aber auch Maß, der ungerechten Situation in Algerien ein Ende zu setzen und durch Dialog eine gemeinsame Zukunft aufzubauen.

La Contagion (Combat, 10.05.1947)

In diesem Artikel (der nicht in der *Chronique Algériennes* inkludiert ist), kritisiert Camus die rassistischen und kolonialistischen Eigenschaften Frankreichs, für welche sich Camus schämt. Er stellt sogar den Vergleich zu Nazi-Deutschland an und plädiert für die Anerkennung demokratischer Werte und die Abschaffung jeglichen rassistischen Benehmens. Dazu Camus:

Oui, ce sont là des signes. Mais il y a pire. On a utilisé en Algérie, il y a un an, les méthodes de la répression collective. Combat a révélé l'existence de la chambre, d'aveux « spontanés » de Fianarantsoa. Et ici non plus, je n'aborderai pas le fond du problème, qui est d'un autre ordre. Mais il faut parler de la manière, qui donne à réfléchir.

Trois ans après avoir éprouvé les effets d'une politique de terreur, des Français enregistrent ces nouvelles avec l'indifférence des gens qui en ont trop vu. Pourtant, la fait est là, clair et hideux comme la vérité: nous faisons, dans ces cas-là, ce que nous avons reproché aux Allemands de faire. Je sais bien qu'on nous a donné l'explication. C'est que les rebelles malgaches, eux aussi, ont torturé des Français. Mais la lâcheté et le crime de l'adversaire n'excusent pas qu'on devienne lâché et criminel. Je n'ai pas entendu dire que nous ayons construit des fours crématoires pour nous venger des nazis. Jusqu'à preuve du contraire nous leurs avons opposé des tribunaux. La preuve du droit, c'est la justice claire et ferme. Et c'est la justice qui devait représenter la France.

En vérité, l'explication est ailleurs. Si les hitlériens ont appliqué à l'Europe les lois abjectes qui étaient les leurs, c'est qu'ils considéraient que leur race était supérieure et que la loi ne pouvait être la même pour les Allemands et pour les peuples esclaves. Si nous, Français, nous révoltions contre cette terreur, c'est que nous estimions que tous les Européens étaient égaux en droit et en dignité. Mais si, aujourd'hui, des Français apprennent sans révolte les méthodes que d'autres Français utilisent parfois envers les Algériens ou des Malgaches, c'est qu'ils vivent, de manière inconsciente, sur la certitude que nous sommes supérieurs en quelque manière à ces peuples et que le choix des moyens propres à illustrer cette supériorité importe

peu.

*Encore une fois, il ne s'agit pas de régler ici le problème colonial, ni de rien excuser. Il s'agit de détecter les signes d'un racisme qui déshonore tant de pays déjà et dont il faudrait préserver le nôtre.*⁹⁸⁶

Dieser Artikel widerlegt die Aussage von O'Brien⁹⁸⁷, der schreibt, Camus hätte sich zwischen 1945 und 1954 nicht über Algerien geäußert.

4.2.3 Der Bürgerkrieg: *Chroniques Algériennes*

Terrorisme et Répression (09.07.1955) (Dieser Artikel ist nicht Teil der “*Chroniques Algériennes*”)

Dieser Artikel und der darauffolgende sind Stellungnahmen vom Camus gegenüber der Verschärfung der Gewalt in Algerien. Gegen die Indifferenz der zentralen Regierung, resigniert Camus nicht über den Sieg der Gewalt, sondern appelliert stattdessen für eine politische Lösung. Er schlägt die Idee eines föderativen Staates für Algerien vor, wo alle Nationalitäten zusammenleben können. Dazu Camus:

Si l'Algérie doit mourir, elle mourra de résignation généralisée. La métropole indifférente comme la colonie exaspérée semblent admettre que la communauté franco-arabe est impossible et que l'épreuve de force est désormais inévitable. Au nom du progrès ou de la réaction ici, par la terreur ou par la répression là-bas, tous semblent accepter d'avance le pire: la séparation définitive du Français et de Arabe sur une terre de sang ou de prisons.

Je suis de ceux qui ne peuvent justement se résigner à voir ce grand pays se casser en deux pour toujours[...] Si je me sens plus près, par exemple d'un paysan arabe, d'un berger kabyle, que d'un commerçant de nos villes du Nord, c'est qu'un même ciel, une nature impérieuse, la communauté des destins ont été plus fort, pour beaucoup d'entre nous, que les barrières naturelles ou les fossés artificiels entretenus par la colonisation[.]

Nous ne sommes pas résignés au triomphe de ceux qui, recevant chaque acte de justice comme une offense particulière, rêvent de tuer ou de terroriser ces neuf millions d'Arabes avec qui nous voulons, au contraire, construire un avenir fraternel et fécond. Mais nous ne sommes pas résignés non plus à croire, avec ceux qui définissent le progrès comme le paiement d'une injustice par une autre, que le déracinement d'un million et demi de Français, installés depuis plusieurs générations et passionnément attachés à leur pays, puisse fournir une solution intelligente de notre problème. En politique, tuer ou fuir sont deux démissions, et deux manières de renoncer à l'avenir [...]

*Il faut, avant toute chose, ramener la paix en Algérie. Non par les moyens de la guerre, mais par une politique qui tienne compte des causes profondes de la tragédie actuelle.*⁹⁸⁸

⁹⁸⁶ Camus 2006, Bd II: Actuelles, S. 429 f.

⁹⁸⁷ Siehe Seite 312 in dieser Arbeit

⁹⁸⁸ Camus 2006, Band III: Articles publiés dans « L'Express », S. 1022 f.

Camus versucht hier die Herkunft der Gewaltspirale zu entschlüsseln und identifiziert deutlich die verschiedenen Fehler des französischen Staates, die die Hoffnungslosigkeit der Algerischen Gesellschaft verursacht haben, als Hauptgrund für die Entstehung der Gewalt im Lande. Dazu Camus:

En Algérie, comme ailleurs, le terrorisme s'explique par l'absence d'espoir. Il naît toujours et partout, en effet, de la solitude, de l'idée qu'il n'y a plus de recours ni d'avenir, que les murs sans fenêtres sont trop épais et que, pour respirer seulement, pour avancer un peu, il faut les faire sauter.

Ceux qui parlent au nom des Français d'Algérie refusent de reconnaître que le peuple arabe vivait sans avenir, et dans l'humiliation. Mais c'est qu'ils refusent inconsciemment de considérer ce peuple comme une personne; ils oublient que l'honneur, et ces souffrances, à longtems été une vertu traditionnelle du monde arabe. Est-il donc trop tard pour leur demander, devant le désastre, de passer par-dessus leur rancœur et leur fureurs, même légitimes, pour reconnaître enfin, avec réalisme, leur longue erreur?

Depuis trente ans, en effet, nous avons beaucoup promis au peuple arabe et nous n'avons à peu près rien tenu. À l'époque du projet Blum-Violette, en 1936, les Ulémas, aujourd'hui nationalistes, avaient comme revendication extrême l'assimilation. Ils demandaient pour leur peuple astreint aux devoirs des citoyens français, et d'abord à l'impôt du sang, quelques-uns des droits de la citoyenneté française. Le projet Blum-Viollette leur répondait timidement (soixante mille électeurs environ pour une population de sept millions) mais leur répondait.

La réaction des Français d'Algérie fut alors si puissante que le projet ne vint même pas devant les Chambres. Ce jour-là, l'Algérie perdit sa meilleure chance. Les chefs des Français d'Algérie ont cru sincèrement, en 1936, comme maintenant, servir, en même temps que leurs intérêts, la présence française: ils lui ont porté, en réalité, un coup mortel. Quand, sept ans plus tard, après une deuxième guerre, et un autre impôt sanglant, l'ordonnance du gouvernement provisoire reprit l'essentiel du projet, il était trop tard, personne ne voulait plus l'assimilation.

Le dernier espoir, avant la flambée, a été le statut de l'Algérie, enfin voté par les Chambres. Mais aveuglement obstiné des dirigeants de l'Algérie vint encore à bout de cet espoir: l'application du statut fut sabotée et les élections de 1948 systématiquement truquées. De ces élections falsifiées est sortie, non pas l'Algérie du statut, mais l'Algérie du meurtre et de la répression. À cette date, en effet, le peuple arabe a retiré sa confiance à la France.

Aussitôt, les murs se sont refermés autour d'une masse sans représentants, ni bey ni sultan, qui puissent parler pour elle et la personnifier. Le silence, la misère, l'absence d'avenir et d'espoir, le sentiment aigu d'une humiliation particulière au moment où les autres peuples arabes prenaient la parole, tout à contribué à faire peser sur les masses algériennes une sorte de nuit désespérée d'où fatalement devaient sortir des combattants.

Alors a commencé à fonctionner unie dialectique irrésistible dont nous devons comprendre l'origine et le mortel mécanisme si nous voulons l'échapper. L'oppression, même bienveillante, le mensonge d'une occupation qui parlait toujours d'assimilation sans jamais rien faire pour elle ont suscité d'abord des mouvements nationalistes, pauvres en doctrine, riches en audace. Ces mouvements ont été réprimés.

Chaque répression, mesurée ou démente, chaque torture policière comme chaque jugement légal ont accentué le désespoir et la violence chez les militants frappés. Pour finir, les policiers ont couvé les terroristes qui ont enfanté eux-mêmes une police multipliée. Au terme affreux, débordant l'Aurès, assiégré Philippeville, et aussitôt la responsabilité collective est érigée en principe de répression.⁹⁸⁹

Mit derselben Deutlichkeit kritisiert Camus den algerischen Terrorismus. Er mahnt aber vor

⁹⁸⁹ Camus 2006, Band III: Articles publiés dans « L'Express », S. 1024 f.

der Gefahr einer allgemeinen Beschuldigung, allgemeinen Bestrafung und maßlosen Repression der algerischen Gesellschaft, die unwürdig der französischen Werte ist und nur die Gewalt befördern will. Deswegen ruft Camus die verschiedenen Parteien zum Frieden auf, um am Verhandlungstisch miteinander zu sprechen und durch den Dialog den Weg für eine friedliche Lösung zu suchen. Dazu Camus:

Le terrorisme algérien est une erreur sanglante, à la fois en lui-même et dans ses conséquences. Il, est en lui-même parce qu'il tend, par la force des choses, à devenir raciste à son tour et, débordant ses inspireurs mêmes, à cesser d'être l'instrument contrôlé d'une politique pour devenir l'arme folle d'une haine élémentaire [...]

La responsabilité collective, nous sommes payés pour le savoir, est un principe totalitaire. Il est incroyable qu'il puisse être proclamé par des Français affolés, impensable qu'un gouvernement puisse céder sur ce point et se rallier à l'idée d'une répression indifférenciée qui frapperait des villages entiers sous le prétexte d'une complicité imposée le plus souvent. Nous cueillions aujourd'hui les fruits de cette action d'éclat. Puisque le gouvernement est à la recherche de gestes à faire, il peut-il doit déjà déclarer solennellement que la France ne fera jamais sien le principe de la responsabilité collective et que la justice sera rendue en Algérie en vertu d'une loi communie selon les usages des nations civilisées[...]

Dans le cas d'Algérie, il faut d'abord obtenir l'apaisement, en vue de conquérir un jour la paix. Et l'apaisement peut être obtenu tout de suite: par la convocation immédiate, à Paris, d'une conférence réunissant les représentants du gouvernement, ceux de la colonisation, et ceux des mouvements arabes (U.D.M.A., Ulémas, et les deux tendances du M.T.L.D.). Cette conférence, où chacun devra prendre ses responsabilités, aura pour seul et unique objet d'arrêter l'effusion de sang. L'exemple tunisien est là pour montrer qu'une solution est possible et ni les grands colons ni les nationalistes arabes n'ont d'intérêt à ce qu'elle soit retardée.

À partir de là, dans une deuxième session, les participants pourront confronter leurs points de vue sur la réforme générale devenue nécessaire, et dont je parlerai dans un deuxième article.⁹⁹⁰

L'Avenir Algérien (23.07.1955) (Wie der vorige Artikel ist dieser auch nicht Teil der Chroniques Algériennes)

In diesem Artikel (der Nachfolger des Artikels vom 09.07) präzisiert Camus seine Vorschläge für die Friedensgespräche. Er schlägt eine Reform der Agrarstruktur im Algerien vor und plädiert für die Integration der arabischen Bevölkerung in die politischen Entscheidungen des Landes. Dazu Camus:

Si la conférence dont j'ai parlé pouvait être réunie à Paris, si elle parvenait à ramener une paix provisoire sur l'Algérie, alors ce délai devrait être utilisé sans tarder pour donner un avenir à l'association franco-arabe. Mais quel pourrait être cet avenir? [...]

L'Algérie peut être comparée à un énorme pressoir qui ne produit à peu près rien pour nourrir ses propres serviteurs et trop pour les désaltérer. Elle importe donc, sans pouvoir exporter son

⁹⁹⁰ Camus 2006, Band III: Articles publiés dans « L'Express », S. 1025 ff.

vin, sinon dans la métropole, où marché et consommateur sont également sursaturés. De ce point de vue, la reconversion est une obligation vitale pour l'Algérie dans le cadre d'une réforme agraire qui devra limiter la grande propriété. Mieux vaut, pour la métropole, financer les indemnités alors nécessaires, que de subventionner sans espoir une machine économique perpétuellement grippée. À titre de compensation, ces indemnités pourront s'investir dans le secteur industriel, dont la création est urgente, et où le capital privé peut et doit jouer à ce stade de l'évolution algérienne, son rôle historique. Une telle réforme permettrait en même temps l'aide directe au paysan arabe et la réduction progressive du chômage, par l'industrie. Mais il faut aussi créer à l'Algérie un avenir politique, sans lequel d'ailleurs la réforme économique n'ira pas loin. La stagnation politique, nous l'avons vu, explique une grande partie de la tragédie actuelle. Le peuple arabe, déraciné de son passé, sans perspective d'avenir, immobilisé dans un perpétuel présent, n'a plus d'autre choix que le silence ou la violence. Seule une rénovation décisive peut l'arracher à ce dilemme intolérable. Tout le monde sait et dit, aujourd'hui, que le régime colonial a vécu. Mais le savoir n'est pas suffisant, il faut encore connaître ce qui devra le remplacer.⁹⁹¹

Camus versucht in diesem Artikel eine neue Perspektive auf die Kolonisierung zu finden. Er fokussiert ihre Vorteile als Entwicklungshilfe und kritisiert ihre gewaltsamen Aspekte, die nur auf die Eroberung des Landes zielen. Die Beziehung zur arabischen Bevölkerung soll kooperativ werden. Zuerst sollte die aus Wahlbetrug entstandene algerische Nationalversammlung abgeschafft werden und zu Neuwahlen aufgerufen werden. Dazu Camus:

Quelle que soit la formule, en tout cas, elle ne devra pas oublier qu'il n'y a d'association que de personnes. Si la colonisation pouvait jamais trouver une excuse, ce serait dans la mesure où elle favorise la personnalité du peuple colonisé. Elle serait alors, non la colonisation, mais l'association, progressive ou non, et deux peuples dont l'un apporte sa technique et l'autre ses richesses humaines. L'association franco-arabe doit faire sa part à la tradition, à la langue, à la culture, en un mot à la personnalité arabe, alors que la colonisation s'est confondue jusqu'ici avec la dépersonnalisation du peuple colonisé. La communauté française et arabe doit donc s'établir sur un dialogue de personnes [...] Pour parler avec le peuple arabe, il fallait parler avec ses représentants. Et la meilleure occasion de susciter des interlocuteurs se trouvait dans ces élections de 48 qui furent sabotées. En truquant, ouvertement, ces élections, on a avoué à la face du monde qu'on ne désirait pas d'interlocuteurs, d'abord pour ne rien discuter, et pour faire état ensuite de cette dépersonnalisation arabe. Si donc l'on veut remplacer la colonisation par l'association, la première chose à faire est de dissoudre l'actuelle assemblée algérienne issue d'élections préfabriqués, et de procéder à de nouvelles et loyales élections, à la suite desquelles un vrai dialogue, entre interlocuteurs qualifiés, pourra s'établir. Est-ce une révolution? Même pas. Il s'agit seulement de l'application honnête du statut de l'Algérie, déjà voté par le Parlement [...]. Des millions d'hommes, jusqu'ici affamés ou asservis, ont pris conscience de ce qu'ils étaient et se tiennent désormais aux portes de notre histoire. Ignorer cet événement, vouloir fermer notre porte pour jouir de nos petits confort, serait à la fois faire l'ange et la bête, si du moins les anges pouvaient habiter les boutiques. Car le problème est là, des millions de bouches vociférantes nous le posent, et, que nous le voulions ou non, l'avenir de notre monde dépend de sa solution. Si, sur un point du globe, au contraire, nous pouvions trouver une formule qui évite l'étape du despotisme, bourgeois ou totalitaire.⁹⁹²

⁹⁹¹ Camus 2006, Band III: Articles publiés dans « L'Express », S. 1028 f.

⁹⁹² Ebd., S. 1029 ff.

Lettre à un militant Algérien (01.10.1955)

Camus schrieb diesen Artikel für die erste Ausgabe des Magazins von Mohamed El-Aziz Kessous (Partie du Manifeste), einem militanten Sozialisten. Kessous plädiert wie Camus für ein neues Algerien, das von allen Nationalitäten wiederaufgebaut werden soll. Hier wird klar festgestellt, dass es zu dieser Zeit nicht utopisch war, einen friedlichen Ausgang der Auseinandersetzungen zu erwägen. Voraussetzung dessen ist zunächst ein Dialog, und darüber hinaus die Anerkennung des Anderen als Teil derselben Gesellschaft, Teil des Problems, aber auch Teil der Lösung. Dazu Camus:

Car vous me croyez sans peine si ne vous dis que j'ai mal à Algérie, en ce moment, comme d'autres ont mal aux poumons. Et depuis le 20 août, je suis prêt à désespérer.[...]

Nous voilà donc dressés les uns contre les autres, voués à nous faire le plus mal possible, inexplicablement. Cette idée m'est insupportable et empoisonne aujourd'hui toutes mes journées.

Et pourtant, vous et moi, qui nous ressemblons tant, de même culture, partageant le même espoir, fraternels depuis si longtemps, unis dans l'amour que nous portons à notre terre, nous savons que nous ne sommes pas des ennemis et que nous pourrions vivre heureusement, ensemble, sur cette terre qui est la nôtre.

Car elle est la nôtre et je ne peux pas plus l'imaginer sans vous et vos frères que sans doute vous ne pouvez la séparer de moi et de ceux qui me rassemblent.

Hier kommt Camus zum Kern seiner Aussage:

Vous l'avez très bien dit, mieux que je ne le dirai: nous sommes condamnés à vivre ensemble. Les Français d'Algérie, dont je vous remercie d'avoir rappelé qu'ils n'étaient pas tous des possédants assoiffés de sang, sont en Algérie depuis plus d'un siècle et ils sont plus d'un million. Cela seul suffit à différencier le problème algérien des problèmes posés en Tunisie et au Maroc où l'établissement français est relativement faible et récent. Le « fait français » ne peut être éliminé en Algérie et le rêve d'une disparition subite de la France est puéril. Mais inversement, il n'y a pas de raisons non plus pour que neuf millions d'Arabes vivent sur leur terre comme des hommes oubliés: le rêve d'une annulée à jamais, silencieuse et asservie, est lui aussi délirant. Les Français sont attachés sur la terre d'Algérie par de racines trop anciennes et trop vivaces pour qu'on puisse penser les en arracher. Mais cela ne leur donne pas le droit, selon moi, de couper les racines de la culture et de la vie arabes. J'ai défendu toute ma vie (et vous le savez, cela m'a coûté d'être exilé de mon pays) l'idée qu'il fallait chez nous de vastes et profondes réformes. On ne l'a pas cru, on a poursuivi le rêve de la puissance qui se croit toujours éternelle et oublié que l'histoire marche toujours, et ces réformes, il les faut plus que jamais.

Oui, l'essentiel est de maintenir, si restreinte soit-elle, la place du dialogue encore possible; l'essentiel est de ramener si légère, si fugitive qu'elle soit, la détente. Et pour cela, il faut que chacun de nous prêche l'apaisement aux siens [...]

Il faut donc arrêter cette surenchère et là se trouve notre devoir, à nous, Arabes et Français, qui refusons de nous lâcher les mains. Nous, Français, devons lutter pour empêcher que la répression ose être collective et pour que la loi française garde in sens généreux et clair dans notre pays; pour rappeler aux nôtres leurs erreurs et les obligations d'une grande nation qui ne peut, sans déchoir, répondre au massacre xénophobe par un déchaînement égal; pour

activer enfin la venue des réformes nécessaires et décisives qui relanceront la communauté franco-arabe d'Algérie sur la route de l'avenir. Vous, Arabes, devez de votre côté montrer inlassablement aux vôtres que le terrorisme, lorsqu'il tue des populations civiles, outre qu'il fait douter à juste titre de la maturité politique d'hommes capables de tels actes, ne fait de surcroît que renforcer les éléments anti-arabes, valoriser leurs arguments, et fermer la bouche à l'opinion libérale française qui pourrait trouver et fait adopter la solution de conciliation[...]

Voilà pourquoi ce que vous voulez faire me trouve si solidaire, mon cher Kessous. Je vous souhaite, je nous souhaite bonne chance. Je veux croire, à toute force, que la paix se lèvera sur nos champs, sur nos montagnes, nos rivages et qu'alors enfin, Arabes et Français, réconciliés dans la liberté et la justice, feront l'effort d'oublier le sang qui les sépare aujourd'hui. Ce jour-là, nous qui sommes ensemble exilés dans la haine et le désespoir, retrouverons ensemble une patrie.⁹⁹³

L'Absente (L'Express, 15-16.10.1955)

In diesem Artikel zeigt Camus die Problematik der französischen Regierung: ihr Wille, das algerische Problem zu lösen ohne den Algerienkonflikt *in situ* wahrnehmen zu wollen, das heißt, der Versuch, das algerische Problem von Frankreich aus lösen zu wollen, was Camus kategorisch kritisiert:

Beaucoup de monde au Palais-Bourbon depuis trois jours; une seule absente: l'Algérie. [...] Mais qui pense au drame des rappelés, à la solitude des Français d'Algérie, à l'angoisse du peuple arabe? L'Algérie n'est pas la France, elle n'est même pas l'Algérie, elle est cette terre ignorée, perdu au loin, avec ces indigènes incompréhensibles, ses soldats gênants et ses Français exotiques, dans un brouillard de sang. Elle est l'absente dont le souvenir et l'abandon serrent le cœur de quelques-uns, et dont les autres veulent bien parler, mais à condition qu'elle se taise.⁹⁹⁴

La Table Ronde (L'Express, 18.10.1955)

Hier spricht Camus vom Dialog als einzigem Weg Konflikte zu lösen. Dazu Camus:

On ne règle pas les problèmes politiques avec de la psychologie. Mais sans elle, on est assuré de les compliquer [...] Voilà pourquoi l'idée d'une table ronde où se rencontreront à froid les représentants de toutes les tendances, depuis les milieux de la colonisation jusqu'aux nationalistes arabes, me paraît toujours valable. Il n'est pas bon, en effet, que les hommes vivent seuls, ou dans la solitude des factions. Il n'est pas bon de rester confronté trop longtemps à ses haines ou son humiliation, ni même à ses rêves. Le monde d'aujourd'hui est celui de l'ennemi invisible; le combat y est abstrait et c'est pourquoi, rien ne l'éclaire ni ne l'adoucit. Voir l'autre, et entendre, peut donner un sens au combat, et peut-être aussi le rendre vain. L'heure de la table ronde sera l'heure des responsabilités.⁹⁹⁵

⁹⁹³ Camus 2006, Bd. IV: Chroniques algériennes, S. 352 ff.

⁹⁹⁴ Ebd., S. 356 f.

⁹⁹⁵ Ebd., S. 358 f.

La Bonne Conscience (L'Express, 21.10.1955)

Hier kritisiert Camus die Haltung der französischen Regierung, die die Probleme der arabischen Bevölkerung vernachlässigt und ihre eigene Bevölkerung in Algerien in Stich gelassen hat. Camus will hier die These demontieren, dass alle französischen Algerier reiche Kolonisten seien, die „einen Cadillac“ fahren. Er will damit die Aufmerksamkeit der Franzosen wecken, um die für Jahre vergessenen Aufwendungen für die leidenden Menschen in Algerien wieder in Bewegung zu setzen. Dazu Camus:

Entre la métropole et les Français d'Algérie, le fossé n'a jamais été plus grand. Pour parler d'abord de la métropole, tout se passe comme si le juste procès, fait enfin chez nous à la politique de colonisation, avait été étendu à tous les Français qui vivent là-bas. À lire une certaine presse, il semblerait vraiment que l'Algérie soit peuplée d'un million de colons à cravache et à cigare, montés sur Cadillac [...]

À l'heure présente, en effet, l'opinion de la majorité d'entre eux, et je prie le lecteur métropolitain d'en apprécier la gravité, est que la France métropolitaine leur a tiré dans le dos[...] 80% des Français d'Algérie ne sont pas des colons, mais des salariés ou des commerçants. Le niveau de vie des salariés, bien que supérieur à celui des Arabes, est inférieur à celui de la métropole [...] Et pourtant ces mêmes petites gens sont les premières victimes de la situation actuelle. Ils ne figurent pas aux provençales ou d'appartements parisiens. Ils sont ne là-bas, ils y mourront, et voudraient seulement que ce ne soit pas dans la terreur ou la menace, ni massacrés au fond de leurs mines. Faut-il donc que ces Français laborieux, isolés dans leur bled et leur villages, soient offerts au massacre pour expier les immenses péché de la France colonisatrice? [...]

Qui, en effet, depuis trente ans, à naufragé tous les projets de réforme, sinon un Parlement élu par les Français? Qui fermait ses oreilles aux cris de la misère arabe, qui a permis que la répression de 1945 se passe dans l'indifférence, sinon la presse française dans son immense majorité? Qui enfin, sinon la France, à attendu, avec une dégoûtante bonne conscience, que l'Algérie saigne pour s'apercevoir enfin qu'elle existe? [...] La France entière s'est engraisée de cette faim, voilà la vérité. Les seuls innocents sont ces jeunes gens que, précisément, on envoie au combat.

Les gouvernements successifs de la métropole, appuyés sur la confortable indifférence de la presse et de l'opinion publique, secondés par la complaisance des législateurs, sont les premiers et les vrais responsables du désastre actuel. Ils sont plus coupables en tout cas que ces centaines de milliers de travailleurs français qui se survivent en Algérie avec des salaires de misère, qui, trois fois en trente ans, ont pris les armes pour venir au secours de la métropole et qui se voient récompensés aujourd'hui par le mépris des secours [...]

Une grande, une éclatante réparation doit être faite, selon moi, au peuple arabe. Mais par la France tout entière et non avec le sang des Français d'Algérie. Qu'on le dise hautement, et ceux-ci, je le sais, ne refuseront pas de collaborer, par-dessus leurs préjugés, à la construction d'une Algérie nouvelle.⁹⁹⁶

Am Ende des Artikels kommt sehr deutlich hervor wer für Camus die Verantwortlichen für diese negative Entwicklung der Situation in Algerien sind: die verschiedene Regierungen Frankreichs, die das Problem ignoriert oder aus der Hauptstadt herauslösen wollten. Die

⁹⁹⁶ Camus 2006, Bd. IV: Chroniques algériennes, S. 359 ff.

französische Regierung sollte ihre Haltung ändern und Algerien eine gerechte Lösung anbieten.

La vraie démission (L'Express, 25.10.1955)

Camus will in diesem Artikel ein klares Signal setzen: Reformen in die Praxis umzusetzen bedeute nicht gegenüber den Tattortaten radikaler Algerier nachzugeben. Die Reformen sollen hingegen neue Blutbäder verhindern. Wenn die Rechte der arabischen Bevölkerung nicht anerkannt werden, kann diese Bevölkerung von internen, aber auch externen Akteuren radikalisiert werden, was zu neuen blutigen Konflikten führen wird:

Pour une nation comme la France, il est d'abord une forme suprême de démission qui s'appelle injustice. En Algérie, cette démission a précédé la révolte arabe et expliqué sa naissance si elle ne justifie pas ses excès.

Approuver les réformes, d'autre part, ce ne pas, comme on le dit odieusement, approuver le massacre des populations civiles, qui reste un crime. C'est au contraire s'employer à épargner le sang innocent, qu'il soit arabe ou français. Car il est certainement répugnant d'escamoter les massacres des Français pour ne mettre l'accent que sur les excès de la répression. Mais on n'a le droit de condamner les premiers si l'on refuse, sans une concession, les seconds. Sur ce point du moins, et justement parce qu'il est le plus douloureux, il me semble que l'accord devrait se faire.

Enfin, et nous sommes là au cœur du problème, le refus des réformes constitue la vraie démission. Réflexe de peur autant que d'indignation, il marque seulement un recul devant la réalité. Les Français d'Algérie savent mieux que personne, en effet, que la politique d'assimilation a échoué. D'abord parce qu'elle n'a jamais été vraiment entreprise, et ensuite parce que le peuple arabe a gardé sa personnalité qui n'est pas réductible à la nôtre [...]

En refusant de reconnaître la personnalité arabe, l'Algérie française irait alors contre ses propres intérêts. Car le refus des réformes reviendrait seulement à favoriser contre le peuple arabe, qui a des droits, et contre ses militants clairvoyants, qui ne nient pas les nôtres, l'Egypte féodale et l'Espagne franquiste qui n'ont que des appétits. Ceci serait la vraie démission et je ne puis croire que les Français d'Algérie, dont je connais le réalisme, n'a perçoivent pas la gravité de l'enjeu.⁹⁹⁷

Der Sinn der politischen Maßnahmen soll der Schutz der Zivilbevölkerung sein. Camus warnt vor der Angst vor Reformen. Die Tatenlosigkeit diene nur den Extremisten, die von der Situation in Algerien profitieren wollen, um eigene politische Interessen durchsetzen zu können.

⁹⁹⁷ Camus 2006, Bd. IV: Chroniques algériennes, S. 361 f.

Le Raisons de l'adversaire (L'Express, 28.10.1955)

Camus wendet sich in diesem Artikel an die arabische Bevölkerung. Sie müssen, genau wie er es schon von der Franzosen gefordert hat, die Gewalt und Tattaten verurteilen. Der Zweck heiligt nicht die Mittel. Die Exzesse müssen von beiden Seiten verurteilt werden. Ohne Araber wird es keine Lösung des Konflikts geben, aber auch nicht ohne Franzosen. Camus appelliert an die Araber für Maß und Dialog, um damit ein Zusammenleben möglich zu machen. Dazu Camus:

Mon seul espoir est que les militants arabes qui me liront voudront réfléchir au moins aux arguments d'un homme qui, depuis vingt ans, et bien avant que leur cause soit découverte par Paris, à défendu sur la terre algérienne, dans une quasi-solitude, leur droit à la justice [...]
Les massacres de civils doivent être d'abord condamnés par le mouvement arabe de la même manière que nous, Français libéraux, condamnons ceux de la répression. Ou, sinon, les notions relatives d'innocence et de culpabilité qui éclairent notre action disparaîtraient dans la confusion du crime généralisé, dont la logique est la guerre totale [...]
Telle est, sans doute, la loi de l'histoire. Quand l'opprimé prend les armes au nom de à justice, il fait un pas sur la terre de l'injustice. Mais il peut avancer plus ou moins et, si telle est la loi de l'histoire, c'est en tout cas la loi de l'esprit que, sans cesser de réclamer justice pour l'opprimé, il ne puisse l'approuver dans son injustice, au-delà de certaines limites. Les massacres des civils, outre qu'ils relancent les forces d'oppression, dépassent justement ces limites et il est urgent que tous le reconnaissent clairement [...]
La personnalité arabe sera reconnue par la personnalité française, mais il faut pour cela que la France existe. C'est pourquoi nous, qui demandons aujourd'hui la reconnaissance de cette personnalité française, celle d'un peuple qui, dans sa majorité, et seul parmi les grandes nations du monde, a le courage de reconnaître les raisons de l'adversaire qui présentement le combat à mort. Un tel pays, qu'il est alors révoltant d'appeler raciste à cause es exploits d'une minorité, offre aujourd'hui, malgré ses erreurs, payées au demeurant de trop d'humiliation, la meilleure chance d'avenir au peuple arabe.⁹⁹⁸C'est pourquoi il faut s'adresser une fois de plus aux Français d'Algérie pour leur dire: <Tout en défendant vos maisons et vos familles, ayez la force supplémentaire de reconnaître ce qui est juste dans la cause de vos adversaires, et de condamner ce qui ne l'est pas dans la répression. Soyez les premiers à proposer ce qui peut sauver l'Algérie et établir une loyale collaboration entre les fils différents d'une même terre! > Aux militants arabes, il faut tenir le même langage. Au sein même de la lutte qu'ils soutiennent pour leur cause, qu'ils désavouent enfin la meurtre des innocents et qu'ils proposent, eux aussi, leur plan d'avenir!⁹⁹⁹

Premier Novembre (L'Express, 01.11.1955)

Camus erwähnt in diesem Artikel seine Idee eines Waffenstillstandes als erste Maßnahme, damit die Zivilisten verschont werden. Er stellt dazu Alternativen wie die Beförderung einer

⁹⁹⁸ Camus 2006, Bd. IV: Chroniques algériennes, S. 363 ff.

⁹⁹⁹ Ebd., S. 367 ff.

religiösen statt einer politischen Einrahmung der Gespräche zwischen den Kriegsparteien vor. Es geht um die Möglichkeit, die Zukunft Algeriens zu retten. Dazu Camus:

Il me semble alors que personne, Français ou Arabe, ne peut désirer entrer dans la logique sanglante d'une guerre totale. Personne, ni d'un côté ni de l'autre, ne devait se refuser à donner au conflit les limites qui l'empêcheront de dégénérer. Je propose donc que les deux parties en présence prennent, simultanément, l'engagement public de ne pas toucher, qu'elles que soient les circonstances, aux populations civiles. Cet engagement ne modifiera pour le moment aucune situation. Il viserait seulement à enlever au conflit son caractère inexpiable et à préserver, dans l'avenir, des vies innocents [...] mais il est possible aussi qu'au nom de considérations purement politiques, les deux parties souhaitent une intervention moins politisée. Dans ce cas, l'initiative pourrait être prise par les chefs religieux des trois grandes communautés d'Algérie. Ceux-ci n'auraient pas à obtenir, ni à négocier un accord qui se situe au-delà de leur compétence, mais simplement à susciter, hors de toute équivoque. Et sur un point précis, une double déclaration qui, sans vaine querelle sur le passé, engagerait l'avenir.¹⁰⁰⁰

Man kann sicher den Sinn oder die Sinnlosigkeit dieser Vorschläge in Frage stellen. Wichtig ist aber die Perspektivierung Camus' in den Vordergrund zu rufen. Die Eskalation der Gewalt macht das Leben der Menschen in Algerien unerträglich. Attentate und Repression sind unberechenbare Elemente die Angst, die Unsicherheit und Stress in das alltägliche Leben bringen. Camus sieht die Schwierigkeit eine politische Lösung zu finden. Ihm geht es vorrangig um die Menschen, um das Leben der Menschen. Deswegen sieht er in dem Aufruf zu einem Waffenstillstand die Möglichkeit diese Gewaltspirale, wenn nicht zu beenden, mindestens anzuhalten, um wieder den Versuch anzustreben eine friedliche Lösung zu finden.

Trêve pour les Civils (L'Express, 10.01.1956)

Camus appelliert in diesem Artikel an beide Parteien, über die gegenseitigen Anschuldigungen hinwegzusehen, die eigenen Exzesse anzuerkennen und erklärt, dass es nur eine mögliche Zukunft für Algerien gibt: das Zusammenleben in einem Land, wo die Gerechtigkeit das Zusammenleben der Franzosen und Araber bestimmt. Dazu Camus:

Je sais: il y a une priorité de la violence. La longue violence colonialiste explique celle de la rébellion. Mais cette justification ne peut s'appliquer qu'à la rébellion armée. Comment condamner les excès de la répression si l'on ignore ou l'on tait les débordements de la rébellion? Et inversement, comment s'indigner des massacres des prisonniers français si l'on accepte que des Arabes soient fusillés sans jugement? Chacun s'autorise du crime de l'autre pour aller plus avant. Mais à cette logique, il n'est pas d'autre terme qu'une interminable

¹⁰⁰⁰ Camus 2006, Bd. IV: Chroniques algériennes, S. 365 f.

destruction.

« Il faut choisir son camp », crient les repus de la haine. Ah! Je l'ai choisi! J'ai choisi mon pays, j'ai choisi l'Algérie de la justice, où Français et Arabes s'associeront librement!

C'est pourquoi il faut s'adresser une fois de plus aux Français d'Algérie pour leur dire: <Tout en défendant vos maisons et vos familles, ayez la force supplémentaire de reconnaître ce qui est juste dans la cause de vos adversaires, et de condamner ce qui ne l'est pas dans la répression. Soyez les premiers à proposer ce qui peut sauver l'Algérie et établir une loyale collaboration entre les fils différents d'une même terre! > Aux militants arabes, il faut tenir le même langage. Au sein même de la lutte qu'ils soutiennent pour leur cause, qu'ils désavouent enfin la meurtre des innocents et qu'ils proposent, eux aussi, leur plan d'avenir!¹⁰⁰¹

Le Parti de la Trêve (L'Express, 17.01.1956)

Camus erklärt in diesem Artikel wieder die Notwendigkeit, einen Waffenstillstand im Sinne der Zivilisten einzusetzen. Er kritisiert den absoluten Kriegszustand, der in Algerien herrscht. Beide Seiten sind für ihn gleichermaßen schuldig, weil beide Seiten das Maß verloren haben. Die Franzosen, mit der unangemessen und brutalen Repression und die Araber mit den mörderischen Tattaten, die unbeteiligte Zivilisten töten, tragen beide Verantwortung für die aktuelle Situation. Dazu Camus:

On me dit qu'une partie du mouvement arabe propose une forme d'indépendance qui signifierait, tôt ou tard, l'éviction des Français d'Algérie. Or, par leur nombre et l'ancienneté de leur implantation, ceux-ci constituent eux aussi un peuple, qui ne peut disposer de personne, mais dont on ne peut disposer non plus sans son assentiment.

Les éléments fanatiques de la colonisation, de leur côté, brisent les vitres au cri de « Répression », et renvoient après la victoire des réformes mal définies. Cela signifie pratiquement la suppression, au moins morale, d'une population arabe dont ni la personnalité ni les droits ne peuvent être niés.

Ce sont là des doctrines de guerre totale. Ni dans un cas ni dans l'autre, on ne peut parler d'une solution constructive. Je crois au contraire plus féconde la déclaration approuvée hier par le Congrès socialiste selon laquelle il ne peut y avoir en Algérie de négociation unilatérale. Les deux mots, en effet, sont contradictoires. Pour qu'il y ait négociation, il faut que chaque partie en présence tienne compte des droits de l'autre et concède quelque chose dans le sens de l'apaisement.

Leur premier devoir est de demander de toutes leurs forces qu'une trêve soit instaurée en ce qui concerne les civils.¹⁰⁰²

Appel pour une trêve civile en Algérie (22.01.1956)

Auf dieser Konferenz, die am 22. Januar 1956 in Algier stattfindet, versucht Camus, nicht als Politiker, sondern als kompromittierter Schriftsteller, die Menschen zu einer Einheit zu

¹⁰⁰¹ Camus 2006, Bd. IV: Chroniques algériennes, S. 367 ff.

¹⁰⁰² Ebd., S. 369 ff.

bewegen. Das Ziel ist ein Waffenstillstand, damit die Zivilisten geschont werden. Der Weg ist die Überwindung der extremen Ideologien und die Akzeptanz, dass Algerien ein Land mit vielen Nationalitäten ist. Diese Diversität mache Algerien in Wahrheit aus. Deswegen plädiert Camus erstens dafür die Zivilisten zu schonen, und zweitens dafür den Versuch zu unternehmen, miteinander zu reden, statt gegeneinander zu kämpfen. Er will nicht tatenlos zusehen, wie sein Land wegen Hass und Terror zugrunde geht. Deswegen dieser Versuch, trotz aller Schwierigkeiten, die Menschen zusammenzubringen und auf einen Konsens hin zu bewegen. Dazu Camus:

*Mesdames, messieurs,
Malgré les précautions dont il a fallu entourer cette réunion, malgré les difficultés que nous avons rencontrées, je ne parlerai pas ce soir pour diviser, mais pour réunir [...] cette réunion devait donc avoir lieu pour montrer au moins que toute chance de dialogue n'est pas perdue et pour que, du découragement général, ne naisse pas le consentement au pire [...] Cet appel, pris en charge par le comité qui a organisé cette réunion, s'adresse aux deux camps pour leur demander d'accepter une trêve qui concernerait uniquement les civils innocents [...]*

Hier erklärt Camus seinen persönlichen Bezug zur Problematik und die Perspektive, aus der er die Problematik in Algerien betrachtet:

*Je ne suis pas un homme politique, mes passions et mes goûts m'appellent ailleurs qu'aux tribunes publiques. Je n'y vais que forcé par la pression des circonstances et l'idée que je me fais parfois de mon métier d'écrivain. Sur le fond du problème algérien, j'aurais d'ailleurs, à mesure que les événements se précipitent et que les méfiances, de part et d'autre, grandissent, plus de doutes, peut-être, que de certitudes à exprimer. Pour intervenir sur ce point, ma seule qualification est d'avoir vécu le malheur algérien comme une tragédie personnelle et de ne pas pouvoir, en particulier, me réjouir d'aucune mort, qu'elle soit. Pendant vingt ans, avec de faibles moyens, j'ai fait mon possible pour aider à la concorde de nos deux peuples [...]
Il faut encore ajouter que les hommes qui ont pris l'initiative de soutenir cet appel n'agissent pas non plus à titre politique. Parmi eux se trouvent des membres de grandes familles religieuses qui ont bien voulu appuyer, selon leur plus haute vocation, un devoir d'humanité. Ou encore des hommes que rien ne destinait, ni leur métier non leur sensibilité, à se mêler aux affaires publiques [...]
Mais une chose du moins nous réunit tous qui est l'amour de notre terre commune, et l'angoisse [...] c'est à cette angoisse que nous voulons nous adresser, même et surtout chez ceux qui ont déjà choisi leur camp. Car même chez le plus déterminé d'entre ceux-là jusqu'au cœur de la mêlée, il y a une part, je le sais, qui ne se résigne pas au meurtre et à la haine, et qui rêve d'une Algérie heureuse.
C'est à cette part qu'en chacun de vous, Français ou Arabes, nous faisons appel. C'est à ceux qui ne se résignent pas à voir ce grand pays se briser en deux et partir à la dérive que, sans rappeler à nouveau les erreurs du passé, anxieux seulement de l'avenir, nous voudrions dire qu'il est possible, aujourd'hui, sur un point précis, de nous réunir d'abord, de sauver ensuite des vies humaines, et de préparer ainsi un climat plus favorable à une discussion enfin raisonnable [...]*

Camus kommt jetzt zum Kern seiner Argumentation und plädiert für die Durchsetzung des Waffenstillstandes:

De quoi s'agit-il? D'obtenir que le mouvement arabe et les autorités françaises, sans avoir à entrer en contact, ni à s'engager à rien d'autre, déclarent, simultanément, que, pendant toute la durée des troubles, la population civile sera en toute occasion, respectée et protégée. Pourquoi cette mesure? La première raison, sur laquelle je n'insisterai pas beaucoup, est, je l'ai dit, de simple humanité. Quelles que soient les origines anciennes et profondes de la tragédie algérienne, un fait demeure: aucune cause ne justifie la mort de l'innocent [...]

Mais elle est justifiée encore par d'autres raisons. Si sombre qu'il soit, l'avenir algérien n'est pas encore tout à fait compromis. Si chacun, Arabe ou Français, faisait l'effort de réfléchir aux raisons de l'adversaire, les éléments, au moins, d'une discussion féconde pourraient se dégager. Mais si les deux populations algériennes, chacune accusant l'autre d'avoir commencé, devaient se jeter l'une contre l'autre dans une sorte de délire xénophobe, alors toute chance d'entente serait définitivement noyée dans le sang. Il se peut, et c'est notre plus grande angoisse, que nous marchions vers ces horreurs. Mais cela ne doit pas, ne peut pas se faire, sans que ceux d'entre nous, Arabes et Français, qui refusent les folies et les destructions du nihilisme, aient lancé un dernier appel à la raison [...]

Sur cette terre sont réunis un million de Français établis depuis un siècle, des millions de musulmans, Arabes et Berbères, installés depuis des siècles, plusieurs communautés religieuses, fortes, et vivantes. Ces hommes doivent vivre ensemble, à ce carrefour de routes et de races où l'histoire les a placés. Ils le peuvent, à la seule condition de faire quelques pas les uns au-devant des autres, dans une confrontation libre. Nos différences devraient alors nous aider au lieu de nous opposer. Pour ma part, là comme partout, je ne crois qu'aux différences, non à l'uniformité. Et d'abord, parce que les premières sont les racines sans lequel l'arbre de liberté, la sève de la création et de la civilisation, se dessèchent. Pourtant, nous restons figés les uns devant les autres, comme frappés d'une paralysie qui ne se délivre que dans les crises brutales et brèves de la violence. C'est que la lutte a pris un caractère inexpiable qui soulève de chaque côté des indignations irrépressibles, et des passions qui ne laissent place qu'aux surenchères [...]

De même que j'ai senti ici la méfiance arabe envers tout ce qu'on lui propose, on peut sentir en France, vous devez le savoir, la montée du doute et d'une méfiance parallèle qui risquent de s'installer si les Français, déjà impressionnés par le maintien de la guerre du Rif après le retour du sultan et par le réveil du fellagisme en Tunisie, se voient contraindre, par le développement d'une lutte inexpiable, de penser que les buts de cette lutte ne sont pas seulement la justice pour un peuple, mais la réalisation, aux dépens de la France, et pour sa ruine définitive, d'ambitions étrangères. Le raisonnement que se tiendront alors beaucoup de Français est le symétrique de celui de la majorité des Arabes s'ils venaient, perdant tout espoir, à accepter l'inévitable. Ce raisonnement consistera à dire: « Nous sommes françaises. La considération de ce qu'il y a de juste dans la cause de nos adversaires ne nous entraînera pas à faire injustice à ce qui dans la France et son peuple, mérite de survivre et de grandir. On ne peut pas nous demander d'applaudir à tous les nationalismes, sauf au français, d'absoudre tous les péchés, sauf ceux de la France. À l'extrémité où nous sommes et puisqu'il faut choisir, nous ne pouvons pas choisir autre chose que notre propre pays » [...]

En ce qui me concerne, j'ai aimé avec passion cette terre où je suis né, j'y ai puisé tout ce que je suis, et je n'ai jamais séparé dans mon amitié aucun des hommes qui y vivent, de quelque race qu'ils soient. Bien que j'aie connu et partagé les misères qui ne lui manquent pas, elle est restée pour moi la terre du bonheur, de l'énergie et de la création. Et je ne puis me résigner à la voir devenir pour longtemps la terre du malheur et de la haine [...]

Ce qu'il y a d'absurde et de navrant dans la tragédie que nous vivons éclaté dans le fait que, pour aborder un jour ces perspectives qui ont l'échelle d'un monde, nous devons aujourd'hui nous réunir pauvrement, à quelques-uns, pour demander seulement, sans prétendre encore à rien de plus, que soit épargnée sur un point solitaire du globe une poignée de victimes innocentes. Mais puisque c'est là notre tâche, si obscure et ingrate qu'elle soit, nous devons l'aborder avec décision pour mériter un jour de vivre en hommes libres, c'est-à-dire comme

*des hommes qui refusent à la fois d'exercer et de subir la terreur.*¹⁰⁰³

In dieser letzten Aussage wird die Schwierigkeit deutlich, fast die Unmöglichkeit, die Gewaltspirale anzuhalten. Der Appell von Camus erscheint mehr als eine Schadensbegrenzung, denn als eine politische Maßnahme um irgendeine Lösung finden zu können. Immer bleibt aber als wichtigster Punkt für ihn das Leben der Menschen, besonders wenn es um unbeteiligte Zivilisten geht.

L'Affaire Maisonseul (28.05.1956)

In diesem Artikel verteidigt Camus seinen Freund Maisonseul und kritisiert seine Verhaftung. Er war Teilnehmer an der Konferenz (die im vorigen Artikel betrachtet wurde), auf welcher Camus den Waffenstillstand vorgeschlagen hatte. Er kritisiert auch die Haltung der französischen Verwaltung in Algerien, die, mit ihren extremen und ungerechten Taten (wie der Verhaftung Maisonseuls), den Feind den sie bekämpfen will, stetig größer und stärker macht. Dazu Camus:

C'est tout récemment que, devant la tragédie d'un pays qu'il aimât par-dessus tout, il a cru devoir prêter l'appui de son nom et son action au projet de trêve civile qui était le mien, dont le principe à été approuvé successivement par M.M. Soustelle, Lacoste et Mollet, et qui revenait, sans interpréter ni modifier l'actuelle situation, à obtenir que soient préservés au moins les femmes, les vieillards et les enfants, français ou arabes. Il ne s'agissait là de rien que puisse ressembler de près ni de loin à une négociation ni même à un simple « cessez-le-feu », mais seulement d'un ensemble de dispositions purement humanitaires que personne jusqu'ici n'a eu l'imprudence de critiquer. Le texte de mon appel à d'ailleurs été rendu public, et personne a ma connaissance n'a jugé son objet scandaleux ni ses intentions criminelles [...]

Je lis aussi que Maisonseul aurait adhéré à la Fédération de Français Libéraux. Il n'est pas le seul dans ce cas, et cette fédération ayant, selon ce qu'on m'a dit, déclaré ses desseins et déposé ses statuts, il n'est pas pendable d'y adhérer. Arrêter les libéraux et seulement parce qu'ils le sont, c'est décréter que seuls les manifestants du 6 février ont la parole en Algérie. Si cela est, je prie le président Mollet de nous le faire savoir et d'approuver publiquement cette politique qui veut que soient accusés d'esprit de capitulation tous ceux qui n'insultent pas les président du gouvernement français. Quant à moi, si je suis fermement opposé à toute les sortes de capitulations, je ne le suis pas moins à la politique des ultras d'Algérie, qui représente à mes yeux une autre sorte de démission, dont la responsabilité est infinie. Cette position était exactement celle de Jean de Maisonseul.

Si son activité en faveur de victimes innocentes, françaises et arabes, en Algérie, à suffi au contraire la le faire inculper, il faudra de toute nécessité m'arrêter aussi: cette activité est et sera la mienne. En bonne logique, il faudra d'ailleurs arrêter encore les représentants de la Croix-Rouge, ainsi que M.M. Mollet et Lacoste, qui ont eu connaissance de ce projet. Le président Mollet en particulier m'a fait transmettre, il y a seulement un mois, une adhésion personnelle, qu'il qualifiait lui-même de chaleureuse, à l'action de ce comité. Ces félicitations,

¹⁰⁰³ Camus 2006, Bd. IV: Chroniques algériennes, S. 372 ff.

il est vrai, tiendront frais dans sa cellule à mon ami emprisonné. Il s'en consolera en sachant que dans le honteux traitement qui lui est fait la solidarité de ses amis ne lui manquera pas. Personne au gouvernement ni ailleurs n'est en mesure de donner des leçons de patriotisme à ce Français courageux. Et je témoigne qu'il n'y a jamais manqué à la fidélité qu'il devait à son pays, même et surtout dans ce qu'il faisait. Son arrestation au contraire et les confusions grossièrement calculées dont on l'entoure sont un véritable sabotage de l'avenir français en Algérie. L'état-major fellagha doit bien rire aujourd'hui. Et il aura raison. Ces brutalités aveugles ne compenseront point les faiblesses incroyables de notre diplomatie. Mais elles s'uniront à elles pour le plus grand dommage du pays.¹⁰⁰⁴

Gouvernez! (Le Monde, 3-4.06.1956)

Hier verstärkt Camus seine Kritik an der französischen Verwaltung in Algerien, in Bezug auf die ungerechte Verhaftung von Herrn Maisonseul.

À la vérité, nous le savions déjà et que l'autonomie de l'Algérie était depuis longtemps un fait. La souveraineté française est mise en cause là-bas par une double sécession; il faut donc la défendre deux fois ou cesser d'en parler. Celui qui, en effet, se refuse à combattre sur deux fronts finit toujours par se faire tirer dans le dos. La preuve en est faite aujourd'hui, et il est certainement permis de dire qu'il y a eu complot en Algérie. Mais c'est un complot contre l'autorité de l'État et l'avenir français. Un bel amalgame, dans la répugnante tradition policière, a essayé de démonter par intimidation que tout libéral était un traître, afin que la France ne s'avise pas de compter la justice généreuse au nombre de ses armes. Nos brillants conspirateurs ont seulement oublié qu'ils encourageaient en même temps les fellaghas, en leur montrant que tant de Français, et parmi les plus honnêtes, étaient décidés à leur livrer de grand cœur l'Algérie.¹⁰⁰⁵

L'Hôte

Ein Jahr vor der Veröffentlichung der *“Chroniques Algériennes”* erschien eine Sammlung von kurzen Erzählungen mit dem Namen *“L'Exil et le Royaume”*. Es handelt sich um das letzte literarische Werk, das Camus in seinem Leben veröffentlicht hat. Ich möchte die berühmteste Erzählung dieser Sammlung, *“L'Hôte”*, ein Stück, das eine tiefe, schwierige und ambivalente Beziehung zum Algerienkonflikt offenbart, im Detail untersuchen. Dazu Anderson: *“ 'L'Hôte' provides compelling evidence that the man behind the strong, unequivocal public statements against Algerian independence was prey to great doubt and painful inner division about what his stance should be”¹⁰⁰⁶*. Als erstes muss eine Erklärung

¹⁰⁰⁴ Camus 2006, Bd. IV: Chroniques algériennes, S. 381 ff.

¹⁰⁰⁵ Camus 2006, Bd. IV: Chroniques algériennes, S. 384.

¹⁰⁰⁶ Anderson 2004, Camus and the colonial tradition: Revising L'Hôte, S. 92.

des Titels des Werkserfolgen, der schon den Inhalt des Textes und die persönliche Situation von Camus andeutet. Dazu Schaffner:

On remarquera, pour finir, l'ambiguïté fructueuse du titre, l'« hôte » désignant en français à la fois celui qui reçoit et celui qui est reçu - le langage souligne ainsi le lien étroite d'interdépendance que crée l'hospitalité. Sans doute est-ce une manière subtile pour Camus d'indiquer, d'une part, que selon lui le destin des deux communautés qui vivent en Algérie est nécessairement commun et, d'autre part, dans quelle impasse il se trouve lui-même face aux développements de la crise majeure qui s'est ouverte dans son pays d'origine.¹⁰⁰⁷

Roger Quillotes erklärt über den Entstehungsprozess des Werkes:

Il précise également que la nouvelle a été, pour l'essentiel, conçue avant les événements de la Toussaint 1954, qui marquent le vrai début de la guerre d'Algérie. Le point de départ du texte se situe peut-être dans les « cartes de solidarité » émises par le Secours populaire à propos d'un syndicaliste musulman qui, dans les années 1934 ou 1935, avait été conduit de son douar au chef-lieu de la commune à pied, arraché par une corde à la selle d'un gendarme à cheval.¹⁰⁰⁸

Es besteht immer Gefahr zu überinterpretieren, wenn man versucht, Rolle und Autor zu identifizieren. Wie viel Camus steckt in Meursault, in Rieux, in Tarrou oder in Daru? Schwer zu sagen. Jedes Werk ist das Produkt der Sublimierung einer Problematik, die von dem Autor mehr oder weniger (bewusst oder unbewusst) in das Stück hineingearbeitet wird.¹⁰⁰⁹ Die Problematik von *L'Hôte*, entspricht mehr als der besonderen Problematik Darus, des Arabers oder sogar von Camus selbst, sie entspricht letztlich der Problematik der ganzen algerischen Tragödie.

Man kann die Erzählung auf folgende Weise zusammenfassen: Die Geschichte spielt in Algerien, auf dem Land, an einem Tag, an welchem es schneite. Balducci, ein französischer Soldat, erscheint mit einem Gefangenen (einem Araber), der gefesselt ist. Dort trifft er Daru, ebenfalls ein Franzose, der an einer Schule als Lehrer arbeitet und befiehlt ihm, den Araber, der jemanden ermordet hatte, am nächsten Tag weiter zum Gefängnis zu führen. Zuerst weigert sich Daru, aber Balducci erinnert ihn daran, zu welcher Gruppe er gehört und welche Pflicht er als Franzose hat. Daru nimmt den Gefangenen, befreit ihn von den Fesseln, gibt ihm

¹⁰⁰⁷ Voir à ce sujet l'article d'hommage de Mohammed-El-Aziz Kessous, « Albert Camus et L'honneur de l'homme » dans *Simoun (revue oranaise)*, 8e année, nouv. série, n° 31 (numéro spécial intitulé *Camus l'Algérien*), juillet 1960, p.9. Camus 1960, Théâtre, récits, nouvelles, p. 2048-2049.

¹⁰⁰⁸ Camus 2006, Bd. IV: Notices Notes et Variantes, S. 1349.

¹⁰⁰⁹ Dazu ein Kommentar von Proust: "Ce travail qu'avaient fait notre amour-propre, notre passion, notre esprit d'imitation, notre intelligence abstraite, nos habitudes, c'est ce travail que l'art défera, c'est la marche en sens contraire, le retour aux profondeurs, où ce qui a existé réellement gît inconnu de nous qu'il nous fera suivre". Proust 1927, Bd. XV, Le Temps, Retrouvé, S. 44.

etwas zu Essen und versucht, etwas über seine Tat zu erfahren. Der Gefangener ist überrascht über die menschliche Art seiner Behandlung. Am nächsten Tag nimmt Daru den Gefangenen mit und macht sich auf den Weg. An einem Plateau angekommen gibt Daru dem Araber Proviant (Datteln, Brot und Zucker) zeigt ihm eine Abzweigung auf dem Weg und erklärt: in einer Richtung könne er Tinguit, das französische Gefängnis erreichen. In der anderen könne er die Nomaden finden, die ihn nach ihrem Brauch freundlich empfangen werden. Daru verabschiedet sich von dem Araber, dreht sich um und geht. Nach einer Weile dreht sich Daru zurück und sieht, dass der Araber in Richtung des Gefängnisses läuft. Als er an die Schule zurückkommt, steht auf der Tafel geschrieben: « *Tu as livré notre frère. Tu paieras* ».

Die Ambiguität des Titels, die die Ambiguität der Stellung von Camus zur Situation in Algerien widerspiegelt, sein Gefühl zwischen den Fronten zu stehen, von beiden Seiten kritisiert zu werden, und die Hoffnungslosigkeit auf eine baldige Lösung des Problems, wird von Carroll kommentiert:

The uncertainty of the meaning of the title is reflected in the way the story presents the complexities and ambiguities of its principal subject: the precarious and contradictory status of hospitality in a sociopolitical context of inequality and oppression. Hospitality in a colonial context would have to be considered an especially contentious issue, since its very possibility assumes that the most fundamental of rights, the right to call the land in which one is born one's homeland, to have the home in which one lives recognized as one's own, to be allowed to be at home in one's own home, is respected.¹⁰¹⁰

Die Kolonisierung verschärft die Ambiguität des Titels: Wer ist der Gast? Wer Gastgeber? Dazu kommentiert Carroll:

Colonialism reverses the situation of host and guest, because those who should in principle be at home in their homeland and in the position of host offering or refusing hospitality to strangers are precisely those who are treated as strangers in a homeland that is no longer theirs. They are thus at the mercy of their foreign hosts, the occupiers and usurpers of their homeland. They are "indigenous nationals" in a homeland that is no longer their own home, foreigners in their own land who find themselves in need of the hospitality of others in order to be at home in their home.¹⁰¹¹

Camus thematisiert in dieser Erzählung seinen aussichtslosen Blick über die Problematik zwischen der verschiedenen ethnischen Gruppen im Lande. Eine Gastfreundlichkeit kann in einer solchen Gesellschaft, wo die Gleichheit zwischen den Mitgliedern fehlt, nicht

¹⁰¹⁰ Carroll 2007a, S. 73.

¹⁰¹¹ Ebd., S. 74.

stattfinden. Stattdessen zeigen sich Spannungsmomente, die die ungerechte Machtverteilung in der Gesellschaft widerspiegeln. Aber zuerst, wer ist Daru? Welche Interessen repräsentiert er? Er ist ein Schullehrer in einer verlorenen Schule (*école perdue*), der sich für glücklich im Vergleich zu den vielen Indigenen (*“cette armée de fantômes haillonneux errant dans le soleil”*) hält, weil er unter einem Dach schlafen kann. Welchen Bezug hat er zu diesem Ort? Warum ist er dort geblieben? *“Le pays était ainsi, cruel à vivre, même sans les hommes, qui, pourtant, n’arrangeaient rien. Mais Daru y était né. Partout ailleurs, il se sentait exilé”*.¹⁰¹² Die erste Spannung zeigt sich zwischen Balducci, einem französischen Gendarm, und Daru, einem *pied noir*, wenn der Gendarm mit dem arabischen Gefangenen in der Schule ankommt. Es war sehr kalt, der Araber war nur mit Lumpen bekleidet, dazu war er an das Pferd gefesselt und wurde mit Gewaltangetrieben: *“Le gendarme fit un geste de salutation auquel Daru ne répondit pas”*. Später, in dem Schulraum zeigt sich bei einer Tasse Tee eine neue Spannung zwischen beiden Landsmännern: *“Balducci fit le geste de passer une lame sur la gorge et l’Arabe, son attention attiré, le regardait avec un sorte d’inquiétude. Une colère subite vint à Daru contre cet homme, contre tous les hommes et leur sale méchanceté, leurs haines inlassables, leur folie du sang”*.¹⁰¹³ Balducci erteilt Daru den Befehl, den Araber nach Tinguit, in ein Gefängnis, zu bringen. Daru will das nicht tun aber Balducci erinnert ihn an seine Verantwortung: *“Bon. Mais les ordres sont là et ils te concernent aussi. Ça bouge, parait-il. On parle de révolte prochaine. Nous sommes mobilisés, dans un sens”*.¹⁰¹⁴ Einerseits zeigt sich hier die Distanzierung Darus von der aggressiven Einstellung der Vertreter der französischen Kolonialmacht. Es zeigt sich aber auch gleichzeitig seine eigene Verbindung, seine Zugehörigkeit zu den Franzosen. Dieses *Nous* inkludiert auch Daru. Dazu Carroll:

Daru, in spite of himself and his best intentions, in spite of his repeated refusal to play the role of gendarme, which in the context of the story would be synonymous with assuming the role of being “one of us”, that is, accepting the privilege of being “French” in colonial Algeria, cannot, however, avoid being placed in a position of dominance and authority, no matter what he says or does. Because of colonialism, he is and will remain “French” in all situations, whether he identifies with and accepts what it means to be French or not. In resisting the authority associated with being French, although he is unable to avoid it completely, and by treating his Arab prisoner as a guest and refusing to protect himself in any way from the potential threat his presence represents, even though he is unable to identify with him and condemns his violent act, Daru’s actions affirm what colonialism violently denies: that in spite of the colonialist system, which is based on the principle of the innate rights of the French to dominate, there exists nevertheless a fundamental equality of guest and host, the Arab prisoner and the French schoolteacher, colonized and colonizer. It is an equality that underlies the

¹⁰¹² Camus 2006, Bd. IV: L’Hôte, S. 48.

¹⁰¹³ Ebd., S. 50.

¹⁰¹⁴ Ebd., S. 49.

oppositions and hierarchies determined by colonialism and politics in general. Granting hospitality in this way in a colonial context is thus a profoundly anti-colonialist act, even if it is the colonial system that places Daru in the position of being able to assume the role of host in the first place.¹⁰¹⁵

Letztendlich muss Daru den Befehl von Balducci akzeptieren und behält den Araber über Nacht bei sich. Er teilt sich das Essen mit ihm, was den Araber wundert:

« Cet toi le juge?

- Non, je te garde jusqu'a demain.

- Pourquoi tu manges avec moi?

- Je faim. »

Während der Nacht aber kann Daru nicht richtig schlafen. Er wird wegen der kleinsten Bewegung des Arabers wach. Er hat Angst. Hier spielt sich wieder die Ambiguität in dieser Beziehung zwischen Menschen, die zu unterschiedlichen ethnischen Gruppen gehören, die zueinander keine Beziehung haben und sich gegenseitig misstrauen.

Die bedeutungsvollste Szene dieser Erzählung zeigt sich an der Stelle wo Daru dem Araber die zwei unterschiedlichen Wege erklärt (zum Gefängnis oder zu den Nomaden) und ihn frei entscheiden lässt, was er tun soll. Daru verabschiedet sich und nach einer Weile dreht er sich und sieht, dass der Araber in die Richtung des Gefängnisses läuft. Dazu eine Interpretation von Gee:

By setting the Arab free Daru attempts to instill his own ideology in him, to bring the Arab into a situation where all actors can choose equality with meaning and direct consequence to their choices, where individuals can choose to disconnect from the dominant ideology so that they can have a different life. The Arab, however, cannot step into this situation. He is blocked by colonial law. He cannot have the same freedom as Daru because his exterior surroundings cannot offer the possibility of disconnecting from the colonial situation. For Daru to make any choices at all, including offering the Arab the final choice, is to confront the ineffectively of freedom and the absurd. The Arab's decision to turn himself into the French is a refusal to be "free", and it demonstrates the bind of his colonial situation. Along either path the Arab is still the product of French colonialism, he is still trapped, and walking to his freedom within colonial Algeria cannot change that. To be "free", to go back to what things were, is to accept the colonial situation as it is, to become 'civilized'. Such a choice is not freedom and does not put Arab lives on equal terrain with French lives. The Arab must reject Daru's freedom, he must pursue a freedom and justice beyond what Daru can offer while Daru must recognize the ineffectively of his freedom in the face of colonialism. The Arab chooses to go to French jail so that the resistance will continue. There is no possibility for the Arab to ever occupy a position within the dominant French culture, and as a result there is no possibility for the Arab to fall in line with the absurd and with freedom. Camus delivers a situation well beyond his earlier

¹⁰¹⁵ Camus 2006, Bd. IV: L'Hôte, S. 79.

notion of freedom showing its limitations while also showing the nuance of the identity of this pied noir.¹⁰¹⁶

Ich bin nicht ganz mit dieser Interpretation von Gee einverstanden. Er intellektualisiert n. m. E. die Entscheidung des Arabers und verfehlt die existentielle Bedeutung der Erzählung. Gee sieht die Entscheidung des Arabers aus einer westlichen Perspektive und unterstellt ihm, dass er selbst als Araber keine eigene Freiheit finden kann. Ich aber betrachte die Entscheidung des Arabers als eine Lebensentscheidung, die einerseits die Sinnlosigkeit des Lebens unter diesen Bedingungen andeutet und andererseits die Aussichtslosigkeit der Situation in Algerien widerspiegelt. In Bezug auf die erste Stellungnahme von Gee, dass diese Entscheidung mit der kolonialistischen Struktur zu tun habe, kommentiert Carroll:

It is an ambiguous, contradictory, unexplained act that could be at the same time a sign of the acceptance of servitude by a colonized subject or a supreme act of generosity and therefore an affirmation of freedom on the part of an already postcolonial subject and host [...] Exiled from his own community but offered the gift of freedom, the Arab accepts the gift but uses his freedom to give up his freedom.¹⁰¹⁷

Die Annahme, Akzeptanz oder Introjektion des kolonialistischen Systems als Grund für die Entscheidung des Arabers ist genauso unglaubwürdig, wie die Entscheidung als eine Art moralische Akzeptanz des Gesetzes im Sinne Kants zu sehen. Ebenso unglaubwürdig ist es, n.m.E., die Entscheidung als eine Form von Respekt für das Gastgeberrecht zu betrachten. Es scheint auch nicht wahrscheinlich, dass der Araber seine Freiheit ausübt, indem er seine Freiheit abgibt. Für mich sind das westliche Perspektiven. Ich interpretiere diese "Entscheidung" als eine Form des Aufgebens als Mensch gegenüber einer aussichtslosen Situation. Es handelt sich nicht um eine intellektuelle Anstrengung, sondern um eine Existenzentscheidung. Man „scheidet“ sich von jeglicher Möglichkeit der Änderung, der Verbesserung der Hoffnung und gibt einfach auf. Deswegen kann man jetzt die Frage, die diesen Abschnitt eröffnete, umstellen und sich fragen: Wie viel von Camus steckt im Araber? Es ist genau dieses Gefühl der Traurigkeit, dass ich als Leser bei meiner ersten Lektüre hatte, gegenüber einem Menschen, der als Mensch (zu kämpfen, zu hoffen oder einfach zu leben) aufgibt, was diese Szene so großartig und gleichzeitig so menschlich macht. Diese Einstellung spiegelt nicht nur die Ansicht des Arabers wider, sondern auch Camus' Ansichten gegenüber

¹⁰¹⁶ Gee 2016, Colonial Encounters in Albert Camus: Algeria and Limits of Freedom, S. 15-16.

¹⁰¹⁷ Carroll 2007a, S. 81.

der Zukunft Algeriens. Diese Aussichtslosigkeit zeigt sich am Ende der Erzählung mit der Drohung, die an die Tafel geschrieben steht. Dazu Carroll:

For in the eyes of the militant Arabs, "the brothers" of the Arab he in fact freed, Daru is responsible for having handed the Arab over to French authorities. His hospitality, his good intentions, and even his generous liberating act all mean nothing in the violent atmosphere of colonial Algeria; all result in imprisonment and perhaps death, not freedom [...] Daru is "objectively" an enemy of "the brothers" of the Arab to whom he offered his hospitality, not matter what he actually did, whose side he sees himself on, or what he refuses to do. He is an enemy of all Arab brothers because he is French, an enemy of the people he has taught to speak, read, and write French, an enemy of the people who because of him will also be able to recognize and name the four principal rivers of France and who condemn him to death in words learned from him or teachers like him.¹⁰¹⁸

Am Ende dieses Zitates zeigt sich die andere Seite des Problems. Egal, wie freundlich Daru zu einem Araber war, bleibt er ein *pied-noir* und als solcher ein Feind. Die Einzelaktionen haben keinen Wert in Bezug auf die allgemeine Situation, wo zwischen dem Araber und dem *pied noir* eine unüberbrückbare Kluft besteht. Einerseits zeigt sich das Aufgeben desjenigen, der etwas entscheiden könnte, wie dem Araber, andererseits zeigt sich die Bedeutungslosigkeit der guten Einzeltat, die etwas ändern sollte und trotzdem im System gefangen bleibt, wie bei Daru, dessen Leben am Ende bedroht wird. Am Ende geben Alle auf.

Am Ende steht Daru allein, bedroht, enttäuscht "*Dans ce vaste pays qu'il avait tant aimé*". Dazu Carroll:

The ideal of hospitality and the possibility of freedom evoked by the encounter of the French teacher and Arab prisoner are thus both negated by the colonial system over which neither has any control and by the violent conflicts that pit "them" against "us" and prevent the continued reversal of roles of "them" and "us", host and guest, colonizer and colonized, which absolute hospitality in principle makes possible. To a colonial society, absolute hospitality, which consists of the mutual recognition of the freedom and equality of the other, represents in fact the greatest threat of all.¹⁰¹⁹

Anderson thematisiert auch die Schwierigkeit, in einem solchen Konflikt eine neutrale Haltung zu verteidigen:

As the ending illustrates on several levels, in times of crisis and great vulnerability, people have a strong tendency to see those who do not squarely side with them, as being against them. One may choose neutrality for noble or not so noble reasons, the story tells us, but it is naïve to expect to be seen as neutral by those who fully occupy one or the other side in the conflict. Furthermore, unless one is inanimate and truly neutral, as the land is, then maintaining neutrality may involve violence, in the form of silencing and willed deafness, which in the end

¹⁰¹⁸ Carroll 2007a, S. 81.

¹⁰¹⁹ Ebd., S. 82.

*leads to morally questionable neutrality.*¹⁰²⁰

Diese kurze Erzählung gilt als Bestandsaufnahme einer Zeit (des Bürgerkriegs in Algerien), einer Situation (die der Erzählung „*L'Hôte*“) und eines Gefühls (des Aufgebens). Es geht um die eigene Problematik von Camus und die allgemeine Problematik Algeriens. Camus stellt die Aussichtslosigkeit dieses Konfliktes nicht direkt als ein politisches, sondern als ein menschliches Problem dar. Sie spiegelt seine persönliche Schwierigkeit wider, mit einem Problem umzugehen, das unlösbar geworden ist, weil beide Fronten extreme Haltungen eingenommen haben. Camus blieb seinen Ideen treu, die er in „*L'Homme révolté*“ dargestellt hatte, und als er nicht weiterhelfen konnte, entschloss er sich, seine Stimme ruhen zu lassen, und sich aus der Öffentlichkeit zurückzuziehen. Ich betrachte seine Haltung nicht als eine persönliche Niederlage oder als eine Bestätigung des Fehlers seines politischen Denkens oder seiner politischen Strategien. Einen Kompromiss zu erreichen, seine Überzeugungen bei Seite zu legen und eine Verhandlung mit den Terroristen anzustreben, wäre viel leichter gewesen. In seiner Zeit wurde er deswegen stark kritisiert, wie O'Brien sagte, lag er „historisch“ falsch. Kurzfristig gesehen hatte O'Brien recht, später aber, mit der Vertreibung aller Franzosen aus Algerien, der Radikalisierung der algerischen Regierung, der Diskriminierung der Berber zeigte sich, dass Camus nicht nur nicht „falsch“ lag, sondern dass seine Art Politik zu machen, politisch zu handeln, sich als überlegen erweist, da sie den Respekt vor Leben und Rechten aller Menschen als höchstes Prinzip ehrt, welches von der entstehenden Regierung in Algerien vernachlässigt wurde. In diesem Sinne gilt das Schlusswort von Carroll:

*“The Guest/Host” thus reveals that Camus clearly understood the impossible political position he was attempting to occupy both immediately before and during the Algerian War. The story also indicates his sense of powerlessness: neither he nor anyone else could intervene in a way that would stop or even mitigate the increasingly uncontrolled violence of the war that risked making victims of all Algerian civilians. For if even an act of absolute hospitality ends up adding to the violence of the conflict, if acts of justice end up provoking and in themselves constituting crimes, then the situation is truly tragic - not just for one side but for both.*¹⁰²¹

Polémique de Stockholm (Le Monde 14.12.1957)

Camus führte am 12. Dezember in Stockholm, wo er den Nobelpreis für Literatur erhielt, eine

¹⁰²⁰ Anderson 2004, S. 99.

¹⁰²¹ Carroll 2007a, S. 83.

Debatte mit Studenten. Es gab dabei keine Agenda, man hat über vieles geredet. Camus selber brachte die Aufmerksamkeit auf den Konflikt in Algerien als er sagte: « *Je n'ai pas encore donné mon opinion sur l'Algérie, mais je le ferai si vous me le demandez* ». ¹⁰²² Ein Student (er wird von Journalisten als Vertreter der *Front de Libération National* bezeichnet) warf Camus vor, sich ständig zugunsten der Osteuropäer, aber niemals für die Algerier einzusetzen, was Camus dementierte. Dann begann der Vertreter der *F.L.N.* Slogans und Vorwürfe zu schreiben und Camus zu unterbrechen. Camus erwiderte: “*Je n’ai jamais parlé à un Arabe ou à l’un de vos militants comme vous venez de me parler publiquement... Vous êtes pour la démocratie en Algérie, soyez donc démocrate tout de suite et laissez-moi parler... Laissez-moi finir mes phrases, car souvent les phrases ne prennent tout leur sens qu’avec leur fin...*”. ¹⁰²³ Dann kam Camus zu der berühmten Stellungnahme zu Terror und Justiz in Algerien, die von vielen über- oder schlecht interpretiert wurde, aus der Motivation heraus, Camus als einen Vertreter des Kolonialismus in Algerien darstellen zu wollen. Dazu Camus:

« Je me suis tu depuis un an et huit mois, ce qui ne signifie pas que j'aie cessé d'agir. J'ai été et suis toujours partisan d'une Algérie juste, où les deux populations doivent vivre en paix et dans l'égalité. J'ai dit et répété qu'il fallait faire justice au peuple algérien et lui accorder un régime pleinement démocratique, jusqu'à ce que la haine de part et d'autre soit devenue telle qu'il n'appartenait plus à un intellectuel d'intervenir, ses déclarations risquant d'aggraver la terreur. Il m'a semblé que mieux vaut attendre jusqu'au moment propice d'unir au lieu de diviser. Je puis vous assurer cependant que vous avez des camarades en vie aujourd'hui grâce à des actions que vous ne connaissez pas. C'est avec une certaine répugnance que je donne ainsi mes raisons en public. J'ai toujours condamné la terreur. Je dois condamner aussi un terrorisme qui s'exerce aveuglément, dans les rues d'Alger par exemple, et qui un jour peut frapper ma mère ou ma famille. Je crois à la justice, mais je défendrai ma mère avant la justice ». ¹⁰²⁴

Was wollte Camus damit sagen? Darüber kann man nur spekulieren. Ich halte es für akkurater, die Zeugen zu präsentieren, die vor Ort waren oder sich direkt mit Camus beschäftigt haben. Zuerst möchte ich den Kommentar von Raymond Gay-Crosier und Maurice Weyembergh wiedergeben:

Le correspondant particulier du Monde, Dominique Birmann, rapporte dans cet article certains propos tenus par l'écrivain durant le débat organisé le jeudi 12 décembre avec les étudiants de Stockholm. C'est, en effet, au cours de cette rencontre que, en réponse à l'interpellation d'un étudiant algérien sur les événements alors en cours en Algérie, Camus prononce la phrase restée (en partie) célèbre: « En ce moment on lance des bombes dans les tramways. Si c'est cela, la justice, je préfère ma mère. » [...] En effet, Birmann clôt son article

¹⁰²² Camus 2006, Bd. IV: Appendices des « Discours de Suède », S. 288.

¹⁰²³ Ebenda.

¹⁰²⁴ Camus 2006, Bd. IV: Appendices des « Discours de Suède », S. 288 f.

en résumant: « Je crois à la justice, mais je défendrai ma mère avant la justice ». Et l'on sait le succès que rencontra ce « résumé » largement diffusé par les polémistes, ainsi libellé: « Entre la justice et ma mère, je choisis ma mère ».¹⁰²⁵

In seiner Biographie über Camus untersucht Oliver Todd was genau Camus gesagt hat:

Selon Bjurstroem, l'écrivain, par la forme et le fond de son intervention, a voulu dire: si c'est là que vous entendez par la justice, si c'est là votre justice, alors que ma mère peut se trouver dans un tramway d'Alger où on jette des bombes, alors je préfère ma mère à cette justice terroriste [...]

Hubert Beuve-Mery, directeur du Monde, a demandé en personne à Birmann de confirmer, mot à mot:

-Camus à bien prononcé cette phrase?

Birmann possède un enregistrement. Il confirme.

-J'étais tout à fait certain que Camus dirait des conneries, dit Beuve-Mery)¹⁰²⁶.[...] L'attachement à une mère demeure fondamental chez des hommes comme Camus algériens, méditerranéens. Une justice reste changeante, fonction de l'époque, des régimes, des partis et du droit en vigueur. Camus veut avant tout exprimer sa tendresse face à une déraison. Beaucoup d'Algériens et de « progressistes » interprètent la formule de Camus d'une autre manière. Elle signifierait: contre la justice due à des millions d'Algériens je choisis une personne, celle qui m'a mis au monde. Certains y voient même la manifestation d'un sentiment de supériorité: des millions d'Algériens = ma mère. Camus rejette la justice du terrorisme. La mère ne s'oppose pas plus à la justice quelle ne symbolise l'injustice [...] « Dans la société intellectuelle. De mauvaise foi et de dénigrement dans laquelle nous avons le malheur de vivre, il ne reste plus à l'écrivain scrupuleux, dans les cas graves, qu'à se manifester par un livre, ce qui le soustrait en partie à la déformation inévitable de la campagne de polémique.¹⁰²⁷

Zurück in Frankreich schreibt Camus an den Direktor von “*Le Monde*” am 17. Dezember 1957 einen Brief mit der Bitte, einige Elemente des Berichts von Birmann zu korrigieren. Es betraf aber nicht die Aussage über seine Mutter und die Justiz. Damit beweist Camus selber indirekt, dass er in Stockholm genau sagte, was Birmann berichtet hat. Interessant ist aber die Einstellung von Camus gegenüber dem Studenten, mit dem er in Diskussion geriet:

Je voudrai encore ajouter à propos du jeune Algérien qui m'a interpellé, que je me sens plus près de lui que de beaucoup de Français qui parlent de l'Algérie sans la connaître. Lui savait ce dont il parlait et son visage n'était pas celui de la haine mais du désespoir et du malheur. Je partage ce malheur, son visage est celui de mon pays. C'est pourquoi j'ai voulu donner publiquement à ce jeune Algérien, et à lui seul, les explications personnelles que j'avais tués jusque-là et que votre correspondant a fidèlement reproduites d'autre part.¹⁰²⁸

Man könnte sich auch fragen, ob diese Aussage aus der Intensität der Debatte entsprang oder ob Camus über diese Problematik schon nachgedacht hatte. Dazu ein Hinweis von Lottmann:

¹⁰²⁵ Camus 2006, Bd. IV: Notices Notes et Variantes, S. 1405 f.

¹⁰²⁶ D. Birmann ne possède plus l'enregistrement. Communication avec l'auteur, 1994.

¹⁰²⁷ Todd 1996, S. 700 f. (Lettre à Chenebenoit, 3 janvier 1958).

¹⁰²⁸ Camus 2006, Bd. IV: Appendices des « Discours de Suède », S. 289.

In March (1956) Emmanuel Roblès was in Paris, personal business, but also on a mission for the Comité de Libéraux (to make contact with the French Socialist Party in the person of pied noir Claude de Fréminville). He saw Camus, and afterwards noted a remark by Camus that struck him particularly. "If a terrorist throws a grenade in the Belcourt market where my mother shops, and if he kills her," Camus told him, "I would be responsible if, I defend justice, I defended terrorism. I love justice but I also love my mother".¹⁰²⁹

Es gibt einen Ort, wo Camus dieses Problem thematisiert und das ist "*L'Homme révolté*", wo er die absolute Gerechtigkeit des Kommunismus kritisiert. Eine Gerechtigkeit, die alle gleich macht und keinen Platz für die Dissidenz erlaubt, ist keine Gerechtigkeit mehr, sondern nur Zwang, Zwang für jeden seine Identität abzugeben und wie alle denken zu müssen. Eine Gerechtigkeit, die den Weg zum erhofften Ziel durch Terrorakte ebnen will, verliert damit ihren Sinn, weil, indem sie das tut, sie nicht nur Andersdenkende tötet, sondern die Idee der Gerechtigkeit selbst, deren Säule für Camus der Respekt und die gleiche Bewertung aller Menschen verkörpert. Der Terror als Mittel disqualifiziert jegliches Ziel, deswegen stellt sich Camus konsequent gegen jegliche Art von Terror, die die Menschen als Mittel oder Kollateralschaden im Kauf nehmen, um ihr Ziel zu erreichen. So sehe ich die Aussage von Camus, die mit seinem Denken kohärent ist. Nicht als Stellungnahme gegen die Unabhängigkeit Algeriens, nicht gegen die Rechte der arabischen Bevölkerung, das heißt, nicht auf eine politische Situation bezogen, sondern als eine allgemeine Betrachtung gegenüber der Perversion des Terrors als Mittel, um politische Ziele zu erreichen. Diese Aussage geht über den algerischen Konflikt hinaus, als grundsätzliche Botschaft seines politischen Denkens. Die Legitimation eines politischen Systems wird nach Camus durch die Beachtung von zwei Elementen gegeben: Freiheit für jeden und Gerechtigkeit für Alle. Ein System wo die Gerechtigkeit durch Terror erreicht wird, delegitimiert nach Camus nur sich selbst. Der Dialog, die Anerkennung des Anderen als Mensch, sogar dessen, der am Gegenpol unseres politischen Denkens steht und nicht der Terror, ist der Weg, in der Politik etwas zu erreichen. Der Respekt für das Leben aller Menschen ist der Anfangspunkt der Diskussion von "*L'Homme révolté*". Camus kommt zum Mordverbot als Konsequenz einer ontischen Überlegung. Die Sinnlosigkeit des Lebens, das Thema das er in "*Le Mythe de Sisyphe*" bearbeitet hat, ist der Grundsatz, der Wendepunkt, der dem Leben aus sich selbst einen Sinn geben kann. Weil das Leben keinen Sinn hat, soll es gelebt werden. Diese ontische Entscheidung, die für mich gilt, gilt auch für die Anderen, deswegen ist das Morden sinnlos.

¹⁰²⁹ Lottman 1999, S. 577. Cited in the *Pléiade* edition of Camus' work, confirmed to the author by Roblès.

Camus formuliert seine Aussage von Stockholm nicht in einem philosophischen Diskurs, sondern mehr auf einer menschlichen Ebene. Trotzdem hat sie die gleiche Bedeutung wie die von seinen philosophischen Essays. Das Leben seiner Mutter, wie das eigene, steht über jeglichem Versuch, durch Mord etwas zu erreichen, über jegliche Form des Terrors, der als eine Art Gerechtigkeit sich präsentieren will und deswegen verteidigt werden soll. Nicht nur das Leben seiner Mutter, sondern das Leben selbst, was er im Laufe seines Lebens im Allgemeinen und in Bezug auf den algerischen Konflikt im Besonderen konsequent vertreten hat. Die Mutter symbolisiert jede unschuldige Person, die durch den Terror getötet werden kann. Dagegen wendet sich Camus, wie er es schon in seinem Theaterstück *“Les Justes”* thematisiert hat. Dort geht es um die Frage, ob der Tod von zwei Kindern in Kauf genommen werden kann, um ein Attentat gegen den Großherzog erfolgreich durchführen zu können. Es entsteht eine Diskussion, die genau den Sinn der Aussage von Camus widerspiegelt:

Dora: Attends! (À Stepan:) Pourrais-tu, toi, Stepan, les yeux ouverts, tirer à bout portant sur un enfant?

Stepan: Je le pourrais si l'Organisation le commandait.

Dora: Pourquoi fermes-tu les yeux?

Stepan: Moi? J'ai fermé les yeux?

Dora: Oui

Stepan: Alors, c'était pour mieux imaginer la scène et répondre e connaissance de cause.

Dora: Ouvre les yeux et comprends que l'Organisation perdrait ses pouvoirs et son influence si elle tolérerait, un seul moment, que des enfants fussent broyés par nos bombes.

Stepan: Je n'ai pas assez de coeur pour ce niaiseries. Quand nous nous déciderons à oublier les enfants, ce jour-là, nous serons les maîtres du monde et la révolution triomphera.

Dora: Ce jour-là, la révolution sera haïe de l'humanité entière.

Stepan: Qu'importe si nous l'aimons assez fort pour l'imposer à l'humanité entière et la sauver d'elle-même et de son esclavage.

Dora: Et si l'humanité entière rejette la révolution? Et si le peuple entier, pour qui tu luttas, refuse que ses enfants soient tués? Faudra-t-il le frapper aussi?

Stepan: Oui, s'il le faut, et jusqu'à ce qu'il comprenne. Moi aussi, j'aime le peuple.

Dora: L'amour n'a pas ce visage.

Stepan: Qui le dit?

Dora: Moi, Dora.

Stepan: Tu es une femme et tu as une idée malheureuse de l'amour.

Dora, avec violence: Mais, j'ai une idée juste de ce qu'est la honte.

Endlich zeigt Kaliayev (der Charakter, der Camus mehrmals als Beispiel der moralischen Revolte gestellt hat) seine Meinung darüber, die auch im gleichen Sinn wie die Aussage von Camus im Stockholm geht:

Kaliayev, criant: D'autres... Oui! Mais moi, j'aime ceux qui vivent aujourd'hui sur la même terre que moi, et c'est eux que je salue. C'est pour eux que je lutte et que je consens à mourir. Et pour une cité lointaine, dont je ne suis pas sûr, je n'irai pas frapper le visage de mes frères. Je n'irais pas ajouter à l'injustice vivante pour une justice morte. (Plus bas, mais fermement:) Frères, je veux vous parler franchement et vous dire au moins ceci que pourrait dire le plus simple de nos paysans: tuer des enfants est contraire à l'honneur. Et si un jour, moi vivant, la révolution devait se séparer de l'honneur, je m'en détournerais.¹⁰³⁰

Das Töten von Kindern ist Symbol für das Töten von unschuldigen Menschen. Hier zeigt sich wieder Camus' kohärente Einstellung, der sich energisch gegen den Tod seiner Mutter, wie gegen den Tod jeglichen unschuldigen Lebens, stellt. Der Zweck heiligt nicht die Mittel. Seine Aussage in Stockholm ist eine Stellungnahme gegen den Terror, gegen die Tötung von Unbeteiligten (heute wurde man den Begriff "collateral damage" dafür benutzen) und der Versuch, diese Aussage im Sinne einer Unterstützung des französischen Kolonialismus zu deuten, entspricht einer sachlichen Missdeutung, wenn nicht gar einer politisch motivierten Verleumdung.

Algérie 1958

Im Jahr 1958 schrieb Camus die zwei letzten Artikel, die seine "Chroniques algériennes" abschließen. Dazu ein Kommentar von Agnes Spiquel und Philippe Vanney: "Ce dernier chapitre de Chroniques algériennes a été écrit probablement en janvier 1958, comme le laisse

¹⁰³⁰ Camus 2006, Bd. III: Les Justes, S. 20 ff.

supposer une correction manuscrite non retenue. Il n'a jamais été publié séparément et semble n'avoir eu d'autre finalité que d'apporter une conclusion au recueil".¹⁰³¹ In diesen Artikeln wiederholt Camus seine Verurteilung des kolonialistischen Systems, das die algerische Bevölkerung unterdrückt, und reklamiert andererseits die Rechte der französischen Bevölkerung im Algerien und mahnt davor, auf die Interessen von fremden Mächten zu achten, die die Situation in Algerien zu ihrem Vorteil missbrauchen wollen. Dazu Camus:

A. Ce qu'il y a de légitime dans la revendication arabe. Elle a raison, et tous les Français le savent, de dénoncer et de refuser.

1) Le colonialisme et ses abus, qui sont d'institution;

2) Le mensonge répété de l'assimilation toujours proposée, jamais réalisée, mensonge qui a compromis toute évolution à partir de l'institution colonialiste. Les élections truquées de 1948 en particulier ont à la fois illustré le mensonge et découragé définitivement le peuple arabe. Jusqu'à cette date les Arabes voulaient tous être français. À partir de cette date, une grande partie d'entre eux n'a plus voulu l'être;

3) L'injustice évidente de la répartition agraire et de la distribution du revenu irrémédiablement aggravées par une démographie galopante;

4) La souffrance psychologique: attitude souvent méprisant ou désinvolte de beaucoup de Français, développement chez les Arabes (par une série de mesures stupides) du complexe d'humiliation qui est au centre du drame actuel.

Les événements de 1945 auraient dû être un signal d'alerte: l'impitoyable répression du Constantinois a accentué au contraire le mouvement anti français. Les autorités françaises ont estimé que cette répression mettait un point final à la rébellion. En fait, ils lui donnaient un signal de départ.

Il est hors de doute que la revendication arabe, sur tous ces points qui ont, en partie, résumé la condition historique des Arabes d'Algérie, jusqu'en 1948, est parfaitement légitime. L'injustice dont le peuple arabe a souffert est liée au colonialisme lui-même, à son histoire et à sa gestion. Le pouvoir central français n'a jamais été en état de faire régner totalement la loi française dans ses colonies. Il est hors de doute enfin qu'une réparation éclatante doit être faite au peuple algérien, qui lui restitue en même temps la dignité et la justice.

B. Ce qu'il y a d'illégitime dans la revendication arabe.

Si bien disposé qu'on soit envers la revendication arabe, on doit cependant reconnaître qu'en ce qui concerne l'Algérie, l'indépendance nationale est une formule purement passionnelle. Il n'y a jamais eu encore de nation algérienne. Les Juifs, les Turcs, les Grecs, les Italiens, les Berbères, auraient autant le droit à réclamer la direction de cette nation virtuelle. Actuellement, les Arabes ne forment pas à eux seuls toute l'Algérie. L'importance et l'ancienneté du peuplement français, en particulier, suffisent à créer un problème qui ne peut se comparer à rien dans l'histoire. Les Français d'Algérie sont, eux aussi, et au sens fort du terme, des indigènes. Il faut ajouter qu'une Algérie purement arabe ne pourrait accéder à l'indépendance économique sans laquelle l'indépendance politique n'est qu'un leurre [...]

Pour le moment, l'empire arabe n'existe pas historiquement, sinon dans les écrits du colonel Nasser, et il ne pourrait se réaliser que par des bouleversements mondiaux qui signifieraient la troisième guerre mondiale à brève échéance. Il faut considérer la revendication de l'indépendance nationale algérienne en partie comme une des manifestations de ce nouvel impérialisme arabe, dont l'Égypte, présumant de ses forces, prétend prendre la tête, et que, pour le moment, la Russie utilise à des fins de stratégie anti-occidentale. Que cette revendication soit irréaliste n'empêche pas, bien au contraire, son utilisation stratégique. La stratégie russe qu'on peut lire sur toutes les cartes du globe consiste à réclamer le status quo en Europe, c'est-à-dire la reconnaissance de son propre système colonial et à mettre en

¹⁰³¹ Camus 2006, Bd. IV: Notices Notes et Variantes, S. 1451.

mouvement le Moyen-Orient et l'Afrique pour encercler l'Europe par le sud. Le bonheur et la liberté désempilés arabes ont peu de chose à voir dans cette affaire. Il suffira de penser à la décimation des Tchétchènes ou de Tartares de Crimée, où la destruction de la culture arabe des provinces musulmanes du Daghestan. La Russie s'en sert simplement de ces rêves d'empire pour servir ses propres desseins.¹⁰³²

Nach seiner allgemeinen Betrachtung und der Warnung vor der internationalen Dimension des Konfliktes, kommt Camus zu konkreten Maßnahmen, die er vorschlägt, um die Richtung des Konfliktes zu ändern und die Parteien zu Verhandlungen zu bewegen. Dazu Camus:

L'erreur du gouvernement français depuis le début des événements a été de ne jamais rien distinguer, et par conséquent de ne jamais parler nettement, ce qui autorisait tous les scepticismes et toutes les surenchères dans les masses arabes. Le résultat a été de renforcer de part et d'autre les factions extrémistes et nationalistes.

La seule chance de faire avancer le problème est donc, aujourd'hui comme hier, le choix d'un langage net. Si les éléments du problème sont:

- 1) La réparation qui doit être faite à huit millions d'Arabes qui ont vécu jusqu'à aujourd'hui sous une forme particulière d'oppression;*
- 2) Le droit à l'existence, et à l'existence dans leur patrie, d'un million deux cent mille autochtones français, qu'il n'est pas question de remettre à la discrétion de chefs militaires fanatiques;*
- 3) Les intérêts stratégiques qui conditionnent la liberté de l'Occident;*

Le gouvernement français doit faire savoir nettement:

- 1) Qu'il est disposé à rendre toute la justice au peuple arabe et Algérie, et à le libérer du système colonial;*
- 2) Qu'il ne cédera rien sur les droits des Français d'Algérie;*
- 3) Qu'il ne peut accepter que la justice qu'il consentira à rendre signifie pour la nation française le prélude d'une sorte de mort historique et, pour l'Occident, le risque d'un encerclement qui aboutirait à la kadarisation de l'Europe et à l'isolement de l'Amérique.*

On peut imaginer une déclaration solennelle s'adressant exclusivement au peuple arabe et à ses représentants (on remarquera que depuis le début des événements, aucun chef de gouvernement français, ni aucun gouvernement ne s'est adressé directement au peuple arabe) et proclamant:

- 1) Que l'ère du colonialisme est terminée; que la France, sans se croire plus pécheresse que les autres nations qui se sont formées et ont grandi dans l'histoire, reconnaît ses erreurs passées et présentes et se déclare disposée à les réparer;*
- 2) Qu'elle refuse cependant d'obéir à la violence, surtout sous les formes qu'elle prend aujourd'hui en Algérie; qu'elle refuse, en particulier, de servir le rêve de l'empire arabe à ses propres dépens, aux dépens du peuple européen d'Algérie, et, finalement, aux dépens de la paix du monde;*
- 3) Qu'elle propose donc un régime de libre association où chaque Arabe, sur la base du plan Lauriol, trouvera réellement les privilèges d'un citoyen libre.¹⁰³³*

¹⁰³² Camus 2006, Bd. IV: Actuelles III. Chroniques algériennes, S. 387 f.

¹⁰³³ Ebd., S. 390 f.

Une Algérie nouvelle

In diesem letzten Artikel untersucht Camus die Elemente des Plans Lauriol, der eine Art föderalen Staat als politische Lösung des Konfliktes vorschlägt. Dazu Camus:

Le seul régime qui, dans l'état actuel des choses, rendrait justice à toutes les parties de la population m'a longtemps paru celui de la fédération articulée sur des institutions analogues à celles qui font vivre en paix, dans la confédération helvétique, des nationalités différents. Mais je crois qu'il faut imaginer un système encore plus original. La Suisse est composée de populations différentes qui vivent sur des territoires différents. Ses institutions visent seulement à articuler la vie politique de ses cantons. L'Algérie, au contraire, offre l'exemple rarissime de populations différents imbriquées sur le même territoire [...]

Pour l'essentiel, elle (la solution de M. Marc Lauriol) unit les avantages de l'intégration et du fédéralisme [...] À cette effet, elle suggère de créer, dans un premier stade, deux sections au Parlement français: une section métropolitaine et une section musulmane [...] on peut prévoir ainsi qu'il y aurait, dans un Parlement composé de six cents députés, une quinzaine de représentants français d'Algérie et une centaine d'élus musulmans. La section musulmane délibérerait à part pour toutes les questions intéressants les musulmans et elles seules. Le Parlement, en séance plénière, Français et musulmans compris, aurait compétence pour tout ce qui concerne les deux communautés (par exemple, la fiscalité et le budget), ou les deux communautés et la métropole (par exemple la défense nationale). Les autres matières, dans la mesure où elles n'intéressent que la métropole (en droit civil particulièrement) demeurerait la compétence exclusive de la section métropolitaine. Ainsi les lois intéressants les seuls musulmans seraient l'œuvre des seuls élus musulmans; les lois s'appliquant à tous seraient l'œuvre de tous; les lois s'appliquant aux seuls Français seraient l'œuvre des seuls élus français [...] En effet, contrairement à tous nos usages, contrairement surtout aux préjugés solides hérités de la Révolution française, nous aurions consacrée au sein de la République deux catégories de citoyens égales, mais distinctes [...] M. Lauriol a raison en tout cas de déclarer qu'il ne s'agit de rien de moins que de la naissance d'une structure fédérale française qui réalisera la véritable Commonwealth français [...]

Voilà ce qu'il est possible d'imaginer pour l'avenir immédiat. Cette solution n'est pas utopique au regard des réalités algériennes. Elle n'est rendue incertaine que par l'état de la société politique française. Elle suppose en effet: Une volonté collective dans la métropole, et particulièrement l'acceptation d'une politique d'austérité dont le poids devrait être porté par les classes aisées (la classe des salariés porter déjà tout le poids d'une fiscalité scandaleuse).

Un gouvernement qui réforme la Constitution (qui n'a été approuvée d'ailleurs que par une minorité de Français) et qui veuille ou puisse inaugurer la longue, ambitieuse et tenace politique qui aboutirait à la fédération française.

Cependant la montée en France, et en Algérie, de nouvelles et considérables forces, en hommes et en économie, autorise l'espoir d'une renaissance. Dans ce cas, une solution comme celle qui vie d'être définie risque de prévaloir. Dans le cas contraire, l'Algérie sera perdue et les conséquences terribles, pour les Arabes comme pour les Français. C'est le dernier avertissement que puisse formuler, avant de se taire à nouveau, un écrivain voué, depuis vingt ans, au service de l'Algérie.¹⁰³⁴

Camus schließt damit seine Beschäftigung mit der Situation in Algerien ab, zu diesem Zeitpunkt noch mit Optimismus, und in dem Glauben, trotz der negativen Entwicklung noch etwas retten zu können. Er richtet seine Aufmerksamkeit auf die französische Regierung, um

¹⁰³⁴ Camus 2006, Bd. IV: Actuelles III. Chroniques algériennes, S. 391 ff.

sie dazu zu bewegen ihre Einstellung gegenüber Algerien zu ändern und politische Reformen zu implementieren. Die Warnung, mit der er diesen Artikel endet, wurde in kurzer Zeit Wirklichkeit und die Gewaltfülle die Lücke, die die Politik nicht zu füllen vermochte.

Avant- propos chroniques algériennes

Man kann dieses Vorwort der “*Chroniques algériennes*” als das politische Testament von Camus betrachten. Nicht nur, weil, auf einer formalen Ebene, dieses Werk das letzte ist, was er in seinem Leben veröffentlicht hat, sondern, und das ist viel wichtiger, weil dieses Vorwort die Elemente seines politischen Denkens über den Konflikt in Algerien zusammenfasst. In einer Zeit, wo Camus von den unterschiedlichsten Seiten des politischen Spektrums kritisiert wird, findet er, außerhalb jeder Polemik und in der Ruhe, die die schriftliche Abfassung der Gedanken als Ausdrucksform erlaubt, die Möglichkeit, nicht nur die politische Situation Algeriens zu erklären, sondern zu beschreiben, was er im Laufe seines Lebens für die Durchsetzung seiner Ideen getan hat und zu zeigen, dass seine Kompromisshaltung bezüglich Algeriens seit Beginn seiner Karriere eine sehr wichtige Rolle gespielt hat. Dieser Kompromiss bewegt Camus noch einmal dazu, seine Gedanken, Hoffnungen, Sorgen und Ängste über die Zukunft Algeriens zu schildern:

*Tels quels, ces textes résument la position d'un homme qui, placé très jeune devant la misère algérienne, a multiplié vainement les avertissements et qui, conscient depuis longtemps des responsabilités de son pays, ne peut approuver une politique de conservation et d'oppression en Algérie. Mais, averti depuis longtemps des réalités algériennes, je ne puis non plus approuver une politique de démission qui abandonnerait le peuple arabe à une plus grande misère, arracherait de ses racines séculaires le peuple français d'Algérie et favoriserait seulement, sans profit pour personne, le nouvel impérialisme qui menace la liberté de la France et de l'Occident.*¹⁰³⁵

Schon am Anfang des Textes erklärt Camus seinen Wunsch, nicht mehr an Polemiken teilnehmen zu wollen:

C'est pourquoi, dans l'impossibilité de me joindre à aucun des camps extrêmes, devant la disparition progressive de ce troisième camp où l'on pouvait encore garder la tête froide, doutant aussi de mes certitudes et de mes connaissances, persuadé enfin que la véritable cause

¹⁰³⁵ Camus 2006, Bd. IV: Actuelles III. Chroniques algériennes, S. 297.

de nos folies réside dans les mœurs et le fonctionnement de notre société intellectuelle et politique, j'ai décidé de ne plus participer aux incessantes polémiques qui n'ont eu d'autre effet que de durcir en Algérie les intransigeances aux prises et de diviser un peu plus une France déjà empoisonnée par les haines et les sectes.¹⁰³⁶

Dieser Satz wurde von vielen als eine Art Aufgabe, oder als Rückzug aus der politischen Diskussion interpretiert. Ich bin mit dieser Interpretation nicht einverstanden. Er erklärt nur, er wolle nicht weiter polemisieren, weil diese Art des politischen Handelns negative Auswirkungen auf den Ausgang des Konfliktes hat. Er sagt am Ende des Vorwortes, dass man auf ihn immer zählen könne, wenn es darum ginge, Algerien zu helfen. Camus gibt nicht auf, er will nur seine Strategie ändern und nicht weiter durch alltägliche Diskussion Schuld daran tragen, die Situation der Menschen in Algerien weiter zu verschlechtern. Deswegen erklärt er:

Et, personnellement, je ne m'intéresse plus qu'aux actions qui peuvent, ici et maintenant, épargner du sang inutile, et aux solutions qui préservent l'avenir d'une terre dont le malheur pèse trop sur moi pour que je puisse songer à en parler pour la galerie [...] D'autres raisons encore éloignent de ces jeux publics. Il me manque d'abord cette assurance qui permet de tout trancher. Sur ce point, le terrorisme, tel qu'il est pratiqué en Algérie, à beaucoup influencé mon attitude.¹⁰³⁷

Man kann diese Äußerung mit dem polemischen Satz von Stockholm *“je crois à la justice, mais je défendrai ma mère avant la justice”* vergleichen. Der Terror in Algerien hat jegliche Möglichkeit der Kooperation, der Verhandlung verhindert. Dieser Terror bedeutet für Camus eine rote Linie, die er nicht überschreiten will. Den absoluten Willen, Gerechtigkeit durch Gewalt zu schaffen, kann und will Camus nicht akzeptieren:

*Pourtant, ceux qui ne connaissent pas la situation dont je parle peuvent difficilement en juger. Mais ceux qui, la connaissant, continuent de penser héroïquement que le frère doit périr plutôt que les principes, je me bornerai à les admirer de loin. Je ne suis pas de leur race. Cela ne veut pas dire que les principes n'ont pas de sens. La lutte des idées est possible, même les armes à la main, et il est juste de savoir reconnaître les raisons de l'adversaire avant même de se défendre contre lui .
Mais, dans tous les camps, la terreur change pour le temps où elle dure, l'ordre des termes. Quand sa propre famille est en péril immédiat de mort, on peut vouloir la rendre plus généreuse et plus juste, on doit même continuer à le faire, comme ce livre en témoigne, mais (qu'on ne s'y trompe pas!) sans manquer à la solidarité qu'on lui doit dans ce danger mortel, pour qu'elle survive au moins et qu'en vivant, elle retrouve alors la chance d'être juste. À mes yeux, cela c'est l'honneur, et la vraie justice, ou bien je reconnais ne plus rien savoir d'utile en ce monde.¹⁰³⁸*

¹⁰³⁶ Camus 2006, Bd. IV: Actuelles III. Chroniques algériennes, S. 297 f.

¹⁰³⁷ Ebd., S. 298.

¹⁰³⁸ Ebd., S. 298 f.

Der Terror muss verurteilt werden. Auch die Mittel geben dem Ziel einen Sinn. Der Zweck kann und darf nicht jedes Mittel heiligen. Camus erinnert an die Aussage von Sokrates aus dem Gorgias (474b) “es ist besser Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun” und mahnt, dass durch den Terror die eigenen angestrebten Ideale verraten werden:

À partir de cette position seulement, on a le droit, le devoir, de dire que la lutte armée et la répression ont pris, de notre côté, des aspects inacceptables. Les représailles contre les populations civiles et les pratiques de torture sont des crimes dont nous sommes tous solidaires. Que ces faits aient pu se produire parmi nous, c'est une humiliation à quoi il faudra désormais faire face. En attendant nous devons du moins refuser toute justification, fut-ce par l'efficacité, à ces méthodes. Dès l'instant, en effet, où, même indirectement, on les justifie, il n'y a plus de règle ni de valeur, toutes les causes se valent et la guerre sans buts ni lois consacre le triomphe du nihilisme [...] Ceux qui ne veulent plus entendre parler de morale devraient comprendre en tout cas que, même pour gagner les guerres, il vaut mieux souffrir certaines injustices que les commettre, et que de pareilles entreprises nous font plus de mal que cent maquis ennemis. Lorsque ces pratiques s'appliquent, par exemple à ceux qui, en Algérie, n'hésitent pas à massacrer l'innocent ni, en d'autres lieux, à torturer ou à excuser qu'on torture, ne sont-elles pas aussi des fautes incalculables puisqu'elles risquent de justifier les crimes mêmes que l'on veut combattre? Et quelle est cette efficacité qui parvient à justifier ce qu'il y a de plus injustifiable chez l'adversaire?¹⁰³⁹

Der Terror muss verurteilt und bekämpft werden. Das ist ein wichtiger Punkt. Es gibt nicht einen besseren oder schlechteren Terror. Sowohl die Exzesse der französischen Repression als auch die Terrorakte der *F.L.N.* müssen von den Autoritäten bekämpft und von der Bevölkerung verurteilt werden. Der Terror als solches widerspricht der Idee des Maßes, das Camus als Bedingung für jedes politische Handeln gilt:

*Le devoir du gouvernement n'est pas de supprimer les protestations même intéressées, contre les excès criminels de la répression; il est de supprimer ces excès et de les condamner publiquement, pour éviter que chaque citoyen ne se sente responsable personnellement des exploits de quelques-uns et donc contraint de les dénoncer ou de les assumer. Mais, pour être utile autant qu'équitable, nous devons condamner avec la même force, et sans précautions de langage, le terrorisme appliqué par le *F.L.N.* aux civils français comme, d'ailleurs, et dans une proportion plus grande, aux civils arabes. Ce terrorisme est un crime, qu'on ne peut ni excuser ni laisser se développer.¹⁰⁴⁰*

Camus zeigt an dem Beispiel von Gandhi die Möglichkeit auf, Ziele zu erreichen, und dennoch die moralische Integrität zu erhalten. Kein Erfolg ist den Preis von denen, die auf dem Weg geopfert wurden, wert.

On ne saurait transformer ici la reconnaissance des injustices subies par le peuple arabe en

¹⁰³⁹ Camus 2006, Bd. IV: Actuelles III. Chroniques algériennes, S. 299.

¹⁰⁴⁰ Ebd., S. 299 f.

indulgence systématique à l'égard de ceux qui assassinent indistinctement civils arabes et civils français sans considération d'âge ni de sexe. Après tout, Gandhi a prouvé qu'on pouvait lutter pour son peuple, et vaincre, sans cesser un seul jour de rester estimable. Quelle que soit la cause que l'on défend, elle restera toujours déshonorée par le massacre aveugle d'une foule innocente où le tueur sait d'avance qu'il atteindra la femme et l'enfant. Je n'ai jamais cessé de dire, on le verra dans ce livre, que ces deux condamnations ne pouvaient se séparer, si l'on voulait être efficace.¹⁰⁴¹

Die Gewaltspirale muss gestoppt werden. Man muss aus sich selbst und aus den eigenen moralischen Prinzipien agieren, statt die eigene Gewaltanwendung zu begründen, nur weil der Andere das auch tut. Dazu Camus: *“La vérité, hélas, c'est qu'une partie de notre opinion pense obscurément que les Arabes ont acquis le droit, d'une certaine manière, dégorger et de mutiler tandis qu'une autre partie accepte de légitimer, d'une certaine manière, tous les excès. Chacun, pour se justifier, s'appuie alors sur le crime de l'autre”¹⁰⁴²*. Deswegen appelliert Camus an seine Kollegen, die Intellektuellen, entschieden den Terror zu verurteilen und die Vernunft und die Gespräche zu fördern, damit ein Weg gefunden werden kann, aus der Gewaltspirale auszusteigen und gemeinsam m Verhandlungstisch sitzen zu können:

Lorsque la violence répond à la violence dans un délire qui s'exaspère et rend impossible le simple langage de raison, le rôle des intellectuels ne peut être, comme on le lit tous les jours, d'excuser de loin l'une des violences et de condamner l'autre, ce qui a pour double effet d'indigner jusqu'à la fureur le violent condamné et d'encourager à plus de violence le violence innocenté. S'ils ne rejoignent pas les combattants eux-mêmes, leur rôle (plus obscur, à coup sur!) doit être seulement de travailler dans le sens de l'apaisement pour que la raison retrouve ses chances.¹⁰⁴³

Die einseitige Betrachtung des Konfliktes kann nur die Gewalt weiter erhalten. Statt die Völker zu trennen, plädiert Camus für den Versuch, ein Rahmenwerk für ein mögliches Zusammenleben zu schaffen: *“Il semble que la métropole n'ait point su trouver d'autres politiques que celles qui consistaient à dire aux Français d'Algérie: « Crevez, vous l'avez mérité », ou: « Crevez-les. Ils l'ont bien mérité ». Cela fait deux politiques différentes, et une seule démission, là où il ne s'agit pas de crever séparément, mais de vivre ensemble”¹⁰⁴⁴*. Camus zeigt, dass man den Konflikt nur dann lösen wird, wenn man akzeptiert, dass man miteinander kooperieren muss, dass nur das Zusammenleben die Grundlage der Existenz der unterschiedlichen Ethnien in Algerien sein kann:

¹⁰⁴¹ Camus 2006, Bd. IV: Actuelles III. Chroniques algériennes, S. 300.

¹⁰⁴² Ebenda.

¹⁰⁴³ Ebenda.

¹⁰⁴⁴ Ebd., S. 301.

Plus précisément, si l'on veut que la France seule règne en Algérie sur huit millions de muets, elle y mourra. S'il on veut que l'Algérie se sépare de la France, les deux périront d'une certaine manière. Si, au contraire, en Algérie, le peuple français et le peuple arabe unissent leurs différences, l'avenir aura un sens pour les Français, les Arabes et le monde entier. Mais, pour cela, il faut cesser de considérer en bloc les Arabes d'Algérie comme un peuple de massacreurs. La grande masse d'entre eux, exposée à tous les coups, souffre d'une douleur que personne n'exprime pour elle. Des millions d'hommes, affolés de misère et de peur, se terrent pour qui ni Le Caire ni Alger ne parlent jamais.¹⁰⁴⁵

Camus hatte über dieses Problem schon vor zwanzig Jahren berichtet, seit der ersten Versammlung im Haus der Kultur in Algier (siehe Seite 107 ff. diese Arbeit). Aufgrund seiner kritischen Betrachtungen wurde er damals gezwungen, das Land zu verlassen: *“Si, il y a vingt ans, ma voix avait été mieux entendue, il y aurait peut-être moins de sang présentement. Le malheur (et je l'éprouve comme un malheur) est que les événements m'ont donné raison”¹⁰⁴⁶*. Die Kolonisierung Algeriens, als wirtschaftliches Projekt, hat der Metropole (Frankreich) die meisten Vorteile gebracht. Deswegen kritisiert Camus den Mangel an Interesse der Zentralregierung Frankreichs ihre eigenen Landsleute zu verteidigen oder für ihre Interessen zu Sorgen. Camus ist kategorisch: der Kolonialismus ist vorbei. Was bleibt, sind die mehr als eine Million Franzosen, die in Algerien leben für die auch eine Lösung gefunden werden soll:

Il y'a eu sans doute des exploiters en Algérie, mais plutôt moins qu'en métropole et le premier bénéficiaire du système colonial est la nation française tout entière. Si certains Français considèrent que, par ses entreprises coloniales, la France (et elle seule, au milieu de nations saintes et pures) est en état de péché historique, ils n'ont pas à désigner les Français d'Algérie comme victimes expiatoire (« Crevez, nous l'avons bien mérité! »), ils doivent s'offrir eux-mêmes à l'expiation. En ce qui me concerne, il me paraît dégoûtant de battre sa coulpe, comme nos juges-pénitents, sur la poitrine d'autrui, vain de condamner plusieurs siècles d'expansion européens, absurde de comprendre dans la même malédiction Christophe Colomb et Lyautey. Le temps des colonialismes est fini, il faut le savoir seulement et en tirer les conséquences. Et l'Occident qui, en dix ans, à donné l'autonomie à une douzaine de colonies mérite à cet égard plus de respect et, surtout, de patience, que la Russie qui, dans le même temps, à colonisé ou placé sous un protectorat implacable une douzaine de pays de grande et ancienne civilisation. Il est bon qu'une nation soit assez forte de tradition et d'honneur pour trouver le courage de dénoncer ses propres erreurs. Mais elle ne doit pas oublier les raisons qu'elle peut avoir encore de s'estimer elle-même. Je crois en Algérie à une politique de réparation, non à une politique d'expiation. C'est en fonction de l'avenir qu'il faut poser les problèmes, sans remâcher interminablement les fautes du passé. Et il n'y aura pas d'avenir qui ne rende justice en même temps à aux deux communautés d'Algérie.¹⁰⁴⁷

Camus formuliert seine Kritik an einer Idee der Wahrheit, die nicht von der Stärke des Arguments, sondern der Stärke des Sprechers abhängig ist. Er hat schon bei *“L'Homme*

¹⁰⁴⁵ Camus 2006, Bd. IV: Actuelles III. Chroniques algériennes, S. 301.

¹⁰⁴⁶ Ebenda.

¹⁰⁴⁷ Ebd., S. 302 f.

révolté” die Wahrheit der Prinzipien verteidigt, die nicht wegen ihrer Effektivität, sondern wegen ihre Wahrhaftigkeit geehrt werden sollen. Der Pflicht des Intellektuellen ist es, diesen Unterschied deutlich zu machen und die Wahrheit ans Licht zu bringen:

Cet esprit d'équité, il est vrai, semble étranger à la réalité de notre histoire où les rapports de force définissent une autre sorte de justice; dans notre société internationale, il n'est de bonne morale que nucléaire. Le seul coupable est alors le vaincu. On comprend que beaucoup d'intellectuels en aient conclu que les valeurs et les mots n'avaient d'autre contenu que celui que la force leur donnait. Et certains passent ainsi, sans transition, des discours sur les principes d'honneur ou de fraternité à l'adoration du fait accompli ou du parti le plus cruel. Je continue cependant de croire, à propos de l'Algérie comme du reste, que de pareils égarements, à droite comme à gauche, définissent seulement le nihilisme de notre époque [...] Sachant cela, le rôle de l'intellectuel est de discerner, selon ses moyens, dans chaque camp, les limites respectives de la force et de la justice. Ce travail de désintoxication, je l'ai tenté selon mes moyens. Ses effets, reconnaissons-le, ont été nuls jusqu'ici: ce livre est aussi l'histoire d'une échec.¹⁰⁴⁸

Der Krieg ist ein Vertreter der Wahrheit der Macht. Camus stellt sich einerseits gegen einen Krieg in Algerien, weil dadurch nur die Vertreibung von mehr als einer Million französischen Einwohner erreicht wird. Gleichzeitig stellt sich Camus gegen jede Art von Verhandlung mit dem *F.L.N.* weil der Terror nicht an die Macht kommen darf:

Ceux qui préconisent la solution militaire doivent savoir qu'il s'agit de rien ou d'une reconquête par les moyens de la guerre totale qui entraînera, par exemple, la reconquête de la Tunisie contre l'opinion, et peut-être les armes, d'une partie du monde. C'est une politique sans doute, mais il faut l'avoir et la présenter telle qu'elle est. Ceux qui préconisent, en termes volontairement imprécis, la négociation avec le F.L.N. ne peuvent plus ignorer, devant les précisions du F.L.N., que cela signifie l'indépendance de l'Algérie dirigée par les chefs militaires les plus implacables de l'insurrection, c'est-à-dire l'éviction d'un million deux cent mille Européens d'Algérie et l'humiliation de millions de Français avec les risques que cette humiliation comporte. C'est une politique, sans doute, mais il faut l'avouer pour ce qu'elle est, et cesser de la couvrir d'euphémismes.¹⁰⁴⁹

In diesem letzten Paragraph stellt Camus seine politischen Wünsche für Algerien vor und bekräftigt, dass er bereit steht bei deren Realisierung zu helfen:

J'ai essayé à cet égard, de définir clairement ma position. Une Algérie constituée par des peuplements fédérés, et reliée à la France, me paraît préférable, sans comparaison possible au regard de la simple justice, à une Algérie reliée à un empire d'Islam qui ne réaliserait à l'intention des peuples arabes qu'une addition de misères et de souffrances et qui arracherait le peuple français d'Algérie à sa part naturelle. Si l'Algérie que j'espère garde encore une chance de se faire (et elle garde, selon moi, plus d'une chance), je veux, de toutes mes forces, y aider. Je considère au contraire que je ne dois pas aider une seule seconde, et de quelque

¹⁰⁴⁸ Camus 2006, Bd. IV: Actuelles III. Chroniques algériennes, S. 303.

¹⁰⁴⁹ Ebd., S. 303 f.

*façon que ce soit, à la constitution de l'autre Algérie.*¹⁰⁵⁰

4.2.4 Der Rückzug aus der Öffentlichkeit: *Le premier homme*

Camus hat sich schon seit 1953 mit der Struktur dieses Werkes beschäftigt. Der Text selbst wurde aber erst ab 1958 geschrieben. Daran kann man erkennen, dass sein Wunsch, sich nicht mehr in der Öffentlichkeit zu äußern, in der Tat ein Rückzug in die realistische Fiktion war, in welcher er ein Genre fand, das besser geeignet war, seine Gedanken zu verarbeiten. Ich möchte nicht im Voraus dieses Werk als eine Art politisches Manifest interpretieren. Es handelt sich zunächst um einen autobiographischen Roman, eine Suche nach der eigenen Vergangenheit, welche, weil sie in Algerien stattgefunden hat, uns als Lesern die Möglichkeit gibt, an seiner Beziehung zu diesem Land und seinen Menschen teilzuhaben. Camus konnte dieses Werk nicht beenden. Das Manuskript des Werkes, wie wir es heute kennen, wurde nach seinem tödlichen Verkehrsunfall am 4. Januar 1960 in seiner Tasche gefunden. Es ist sehr schwer bei einem Autor wie Camus, der seine Texte akribisch korrigiert und revidiert hat, über einen Text zu sprechen, der von ihm selber nicht fertig gestellt wurde, nicht nur formal, sondern auch inhaltlich nicht. Trotzdem kann man in diesem Fragment (das erst 1994 veröffentlicht wurde) einige wichtige Elemente seiner Beziehung zu Algerien sowie eine allgemeine Beschreibung dieser Gesellschaft erkennen, die in Bezug auf sein politisches Denken relevant sind und die ich analysieren möchte.

Die ersten Seiten des Werkes zeigen die Pluralität an ethnischen Gruppen auf, die die Identität des Landes verkörpern. Dazu Guérin:

*Les premières pages du roman mettent l'un à côté de l'autre sur une carriole brinquebalante « l'Arabe » et le « Français », tandis que derrière somnole « l'Espagnole ». La pluralité ethnoculturelle de la société algérienne est posée d'emblée. Le médecin accoucheur habite près d'un bâtiment, école et/ou mairie, où figure la devise républicaine - et si camusienne - « Liberté, égalité, Fraternité ». Les symboles sont en place.*¹⁰⁵¹

Diese idyllische Beschreibung soll nicht täuschen: man lebt nicht miteinander, sondern steht nebeneinander, getrennt, auch wenn die mehr oder weniger große Armut alle Ethnien

¹⁰⁵⁰ Camus 2006, Bd. IV: Actuelles III. Chroniques algériennes, S. 305.

¹⁰⁵¹ Guérin 1995, Des Chroniques Algériennes au Premier Homme, S. 7.

vergleichbar macht. Was ist es aber, das diese Leute verbindet? Dazu Judt: *“For Camus in Le Premier Homme, nativeness to Algeria is not a question of who whether the nomads, the Berbers, Arabs, Jews, or the French has been there the longest. Since the land turns all of them into nomads, and poverty prevents them from acquiring memory, Camus suggests that what unites Algerians is a memory of their rootlessness and oblivion”*.¹⁰⁵² Dieser gemeinsame Mangel an Wurzeln soll nicht bedeuten, dass alle Gruppe in der Gesellschaft gleichgestellt waren. Die Kolonisation des Landes führte eine Hierarchisierung ein, die die *pied-noir* (selbst die Ärmsten dieser Gruppe) viel besser stellte als die indigene, berberische und arabische Bevölkerung. Das zeigt sich an dem Beispiel des Schulsystems:

*Ce n'était même pas la différence des classes qui les isolait. Dans ce pays d'immigration, d'enrichissement rapide, et de ruines spectaculaires, les frontières entre les classes étaient moins marquées qu'entre les races. Si les enfants avaient été arabes, leur sentiment eût plus douloureux et plus amer. D reste, alors qu'ils avaient des camarades arabes à l'école communale, les lycéens arabes étaient l'exception, et ils étaient toujours des fils de notables fortunes.*¹⁰⁵³

Camus spricht in diesem Roman auch die Gewalt als Thema der täglichen Auseinandersetzung zwischen der europäischen und der autochthonen Bevölkerung an. Er gibt ein Beispiel, das die gleiche Problematik seiner *“Chroniques Algérienne”* thematisiert und das seine persönliche Einstellung zum Problem darstellt. Es geht um eine Terrorat, einen Bombenanschlag nahe der Wohnung in Algier, wo die Familie Camus wohnte. Interessant ist (man kann sich hier an die Polemik in Stockholm erinnern: *“je crois à la justice, mais je défendrais ma mère avant la justice”*) dass Camus, als erste Reaktion, die Situation seiner Mutter anspricht:

C'est au moment où Lucie Cormery entra dans la pièce que l'explosion retentit [...] Sa mère avait reculé au fond de la pièce, pâle, les yeux noirs pleins d'une frayeur qu'elle ne pouvait maîtriser, vacillant un peu.[...] était retourné vers sa mère. Elle était maintenant toute droite, toute blanche. « Assieds-toi », et il l'amena vers la chaise qui était près de la table. Il s'assit près d'elle, lui tenant les mains. « Deux fois cette semaine, dit-elle. J'ai peur de sortir. - Ce n'est rien, dit Jacques, ça va s'arrêter. - Oui », dit-elle. Elle le regardait, d'un curieux air indécis, comme si elle était partagée entre la foi qu'elle avait dans l'intelligence de son fils et sa certitude que la vie toute entière était faite d'un malheur contre lequel on ne pouvait rien et qu'on pouvait seulement endurer. « Tu comprends, dit-elle, je suis vieille. Je ne peux plus courir ». Le sang revenait maintenant à ses joues. Au loin, on entendait des timbres d'ambulances, pressants, rapides. Mais elle ne les entendait pas. Elle respira profondément, se calma un peu plus, et sourit à son fils de son beau sourire vaillant. Elle avait grandi, comme

¹⁰⁵² *Just 2010*, Literature and Ethics: History, Memory, and Cultural Identity in Albert Camus's *Le Premier Homme*, S. 81.

¹⁰⁵³ *Camus 2006*, Bd. IV: *Le premier Homme*, S. 863.

*toute sa race, dans le danger, et le danger pouvait lui serrer le coeur, elle l'endurait comme le reste. C'était lui qui ne pouvait endurer ce visage pincé d'agonisante qu'elle avait eu soudain. « Viens avec moi en France », lui dit-il. Mais elle secouait la tête avec une tristesse résolue: « Oh! non. Il fait froid là-bas. Maintenant je suis trop vieille. Je veux rester chez nous ».*¹⁰⁵⁴

Diese gefühlsvolle Beschreibung erklärt nicht nur die Lage seiner Mutter, sondern die jedes Zivilisten, der auch Opfer des Terrors sein könnte. Camus ist gegen diese Ungerechtigkeit, gegen diese blinde Gewalt, ja, er rebelliert dagegen. Kein politisches Projekt kann auf den Leichen von Unschuldigen aufgebaut werden. Auf der anderen Seite des Spektrums beschreibt Camus die extreme Reaktion der (weißen) Menschen, die *alle* Araber für den Terror verantwortlich machten:

*Au coin de la rue Prévost-Paradol, u groupe d'hommes vociférait. « Cette sale race », disait un petit ouvrier en tricot de corps dans la direction d'un Arabe collé dans la porte cochère près du café. Et il se dirigea vers lui. « Je n'ai rien fait, dit l'Arabe. - Vous êtes tous de mèche, bande d'enculés », et il se jeta vers lui. Les autres le retinrent. Jacques dit à l'Arabe: « Venez avec moi », et il entra avec lui dans le café qui maintenant était tenu par Jean, son ami d'enfance, le fils du coiffeur. Jean était là, le même, mais ridé, petit et mince, le visage chafouin et attentif. « Il n'a rien fait, dit Jacques. Fais-le entrer chez toi ». Jean regarda l'Arabe en essuyant son zinc. « Viens », dit-il, et ils disparurent dans le fond. En ressortant, l'ouvrier regardait Jacques de travers. « Il n'a rien fait, dit Jacques. - Il faut tous les tuer. - C'est ce qu'on dit dans la colère. Réfléchis ». L'autre haussa les épaules: « Va là-bas et tu parleras quand tu auras vu la bouillie ».*¹⁰⁵⁵

Camus stellt sich zwischen die Fronten und versucht zu vermitteln. Es wird aber gleichzeitig die Aussichtslosigkeit der Situation implizit dargestellt, in welcher der Hass über die Vernunft herrscht. Dazu Carroll:

*In the novel, Jacques rescues the Arab worker from the angry French crowd and in this instance prevents or at least delays the escalation of violence. This is exactly what Camus initially hoped his own and other moderate voices on both sides of the war would be able to do after armed conflict broke out in Algeria and the violence against civilians had escalated on both sides. Instead, as we have seen, each side continued to justify its own use of terrorism and its own crimes and acts of revenge by referring to the terrorism, atrocities, and crimes of the other side. Each decided to go beyond what "men" should do in order to respond to the terrorism of the other side.*¹⁰⁵⁶

Der Roman spiegelt einerseits die Suche nach der eigenen Vergangenheit wider, sowie ihre Wiederfindung und Verarbeitung, andererseits ist es auch der Versuch, alle ethnischen Gruppen in Algerien als eine Art "erste Menschen", im Sinne von Menschen ohne Wurzeln zu

¹⁰⁵⁴ Camus 2006, Bd. IV: Le premier Homme, S. 784 f.

¹⁰⁵⁵ Ebd., S. 785 f.

¹⁰⁵⁶ Carroll 2007a, S. 169 f.

betrachten. Dazu beschreibt er einen sozialen Zustand und die Gewaltspirale, die Veränderung nur durch Zerstörung zu erlangen versucht. Camus zeigt diesen Bruch der Gesellschaft beispielhaft bei einem Treffen mit einem Freund der Familie, einem Bauern, einem Nachbarn von ihm, in dessen Geburtsort, der wegen der Terrorgefahr evakuiert wurde. Dort schildert der Kolonist seine Ansicht der Situation:

Aussi, l'an passé, quand il a fallu évacuer, ça a été une corrida. La région était devenue invivable. Il fallait dormir avec le fusil. Quand la ferme Raskil a été attaquée, vous vous souvenez? - Non, dit Jacques. - Si, le père et ses deux fils égorgés, la mère et la fille longuement violées et puis à mort... Bref... Le préfet avait eu le malheur de dire aux agriculteurs assemblés qu'il fallait reconsidérer les questions des [colonies], la manière de traiter les Arabes et qu'une page était tournée maintenant. Il s'est entendu dire par le vieux que personne au monde ne ferait la loi chez lui.¹⁰⁵⁷

Camus erzählt, dass der Kolonist, der Winzer war, seinen Traktor nahm, durch das ganze Weingebiet fuhr und alle Rebflächen zerstörte, als ihm mitgeteilt wurde, dass er wegen der Terrorgefahr den Ort verlassen müsse. Als ein Soldat fragte, warum er das gemacht hätte, sagte der Kolonist: *“Jeune homme, puisque ce que nous avons fait ici est un crime, il faut l'effacer”*.¹⁰⁵⁸ Als er fertig gepackt hatte, wurde er gefragt: *“Patron, qu'est qu'on va faire? - Si j'étais à votre place, a dit le vieux, j'irais au maquis. Ils vont gagner. Il n'y a plus d'hommes en France”*.¹⁰⁵⁹ Der Bekannte von Jacques, der die Geschichte erzählt hatte, wollte zeigen, dass nur die *ped-noir* und die Araber die Situation verstehen können und letztendlich “verdammte” waren, aufeinander zuzugehen, um zusammen leben zu können: *“On est fait pour s'entendre. Aussi bêtes et brutes que nous, mais le même sang d'homme. On va encore un peu se tuer, se couper les couilles et se torturer un brin. Et puis on recommencera à vivre entre hommes. C'est le pays qui veut ça”*.¹⁰⁶⁰ Diese Betrachtung entspricht mit Sicherheit nur der europäischen Perspektive der Situation in Algerien. Objektiv hat der Prozess der Kolonisierung nur die Rechte der indigenen Bevölkerung beschnitten, weil, wie schon oben dargestellt wurde, die Ärmsten unter den *ped-noir* noch viel besser gestellt waren als die Indigenen.

Die *F.N.L.* Terrorakte einerseits, gewalttätige Kolonisten andererseits: die Waffen haben die Ideen geschlagen. Camus kann mit seinen Projekten und Prinzipien die Menschen nicht mehr

¹⁰⁵⁷ Camus 2006, Bd. IV: Le premier Homme, S. 850 f.

¹⁰⁵⁸ Ebd., S. 851.

¹⁰⁵⁹ Ebenda..

¹⁰⁶⁰ Ebd., S. 852.

erreichen. Das Land wird sich neu erfinden müssen, auf Kosten von Vielen, die auf dem Weg ihr Leben opfern müssen. In einer der vielen Notizen, die Camus als Vorbereitung für diesen unbeendeten Roman schrieb, gibt es einen Appell, der den (idealistischen) Sinn des Romans und die Beziehung Camus' zu Algerien zusammenfasst:

Fin.

Rendez la terre, la terre qui n'est à personne. Rendez la terre qui n'est ni à vendre ni à acheter (oui et le Christ n'a jamais débarqué en Algérie puisque même les moines y avaient propriété et concessions).

Ei il s'écria, regardant sa mère, et puis les autres:

«Rendez la terre. Donnez toute la terre aux pauvres, à ceux qui n'ont rien et qui sont si pauvres qu'ils n'ont même jamais désiré avoir et posséder, à ceux qui sont comme elle dans ce pays, l'immense troupe des misérables, la plupart arabes, et quelques-uns français et qui vivent ou survivent ici par obstination et endurance, dans le seul honneur qui vaille au monde, celui des pauvres, donnez-leur la terre comme on donne ce qui est sacré à ceux qui sont sacrés et moi alors, pauvre à nouveau, et enfin, jeté dans le pire exil à la pointe du monde je sortirai et mourrai content sachant que sont enfin réunis sous le soleil de ma naissance la terre que j'ai tant aimée et ceux et celle que j'ai révéérés ».

(Alors le grand anonymat deviendra fécond et il me recouvrira aussi - Je reviendrai dans ce pays).¹⁰⁶¹

Dieser Ruf entspringt, wie Carroll erklärt, der Verzweiflung. In dieser fiktionalen Erzählung kann Camus seinen realen Wunsch für sein Algerien äußern. Er gibt nicht auf, wie der Araber in *L'Hôte*, sondern unterbricht seine Ruhe in der einzigen Form, in der er seine Pläne verwirklichen kann: die Fiktion.

Nach dieser langen Beschreibung ergeben sich viele Fragen zu der Haltung von Camus bezüglich Algerien: War Alles umsonst? Waren die politische Anstrengungen von Camus nur der Traum eines Idealisten? Was ist der Wert seines politischen Denkens, betrachtet aus einer politischen Perspektive? War er Vertreter des Kolonialismus wie es O'Brien und Said behaupten? Hat es überhaupt einen Sinn, aus einer politischen Perspektive sein politisches Denken zu untersuchen oder geht es hier vielmehr um die träumerische Äußerung eines Schriftstellers, der die Realität seines Landes nicht begreifen konnte? Findet man in diesen Ideen einen Bezug zu seinen politischen Schriften oder handelt Camus als Vertreter der *pied-noir*? Kann man die politische Einstellung von Camus auf andere Konflikte anwenden?

Man kann mit der Person Camus anfangen. War er ein Kolonist? Nach Memmi schon. Das aber sagt mehr über die Klassifizierung von Memmi aus als über die Haltung von Camus selbst. Memmi versagt n.m.E., weil er grundsätzlich nicht wahrnimmt, dass es bei seiner Klassifizierung nicht um Gruppen, sondern um Individuen geht. Ja, Camus ist als *pied-noir* in

¹⁰⁶¹ Ebd., S. 945.

Algerien geboren. Er gehörte von Anfang an einer bestimmten sozialen Gruppe an. Trotz seiner Armut hatte er Vorteile, die keiner seiner arabischen Nachbarn genießen konnte. War er denn auch Vertreter der *pied-noir*? Für viele (auch O'Brien, Said, usw.) schon. Man würde zu einem anderen Schluss kommen, wenn man die Perspektive mitbedenkt, aus der Camus schreibt, was Buchheim seine "Stellung des Gedanken" nennt. In seinem Artikel *Algérie 1958* stellt Camus eine seiner vielen polemischen Aussagen auf: "Il n'y a jamais eu encore de nation algérienne".¹⁰⁶² Das entspricht dem Sinn seines unbeendeten Romans "*Le premier Homme*". Jede ethnische Gruppe, die in Algerien lebt, ist nicht im Land verwurzelt. Damit will Camus die Massaker, die einige Gruppen an anderen verübt haben, weder verteidigen noch entschuldigen, geschweige denn rechtfertigen. Nein, es geht um die Absage an jegliche Hierarchisierung in Bezug auf der Herkunft der Einwohner Algeriens. Carroll spricht von einer affektiven Bindung ans Land, ich aber denke, dass Camus' Bindung eine phänomenologische Betrachtung seines Lebens als *pied-noir* zugrunde liegt. Das entspricht seinem Ansatzpunkt in "*Le Mythe de Sisyphe*", wo er den Menschen in seiner Alltäglichkeit betrachtet und untersucht. Camus ist Teil der Gesellschaft seiner Zeit. Er kann nicht verantwortlich sein für die Generationen von Franzosen, die vor ihm schrecklichen Dinge in Algerien angerichtet haben. Er will selbst diese Schuld nicht auf sich annehmen. Er kann verändern, was er in seiner Zeit nicht für richtig hält, und das ist genau was er tut. Camus ist nicht *pied-noir* sondern **ein** *pied-noir*, das heißt, ein Individuum. Er trägt eine gewisse Verantwortung für seine Handlungen, aber keine historische Verantwortung, nur weil er französischer Herkunft ist. Er sieht die schrecklichen Konsequenzen des Kolonialismus und er verurteilt ihn nicht nur privat, sondern in der Öffentlichkeit. Er scheut sich nicht, seine soziale Gruppe und sein eigenes Mutterland zu kritisieren. Deswegen ist es eine Verfehlung Camus als Vertreter des Kolonialismus zu kritisieren, weil diese Art von Kritik nicht Camus als Individuum, sondern Camus als Franzosen betrachtet und die Kritik sich nicht auf ihn als Menschen richtet, sondern als Vertreter einer Gruppe. Diese Kritik ist besonders im Fall von Camus verfehlt, der sich ständig kritisch gegen sein Mutterland wendet und ihm ein moralisches Versagen in Algerien vorwirft.

Wenn man einen Wert bei Camus als Beispiel für seine Beziehung zu Algerien auswählen will, dann wäre das die Solidarität. Dies zeigt sich am deutlichsten in seinen Artikeln über die "*Misère de la Kabylie*". Camus wuchs als armer Mensch auf und trotzdem hatte er keine

¹⁰⁶² Camus 2006, Bd. IV: *Actuelles III. Chroniques algériennes*, S. 388.

große Beziehung zu den Arabern aufgebaut, deren Mehrheit viel ärmer als er waren. Trotzdem sind seine politischen Ideen vom Anfang an ein Beispiel der Integration, ebenso wie seine Idee einer mittelmeeischen Kultur, die die verschiedenen sozialen Gruppen und Religionen als Teil einer Gesellschaft beschreibt, die durch die Natur in ihrer Diversität eine Einheit finden kann. Dann, aber, wenn er die Probleme des Landes untersucht, kommt er zu einer sehr starken Kritik an der französischen Regierung und zu einer ebenso großen Verteidigung der Rechte der Araber, die für ihn auch Teil der algerischen Gesellschaft sind. Er fordert dazu auf die Ungerechtigkeit zu beenden, und zwar nicht nur mit Reparationen, sondern fundamental in der Beziehung der weißen Siedler zu den Arabern und Berbern, die zuvorderst nur als Arbeitskräfte angesehen, und des Profites wegen ausgebeutet wurden. Er warnt ständig davor, dass diese Vernachlässigung der Araber gefährlich ist, weil sie einen Unmut schafft, die sich schnell in Gewalt umwandeln kann. Dieser erste Teil seiner politischen Aktivitäten in Algerien ist von der Ausübung der Solidarität als Prinzip geprägt, mit dem Ziel, zu verändern, was nicht stimmt, um den Leidenden zu helfen und um die unterschiedlichen Gruppierungen in die Gesellschaft zu integrieren. Diese Haltung hatte für ihn persönliche Konsequenzen: Wegen der in der Zeitung veröffentlichten Kritiken verlor er seine Stelle als Journalist, durfte keine Arbeit mehr in Algerien aufnehmen und wurde gezwungen, das Land zu verlassen. Kann man Camus noch als Vertreter des Kolonialismus ansehen? Wenn man diese Frage differenziert betrachtet, kann man das mit einem deutlichen "Nein" beantworten. Hat Camus sein Land gehasst? Hat er sich seiner französischen Abstammung geschämt? Nein, im Gegenteil, er war stolz Franzose zu sein. Jetzt kommt man auf einen zentralen Punkt, der die Kohärenz zwischen der politischen Haltung Camus und seinen politischen Essays beweisen soll. Warum war Camus stolz auf seine französische Herkunft? Weil Frankreich für ihn in Verbindung zu Werten steht, die er für richtig hält und die er zu verteidigen und vertreten bereit war. Kann der Mensch sich selbst Werte geben, fragt sich Camus. Diese Frage stand am Beginn dieser Arbeit. In einer Gesellschaft, wo Gott nicht mehr als moralische Instanz dasteht, muss (oder besser gesagt, kann) der Mensch aus sich selbst überlegen, was für Werte er sich geben kann. Man kann den Staat als Institution nicht frei von religiösem Einfluss betrachten, trotzdem dient er als Bindeglied das durch die von ihm erstellten Gesetzen (Νόμοι) das Zusammenleben der Menschen reguliert. Die Werte des französischen Staates, *Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit* haben eine Wandlung erfahren, die Camus in "*L'Homme révolté*" intensiv kritisiert. Trotzdem repräsentieren diese Werte die

Säulen der modernen französischen Gesellschaft. Diese Werte, die für Frankreich gelten, sollten nach Camus auch in Algerien für alle ethnischen Gruppen gelten. Statt retrospektiv die Bedeutung der Kolonisierung Frankreichs zu kritisieren, appelliert Camus an die aktuelle Verantwortung Frankreichs, seine Werte auch in Algerien zu vertreten, ja zu leben. Das spiegelt seine Haltung in *“Le Mythe de Sisyphe”* wider. Die festgestellte Sinnlosigkeit des Lebens, diese gewonnene Wahrnehmung nach der Feststellung des Todes Gottes als moralische Instanz, ist Ansatz und Beweggrund der Menschen, sich Werte zu geben, die aus sich selbst, aus der eigenen Überlegung, dem Leben einen neuen Sinn geben. Diesen Sinn findet man in der Solidarität, die uns zuerst beweist, dass man nicht allein in der Welt ist, und dann, dass andere Menschen da sind, die leiden und denen geholfen werden muss. Was Camus in seinen Essays beschreibt, hat er in der Praxis in seiner Kritik an der französischen Haltung in Algerien bestätigt. Seine Kritik war differenziert, er hat die Franzosen nie pauschal kritisiert, das wäre falsch gewesen. Ebenso waren die Nazis deutsche Individuen, die unmenschliche Taten verübt haben. Es wäre jedoch falsch, von einer Kollektivschuld der Deutschen zu sprechen, sondern eher von einer Verantwortung der Deutschen, sich zu Taten, die in ihrem Namen verübt wurden, zu bekennen. Das Kollektiv der Deutschen zu strafen wäre hingegen nur eine rachegetriebene Analogie zum Mord an den Juden, die ihre Individualität in der Shoa ebenso eingebüßt hatten. Deswegen vermeidet Camus allgemeine, absolute oder pauschale Kritiken gegenüber dem französischen Volk. Stattdessen versucht Camus an die Werte der französischen Nation zu erinnern und an die Verantwortung, die diese Werte implizieren. Was ihn als Franzose beschämt, ist, dass sein Staat diese Verantwortung in Algerien vernachlässigt hat und sich nur auf die Ausübung der Macht konzentriert.

Nach dieser ersten Periode der kritischen Betrachtung durch Camus (oder Periode der Negativität), kam gegen Ende des zweiten Weltkrieges eine neue Stimmung in der französischen Politik auf, die eine Änderung des Status von Algerien und eine neue Betrachtung der Situation in Algerien durch die politische Klasse erahnen ließ. Die französische Regierung im Londoner Exil begann Algerien als Teil Frankreichs wahrzunehmen und Camus selber stellte ein eigenes Programm mit Maßnahmen für die Verbesserung der Situation in Algerien auf. Er unterstützte die *Partie du Manifeste*, die die Anerkennung eines (noch an Frankreich gebundenen, aber autonomen) algerischen Staates sowie eine neue Verfassung gefordert hatte. Hier stellt Camus seine Idee einer autonomen

Regierung in Algerien vor, die alle Bevölkerungsanteile inkludiert und die an die Zentralregierung in Frankreich nur Kompetenzen der äußeren Sicherheit, Verteidigung und Außenpolitik abgibt. Man kann diesen Teil seiner Tätigkeit als eine Periode der Positivität bezeichnen. Wie im *“L’Homme révolté”* zeigt Camus also eine erste Stufe der Negativität auf, wo das, was nicht stimmt, in aller Deutlichkeit dargestellt wird. Dagegen will man rebellieren. Die zweite Stufe oder Stufe der Positivität wird von klaren Maßnahmen begleitet, die der Vergessenheit und Nachlässigkeit, mit der das algerischen Volk bis jetzt behandelt wurde, ein Ende setzen will. Dadurch soll eine Wandlung ermöglicht werden, die durch die Solidarität als Basis dem Land die Möglichkeit einer friedlichen Zukunft eröffnen soll. Die Massaker von Guelma und Sétif im Mai 1945 markieren eine plötzliche Änderung der politischen Stimmung. Sie zeigen den Beginn einer Gewaltspirale auf, die die Fronten verhärtet und zu extremen Taten beider Seiten (Terroranschläge auf der Seite der Araber, unangemessene Repression auf Seite der Franzosen) führen wird. Damit wendet sich die Situation in Algerien. Statt an einer Verbesserung des Lebensstandards arbeitet die Regierung mit Notstandsgesetzen, um die öffentliche Ordnung aufrecht zu erhalten: Es geht nur um Schadensbegrenzung, die das zu erwartende und aussichtslose Ende wenigstens aufschieben soll. Die Gewalt diktiert nunmehr die Politik. Sartre, einer der wichtigsten Intellektuellen Frankreichs, schrieb aus der Sicherheit und Entfernung der französischen Hauptstadt (ich könnte auch aus der behaglichen Bequemlichkeit eines Pariser Cafés sagen, was zwar stimmt, aber als zu plakativ interpretiert werden kann) ein Vorwort zu Memmis Werk, in dem er den Kolonialismus kritisiert und sich von den Franzosen distanziert. Sartre wird später in dem Vorwort von Fanons *“Les Damnés de la terre”* sogar behaupten: *“abattre un Européen c’est faire d’une pierre deux coups, supprimer en même temps un oppresseur et un opprimé: restent un homme mort et un homme libre; le survivant, pour la première fois, sent un sol national sous la plante de ses pieds. Dans cet instant la Nation ne s’éloigne pas de lui : on la trouve où il va, où il est -jamais plus loin, elle se confond avec sa liberté”*.¹⁰⁶³ Sartre und de Beauvoir zeigen dabei eine Einstellung, die mehr um die theoretische Struktur des Konfliktes als um die darunter leidenden Menschen besorgt ist. Die Situation wird nur aus der Ferne beschrieben, noch dazu mit strenger Perspektivierung, das heißt von einer bestimmten Ideologie beeinflusst und determiniert. Dazu ein Kommentar von Walzer:

In the case of the Algerian war, however, they made the more radical move recommended by

¹⁰⁶³ Sartre 1961, Vorwort zu Fanons Werk *“Les Damnés de la Terre”*, S. 29.

the Sartrean program: guiltily, they separated themselves from the French people, and they supported the Algerian National Liberation Front (FLN), so far as I can see, without a word of criticism.

Of course, they did not go to Algiers and plant bombs in cafes and dance halls. They supported such actions from a distance. Despite the "severance" of their links with France, they remained at home, where they were resolute and sometimes courageous critics of their own government. So far as France is concerned, they fit the standard model of the social critic; they detached themselves (intellectually, morally) and denounced the local barbarians- and condemned Camus for refusing to join their denunciations. But though much that they said was true, there was much that they fail to say and their failures were closely connected to the radical character of their "self-criticism". Detachment had its cost. A small cost, perhaps, if one conceives of human life in existentialist terms: the petty-bourgeois intellectual, aspiring to be the author of himself, invents himself as a social critic. It is a heroic project, and the result is the familiar heroic figure, standing apart from his fellows, bound to his critical principles. But then, like God, he can only take an abstract view.

Wrenched loose from bourgeois France, unable to become Algerians, Sartre and de Beauvoir see an ideologically flattened world. The FLN represents liberation, the French are fascist. Political choices are extraordinarily easy, a direct function of critical distance.¹⁰⁶⁴

Camus' Bezug zum Algerien war dagegen nie abstrakt. Algerien repräsentiert für ihn nicht das Beispiel eines bestimmten politischen Modells oder eine Ideologie, für ihn geht es stets um Menschen, Menschen, die er teils persönlich kennt, die leiden. Deswegen sein pragmatisches Agieren und der Versuch die konkreten Probleme der Menschen zu lösen. Camus zielt nicht darauf ab, die Konfliktparteien als Repräsentanten historischer Entwicklungen zu definieren oder zu klassifizieren. Es ging ihm um die Suche nach den Mitteln, diesen Konflikt zu beenden und der Weg dazu war für ihn die Rechte aller Parteien wahrzunehmen. Voraussetzung aber war, wie oben angesprochen, die Gewaltspirale zu stoppen, um eine gemeinsame Zukunft zu gestalten. Es gibt in der Tat aber eine weitere grundsätzliche Unterscheidung zwischen der Haltung von Sartre und der von Camus, manifestiert in den Begriffen "absolute Ideologie" und "relative Moral". Sartre bestimmt seine Haltung aus einer absoluten Ideologie, das heißt, es geht bei ihm um absolute Werte, die man entweder vertritt oder verurteilt. Die Grenze ist kategorisch und beschreibt einen Zustand von entweder - oder, lässt somit keinen Raum für Schattierungen oder Interpretationen (siehe die Klassifizierung von Memmi in seinem Werk "Portrait du Colonisé", zu dem Sartre das Vorwort schrieb (siehe in dieser Arbeit den Anfang des vierten Kapitels). Dagegen beansprucht Camus eine Moral, die auf relativen Werten (Freiheit für Jeden und Gerechtigkeit für Alle) gründet. Warum schreibt Walzer, dass das Denken von Sartre abstrakt ist? Weil er die Situation in Algerien als eine ideologische Auseinandersetzung betrachtet. Er denkt nicht, dass das, was geopfert wird, „echte“ Menschen sind. Er typisiert seine Beispiele vor dem

¹⁰⁶⁴ Walzer 1988, The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century, S. 141 f.

Hintergrund der rigiden, strengen Struktur seiner Ideologie. Dagegen stellt Camus eine andere Priorität auf, eine andere Hierarchisierung der Werte. Das Wichtigste für Camus ist der Respekt vor dem Leben. Analog zur wichtigen Bedeutung des Absurden für die Revolte. Die gewonnenen Erfahrungen, die den Menschen zum Sachwalter seines Schicksals erheben, die Betrachtung, dass der Sinn des Lebens aus dieser neuen Hierarchisierung entsteht, die Wahrnehmung, dass die Sinnlosigkeit des Lebens auch den Selbstmord sinnlos macht und wenn der Selbstmord keinen Sinn macht, das Töten anderer Menschen auch verurteilt werden muss, sind die gewonnenen Elemente, die die Grundlage der Revolte darstellen werden. Diese Grundlage ist die Feststellung, dass alle Menschen gleich sind, in ihren Zweifeln, in ihren Hoffnungen und Leiden und dass es der einzige Weg der Revolte ist, sich solidarisch zu den Anderen zu verhalten. Das tut Camus, indem er an die Menschen, die Opfer des Konfliktes sind, denkt. Hier kommt man direkt zum Titel dieser Arbeit: die Sprache der Moral und die Praxis des Politischen. Wenn dieser Satz in dieser Form dargestellt wird, könnte man vermuten diese Begriffe seien dichotomisch oder mindestens als unterschiedlich zu betrachten. Man würde vielleicht denken, dass etwas Rigides wie die Moral mit etwas Pragmatischem wie der politische Praxis in der Realität schwer zu kombinieren sein könnte. Camus beschreibt aber eine ganz andere Realität. Die Betrachtung von Sartre, die aufgrund einer Ideologie über die Menschen hinausdenkt, zeigt sich als etwas Rigides, was nur zu extremen Zielen führen kann und vor allem nicht an die Opfer denkt, die auf der Strecke bleiben könnten. Die moralische Haltung von Camus, deren höchster Wert das menschliche Leben ist, kann nie über den Menschen hinausgehen. Der Mensch wird nicht als Mittel zum Zweck missbraucht, stattdessen wird jede Idee in Bezug auf den Erhalt des Lebens, auf das Lindern der Schmerzen und auf den Aufbau von Projekten, die ein Zusammenleben ermöglichen, hin formuliert. Es ist genau diese Moral, die den Dialog als Grundmittel des Konsenses fordert, die die Anerkennung des Anderen als erste Bedingung der Möglichkeit jeder Verhandlung stellt, und die sich in der Praxis durchsetzen kann, wenn die Rahmenbedingung für den Dialog zwischen den Parteien noch bestehen, was nach Guelma und Sétif nicht mehr der Fall war. Deswegen fokussieren sich die politische Anstrengungen Camus' ab 1955 auf drei Elemente: die Verurteilung jedweder Form des Terrorismus (nicht nur des arabischen sondern auch der gewaltigen Repression, die von den Franzosen ausgeübt wurde), die Forderung eines Waffenstillstandes, damit die Zivilbevölkerung von den Kämpfen nicht betroffen wird und die Aufforderung, die moderaten Parteien (explizit wurden

Verhandlungen mit der *F.L.N.* abgelehnt) an den Verhandlungstisch zu bringen um eine politische Lösung des Konfliktes zu finden. Einerseits stellt Camus fest, dass überhaupt nichts zu tun, viele Opfer in beiden Gruppen (besonders bei der Zivilbevölkerung) fordern wird. Deswegen sein Appell an die Franzosen und Araber, miteinander zu sprechen. Er kritisiert die Indifferenz der Zentralregierung Frankreichs, die ihre eigene Bevölkerung in Algerien ignoriert und verachtet. Auf der anderen Seite kritisiert Camus die Radikalisierung der arabischen Bevölkerung. Eine Ungerechtigkeit wird mit einer anderen Ungerechtigkeit nicht aufgewogen. Camus fürchtet das Schicksal von über mehr als einer Million *pied-noir*, die meisten davon einfache Arbeiter, die keine wirtschaftlichen Möglichkeiten hatten, Algerien zu verlassen. Genau wie er damals die schlimme Situation der Berber in der Kabylei kritisiert hat, warnt Camus jetzt vor einem üblen Schicksal der *pied-noir*. Camus kämpft weiter, sogar in diesen extremen Umständen, für die Erhaltung des menschlichen Lebens, für das Zusammenleben der verschiedenen Gruppen in Algerien und gegen die absoluten Werte, die am Ende nur Gewalt, Tod und Vertreibung schaffen können. Er zieht aber eine deutliche Grenze: er will nicht mit Terroristen verhandeln. Mord gehört für ihn nicht zu den Mitteln, die er bereit ist hinzunehmen. Das ist die gleiche Art von Grenze, von der er im *“L’Homme Révolté”* berichtete: *“La fin justifie les moyens? Cela est possible. Mais qui justifiera la fin? À cette question, que la pensée historique laisse pensante, la révolte répond: les moyens”*.¹⁰⁶⁵ 1958 wird Camus dann von beiden Parteien kritisiert und will sich nicht mehr an den Polemiken des öffentlichen Streits beteiligen. Das heißt nicht, dass er plötzlich ganz aufhört, sich um Algerien zu Sorgen. Im Gegenteil, er versucht die Forderungen von beiden Seiten klar und deutlich darzustellen, damit eine gerechte Lösung gefunden werden kann. Als erstes erklärt er, dass der Kolonialismus und seine Exzesse der Grund für den Konflikt sei. Dazu gehört die Vernachlässigung der arabischen Bevölkerung. Auf der anderen Seite kritisiert Camus die Haltung der Araber, das Land nur für ihre Leute zu beanspruchen. Die politische Entwicklung des Landes führte so nicht in den Konsens, sondern in die Unterdrückung. Politische Vorschläge mussten den Waffen ihren Platz überlassen. Statt Worten, würden nun Kugeln und Sprengstoff ihr tödliches Werk verrichten. Bis zu seinem Tod versucht Camus weiterhin, seine Beziehung zu Algerien zu verarbeiten, und zwar mittels seiner äußerst realistischen Romane. Der Autounfall am 4. Januar 1960 macht diesem Versuch ein jähes Ende. Im Juli 1962 proklamiert Algerien seine Unabhängigkeit als monoethnischer, arabischer

¹⁰⁶⁵ Camus 2006, Bd. III: *L’Homme révolté*, S. 312.

Staat.

Was bleibt von Camus Entwurf? Ist er damit gescheitert? Foley beschreibt die Entwicklung des unabhängige Algeriens so: *“one form of cultural and political hegemony (Arab) replaced another (French)”*. Er erklärt weiter:

*The FLN also rewrote the history of Algerian nationalism, denying its pluralist character prior to the rise of the FLN, and negating the significance of nationalistic leaders such as Messali Hadj and Ferhat Abbas. Ultimately, the Algerian society envisaged by the FLN was not one characterized by the cultural pluralism imagined by Camus or Kateb Yacine but one that “rested on the conception of the organic solidarity of the community”, a conception that underlies “the necessity felt by the new leaders to achieve social cohesion through authoritarian means”. Noting this level of cultural imperialism in post-independence Algeria is intended only to highlight the extent to which the ideology and actions of the FLN were anathema to Camus’s conception of Mediterranean humanism. Although Camus’s proposed federal solution may not have been viable, it needs to be understood in the context of his rejection of political realism as well as the political disaster fomented by thirty years of FLN antidemocratic rule. Ultimately, if Camus was “wrong historically” about Algeria, he was surely to some extent also “right historically”.*¹⁰⁶⁶

Man sollte Camus im Nachhinein nicht so verurteilen, wie das bei den post-kolonialen Kritiken der Fall ist. Er ist konsequent bei seinen Gedanken geblieben, er verteidigte das, was für ihn richtig war und versuchte, im Sinne Pascals, die Extreme zu vermeiden: *“On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois et remplissant tout l’entre-deux”*.¹⁰⁶⁷ Camus aber hat sein Ziel nicht erreicht. Hat er damit versagt? Aus der Perspektive der Realpolitik hat er versagt, weil er sein Ziel verfehlt hat, er konnte die Parteien mit seinen Argumenten nicht überzeugen und hatte keine Macht den Konflikt nach seinen Vorstellungen zu lösen. Jetzt kommt man aber zur Besonderheit des politischen Denkens von Camus, was eine Untersuchung aus einer politischen Perspektive sinnvoll macht, und mehr noch, sie rechtfertigt. Seine Gedanken sind nicht teleologisch angestellt. Es geht bei ihm nicht um das Ziel, sondern darum den Weg zu markieren. Dieser Weg sind die Mittel, die man benutzt um ein Problem zu begreifen und seine Lösung zu finden. Den den Parteien, die nur ihr jeweiliges Ziel erreichen wollten (die *FLN* wollten die Unabhängigkeit von Frankreich und die Franzosen wollten den Widerstand der Araber unterdrücken) hält Camus eine andere Einstellung entgegen: Er will zuerst feststellen welche Forderungen bei beiden Parteien berechtigt sind, dann will er die Parteien an einen Tisch bringen, um durch Dialog eine Lösung zu finden. Im Fall von Algerien geht es um einen Föderalismus, der die Rechte von allen Bevölkerungsanteilen respektiert, die der Araber, die

¹⁰⁶⁶ Foley 2007, S. 169.

¹⁰⁶⁷ Pascal 1982, Pensées, S. 1331. Camus eröffnet mit diesem Zitat sein Werk *“Lettres à un ami allemand”*.

der Berber und die der *pied-noir*. Etwas anderes zu tun wäre gegen seine Denkart zu handeln, es wäre Verrat. Camus blieb sich selbst und seinem politischen Denken treu. Seine Anstrengungen verbleiben als Beispiel einer Art von Politik, deren höchstes und wichtigstes Element der Respekt vor dem menschlichen Leben ist. Diese Grenze bleibt für ihn unantastbar, sein einziges absolutes Element, nicht aus einer Ideologie übernommen, sondern entstanden aus eigener Überzeugung. In einer Zeit wie der heutigen, wo viele politischen Ideen drohen pervertiert zu werden, wo das wichtigste für viele die Macht zu ergreifen und diese Macht zu erhalten zu sein scheint, zeigt der Fall von Camus eine andere Art Politik zu machen, wo eine Moral, als Produkt einer ontischen Wahrnehmung entstanden, das Denken anleitet, und ihre Prinzipien (Solidarität, relative Freiheit, relative Gerechtigkeit, Dialog) den Weg aus der Konfrontation in die Kooperation, den Konsens und den Aufbau einer neuen Art von Zusammenleben weisen, wo der Andere nicht ein Fremder sondern Teil von mir als Lebewesen ist (*“Je me révolte, donc nous sommes”*¹⁰⁶⁸) fördern.

Diese Einstellung kann auch auf andere Konflikte übertragen, analysiert und geprüft werden. Man kann auf diese Weise die Aktualität, die Wahrhaftigkeit oder Relevanz von Camus' Ideen betrachten und ob diese Einstellung heute für die Bearbeitungen von Konflikten einen Mehrwert bietet oder als naiven Aussagen eines Schriftstellers betrachtet werden sollen. Ich werde diese Analyse an zwei Beispielen unternehmen, dem Konflikt zwischen Arabern und Juden und dem Krieg gegen den Terror.

Hannah Arendt, eine Philosophin jüdischer Abstammung, zeigte in den sechziger Jahren eine Einstellung zu dem Konflikt zwischen Arabern und Juden die Ähnlichkeiten mit der Einstellung von Camus gegenüber Algerien aufweist. Dazu Issac:

*She deplored the prevalence of all- or- nothing thinking among Arabs and Jews in Palestine, asserting that antagonisms between Arabs and Jews could be resolved only by mutual recognition and coexistence, not by negating the identity or rights of one of the parties or seeking to transcend the antagonisms through a watery and abstract universalism. Consistent with the arguments of her more theoretical works, Arendt held that only such a policy of mutual recognition is consistent with the plurality of communities in the Middle East and with the need for worldly security experienced by all its inhabitants.*¹⁰⁶⁹

Sie kritisiert die Haltung Israels, zuerst die Unabhängigkeit im Alleingang zu erklären, das Land mit Gewalt zu übernehmen und erst später die Frage der Beziehung zum arabischen Nachbarn in Betracht zu ziehen. Dazu Isaac:

¹⁰⁶⁸ Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 79.

¹⁰⁶⁹ Isaac 1992, Arendt, Camus, and Modern Rebellion, S. 206 f.

Like Camus she recognized that the mayor European states can play a constructive role by encouraging "a broad understanding that takes into account the whole region and the needs of all of its people's". But ultimately it is the Jewish and Arab themselves that must work out an accommodation: "Either a bi-national Palestine state or a Jewish Commonwealth might conceivably have been the outcome of a working agreement with Arabs and other Mediterranean peoples. But to think that by putting the cart before the horse one can solve genuine conflicts between people's is a fantastic assumption".¹⁰⁷⁰

Eine Unabhängigkeit ohne eine diplomatische Lösung, ohne die Rechte der Araber wahrzunehmen, wird nie Sicherheit bringen können: *"She concluded that 'under present circumstances, a Jewish state can only be erected at the price of the Jewish homeland'"¹⁰⁷¹*. Einseitige Betrachtungen mit absoluten Werten können keine Lösung bringen. Die so gewonnene politische Stabilität kann nur mit Gewalt garantiert werden und dazu nur mit Unterstützung fremder Mächte erhalten werden. Deswegen haben nach Arendt nationalistische Positionen keine vernünftige Begründung, sondern entspringen nur einem Gefühl, das nur die eigenen Rechte kennt:

Because of the social and demographic interdependencies between the Jewish and Arab communities, she argues that the idea of national sovereignty is a "mockery", a source of nationalistic illusions that can only engender communal conflict. She prefers Judah Magnes's proposal for a federated state based on a common government but grounded in "Jewish-Arab community councils, which would mean that the Jewish-Arab conflict would be resolved on the lowest and most promising level of proximity and neighborliness."¹⁰⁷²

Sie plädiert wie Camus für eine föderative Lösung, die die Rechte beider Ethnien integrieren kann. Dazu müsste man zuerst einen Waffenstillstand schaffen, der das notwendige Rahmenwerk darstellt:

Like Camus's support for a civilian truce and the Lauriol Plan, Arendt calls for trusteeship as a first step towards the establishment of an enduring and just peace. Also likes Camus, she recognizes that it is possible for the larger powers to play a constructive role in the fair settlement of civil and regional conflicts. Such measures might not offer grand or definitive solutions. But for her the only definitive solution in politics is death. Less terminal options now at least make possible the establishment of a framework for coexistence and more profound solutions later.¹⁰⁷³

Sie kritisiert in derselben Art wie Camus den Versuch mit absoluten Werten Gerechtigkeit schaffen zu wollen: *"Both sides, Arab and Jew, confront each other with claims to absolute*

¹⁰⁷⁰ Isaac 1992, S. 212.

¹⁰⁷¹ Ebd., S. 214.

¹⁰⁷² Ebd., S. 215.

¹⁰⁷³ Ebd., S. 215.

justice which exclude the other, claims which are nationalistic because they make sense only in the closed framework of one's own people and history, and legalistic because they discount the concrete factors of the situation".¹⁰⁷⁴ Genau wie Camus stellt Arendt fest, dass beide Seiten zusammen eine Lösung finden werden müssen. Sie erklärt, dass man Frieden mit Gewalt und Machtausübung nicht durchsetzen kann, weil darauf kein normales Leben gebaut werden kann. Sie prophezeit das Problem, das die Entwicklung des israelischen Staates in der Zukunft stark prägen wird. Isaac kommt zu folgendem Schluss, der auf die Ähnlichkeiten der Positionen von Arendt und Camus abzielt:

There are similarities between Camus's writings on Algeria and Arendt's on Palestine. In both cases interest in these issues was driven by a deep sense of personal concern. Both writers were self-conscious members of ethnic's groups, marginalized Europeans-Arendt a displaced Jew, Camus an "exiled" French-Algerian -seeking to justify a new role for European remnants in a post-colonial world. Each recognized the injustices of colonialism and the claims of indigenous Arab people, but each also insisted on the authenticity of the claims of their own national minority and believed that these claims made some kind of constructive participation on the part of outside powers imperative. Both opposed an ideology of anti-colonial national liberation whose vilification of European minorities and myth of the virtuous unity of the natives population were equally illusory.

*Their experiences of marginality and ethnic attachment led them both to conclude that "honor and true justice" must accommodate the existence, indeed the flourishing, of particular loyalties. As witness to the crises of nationalism in this century both were especially attuned to the importance and persistence of national attachment, of the differences - in language, culture, history, and belief - between peoples that no universalism consistent with freedom could efface.*¹⁰⁷⁵

Arendt und Camus konzedieren in der Betrachtung, dass absolute Werte nur zu extremen Positionen führen. Gerechtigkeit in ihrer relativen Form entsteht als Produkt der Dialoge zwischen den Parteien. Gewalt kann zwar einen kurzfristigen Sieg erreichen, aber nur die Unterdrückung des Besiegten bewirken. Sicherheit aber kann sie nicht garantieren. Die Entwicklung des israelischen Staates bis heute steht als Beweis dieser Aussage dar. Man kann keinen Frieden *gegen* die Anderen sondern nur *mit* den Anderen erreichen. Hier sollte man sich an die Aussage Camus erinnern, dass es die Mittel sind, die endlich den Zweck heiligen (siehe Seite 312, Anm. 1065). Die Einstellungen von Arendt und Camus legen nahe, dass ohne eine Annäherung an den Gegner, ohne die Anerkennung, dass jeder einen Teil der Wahrheit besitzt, kein dauerhafter Frieden erreicht wird. Diese Einstellung entspricht keiner Utopie und beweist den Wunsch, miteinander statt gegeneinander leben zu wollen. Das ist ein Prozess, wie Isaac erklärt, der nicht teleologisch auf eine bestimmte Lösung abzielt, sondern

¹⁰⁷⁴ Isaac 1992, S. 216.

¹⁰⁷⁵ Ebd., S. 217.

die Probleme des Zusammenlebens schrittweise zu regulieren versucht. Dazu Isaac:

The vision of civilian truces and confederal arrangements endorsed by both Arendt and Camus treats these forms of conflicts resolution as steps in a process of regulating national and cultural differences. In one sense such steps can be seen as means toward the end of global harmony. But in another sense they are best viewed as processes that are necessary precisely because there can be no perfect global harmony. The most distinctive characteristic of these arrangements is their refusal to ideologize national conflicts and to codify violence as a way of resolving them and their equally sweeping refusal to wave such conflicts away by some ideological sleight of hand. In this respect the vision of confederation is a means that is also a end, a general framework within which some conflicts can be progressively mitigated and others might well emerge. But unlike the utopian visions of national sovereignty and world government, it incorporates within itself the means for articulating and resolving international differences in perpetuity, anticipating no terminus to their continued existence, but also sure that in the absence of some framework of genuine international civility the prospect for human security and freedom are greatly diminished.¹⁰⁷⁶

Das andere Beispiel betrifft den Krieg gegen den Terror und die Einstellung einiger westlicher Länder wie der Vereinigten Staaten von Amerika, die mit dem Gedanken, ihre Ziele zu erreichen, unwürdige Mittel gebrauchen. Hier kann man an die Kritik Camus' an Frankreich erinnern, dessen Haltung gegenüber Algerien die nationalen Werte nicht repräsentiert. Camus wehrt sich gegen die Wahllosigkeit der Mittel, Ziele zu erreichen, egal wie edel diese Ziele sein mögen. Das bekräftigt Carroll in Bezug auf den Krieg gegen den Terror:

Although the victory of one side over the other in the cold war (and even the "end of history") has been triumphantly declared, ideological terror and counterterrorist "wars on terror" have certainly not come to an end. The world remains divided among violently opposed ideologies, which although they may differ from those of the cold war era, continue nevertheless to demand faith in a dominant Idea, to silent dissident, and to support increasingly violent "holy wars", with each of the opposing sides seeing itself as engaged in war against "evil". In a war conceived in such terms, it is difficult if not impossible to restrict the means used, since all means must by definition be "good" if they serve "the Good". This is precisely the logic of "political realism" that Camus deplored and repeatedly attacked.¹⁰⁷⁷

Politischer Realismus bedeutet für Camus das Aufgeben der eigenen Prinzipien, weil man unbedingt ein Ziel erreichen will. Realistische Effektivität ist für ihn Zeichen einer Wahrheitspräntention, welche die ethische Verantwortung des Einzelnen gegenüber dem erwarteten Verhalten der Masse negiert. Der von den Amerikanern geführte "war on terror" ist im Sinne Camus der falsche Weg, Friede zu erreichen. Was unmenschlich ist, kann und darf für Camus nicht vertreten werden. Heutzutage ist es nicht der Kommunismus, der eine

¹⁰⁷⁶ Isaac 1992, S. 226.

¹⁰⁷⁷ Carroll 2007a, S. 182.

solche Ideologie vertritt, sondern Länder, die durch ihre Machtposition glauben und sich erlauben außerhalb aller ethischen Prinzipien handeln zu dürfen. Carroll spricht diese Problematik an und schließt auf die Bedeutung des politischen Denkens von Albert Camus:

Instead of showing the film "The Battle of Algiers" so that Pentagon officials could learn about how France succeeded "tactically" but failed "strategically" in Algeria, it would have been better for all of us, but especially for the civilians who have died or been horribly maimed in "the war on terrorism", if the president, and all the president's men had studied the effects on both the Algerian and French participants in France's "dirty war" in Algeria and thought about the long-term consequences of France's allegedly "successful" counterterrorist tactics. It would have been even better if those involved in the counterterrorist "war on terrorism" had read and discussed the work of Albert Camus, if they had taken seriously his denunciation on both terrorism and torture and had been sensitive to the anguish his later work expresses, if they had "thought about it" more and differently than their subsequent actions revealed that they did. If they had listened to rather than ignored or suppressed dissident voices within and outside the administration. If they had understood and accepted that no end justifies the use of criminal means, no matter how atrocious the acts committed by the "terrorist" on the other side. If they were incapable of this kind of critical reflection, or, more likely, if they refused even to consider it, then oppositional politicians, the press, the intellectual community, and citizens of this country and other countries who were still capable of "thinking" needed to have done more to oppose the means being used to counter terrorism and opposed it sooner and more effectively. That little if any of this happened does not prevent us from doing now what was not done before. Camus' writings on Algeria, both his political essays and his fictions, dramatically show terror is a trap for both sides in any conflict and why justice demands the recognition of limits and a respect for human lives that must come before the pursuit of any cause. Even before the cause of freedom, even before justice itself. For to defend life before justice as a general principle is in fact to defend justice itself.¹⁰⁷⁸

Die Haltung von Camus, die über den Konflikt in Algerien hinausweist, zeigt, dass für ihn das Leben, der Respekt für das Leben erster Stelle steht. Kein Konflikt lohnt nach ihm, gelöst zu werden, wenn auf diesem Weg das Leben nicht respektiert wird. Sein politisches Denken konzentriert sich nicht auf das Erreichen eines Zieles, sondern auf den Weg, weil dies genau das ist, nämlich die Prinzipien, die Werte, was den moralischen Wert eines politischen Projekts nach Camus definiert. Diese Haltung setzt die Latte sehr hoch an und ist nur erreichbar für den, der als Mensch menschlich bleiben wird. In der heutigen Gesellschaft scheint das naiv, sentimental, unpraktisch zu sein. Für Camus entspricht es seiner Überzeugung, einer aus sich selbst gewonnenen Überzeugung, die ihm als Mensch, aus sich selbst die Möglichkeit gibt, sich Werte zu geben und danach zu handeln.

¹⁰⁷⁸ Carroll 2007a, S. 184 f.

5. Zusammenfassung und Schlusswort

Camus macht in seinen Werken keine präzisen Angaben zur praktischen Anwendung der Revolte in der Politik. Sein einziges Beispiel für eine historische Revolte ist die Revolte des Spartakus, die in einer totalen Niederlage endet. Er lobt die Arbeit der Gewerkschaften, weil sie feststellbare Verbesserungen der Arbeitsbedingungen der Arbeiter ermöglicht haben. Wie soll man also den politischen Sinn der Revolte verstehen? Es ist in der Tat sehr schwierig, in den Texten von Camus präzise Anweisungen zu finden. Ich habe am Anfang der Arbeit eine Stellungnahme von Camus gezeigt, wo er sich selbst als jemanden präsentiert, der weder an die Vernunft noch an ein System glaubt, und damit an zu wenig, um Philosoph genannt zu werden. Seine unsystematische Art zu denken erschwert jeden Versuch, eine Theorie aus seinen schriftlichen Gedanken zu extrahieren¹⁰⁷⁹. In diesem Fall erweist sich die Unterscheidung von Ottmann zwischen politischer Theorie und politischem Denken als sehr wertvoll, die ich am Anfang der Arbeit thematisiert habe. Wenn man nämlich das Denken von Camus als eine politische Theorie betrachtet, wird man zunächst alle seine formalen Fehler feststellen, Mangel an Struktur, an Ordnung, an methodologischem Aufbau, was in der Tat stimmt, was aber nicht mit seinem Denken selbst sondern, mit der literarischen und journalistischen Darstellung seiner Ideen zu tun hat.

Camus stellt seine Gedanken auf eine unkonventionelle Art in verschiedenen Genres und Publikationsformen vor (er spricht über Politik z.B. in einem Theaterstück wie *“Les Justes”*, einem Essay wie *“L' Homme révolté”* oder in einem Roman wie *“La Peste”*). Das stellt uns, die wir uns für sein politisches Denken im Allgemeinen interessieren, vor eine große Herausforderung: um eine begründete, belegbare Deutung erreichen zu können, muss man die ganze literarische Produktion von Camus untersuchen. Deswegen ist eine Deutung seiner Ideen als politisches Denken im Sinne Ottmanns der einzige Weg, um einerseits eine holistische Betrachtung und andererseits eine akkurate Untersuchung des politischen Vermächnisses von Camus zu gewährleisten, was dem Ziel dieser Arbeit entspricht.

Wenn man sich mit dem politischen Denken von Camus beschäftigt, tauchen stets drei Begriffe auf: Das Absurde, die Revolte und das mittelmeerische Denken. Das Thema dieser

¹⁰⁷⁹ *It is not only that he does not write as a political philosopher but also the way he approaches political issues is through an ethical and humanitarian lens that a point of view not found in conventional accounts of political philosophy. Moreover, it is true that the political dimension of Camus' work was never exposed by him in any systematic way and the argumentative force of his views is rather weak. Nevertheless, even from his very first major works The Myth of Sisyphus and The Stranger) political conclusions can be drawn” . Mylonas 2016, Regarding the Political Philosophy of Albert Camus, S. 3.*

Arbeit bezieht sich zunächst nur auf die Revolte und ihren Bezug zur Moral und andererseits aber zum politischen Handeln. Man sollte diese drei Begriffe nicht als voneinander unabhängige Elemente betrachten. Es handelt sich vielmehr um drei unterschiedliche Stadien des politischen Denkens von Camus. Diese Begriffe sind stark aufeinander bezogen. Wenn man die Revolte von Camus verstehen will, sollte man diese Interaktion untersuchen, was ich im Laufe der Arbeit versucht habe. Man kann deswegen in Bezug auf die Revolte folgendes feststellen: die Revolte ist selbst ein Prozess, aber auch die Konsequenz eines anderen Prozesses, des Absurden. Um den politischen Sinn der Revolte verstehen zu können, muss man den Sinn der Problematik des Absurden verstanden haben.

Camus beginnt seine Untersuchung des Absurden *mediis in rebus*, ohne jegliche Beschreibung der sozialen Umstände, der kulturellen Entwicklung, philosophischer oder politischer Faktoren, die das Phänomen oder die Bedingungen für die Entstehung des Absurden erklären können. Es ist n.m.E. aber wichtig diese philosophische Entwicklung wieder in dieser Zusammenfassung darzustellen, um Klarheit und besonders eine begründete Basis für das Verstehen des Absurden und später auch der Revolte zu erreichen. Man kann schon nach Hegel den Versuch beobachten, die sinngebenden Strukturen, besonders die Religion, in Frage zu stellen. Nietzsche spielte darin eine exponierte Rolle, indem er alle Werte im Allgemeinen und besonders die religiöse Moral umzuwerten versucht. Der Wert der Wahrheit wird von ihm relativiert und die religiöse Moral als Reaktion der Schwachen demaskiert. Nietzsche schafft es durch seine provokanten Thesen, die bisherige Metaphysik in Frage zu stellen und die Religion in ihrer sinngebenden Funktion brüchig zu machen. Weber beschreibt diese neue Entwicklung als einen Polytheismus der Werte. Dazu kommentiert Schwaabe:

Der okzidentale Rationalismus der Weltbeherrschung, auf den sich sein zeitdiagnostisches Werk in verschiedenen Dimensionen bezieht, hat die Welt nicht nur „entzaubert“; er hat sie von einem wohl geordneten Kosmos in eine Totalität von Verfügungsmitteln und Zwängen verwandelt, die sich einer verbindlichen ethischen Ausdeutung weithin entzieht – sieht man von jener Normativität des Faktischen ab, die weit eher als Teil des Problems denn als Ansatzpunkt einer befriedigenden Antwort zu betrachten ist.¹⁰⁸⁰

Aus einer anderen Perspektive beschreibt Freud ein Unbehagen der Kultur, das den Menschen zwingt, seine eigenen Instinkte zu unterdrücken und zu zähmen, um in Gesellschaft leben zu können (Mordverbot und Triebverzicht). Dazu Freud:

¹⁰⁸⁰ Schwaabe 2005, Why be moral, why be(come) moral?, S. 5.

Die Triebsublimierung ist ein besonders hervorstechender Zug der Kulturentwicklung, sie macht es möglich, dass höhere psychische Tätigkeiten, wissenschaftliche, künstlerische, ideologische, eine so bedeutsame Rolle im Kulturleben spielen. Wen man dem ersten Eindruck nachgibt, ist man versucht zu sagen, die Sublimierung sei überhaupt ein von der Kultur erzwungenes Tribschicksal. Aber man tut besser, sich das noch länger zu überlegen. Drittens endlich, und das scheint das Wichtigste, ist es unmöglich zu übersehen, in welchem Ausmaß die Kultur auf Triebverzicht aufgebaut ist, wie sehr sie gerade die Nichtbefriedigung (Unterdrückung, Verdrängung oder sonst etwas?) von mächtigen Trieben zur Voraussetzung hat. Diese "Kulturversagung" beherrscht das große Gebiet der sozialen Beziehungen der Menschen; wir wissen bereits, sie ist die Ursache der Feindseligkeit, gegen die alle Kulturen zu bekämpfen haben.¹⁰⁸¹

Foucault seinerseits demaskiert die verschiedenen gesellschaftlichen Strukturen (Gefängnis, Gesundheitswesen, Wissen, Politik) als Machtdispositive im Sinne Nietzsches, die eine politische, bzw. machtbehaftete oder Determinierung hinter jeder sozialen Instanz zeigen.

Die dialektische Bedeutung der Aufklärung wird von der kritischen Theorie von Horkheimer und Adorno thematisiert. Dazu kommentiert Fischer:

Die Menschen empfinden ihr Zusammenleben dem erfolgreichen Modell ihrer Naturbeherrschung nach und organisieren *Gesellschaft* als Herrschaftshierarchie untereinander. Dabei lernen sie, die gegen die Natur verübte Gewalt mit zweckrationaler Kälte auch gegen Mitmenschen auszuüben. Die potentiell schrankenlose zwischenmenschliche *Barbarei* im Gesellschaftszustand, für die Adorno zumeist das extreme Beispiel *Auschwitz* anführt, erscheint in dieser Perspektive nicht als Rückfall in vorzivilisatorische Zustände, sondern als Folge der Gewöhnung an der alltägliche Gewalt der Naturbeherrschung. Nicht als Zivilisationsbruch interpretiert Adorno zwischenmenschliche Gewaltausbrüche, sondern geradezu als Konsequenz eines selbstzerstörerischen Zivilisationsprozesses.¹⁰⁸²

Die kritische Theorie steht im klarer Opposition gegenüber den Optimismus des aufklärerischen Denkens Kants. Dazu Fischer:

Adornos zivilisationstheoretische Annahme, dass infolge der kulturellen Selbstermächtigung des Menschen zu grenzenloser Naturbeherrschung ein ursprünglicher Zusammenhang besteht zwischen gewaltsamer Unterwerfung der Natur und exzessiver Gewaltbereitschaft unter den vergesellschafteten Menschen, lässt sich in ihrer Tragweite nachvollziehen, wenn man ihre Gegensätzlichkeit zu entsprechenden Überlegung Immanuels Kants herausstellt, der ebenfalls die Bedeutung der menschlichen Naturbeherrschung reflektiert hat. Diametral zu Adornos späterer Befürchtung lobt und bestärkt Kant den Zivilisationsprozess, sieht in ihm kein Gewaltpotential, sondern die Verheißung rechtlich verbrieft, reziproker Gewaltbegrenzung, und scheut nicht einmal vor dessen heilsgeschichtlicher Überholung zurück [...] Während jedoch Kant mit allem Optimismus und Pathos der Aufklärung in der die Naturbeherrschung vollendenden Kultur die Hoffnung auf *immerwährenden Frieden* zwischen den Menschen verbürgt sieht, bildet für Adorno das Prinzip blindwütiger Gewaltherrschaft über die Natur gerade die Ursache des Misslingens der Kultur, ihrer Tendenz zur Selbstzerstörung, deren Ursache er in der menschlichen Urgeschichte verortet.

Adornos Aufmerksamkeit und Kritik gilt dabei, wie gesagt, weder der unabänderlichen,

¹⁰⁸¹ Freud 1999, Bd. XIV: Das Unbehagen in der Kultur, S. 457.

¹⁰⁸² Fischer 1999, S. 10

existentiellen Tatsache menschlicher Naturbeherrschung, noch ihren jeweiligen Techniken, sondern den zivilisationspsychologischen Konsequenzen ihrer Legitimationsstrategie. Nicht in der zum Überleben unvermeidlichen Ausübung von Gewalt gegen andere Lebewesen liegt die Selbstzerstörung des Zivilisationsprozesses begründet, sondern in den kulturpsychologischen Konsequenzen eines mit der ideologischen Legitimation zusammenhängenden *Verleugnungsmechanismus*, ohne den die menschliche Selbstermächtigung zur Naturbeherrschung niemals auskam.¹⁰⁸³

Diese verschiedenen Theorien zeigen eine bestimmte Art von Entwicklung auf, die von Schwaabe auf folgende Weise beschrieben wird:

Diese enormen gesellschaftlichen Strukturveränderungen, ausgelöst durch Industrialisierung und Bürokratisierung, Verwissenschaftlichung und Säkularisierung, und verantwortlich nicht nur für die soziale Frage und ganz neue soziokulturelle und politische Konfliktlinien, sondern ebenso für das kulturelle Leiden an einer entzauberten kapitalistischen Massengesellschaft, diese Veränderungen machen Ambivalenz und Verunsicherung erst zu einem gesellschaftsweit relevanten und spürbaren Problem.¹⁰⁸⁴

In dieser Arbeit wurde das Beispiel des 12. Gesangs der Odyssee untersucht (der Episode von Odysseus bei den Sirenen), welches Adorno und Horkheimer in ihrem Werk "Dialektik der Aufklärung" thematisieren (siehe Seite 25). Um den Bezug zu der Darstellung von Camus über die Haltung der Menschen im Alltag (siehe S. 28 Anm. 41) zu erläutern, wurde der Fokus auf die Figuren der Ruderer gerichtet, die m.E. die Arbeiter von heute symbolisieren. Diese Arbeiter teilen mit den Ruderern, dass sie an dem metaphysischen Genuss nicht teilnehmen können, nicht aber, wie im Epos, weil sie durch Wachs im Ohr daran gehindert werden. Heutzutage gibt es andere Elemente, wie den Konsum, der die Funktion des Wachses übernommen hat. Dadurch verliert der Mensch etwas viel Wichtigeres als die Teilnahme an der Kunst: Der Arbeiter, der hauptsächlich auf das materielle Überleben fokussiert ist, verliert die Möglichkeit, eine bewusste Betrachtung der Bedingungen seines Lebens vorzunehmen, das heißt, er wird von seinen eigenen Sorgen daran gehindert, sein Leben in Frage zu stellen. Dazu führen externe Faktoren wie die Fülle an Information, der Fortschritt der Technik, die alltägliche Veränderung der Gesellschaft, die den Menschen in einen Schockzustand bringen, den er nicht verarbeiten kann. Die Verneinung und Verdrängung all dieser Probleme erlaubt es ihm, weiterzuleben, obwohl diese Scheinlösung brüchig ist. Dies ist der Horizont der Betrachtung des Absurden bei Camus und Hintergrund seiner Fragestellung über den Sinn des Lebens. Er beginnt seine Untersuchung mit der Betrachtung der Routine des alltäglichen

¹⁰⁸³ Fischer 1999, S. 15 f.

¹⁰⁸⁴ Schwaabe 2008, Krisenbewusstsein und Krisendiskurse in der unversöhnten Moderne, S. 16.

Lebens. Wenn die Brüchigkeit dieser Scheinordnung der Gesellschaft wahrgenommen wird, wenn der Sinn des Lebens nicht mehr durch sinngebende Konstrukte wie die Religionen garantiert wird und stattdessen dieser Sinn in Frage gestellt wird, wenn man realisiert, dass man zu viel von der Welt verlangt, initiiert man einen Prozess, der kein Zurück mehr kennt. Camus' Feststellung der Sinnlosigkeit des Lebens steht als Wendepunkt seines Denkens dar, welches den Menschen entweder zum Suizid oder zur Überwindung des Absurden und zu einer neuen Schöpfung des Selbst führen kann. Aus der Sicht der religiösen Moral führt diese Erkenntnis der Sinnlosigkeit zum Verlust der Hoffnung und zur Angst (beispielhaft für diese Einstellung gilt folgende Passage aus dem Johannes-Evangelium (Joh. 20, 19-23):

Am Abend dieses ersten Tages der Woche, als die Jünger aus Furcht vor den Juden die Türen verschlossen hatten, kam Jesus, trat in ihre Mitte und sagte zu ihnen: Friede sei mit euch! [...] Jesus sagte noch einmal zu ihnen: Friede sei mit euch! Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Nachdem er das gesagt hatte, hauchte er sie an und sprach zu ihnen: Empfängt den Heiligen Geist! Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert.¹⁰⁸⁵

Aus diesem Zitat kann man zwei Elemente gewinnen, die Camus in seiner Kritik der religiösen Moral verwendet: das erste bezeichnet die Passivität der Gläubigen, das heißt, die passive Akzeptanz der von einer machtvollen Instanz vorgegebenen religiösen Prinzipien, ohne sie je in Frage zu stellen. Das zweite ist eine Konsequenz des ersten und betrifft das Aufrechterhalten dieser Prinzipien, was ich auch als passiv betrachte, weil der Mensch damit als Vehikel, als Botschaft, aber nicht als Erzeuger dieser Prinzipien agiert. Diese Einstellung kann man auch sehr deutlich bei Wagners *Parzival* beobachten. Das Stück endet mit dem berühmten Satz: "Erlösung dem Erlöser". Ganz hervorragend wurde dieser Aufruf bei einer Inszenierung von Peter Konwitschny an der Bayerischen Staatsoper dargestellt, wo alle Gralsritter in einer radialen Bewegung in alle Richtungen, in die Welt gehen, um den Erlöser in seiner Funktion als Erlöser zu ersetzen. Dagegen wehrt sich Nietzsche ironisch in seinem *Zarathustra*: "Ach dass Einer sie noch von ihrem Erlöser erlöste."¹⁰⁸⁶ In diese Richtung zielt auch die Untersuchung von Camus ab. Die als sicher empfundene Sicherheit gibt es nicht

¹⁰⁸⁵ Matthäus beschreibt diese Situation auf folgende Weise (*Matthäus 28, 18-20*): Da trat Jesus auf sie zu und sagte zu ihnen: Mir ist alle Vollmacht gegeben im Himmel und auf der Erde. Darum geht und macht alle Völker zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Und siehe, ich bin mit euch alle Tage bis zum Ende der Welt. Man kann auch in Apostelgeschichte 13, 4-6 lesen: Die erste Missionsreise. Vom Heiligen Geist ausgesandt, zogen sie nach Seleukia hinab und segelten von da nach Zypern. Als sie in Salamis angekommen waren, verkündeten sie das Wort Gottes in den Synagogen der Juden. Johannes hatten sie als Helfer bei sich. Sie durchzogen die ganze Insel bis Paphos.

¹⁰⁸⁶ Nietzsche 1999, Bd. 4: Also sprach Zarathustra, S. 117.

mehr. Weder durch die Vernunft noch durch den Glauben, nicht einmal durch das Verdrängen, kann diese Sicherheit der sinngebenden Strukturen wiedergewonnen werden. Camus sieht dagegen durch die Wahrnehmung des Absurden eine aktive Haltung der Menschen hervordrängen, einen neuen Beginn, der den Menschen ihre eigene Wahrheit aus der Sichbewusstmachung der Sinnlosigkeit der Welt zu erkennen hilft, und es ermöglicht, sich als selbst zu entdecken, neu zu erfinden und neu zu gestalten. Diese ontische Wahrnehmung entspricht m.E. dem ersten Sinn der Idee Nietzsches zum Willen zur Macht, in einem Bezug auf sich selbst, das heißt, die Macht über sich selbst, man selbst sein zu können und sich Werte zu geben. Ich interpretiere die Wahrnehmung des Absurden als die Entstehung des Individuum als Selbst, nicht mehr als *Sub*-jekt oder *υπο-κείμενον*, das heißt, nicht dem Glauben unterworfen oder der Vernunft unterlegen, sondern Herr über sich selbst zu sein, als Schöpfer seiner Werte, wie das Kind aus den drei Verwandlungen des Zarathustra (siehe Seite 23 f.).

In einem Versuch, aus einer anderen Perspektive die Darstellung des Absurden verständlich zu machen wurde ein Vergleich zu dem Höhlengleichnis von Plato aufgestellt (siehe Seite 31 ff.). Sowohl bei Plato als auch bei Camus wird eine falsche Ansicht der Welt angezeigt, ein Trug, eine Täuschung, die ein falsches Verständnis der Welt verursacht. Die Sichbewusstmachung dieser Täuschung hat aus einer philosophischen aber auch aus einer politischen Perspektive eine sehr große Bedeutung. Bei dem absurden Menschen ist gerade wichtig zu wissen, was er aus dieser Sinnlosigkeit machen kann. Camus steht kritisch gegenüber der Einstellung des Existenzialismus, der den Versuch macht, dieser Sinnlosigkeit einen Sinn, entweder in der Verabsolutierung der Vernunft, des Glaubens oder der Geschichte, zu geben, was Camus als *Sprung* bezeichnet. Camus selber erwähnt einen ersten Versuch (als Produkt der Verzweiflung), um diese gewonnene Erfahrung der Sinnlosigkeit des Lebens zu verarbeiten. Es geht darum, ausschließlich die Menge der Lebenserfahrungen zu vermehren. Wenn Alles sinnlos ist, soll man alle Möglichkeiten ausschöpfen, solange das Leben noch andauert. Deswegen konzentriert sich Camus auf bestimmte Lebensentwürfe (Don Juan, der Schauspieler, der Eroberer) die nicht die Qualität, sondern die Quantität der Erfahrungen vermehren, im Sinne der Aussage von Ivan Karamasow "*Tout est permis*". Die Freiheit des Absurden wird von der Unmöglichkeit eines Morgens her begründet. Wenn man die Zukunft nicht erraten kann, kann man nur die Gegenwart erleben. Das bezeichnet den besonderen Charakter der absurden Freiheit, eine Freiheit *von* den alten Werten, altem

Glauben, altem Denken. In diesem Stadium hat die Freiheit keinen konstruktiven Charakter, es geht nur darum, sich von all diesen Lasten zu befreien. Später in der Revolte bekommt die Freiheit ihren positiven Charakter, indem sie eine Freiheit *zu etwas* sein wird (Solidarität). Aber soweit sind wir noch nicht. Das Absurde macht *tabula rasa* mit der Vergangenheit und stellt einen Paradigmenwechsel dar, in dessen Fortgang der Mensch die Welt aus sich selbst und durch sich selbst bewerten, betrachten, verstehen aber auch rekonstruieren muss. Deswegen ist es wichtig, um das Absurde zu verstehen, es als einen Ausgangspunkt zu betrachten. Es als Endpunkt zu denken, verfehlt seinen Sinn. Das Absurde will nicht etwas festsetzen, sondern etwas aufbauen. Was sich geändert hat, ist gerade die Methodologie des Aufbaus. Es ist die Sinnlosigkeit des Lebens, die Ungewissheit der Zukunft, oder wie Heidegger sagt, der Tod als einzige Gewissheit, der den Menschen zu sich selbst führt und aus sich selbst die Möglichkeit gibt, sich selber zu erfinden, zu schaffen und sein Leben für sich zu leben. Wie schwer sich aber die Forschung tut, den Wert dieser Entdeckung zu begreifen, zeigt sich an den Interpretationen der persönlichen Betrachtung von Camus über das Leiden des Sisyphus. Aus diesem Grund wurden diverse Interpretationen des Mythos dargestellt und mit dem Ziel thematisiert, auf die allgemeine hermeneutische Problematik aufmerksam zu machen, aber auch, um hinsichtlich dieses spezifischen Beispiels zu zeigen, wie unterschiedlich diese Interpretationen sein können (abhängig von der Perspektive aus der man den Mythos betrachtet). Was aus dieser Darstellung gewinnt, ist die Besessenheit der Forschung, dem Mythos einen Sinn zu geben, statt die Einstellung des Sisyphos in der Betrachtung seiner Strafe und seines Schicksals zu analysieren. Die einfache Tatsache, dass Sisyphus glücklich ist, weil ihm die Sinnlosigkeit seiner Situation bewusst ist, scheint nicht wichtig genug als Entdeckung zu sein. Sie wird aber meistens nur als eine Einleitung erwähnt, die zum vermeintlichen Hauptpunkt der Interpretation führt: was Sisyphos aus seiner Situation macht. Für mich aber ist diese Bewusstmachung essenziell, um das Denken von Camus zu verstehen. Es ist ein Ausgangspunkt. Eine erste Wahrnehmung. Es ist die Gewissheit, die man selbst gewinnt, dass das, was man in der platonischen Höhle sieht, nicht stimmt. Es ist nicht mehr als das, aber diese Wahrnehmung hat eine großartige Bedeutung für den Menschen, die ihn für immer verändert. Man tendiert aber dazu, teleologisch zu denken und sich zu fragen, und nun, was? Wird Sisyphus jetzt seine Routine verändern? Was wird er jetzt tun? Kann er sein trauriges Schicksal überwinden? Das zeigt, wie man als Wissenschaftler teleologisch zu denken determiniert ist. Nein, was als Konsequenz der Wahrnehmung des Absurden passieren

kann, ist noch offen (und für die Betrachtung des Absurden sogar nicht wichtig). Sein Schicksal hat Sisyphos nach Camus aber schon bei der Wahrnehmung seiner Sinnlosigkeit überwunden. Er ist Meister seiner Selbst geworden. Das ist die erste Konsequenz des Absurden: wir sind wir selbst geworden. Wir sind Individuen geworden, Individuen mit dem Potenzial, aus sich selbst etwas Authentisches zu machen, sein zu können. Was daraus wird, zeigt sich in der Verbindung des Absurden mit der Revolte, die als notwendige Folge des Absurden gilt. Deswegen gilt das Absurde als Bedingung der Möglichkeit der Revolte, als ontische Voraussetzung und als Bewusstmachung, die den Menschen zu sich selbst führen wird. Aus der nüchternen Wahrnehmung der Sinnlosigkeit des Lebens wird ein neues, bewusstes und selbst geführtes Leben aufgebaut, das in der Revolte seine politische Realisierung finden wird.

In der Einleitung dieser Arbeit (Seite 17) wurde folgende, in Bezug auf die Bedeutung der Revolte zentrale, Frage von Camus thematisiert: “ *L’Homme peut-il, à lui seul et sans le secours de l’éternel, créer ses propres valeurs?* ”.¹⁰⁸⁷ Am besten kann man diese Frage beantworten, wenn man den Weg vom Absurden zur Revolte untersucht, was ich am Anfang des dritten Kapitels dieser Arbeit getan habe. Die Grundfrage des Absurden betraf die Frage nach dem Suizid, ob es sich lohne, das Leben zu leben, also eine sehr intime und individuelle Frage, die nur durch eine innere Überlegung, eine individuelle Verarbeitung, beantwortet werden kann. Die erste Frage, die Camus am Anfang der Diskussion über die Revolte aufwirft, die Frage nach der Möglichkeit der Legitimierung des Mordes, inkludiert schon als Frage einen anderen, neuen Menschen. Es handelt sich in der Tat um eine Frage, die das Handeln zwischen den Menschen betrachtet, anders gesagt, es handelt sich um eine politische Frage. Camus stellt seine Gedanken in einer kartesischen Form dar und erklärt, dass, um an dem Sinn des Lebens zweifeln zu können, man am Leben sein muss. Die Begründung für die Erhaltung des eigenen Lebens gilt transitiv für die Erhaltung des Lebens der Anderen, was der Legitimierung des Mordes eine Absage erteilt. Der Mensch, der sich auflehnt, ist ein Mensch, der nein zu einer Ungerechtigkeit und ja zu einer Veränderung der Situation sagt.¹⁰⁸⁸ Camus sieht in dieser Einstellung den Beweis einer menschlichen Essenz (*conditio humana*), die

¹⁰⁸⁷ Camus 2006, Bd. III: Remarques sur la révolte, S. 336.

¹⁰⁸⁸ Dazu Camus: “ *L’esclave, à l’instant où il rejette l’ordre humiliant de son supérieur, rejette en même temps l’état d’esclave lui-même. Le mouvement de révolte le porte plus loin qu’il n’était dans la simple refus. Il dépasse même la limite qu’il fixait à son adversaire, demandant maintenant à être traité en égal. Ce qui était d’abord une résistance irréductible de l’homme devient l’homme tout entier qui s’identifie à elle et s’y résume. Cette part de lui-même qu’il voulait faire respecter, il la met alors au-dessus du reste, et la proclame préférable à tout, même à la vie. Elle devient pour lui le bien suprême* ”. Camus 2006, Bd. III: L’Homme révolté, S. 72.

Überwindung des Selbst durch die Solidarität. Diese Betrachtung der *conditio humana* von Camus wurde in dieser Arbeit kritisiert, weil diese Betrachtung mit dem Aufbau der Revolte nichtkomplementär ist. Der Mensch wird im Prozess, der zur Revolte führt, in einer bestimmten Weise zu einem aufgeklärten Mensch. Die wichtige Frage dieses Prozesses ist *wie* und *von wem* er aufgeklärt wird (hier wird den Begriff der Aufklärung nicht auf die historische Periode bezogen, die die Vernunft als wichtigstes Element hervorbrachte. Es bezieht sich auf den Lebensprozess, der aber nicht nur die Vernunft als Mittel zur Bewusstmachung der Sinnlosigkeit des Lebens, sondern auch die Anerkennung des Lebens der anderen Menschen beitrug). Der Mensch in der Revolte ist von sich selbst aufgeklärt worden, als er das Absurde wahrgenommen hat und die Sinnlosigkeit des Lebens als Begründung für den Aufbau eines neuen gerechten Lebens betrachtet hat. Es wurde auf den Unterschied zwischen Camus und Rousseau verwiesen, v.A. darauf, dass sich bei Letzterem die Solidarität als Grundgefühl des vorgesellschaftlichten Menschen darstellt. Man sollte aber nicht zu dem falschen Schluss kommen zu glauben, dass die Solidarität erst nach der Betrachtung des Absurden entsteht. Es gibt viele Arten von Solidaritäten wie, unter anderen, die gerade von Rousseau erwähnten oder auch z. B. die christliche Solidarität oder die deontologische Ethik von Kant. Der Unterschied zeigt sich in dem Element, das bei Camus diese Solidarität motiviert. Mit der Begrifflichkeit Heideggers gesprochen kann man sagen, dass die Solidarität von Camus ursprünglicher als die anderen ist, weil sie weder von einer äußeren Instanz (wie bei der christlichen) noch instinktiv (wie bei Rousseau) oder nur von der Vernunft (wie bei Kant), sondern aus der gewonnenen Lebensbetrachtung des Selbst, als Produkt einer existenziellen Bewusstmachung, initiiert wird. Die Revolte kann man zuerst als eine Reaktion, eine Ablehnung gegenüber einer Ungerechtigkeit, als einen Schlusspunkt, der das Ende der Toleranzsymbolisiert, betrachten.¹⁰⁸⁹ Was aber der Revolte von Camus ihre Originalität verschafft, ist die Konsequenz dieser Ablehnung, die Betrachtung, die bewusste Wahrnehmung, dass diese Ablehnung nicht nur für sich selbst gilt, sondern dass es viele andere Menschen gibt, die unter der gleichen Ungerechtigkeit leiden, das heißt, die Überwindung des Individualismus in einen gesellschaftlichen Zusammenhang, zu dem man selbst gehört, was Camus in der kartesischen Form : *“Je me révolte, donc nous sommes”* zusammenfasst. Die Möglichkeit des gesellschaftlichen Daseins entsteht aus der Konsequenz

¹⁰⁸⁹ Dazu Camus: *“Il signifie, par exemple, «les choses ont trop duré», «jusque-là oui, au delà non», «vous allez trop loin», et encore «il y a une limite que vous ne dépasserez pas». En somme, ce non affirme l'existence d'une frontière”*. Camus 2006, Bd. III: L'Homme révolté, S. 71.

der Revolte, die mir diese neue Zugehörigkeit bewusst macht. Das ist eine sehr wichtige Konsequenz dieses Satzes von Camus: er erklärt die Identität der Gesellschaft aus der individuellen Ablehnung. Aus dem Individuum das *Nein* sagt, wird das gesellschaftliche Bewusstsein geschaffen. Was die Individuen als Gruppe bindet, ist die Bewusstmachung, dass man nicht allein leidet. Die Kohäsion der Gesellschaft bekommt bei Camus eine aus der Lebenswelt gewonnene existenzielle Konnotation. Keine Ideologie, keine Rechtfertigung von Natur aus, kein Glaube, nicht einmal ein Alleingang der Vernunft, sondern die eigene Ablehnung (Produkt eines existenziellen Prozesses) ist der Grund, der zur Überwindung des Individualismus des Individuums führt, das sich jetzt als Teil einer gesellschaftlichen Gruppe begreift. Damit kann man die Motivation, die Perspektive oder die Determinierung der Solidarität bei Camus begründen: es ist eine ontische Bewusstmachung, Produkt eines Aufwachens aus der Einsamkeit des Selbst in das gemeinsame Fühlen des Wir. Deswegen ist diese Solidarität so stark und ursprünglich bei Camus, nicht weil sie wesenhaft ist, sondern weil sie wesenhaft *wurde*. Dieser Ursprung der Revolte und deren Konsequenz, die Schöpfung eines sozialen Gefühls, eines gemeinschaftlichen Fühlens, in welchem das Ich sich zugunsten des Wir zurückzieht; das sind die Kernmomente der Revolte. Man muss aber klar darstellen, dass diese Interpretation der persönlichen Interpretation des Verfassers dieser Arbeit entspricht, und dass dieser Schluss in dieser Form nicht von Camus selbst dargestellt wird.¹⁰⁹⁰ Camus konzipiert seine Arbeit nicht mit dem Ziel, seine Idee der Revolte als eine politische Theorie zu präsentieren und deswegen fehlt bei ihm jede Form theoretischen Konstrukts, das der Revolte eine strukturelle Form geben kann. Er ist sehr minimalistisch in der Beschreibung der positiven Elemente seines Denkens. Stattdessen wendet Camus viel mehr Zeit darauf, seine Idee der Revolte von anderen Modellen abzugrenzen. Damit erklärt er *ex negativo* was für ihn Revolte bedeutet. Er setzt sich mit zwei Abzweigungen der Revolte, die beide als absolute Erklärungsmodelle die Revolte zu ergänzen versuchen, auseinander: die metaphysische und die historische Revolte. Die metaphysische Revolte zielt in ihrer Ablehnung auf die ganze Schöpfung. Camus kritisiert diese Verabsolutierung des Protestes in seinen beiden Formen: im Nihilismus, der der absoluten Verneinung entspricht, wovon sich

¹⁰⁹⁰ In diesem Sinne erklärt Mylonas: “*Camus, was not in any way a conventional philosopher and far less a political one. As a writer he engages with politics indirectly either through the characters of his novels through his two philosophical essay. Truly, the second of these essays (The Rebel) is situated in the most critical political debate of his epoch (Cold War ant the nature of Soviet Union’s model of socialism) however, it is by no means a traditional treatise of political philosophy. Therefore, although a clear answer is given in the question of how persuasive is the Camusian political philosophy it should be mentioned that some of our arguments rely on a specific interpretation of his novels and essays*”. Mylonas 2016, S. 2.

Camus distanziert, aber auch von der absoluten Bejahung Nietzsches, die als Konsequenz auch den Mord begründet. Camus stellt sich gegen beide Extreme und erklärt den relativen Charakter der Revolte zu einem ihrer wichtigsten Charakteristika.

Die andere abweichende Art von Revolte, die Camus kritisiert, ist die historische Revolte. Camus untersucht dazu die Zeit der französischen bis zur russischen Revolution. Der Anfangspunkt seiner kritischen Betrachtung ist, dass die Revolution mit einem Mord beginnt. Hier wird ein wichtiger Punkt thematisiert, nämlich die praktische Frage nach der ethischen Zweckmäßigkeit der Mittel. In der Revolution wird für Camus die Geschichte verabsolutiert, die den Menschen am Ende der Zeit ein absolutes Ziel (wie z.B. eine klassenlose Gesellschaft) anbietet. Das Problem besteht für ihn darin, dass die Menschen als Mittel benutzt werden, um dieses Ziel zu erreichen. Von der absoluten Moral eines Saint Justs über die Interpretation der Geschichte bei Hegel, von der Betrachtung der Zukunft bei Marx bis zum Absolutismus der Partei bei Lenin: All diese unterschiedlichen Bestrebungen zeigen keine Hemmungen, den Menschen für ihre Ziele zu opfern. Die historische Revolte zeigt eine Verabsolutierung der Werte: eine absolute Freiheit, die für Camus letztendlich die Freiheit des Stärkeren bedeutet, und eine absolute Gerechtigkeit, die die Freiheit zu revoltieren ausradiert. Die Revolution entsteht als Produkt einer Ideologie und wenn diese Ideologie einen absoluten Charakter annimmt, unterscheidet sie sich nicht von religiösem Glauben. Es ist genau dieser Glaube an das Absolute in seinen verschiedenen Formen (Vernunft, Tugend, Wille, Geschichte, Gott, Schicksal, Staat), welchen Camus in seiner Untersuchung grundsätzlich kritisiert.

Die Revolte muss treu zu sich selbst bleiben, weil sie im Gegenteil zur Revolution aus sich selbst entsteht. Die Revolution entsteht aus einer Ideologie und kann sich auf diese Ideologie beziehen, um Opfer zu rechtfertigen. Die Revolution ist von oben geleitet und dort werden die Entscheidungen getroffen, die alle betreffen, für die aber die große Menge sich nicht verantwortlich fühlt. Das Gegenteil gilt für die Revolte. Sie fängt beim Individuum an, bei der selbstbewussten Überzeugung des Individuums. Als *bottom-up* Bewegung übernimmt sie die Verantwortung für ihre Taten und eine Vernachlässigung ihrer Prinzipien bedeutet den Verrat an sich selbst. Nicht umsonst verehrt Camus Fernand Pelloutier, den französischen Anarchisten und Vertreter des revolutionären Syndikalismus. Die Vertikalität der Revolution zeigt sich als Gegenpol zur Horizontalität der Revolte, was Pelloutier als Methodologie bevorzugte. Diese Vertikalität zielt auf die Totalität ab, die, wie oben erwähnt, durch eine absolute Freiheit und eine absolute Gerechtigkeit erzwungen wird. Stattdessen sucht die

Revolte die Einheit der verschiedenen Teilnehmer. Sie versucht dies durch den Dialog, eines der wichtigsten Elemente der Revolte, zu erreichen. Camus beschreibt die wichtige Rolle des Dialogs in dem vierten der *“Lettres à un ami allemand”* wo er den Feind, statt ihm seine Menschlichkeit abzusprechen, als Menschen erkennt und trotz gewaltiger Unterschiede zum Dialog einlädt (siehe Seite 134 ff. in dieser Arbeit). Camus präzisiert diese Aussage und erklärt: *“Dans l’extrémité d’une lutte à mort où la folie du siècle mêle indistinctement les hommes, l’ennemi reste le frère ennemi. Même dénoncé dans ces erreurs, il ne peut être ni méprisé, ni haï: le malheur est aujourd’hui la patrie commune, le seul royaume terrestre qui ait répondu à la promesse”*.¹⁰⁹¹ Die Voraussetzung der Dialoge bei Camus ist die Anerkennung des Anderen als Mensch. Damit kann jeder Disput angegangen werden. Ich habe die Situation von Sklave und Meister bei Hegel thematisiert. Statt der Übernahme der Stellung des Meisters durch den Sklaven, auf welche Hegel hindeutet, wird bei Camus die Situation der Opposition überwunden, indem er Sklave und Meister auf eine Ebene stellt, die es beiden ermöglicht, aufeinander zuzugehen und sich als Angehörige der gleichen Gattung zu betrachten. Hiermit habe mich auf das Denken von Appel bezogen, der eine ähnliche Voraussetzung (er nennt es das Apriori) für die Dialoge konzipiert. Diese Einheit, die die Revolte anstrebt, die auf die Anerkennung der Anderen als Mensch aufgebaut ist, zeigt sich ganz stark in dem Hauptelement der Revolte: der Solidarität. Der wichtigste Faktor der Solidarität bei Camus ist, meiner Meinung nach, ihre Entstehung, weil sie ihre besondere Charakteristik am besten erklärt. Der Mensch der revoltiert sagt Nein zu der Ungerechtigkeit, an der er leidet. Er sagt aber auch Ja zu der Möglichkeit, diese Ungerechtigkeit zu überwinden. Am Anfang ist die Revolte eine Reaktion des Individuums. Diese individuelle Tat ändert ihren Charakter an dem Punkt, wo das Individuum realisiert, dass nicht nur er, sondern viele Menschen an der gleichen Ungerechtigkeit leiden. Diese Wahrnehmung der Allgemeinheit des Leidens bringt die Revolte vom Individuum in die Allgemeinheit, von der *Je me révolte* zu dem *donc nous sommes*. Diese ontische Wahrnehmung ist der Beweggrund, der die Solidarität motiviert. Es geht nicht um eine Idee, einen Glauben, eine Doktrin oder ein Prinzip, welches die Solidarität verursacht oder sie antreibt. Der Grund dafür kommt weder von außen noch exklusiv aus der Vernunft, er ist Produkt einer Selbstbewusstmachung der eigenen Situation, einer Lebenserfahrung. Wir sind alle Menschen, wir sind gleich, und wir leiden. Die Selbsthilfe, um eine Ungerechtigkeit zu überwinden, geht in das Helfen anderer

¹⁰⁹¹ Camus 2006, Bd. III: L’Homme révolté, S. 274.

Menschen über. Das ist der Sinn der Solidarität bei Camus. Es ist nicht etwas Besonderes, sondern die Konsequenz dieser eigenen Lebenserfahrung und deswegen ein Teil der aus sich selbst aufgeklärten Essenz der revoltierenden Menschen. Diese Elemente bezeichnen die Solidarität bei Camus und deswegen wurde in dieser Arbeit die provozierende These aufgestellt, dass diese Solidarität wesenhaft *wurde*, was in diesem Fall keine *contradictio in adjecto* ist, weil sie in der Tat erst durch die Revolte gewonnen wurde und seitdem Teil der Essenz des revoltierenden Mensch geworden ist. In diesem Sinne ist die Solidarität bei Camus etwas selbstverständlich Gewordenes, und deswegen wird diese Solidarität als ursprünglich beschrieben.

Nach der Untersuchung des Absurden und der Revolte kommt man zum dritten Begriff der Triade: dem mittelmeerischen Denken. Die Idee des mittelmeerischen Denkens als Rahmenwerk oder Ziel des politischen Denkens von Camus wird wie vieles bei ihm nicht deutlich dargestellt und trotzdem beinhaltet dieser Begriff eine wichtige Bedeutung für sein Denken, die im Laufe der Arbeit mehrmals thematisiert wurde. Das erste, was man feststellen kann, ist der Unterschied zum Projekt der Moderne, das auf die Naturbeherrschung fokussiert ist. Dagegen plädiert Camus für ein Zusammenleben mit der Natur, ein Gedanke, der seiner Zeit gleichsam voraus ist und doch zeitgenössisch reaktionär geklungen haben mag. Die Verbindung mit der Natur bewegt den Menschen, vieles, was er für wichtig hält, umzudenken und ermöglicht es ihm, sich von der Konsumgesellschaft zu distanzieren und sich selbst zu finden. Das Mittelmeer bedeutet für Camus eine Verbindung zur alten griechischen Kultur und gleichzeitig eine Ablehnung der Jüdisch-Christlichen Herkunft. Dieser Kultur und ihren Werten steht Camus kritisch gegenüber, er will sich von dieser kulturellen Last befreien und wünscht sich für den Menschen eine Art Renaissance, wo dieser, ohne die Vormundschaft eines Gottes, sich aus sich selbst entwickeln kann. Der Weg des Maßes, der Grenze und der Solidarität mit der Beziehung zur Natur, zum Licht, zum Wasser, soll den Menschen zurück aus der Lethargie des alltäglichen Lebens zu sich selbst wiederbringen können. Die religiös-kulturelle Unterscheidung spiegelt sich in der Unterscheidung von Nord und Süd wieder. Nicht nur der Religion, sondern auch dem „trüben Denken“ des Nordens¹⁰⁹² stellt Camus das Idealbild des lebendigen, einfachen und menschenfreundlichen Denkens als Einstellung des mittelmeerischen Raums gegenüber. Dieses Denken beinhaltet eine bestimmte Hierarchisierung, die anders als die Ansprüche der modernen Gesellschaften gelagert ist. Der

¹⁰⁹² Vielleicht will damit Camus die Rolle der Vernunft kritisieren, die nach ihm in dieser Art des nordischen Denkens die Hauptrolle spielt.

Sinn des mittelmeerischen Denkens bei Camus erweist sich als Versuch, die Situation der Orientierungslosigkeit des Menschen in der Konsumgesellschaft rückgängig zu machen und den Weg in ein einfaches Leben zu ermöglichen, wo jeder die Freiheit genießen kann, glücklich zu sein und solidarisch mit den Mitmenschen eine Gesellschaft aufzubauen, wo Gerechtigkeit nicht als ein normatives Diktat, sondern als die Anstrengung jedes Individuums betrachtet wird.

Nach dieser Zusammenfassung kommen wir zu einem ersten wichtigen Schluss: aus einer wissenschaftlichen Sicht kann man keine politische Theorie aus dem Denken von Albert Camus ableiten. Diese Aussage aber beschreibt zwei Elemente: die wissenschaftliche Perspektive und die Art der Darstellung des politischen Denkens von Camus. Das politische Denken von Camus entspricht einer moralischen Haltung, die starke politische Konsequenzen impliziert. Camus erläutert sein politisches Denken auf extensivem Weg, in verschiedenen Publikationen und Genres, ohne jegliche Strukturierung. Deswegen ist es, wissenschaftlich betrachtet, der Versuch sein Denken mit den wegweisenden politischen Theorien wie derjenigen der Gerechtigkeit von Rawls, oder sogar mit der Camus inhaltlich viel näher stehenden Theorie des Kommunitarismus, etwa von Charles Taylor, zu vergleichen, sinnlos, weil diese Theorien Teil eines akademischen Diskurses sind, an dem Camus nicht proaktiv teilnahm. Man sollte aber auch anmerken, dass die Wissenschaft kein hieratisches Gebäude, sondern ein Korpus ist, der sich stetig entwickelt. Das zeigt sich nicht nur besonders deutlich nach dem *linguistic turn*, in den Werken von Foucault oder Richard Rorty, und der kommunikativen Theorie von Habermas. Besonders interessant für das Thema dieser Arbeit ist das Werk von Rorty, der eine Tendenz zur narrativen Entwicklung des Denkens selber aufzeigt, als auch in extremer Weise mit seiner Proklamation eines Endes der Theorie einfordert. Deswegen ergibt sich die Möglichkeit bei Rorty einen Vergleich, z.B. beim Begriff der Solidarität, mit der Ansicht von Camus anzustreben. In dem Vorwort seines Werkes *“Contingency, Irony, and Solidarity”* stellt Rorty sein Projekt (*“liberal utopia”*) vor, und erklärt seine Vorstellung der Solidarität:

In my utopia, human solidarity would be seen not as a fact to be recognized by clearing away “prejudice” or burrowing down to previously hidden depths but, rather, as a goal to be achieved. It is to be achieved not by inquiry but by imagination, the imaginative ability to see strange people as fellow sufferers. Solidarity is not discovered by reflection but created. It is created by increasing our sensitivity to the particular details of the pain and humiliation of other, unfamiliar sorts of people. Such increased sensitivity makes it more difficult to marginalize people different from ourselves by thinking, “There must always be suffering, so

why not let them suffer? ”.

This process of coming to see other human beings as “one of us” rather than as “them” is a matter of detailed description of what unfamiliar people are like and of redescription of what we ourselves are alike. This is a task not for theory but for genres such as ethnography, the journalist’s report, the comic book, the docudrama, and, especially, the novel. Fiction like that of Dickens, Olive Schreiner, or Richard Wright gives us the details about kinds of suffering being endured by people to whom we had previously not attended. Fiction like that of Choderlos de Laclos, Henry James, or Nabokov gives us the details about what sorts of cruelty we ourselves are capable of, and thereby lets us redescribe ourselves. That is why the novel, the movie, and the TV program have, gradually but steadily, replaced the sermon and the treatise as the principal vehicles of moral change and progress.

In my liberal utopia, this replacement would receive a kind of recognition which it still lacks. That recognition would be part of a general turn against theory and toward narrative. Such a turn would be emblematic of our having given up the attempt to hold all the sides of our life in a single vision, to describe them with a single vocabulary.¹⁰⁹³

Rorty erklärt in dieser Aussage verschiedene Wege, um zu Erkenntnissen zu gelangen. Das entspricht der Methodik von Camus, seine Begriffe, seine Ideen zu erklären. Rorty spricht von *“the imaginatively ability to see strange people as fellows sufferers”*, was an die Bewusstmachung der Revolte erinnert, das heißt, die Stelle, an der der Mensch sich bewusst macht, dass er nicht allein in die Welt leidet.

In seinem Werk *“Philosophy and social Hope”* stellt Rorty die Problematik der Ungerechtigkeit, als Anfangspunkt für die Revolte, dar:

We should raise our children to find it intolerable that we who sit behind desks and punch keyboards are paid ten times as much as people who get their hands dirty cleaning our toilets, and a hundred times as much as those who fabricate our keyboards in the Third World. We should ensure that they worry about the fact that the countries which industrialized first have a hundred times the wealth of those which have not yet industrialized. Our children need to learn, early on, to see the inequalities between their own fortunes and those of other children as neither the Will of God nor the necessary price for economic efficiency, but as an evitable tragedy. They should start thinking, as early as possible, about how the world might be changed so as to ensure that no one goes hungry while others have a surfeit.¹⁰⁹⁴

Obwohl Ungerechtigkeit als ein menschliches Problem betrachtet wird, genau wie es bei Camus der Fall ist, zeigt Rorty einen anderen Weg auf, beim Begriff der Solidarität anzukommen, als Camus: Er definiert sie nicht aus dem Individuum, wie Camus, sondern als Kontingent in Bezug auf eine *Wir* Gruppe. Dazu Rorty:

In this final chapter I shall say something more general about the claim that we have a moral obligation to feel a sense of solidarity with all other human beings. I start off from a doctrine to which I referred in passing in Chapter I - Wilfrid Sellars’s analysis of moral obligation in terms of “we intentions.” This analysis takes the basic explanatory notion in this area to be

¹⁰⁹³ Rorty 1995, Contingency, irony, solidarity, S. XVI

¹⁰⁹⁴ Rorty 1999, Philosophy and Social Hope, S. 203 f.

"one of US" - the notion invoked in locutions like "our sort of people" (as opposed to tradesmen and servants), "a comrade in the [radical] movement," a "Greek like ourselves" (as opposed to a barbarian), or a "fellow Catholic" (as opposed to a Protestant, a Jew, or an atheist). I want to deny that "one of us human beings" (as opposed to animals, vegetables, and machines) can have the same sort of force as any of the previous examples. I claim that the force of "us" is, typically, contrastive in the sense that it contrasts with a "they" which is also made up of human beings - the wrong sort of human beings.¹⁰⁹⁵

Diese "we intentions", als Produkt der Gemeinschaft, definieren die Idee der Solidarität, was ihren Wert, im Vergleich zu Camus eingrenzt. Um das zu vermeiden, strebt Rorty es an, die Möglichkeit seiner *Wir*- Gruppe zu vergrößern: *"On the other hand, my position is not incompatible with urging that we try to extend our sense of "we" to people whom we have previously thought of as "they"*.¹⁰⁹⁶ In diesem Ziel sieht Rorty einen Fortschritt der Moral:

The view I am offering says that there is such a thing as moral progress, and that this progress is indeed in the direction of greater human solidarity. But that solidarity is not thought of as recognition of a core self, the human essence, in all human beings. Rather, it is thought of as the ability to see more and more traditional differences (of tribe, religion, race, customs, and the like) as unimportant when compared with similarities with respect to pain and humiliation - the ability to think of people wildly different from ourselves as included in the range of "us."¹⁰⁹⁷

Es gibt aber einen Punkt an welchem die Ansichten von Rorty und Camus auseinandergehen, nämlich wie die Solidarität begründet wird. Bei Camus entsteht die Solidarität durch die Revolte, als eine ontische Wahrnehmung, durch die Revolte wird die Solidarität introjiziert und wesenhaft. Rorty versteht die Solidarität in ihrer Bedeutung als Hilfe unter Gleichen, deswegen seinen Versuch, die *Wir*- Gruppe so groß wie möglich zu machen. Dazu Rorty:

The right way to take the slogan "We have obligations to human beings simply as such" is as a means of reminding ourselves to keep trying to expand our sense of "us" as far as we can. That slogan urges us to extrapolate further in the direction set by certain events in the past - the inclusion among "us" of the family in the next cave, then of the tribe across the river, then of the tribal confederation beyond the mountains, then of the unbelievers beyond the seas (and, perhaps last of all, of the menials who, all this time, have been doing our dirty work). This is a process which we should try to keep going. We should stay on the lookout for marginalized people - people whom we still instinctively think of as "they" rather than "us." We should try to notice our similarities with them. The right way to construe the slogan is as urging us to create a more expansive sense of solidarity than we presently have. The wrong way is to think of it as urging us to recognize such a solidarity, as something that exists antecedently to our recognition of it. For then we leave ourselves open to the pointlessly skeptical question "Is this solidarity real.?" We leave ourselves open to Nietzsche's insinuation that the end of religion and metaphysics should mean the end of our attempts not to be cruel.¹⁰⁹⁸

¹⁰⁹⁵ Rorty 1995, S. 190.

¹⁰⁹⁶ Ebd., S. 192.

¹⁰⁹⁷ Ebenda.

¹⁰⁹⁸ Ebd., S. 196.

Obwohl Rorty seinen Begriff der Solidarität zu verbreitern versucht, schafft er es nicht, den universalen Charakter des Solidaritätsbegriffs von Camus zu erreichen, weil Rorty die Begründung der Solidarität nicht wie Camus aus dem Individuum selbst, das heißt, aus der Wahrnehmung, dass man nicht allein leidet, und dass jedem der leidet, schon durch seine Mitgliedschaft der Gattung Mensch geholfen werden muss, erklären kann. Für ihn entsteht ihre Bedeutung aus der Kontingenz der Gruppe, das heißt, von außen. Das folgt aus Rortys Annahme, die er mit vielen Autoren teilt, dass eine „Essenz des Menschen“ nicht bestimmbar sei, und folglich nicht Grundlage einer Solidaritätstheorie sein könne. Aus der Sicht Rortys könnte man den universalistischen Anspruch der Solidarität bei Camus als utopisch und fehlgeleitet kritisieren. Camus' Solidaritätsbegriff speist sich jedoch aus keinem Universalismus der Erfahrung oder Essenz *per se*, er verweigert sich auch gegenüber ideologischen, d.h. auch kulturellen, Vereinnahmungen des solidarischen Potentials. Universalität wird von Camus vielmehr als Produkt einer partikularen Ethik konzipiert, und weicht so der Kritik Rortys aus. Eine Ethik der Universalität muss keine Universalität voraussetzen. Man sollte aber die Rolle, die Camus dem Individuum als Initiator der Solidarität zuspricht, nicht als eine Versuch Camus ansehen, das Individuum qua dessen zu heroisieren. Camus Theorie ist einer des Überlebens, und eben nicht der Opferung. Was Camus am Individuum zelebriert, ist seine Fähigkeit, die Anderen als ein Teil des Selbst, als Mitmenschen zu betrachten. Wichtiger noch ist die Rolle dieser Bewusstmachung als Bedingung der Möglichkeit der Selbstbewusstmachung als Mitleidender. Diese Wahrnehmung ist Produkt einer ontischen Realisierung der Sinnlosigkeit des Lebens, dass es keine Erlösung gibt, dass ich selber entscheide was ich aus meinem Leben machen kann und welche Werte ich mir geben kann. Deswegen kann man den Begriff der Solidarität von Camus als ursprünglicher als den von Rorty bezeichnen, weil es bei Camus der Mensch selbst ist, der sich aus sich selbst Werte geben kann, die diese Solidarität begründen und fördern, was seiner Solidarität damit einen ontischen Charakter gibt, die nicht als Idee, nicht als Kontingenz sondern als eine Selbstbewusstmachung des Daseins konzipiert wird.

Man kann trotz inhaltlicher Unterschiede etwas Gemeinsames bei den Solidaritätsbegriffen von Rorty und Camus finden: sie betrachten beide die Anderen nicht als Fremde. Im Gegenteil, man fühlt einen Bezug zu dem Anderen, der als Teil des Selbst (als Teilnehmer der Gattung Mensch bei Camus) oder Teil der Gruppe (bei Rorty) betrachtet wird. Diese Betrachtung der Anderen entspricht dem, was Schopenhauer unter Mitleid verstand.

Deswegen kann es hilfreich sein, um das Verständnis der Solidarität bei Camus zu präzisieren, die Entwicklung des Mitleidsbegriffs von Schopenhauer über Nietzsche und seine Übersetzung in Solidarität bei Camus zu untersuchen. Dazu Schopenhauer:

. . . 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 dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlsein und Glück besteht. Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller *freien* Gerechtigkeit und aller *echten* Menschenliebe. Nur sofern eine Handlung aus ihm entspringen ist, hat sie moralischen Wert: und jede aus irgendwelchen andern Motiven hervorgehende hat keinen. Sobald dieses Mitleid rege wird, liegt mir das Wohl und Wehe des andern unmittelbar a Herzen, ganz in derselben Art, wenn auch nicht stets in desselben Grade wie sonst allein das meinige: also ist jetzt der Unterschied zwischen ihm und mir kein absolut mehr.¹⁰⁹⁹

Durch die Teilnahme am Leiden des Anderen ergibt sich auch eine Identifikation mit dem Leidenden und eine Wiedererkennung in dem Anderen, die uns unsere Gemeinsamkeit, das was wir teilen, hervorhebt:

Die Individuation ist bloße Erscheinung, entstehend mittelst Raum und Zeit, welche nichts weiter als die durch mein zerebrales Erkenntnisvermögen bedingten Formen aller seiner Objekte sind; daher auch die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen bloßen Erscheinung, d.h. nur in meiner *Vorstellung* vorhanden ist. Mein wahres inneres Wesen existiert in jedem Lebenden so unmittelbar, wie es in meinem Selbstbewusstsein sich nur mir selber kundgibt.« - Diese Erkenntnis, für welche im Sanskrit die Formel » tat-tvam asi «, d.h. »dies bist Du «der stehende Ausdruck ist, ist es, die als *Mitleid* hervorbricht, auf welcher daher alle echte, d.h. uneigennützig Tugend beruht und deren realer Ausdruck jede gute Tat ist. Diese Erkenntnis ist es im letzten Grunde, an welche jede Appellation an Milde, an Menschenliebe, a Gnade für Recht sich richtet: denn eine solche ist eine Erinnerung an die Rücksicht, in welcher wir alle eins und dasselbe Wesen sind. . . Je nachdem die eine oder die andere Erkenntnisweise festgehalten wird, tritt zwischen Wesen und Wesen die *φιλία* [Liebe] oder das *νεῖκος* [Hass] des Empedokles hervor.¹¹⁰⁰

Diese Einstellung zum Mitleid darf nicht verallgemeinert werden und kann sich nur äußern, wie Schopenhauer erklärt, wenn dieser Trieb in den Charakteren der Individuen vorhanden ist. Man sollte sich denn keine optimistische Betrachtung des Menschen bei Schopenhauer vorstellen. Er kritisiert den Optimismus wie folgend:

Der Optimismus ist im Grunde das unberechtigte Selbstlob des eigentlichen Urhebers der Welt, des Willens zum Leben, der sich wohlgefällig in seinem Werke spiegelt: und demgemäß ist er nur eine fälsche, sondern auch eine verderbliche Lehre. Denn er stellt uns das Leben als einen wünschenswerten Zustand und als Zweck desselben das Glück des Menschen dar.

¹⁰⁹⁹ Schopenhauer 2004, Über die Grundlage der Moral, in: Sämtliche Werke, Band III, S. 740-741.

¹¹⁰⁰ Ebd., S. 809.

Davon ausgehend, glaubt dann jeder den gerechtesten Anspruch auf Glück und Genuss zu haben: werden nun diese, wie es zu geschehen pflegt, ihm nicht zuteil; so glaubt er, ihm geschehe Unrecht, ja er verfehle den Zweck seines Daseins - während es viel richtiger ist, Arbeit, Entbehrung, Not und Leiden, gekrönt durch den Tod, als Zweck unseres Lebens zu betrachten (wie dies Brahmanismus und Buddhismus und auch das echte Christentum tun); weil diese es sind, die zur Verneinung des Willens zum Leben leiten. Im Neuen Testamente ist die Welt dargestellt als ein Jammertal, das Leben als ein Läuterungsprozess, und ein Martirieninstrument ist das Symbol des Christentums.¹¹⁰¹

In diesem Sinne steht auch die Kritik Schopenhauers an Leibniz, gegenüber dessen theodetischer Betrachtung der Welt als bestmöglicher Welt:

Sogar aber lässt sich den handgreiflich sophistischen Beweisen *Leibnizens*, dass diese Welt die beste unter den möglichen sei, ernstlich und ehrlich der Beweis entgegenstellen, dass sie die *schlechteste* unter den möglichen sei. Denn » möglich « heißt nicht, was einer etwa sich vorphantasieren mag, sondern, was wirklich existieren und bestehen kann. Nun ist diese Welt so eingerichtet, wie sie sein musste, um mit genauer Not bestehen zu können: wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen. Folglich ist eine schlechtere, da sie nicht mehr bestehen könnte, gar nicht möglich, sie selbst also unter den möglichen die schlechteste.¹¹⁰²

Was bleibt den Menschen übrig? Er ist von seinen Trieben beherrscht, die zwar kanalisiert, aber nicht verändert werden können. Das stete Streben des Willens kann so nur in wenigen Aktivitäten außer Kraft gesetzt werden, etwa im Philosophieren oder im Schöpfen neuer Kunst. Auch kann im Mitleid ein Ersatzsinn gefunden werden, doch letztlich sind wir immer auf unseren angeborenen Charakter zurückgeworfen, und müssen in dieser schlechten Welt verweilen. Als Ausweg aus diesem unbefriedigenden Zustand erwähnt Schopenhauer die Möglichkeit den Willen aufzugeben, ihn zu verneinen mit der Konsequenz das unsere Existenz ins Nichts zerfließt¹¹⁰³:

...mit der freien Verneinung, dem Aufgeben des Willens, nun auch alle jene Erscheinungen aufgehoben sind, jenes beständige Drängen und Treiben ohne Ziel und ohne Rast auf allen Stufen der Objektivität, in welchem und durch welches die Welt besteht, aufgehoben die Mannigfaltigkeit stufenweise folgender Formen, aufgehoben mit dem Willen seine ganze Erscheinung, endlich auch die allgemeinen Formen dieser, Zeit und Raum, und auch die letzte Grundform derselben, Subjekt und Objekt. Kein Wille: keine Vorstellung, keine Welt. Vor uns bleibt allerdings nur das Nichts.¹¹⁰⁴

Der Wille zum Leben zeigt sich in der Resistenz des Individuums, in das Nichts zu vergehen.

¹¹⁰¹ Schopenhauer 2004, Bd. II: Die Welt als Wille und Vorstellung, S. 748- f.

¹¹⁰² Ebd., S. 747.

¹¹⁰³ Man sollte diese Idee nicht mit dem Selbstmord verwechseln, was nach Schopenhauer nur wir als Erscheinung eliminiert, der Wille aber behält.

¹¹⁰⁴ Schopenhauer 2004, Bd. II: Die Welt als Wille und Vorstellung, S. 557

Die Verneinung des Willens aber fördert etwas zu Tage, was in der Befangenheit des Willens nie erreicht werden kann: die Ruhe. Dazu Schopenhauer:

Wenden wir aber den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf diejenigen, welche die Welt überwand, in denen der Wille, zur vollen Selbsterkenntnis gelangt, sich in allem wiederfand und dann sich selbst frei verneinte und welche dann nur noch seine letzte Spur mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehen abwarten; so zeigt sich uns statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Überganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie erstrebenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüts, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie ihn Raffael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sicheres Evangelium ist: nur die Erkenntnis ist geblieben, der Wille ist verschwunden.¹¹⁰⁵

Der Mensch steht vor einer trostlosen Alternative. Einerseits ist sein jammervolles Leben unter den Trieben nur Leid und führt in das Nichts. Andererseits führt die Verneinung und Aufhebung des Willens das Individuum auch in das Nichts. Es gibt aber einen bedeutenden Unterschied: der Mensch bleibt Knecht seines Triebes, der den stetigen Drang des Triebes zu befriedigen versucht. Der Mensch, der den Willen bewusst verneint, übt damit seine Freiheit aus und in dem Nichts schafft er es Herr über sich selbst zu werden¹¹⁰⁶.

Schopenhauer wird oft als Philosoph des Pessimismus betrachtet, man kann diese Verneinung des Willens jedoch als Vorbedingung der Möglichkeit einer Befreiung von der Abhängigkeit von dem Willen betrachten, so wie es etwa auch Nietzsche mit seinem Sujet der bewussten Bejahung des Willens, und darauffolgend Camus mit der Selbstbewusstmachung der Sinnlosigkeit des Lebens und des Leidens in der Figur des Sisyphos tun. Schopenhauers Pessimismus wohnt somit schon die Lebensbejahung Camus' inne. Dazu Schopenhauer:

Also auf diese Weise, durch Betrachtung des Lebens und Wandels der Heiligen, welchen in der eigenen Erfahrung zu begegnen freilich selten vergönnt ist, aber welche ihre aufgezeichnete Geschichte und, mit dem Stempel innere Wahrheit verbürgt, die Kunst uns vor die Augen bringt, haben wir den finstern Eindruck jenes Nichts, das als das letzte Ziel hinter aller Tugend und Heiligkeit schwebt und das wir wie die Kinder das Finstere fürchten, zu verschrecken; statt selbst es zu umgehen wie die Inder durch Mythen und bedeutungsleere Worte wie Resorption in das *Brahm* oder *Nirwana* der Buddhisten. Wir bekennen es vielmehr frei: was nach gänzlicher Aufhebung des Willens übrigbleibt, ist für alle die, welche noch des Willens voll sind, allerdings nichts. Aber auch umgekehrt ist denen, in welchen der Wille sich

¹¹⁰⁵ Schopenhauer 2004, Bd. II: Die Welt als Wille und Vorstellung, S. 557 f.

¹¹⁰⁶ Sigmund Freud erklärt in den "Neue Folge der Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse" als Ziel dieser Psychotherapie: "Ihre Absicht ist ja, das Ich zu stärken, es vom Über-Ich unabhängiger zu machen, sein Wahrnehmungsfeld zu erweitern und seine Organisation aufzubauen, so dass sich neue Stücke des Es aneignen kann. Wo Es war, soll Ich werden". Freud 1999, Bd. XV, Neue Folge der Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse, S. 86.

gewendet und verneint hat, diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen und Milchstrassen - nichts.¹¹⁰⁷

Nietzsche versucht dieses aussichtslose Modell seines Mentors (und späteren Rivalen) zu überwinden, indem er eine genealogische Untersuchung der Entstehung der Moral seiner Zeit, das heißt des Christentums, anstrebt, und sie als Produkt der Reaktion der Schwachen bloßstellt, und dann die von den Schwachen als „böse“ markierten Werte als Herrenmoral (Moral causa sui) qua der Bekräftigung eigenen Willens zu affirmieren. Diese Bejahung gilt für das Leben insgesamt, für das Leiden, für das Genießen, für die Eroberung, was Nietzsche in der Figur des Willen zur Macht zusammenfasst. Dieses *Amor fati* kulminiert in dem Wunsch diese Bejahung in aller Ewigkeit wiederholen zu können, was Nietzsche als ewige Wiederkehr des Gleichens bezeichnet.

Der moralische Entwurf Nietzsches entsteht aus seiner Abrechnung mit dem Christentum (“das Christentum ist eine n i h i l i s t i s c h e Religion”)¹¹⁰⁸. Es bezieht sich nicht nur auf die Figur Gottes sondern kritisiert ein Denksystem das sich außer der Moral in der Religion, in der Wissenschaft, und in der Sprache manifestiert, wo eine Suche nach einer Wahrheit, nach einem Absoluten, nach einer Erlösung jenseits der Welt stattfindet und das sinnliche, alltägliche, etwa die Sexualität, die Instinkte, alles was ist, kritisiert und durch das was sein soll, ersetzt wird. Nietzsche selbst ist so tief in diesen Kampf involviert, dass die Lösung, die er vorschlägt, dieses metaphysische System nicht überwinden kann, weil sich sein Denken an der Figur des göttlichen Gegenübers orientiert. Dazu Heidegger: “Die Metaphysik, d.h. für Nietzsche die abendländische Philosophie als Platonismus verstanden, ist zu Ende. Nietzsche versteht seine eigene Philosophie als die Gegenbewegung gegen die Metaphysik, d.h. für ihn gegen den Platonismus. Als bloße Gegenbewegung bleibt sie jedoch notwendig wie alles Anti- dem Wesen dessen verhaftet, wogegen sie angeht”.¹¹⁰⁹ Auch die Art und Form die Nietzsche auswählt, um seine Gedanken zu äußern, besonders die Figur des Zarathustra, ist (meist auch ironisch) von religiösen Charakteren geprägt, genau wie seine Figur des Übermenschen, der die Menschen aus den Nihilismus erretten (oder sogar erlösen) wird. Der Ausgang aus der von ihm kritisierten *décadence* der modernen Menschen ist es sich als Wille zu erkennen, als Wille zur Macht. Nicht umsonst hat Nietzsche die Verse von Pindar “Werde,

¹¹⁰⁷ Schopenhauer 2004, Bd. II: Die Welt als Wille und Vorstellung, S. 558.

¹¹⁰⁸ Nietzsche 1999, Bd. 13: Nachgelassene Fragmente, Mai-Juni 1888 Fr. 17 [4], S. 525.

¹¹⁰⁹ Heidegger 1977, Holzwege, in: Gesamtausgabe, Bd. 5, S. 217.

der Du bist”¹¹¹⁰ oft als Ziele dieses Willens zur Macht bezeichnet. Es ist sehr bemerkenswert, wie Nietzsche sich auf diese Zitat bezieht, das auf den Aufbau des eigenen Lebens abzielt, im Gegensatz zu dem mehr innerlichen, reflexiven delphischen Sprichwort “Erkenne Dich selbst”, das Nietzsche hauptsächlich auf Sokrates bezieht und in diesem Sinne auch kritisiert: “wo nosce te ipsum das Recept zum Untergang wäre, wird Sich- Vergessen, Sich - M i s s v e r s t e h e n , Sich-Verkleinern, -Verengen, -Vermittelmässigen zur Vernunft selber”.¹¹¹¹ Hier wird klar, dass für Nietzsche die Vernunft *nur* einer Perspektivierung entspricht, *nur* eine Möglichkeit die Welt zu verstehen ist, *nicht* die Einzige ist und insbesondere *nicht* dem Wesens des Menschen nahe steht, oder in der Sprache Heideggers, nicht so ursprünglich ist wie der Wille. In einem Brief an Lou Andreas Salomé thematisiert Nietzsche die Bedeutung des Spruches Pindars für das Leben:

Zuletzt meine liebe Lou, die alte tiefe herzliche Bitte: *werden Sie, die Sie sind!* Erst hat man Not, sich von seinen *Ketten* zu emanzipieren, und schließlich muss man sich noch von dieser Emanzipation *emanzipieren!* Es hat Jeder von uns, wenn auch in sehr verschiedener Weise an der *Ketten-Krankheit* zu elaborieren, auch nachdem er die Ketten zerbrochen hat.¹¹¹²

Diese Autonomie als Erlebnis des Selbsts als Wille zeigt die Überwindung, die Nietzsche aus dem Pessimismus Schopenhauers heraus schafft. Der Mensch ist Wille und seine ungehemmte Äußerung ist das Ziel des Lebens. Dazu Nietzsche:

Und wißt ihr auch, was mir „die Welt ist?“ Soll ich sie euch in meinem Spiegel zeigen? Diese Welt: ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, ehrene Größe von Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom „Nichts“ umschlossen als von seiner Gränze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes, sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt, und nicht einem Raume, der irgendwo „leer“ wäre, vielmehr als Kraft überall, als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und „Vieles“, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Fluth seiner Gestalten, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-wider-sprechendste, und dan wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs, sich selbst bejahend noch in dieser Gleichheit seiner Bahnen und Jahre, sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß, als ein Werden das kein Sattwerden, keinen Überdruß, keine Müdigkeit kennt -: diese meine *d i o n y s i s c h e* Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimniß-Welt der doppelten Wollüste, dieß mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel, wenn ein Ring zu sich selber guten Willen hat, - wollt ihr einen Namen

¹¹¹⁰ *Pindar*, zweite Phytische Ode, V. 72. Deutsche Übersetzung: Friedrich Nietzsche.

¹¹¹¹ *Nietzsche 1999*, Bd. 4: *Ecce homo*, S. 293.

¹¹¹² *Pfeiffer 1970*, Friedrich Nietzsche, Paul Ree, Lou Andreas Salomé, Die Dokumente ihrer Begegnung, S. 224 f.

für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Räthsel? ein Licht auch für euch, ihr Verborgenen, Stärksten, Unerschrockensten, Mitternächlichsten? - Diese Welt ist der Wille zur Macht - und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht.¹¹¹³

Diese Haltung des Selbst für sich selbst erinnert sehr an die Haltung der Menschen nach der Wahrnehmung des Absurden bei Camus, was er an den Beispielen des Don Juan, des Schauspielers, des Eroberers und des Künstlers zeigt (siehe S. 69 ff.). Es geht um die Maximierung an Erfahrung, um das egoistische Erlebnis der eigenen Bedürfnisse. Der Mensch reagiert nach Camus als Resultat der Wahrnehmung der Sinnlosigkeit des Lebens, der Mensch agiert nach Nietzsche nach der Befreiung von der nihilistischen Moral, um seinen Willen zu erleben. Aus dieser Perspektive kann man versuchen die Einstellung Nietzsches zum Mitleid zu verstehen. Er betrachtet das Mitleid aus der Haltung des Willens zur Macht. Bei ihm findet man keine Identifikation mit den Leidenden wie bei Schopenhauer, sondern eine Abgrenzung, eine Distanzierung, weil der starke Wille sich zuerst um sich selber kümmert und nur sich nur für die eigene Machterweiterung interessiert (Moral als *causa sui*):

Jene Bewegung, die mit der Mitleids-Moral Schopenhauer's versucht hat, sich wissenschaftlich vorzuführen - ein sehr unglücklicher Versuch! - ist die eigentliche *décadence* - Bewegung in der Moral, sie ist als solche tief verwandt mit der christlichen Moral. Die starken Zeiten, die vornehmen Culturen sehen im Mitleiden, in der „Nächstenliebe“, im Mangel an Selbst und Selbstgefühl etwas Verächtliches. -Die Zeiten sind zu messen nach ihren positiven Kräften - und dabei ergiebt sich jene so verschwenderische und verhängnisreiche Zeit der Renaissance als die letzte große Zeit, und wir, wir Modernen mit unsrer ängstlichen Selbst-Fürsorge und Nächstenliebe, mit unsren Tugenden der Arbeit, der Anspruchslosigkeit, der Rechtlichkeit, der Wissenschaftlichkeit - sammelnd, ökonomisch, machinal - als eine schwache Zeit. . . Unsre Tugenden sind bedingt, sind herausgefordert durch unsre Schwäche. . . Die „Gleichheit“, eine gewisse thatsächliche Ähnlichkeit, die sich in der Theorie von „gleichen Rechten“ nur zum Ausdruck bringt, gehört wesentlich zum Niedergang: die Kluft zwischen Mensch und Mensch, Stand und Stand, die Vielheit der Typen, der Wille, selbst zu sein, sich abzuheben, Das, was ich Pathos der Distanz nenne, ist jeder starken Zeit zu eigen. Die Spannkraft, die Spannweite zwischen den Extremen wird heute immer kleiner, - die Extreme selbst verwischen sich endlich bis zur Ähnlichkeit. . . Alle unsre politischen Theorien und Staats-Verfassungen, das „das deutsche Reich“ durchaus nicht ausgenommen, sind Folgerungen, Folge - Nothwendigkeiten des Niedergangs; die unbewusste Wirkung der *décadence* ist bis in die Ideale einzelner Wissenschaften hinein Herr geworden.¹¹¹⁴

Jede Art von Gleichheit (Demokratie, Empathie, Mitleid) bedeutet für Nietzsche die Äußerung nihilistischen Bestrebungen, die den Vertreter der Herrenmoral von seinem Ziel, den Wille zur Macht zu erleben, abzubringen versuchen. Diese Tendenz wird noch deutlicher,

¹¹¹³ Nietzsche 1999, Bd. 11: Nachgelassene Fragmente, S. 610 f.

¹¹¹⁴ Nietzsche 1999, Bd. 4: Götzen-Dämmerung, S. 138.

wenn Nietzsche seine Betrachtung des Mitleids im Detail erklärt:

- Das Mitleiden steht im Gegensatz zu den tonischen Affekten, welche die Energie des Lebensgefühls erhöhen: es wirkt depressiv. Man verliert Kraft, wenn man mitleidet. Durch das Mitleiden vermehrt und vervielfältigt sich die Einbusse an Kraft noch, die an sich schon das Leiden dem Leben bringt. Das Leiden selbst wird durch das Mitleiden ansteckend; unter Umständen kann mit ihm eine Gesamt-Einbusse an Leben und Lebens-Energie erreicht werden, die in einem absurden Verhältniss zum Quantum der Ursache steht (- der Fall vom Tode des Nazareners) Das ist der erste Gesichtspunkt; es giebt aber noch einen wichtigeren. Gesetzt, man misst das Mitleiden nach dem Werthe der Reaktionen, die es hervorzubringen pflegt, so erscheint sein lebensgefährliche Charakter in einem noch viel helleren Lichte. Das Mitleiden kreuzt im Ganzen Grossen das Gesetz der Entwicklung, welches das Gesetz der Selektion ist. Es erhält, was zum Untergange reif ist, es wehrt sich zu Gunsten der Enterbten und Verurtheilten des Lebens, es giebt durch die Fülle des Misstrathnen aller Art, das es im Leben festhält, dem Leben selbst einen düsteren und fragwürdigen Aspekt. Man hat gewagt, das Mitleiden eine Tugend zu nennen (- in jeder vornehmen Moral gilt es als Schwäche -); man ist weiter gegangen, man hat aus ihm die Tugend, den Boden und Ursprung aller Tugenden gemacht, - nur freilich, was man stets im Auge behalten muss, > vom Gesichtspunkte einer Philosophie aus, welche nihilistisch war, welche die Verneinung des Lebens auf ihr Schilde schrieb. Schopenhauer war in seinem Rechte damit: durch das Mitleiden wird das Leben verneint, Verneinungswürdiger gemacht, - Mitleiden ist die Praxis des Nihilismus. Nochmals gesagt: dieser depressive und contagiöse Instinkt kreuzt jene Instinkte, welche auf Erhaltung und Werth-Erhöhung des Lebens aus sind: er ist ebenso als

Multiplikator des Elends wie als Conservator alles Elenden ein Hauptwerkzeug zur Steigerung der *décadence* - Mitleiden überredet zum Nichts! . . . Man sagt nicht „Nichts“: man sagt dafür „Jenseits“; oder „Gott“; oder „das wahre Leben“; oder Nirvana, Erlösung, Seligkeit . . . Diese unschuldige Rhetorik aus dem Reich der religiös-moralischen Idiosynkrasie erscheint sofort vielweniger unschuldig, wenn man begreift, welche Tendenz hier den Mantel sublimer Worte um sich schägt: die lebensfeindliche Tendenz. Schopenhauer war lebensfeindlich: deshalb wurde ihm das Mitleid zur Tugend. . . Aristoteles sah, wie man weiss, im Mitleiden einen krankhaften und gefährlichen Zustand, dem man gut thäte, hier und da durch ein Purgativ beizukommen: er verstand die Tragödie als Purgativ. Vom Instinkte des Lebens aus müsste man in der That nach einem Mittel suchen, einer solchen krankhaften und gefährlichen Haftung des Mitleides, wie sie der Fall Schopenhauers (und leider auch unsrer gesammten literarischen und artistischen *décadence* von St. Petersburg bis Paris, von Tolstoi bis Wagner) darstellt, einen Stich zu versetzen: damit sie platzt . . . Nichts ist ungesunder, inmitten unsrer ungesunden Modernität, als das christliche Mitleid. Hier Arzt sein, hier unerbittlich sein, hier das Messer führen - das gehört zu uns, das ist unsre Art Menschenliebe, damit sind wir Philosophen, wir Hyperboreer! - - -. ¹¹¹⁵

Nietzsche kommt zu einer zusammenfassenden Erklärung seiner kritischen Betrachtung des Mitleids, indem er eine Opposition zwischen der Perspektivierung der leidenden Menschen, und der Haltung der Herrenmoral anstellt. Dazu Nietzsche:

Meine Erfahrungen geben mir ein Anrecht aus Misstrauen überhaupt hinsichtlich der sogenannten „selbstlosen“ Triebe, der gesammten zu Rath und That bereiten „Nächstenliebe“. Sie gilt mir an sich als Schwäche, als Einzelfall der Widerstands-Unfähigkeit gegen Reize, - das Mitleiden heisst nur bei *décadents* eine Tugend. Ich werfe den Mitleidigen vor, dass ihnen die Scham, die Ehrfurcht, das Zartgefühl vor Distanzen leicht abhanden kommt, dass

¹¹¹⁵ Nietzsche 1999, Bd. 6: Der Antichrist, S. 172 ff.

Mitleiden im Handumdrehn nach Pöbel riecht und schlechten Manieren zum Verwechsell ähnlich sieht, - dass mitleidige Hände unter Umständen geradezu zerstörerisch in ein grosses Schicksal, in eine Vereinsamung unter Wunden, in ein *V o r r e c h t* auf schwere Schuld hineingreifen können. Die Überwindung des Mitleids rechne ich unter die *v o r n e h m e n* Tugenden: ich habe als „Versuchung Zarathustra's“ einen Fall gedichtet, wo ein grosses Nothschrei an ihn kommt, wo das Mitleiden wie eine letzte Sünde ihn überfallen, ihn von *s i c h* absprengt machen will. Hier Herr bleiben, hier die *H ö h e* seiner Aufgabe rein halten von den viel niedrigeren selbstlosen Handlungen thätig sind, das ist die Probe, die letzte Probe vielleicht, die ein Zarathustra abzulegen hat - sein eigentlicher *B e w e i s* von Kraft . . .¹¹¹⁶

Diese Opposition ist beispielhaft um Nietzsches Betrachtung des Mitleids zu verstehen. Diese Opposition entspricht der Opposition zwischen Sklaven- und Herrenmoral. Das Mitleid ist für Nietzsche das Gefühl der Schwachen, die aus ihrer Schwäche heraus die Starken als Böse verurteilen und sich selbst als gut definieren. Nietzsche wehrt sich nicht gegen den Menschen der leidet, sondern gegen dasjenige, was er repräsentiert. Nietzsche kritisiert die Haltung der Leidenden, die durch Mitleid den Vertreter der Herrenmoral auf ihre dekadente, nihilistische Ebene hinunterziehen wollen. Durch seinen Willen zur Macht will sich Nietzsche davon befreien, was zu der speziellen Betrachtung des Freiheitsbegriffes bei Nietzsche führt. Es geht ihm um eine Freiheit *von*, eine Freiheit, die aus der Knechtschaft führt. Er sieht die Leidenden nicht als Menschen, die leiden, sondern als Vertreter, als Zeichen einer Moral an, die nach ihm überwunden werden muss und gegen die er vehement ankämpft. Nur die Destruktion dieses Systems wird einen neuen Anfang erlauben. Er ist auf diesen Kampf fokussiert und diese Fokussierung kennt kein Mitleid, oder besser gesagt: erkennt das Mitleid als eine Gefahr, weil es die einer Moral repräsentiert, die nach Nietzsche ausgerottet werden muss. Was Nietzsche fehlt, ist die Idee einer Freiheit *für*. Sein politisches Projekt hat keine allgemeinen Ziele. Wie kann man sich eine Gesellschaft unter der Voraussetzung des Willens zur Macht vorstellen? Vielleicht im Sinne Hobbes als *bellum omnium contra omnes*? Dieses Manko im Denken Nietzsches soll nicht andeuten, dass er als Denker überhaupt gescheitert ist. Er hat die Bedingungen der Möglichkeit aufgestellt um politische und soziale Projekte ohne Gott als moralische Referenz zu denken, zu diskutieren oder überhaupt zu träumen. Hier ist der Punkt an dem Camus das Denken Nietzsches, wenn nicht überwindet, so doch mindestens weiterentwickelt. Camus macht keine Abrechnung mit der christlichen Moral. Dieser Weg wurde für ihn durch Nietzsche geebnet. Er ist nicht wie Nietzsche gezwungen sein Denken gegen die Vergangenheit zu richten. Er hat deswegen die Möglichkeit, sich auf die Gegenwart zu konzentrieren, um danach eine mögliche Zukunft denken zu können. Camus

¹¹¹⁶ Nietzsche 1999, Bd. 6: Ecce homo, S. 270 f.

überwindet die individuelle Betrachtung Nietzsches durch seine ontische Realisierung, dass der Mensch, als Individuum, nicht der einzige ist, der in der Welt leidet. Die Tatsache, dass es viele Andere sind, die wie ich in der Welt leiden und denen geholfen werden muss, entsteht nicht als Produkt eines Gefühls, wie Mitleid, sondern als Anerkennung des Ich in den Anderen. Es ist eine Haltung, ganz deutlich gesagt, eine moralische Haltung, die weder durch Ideologien oder Glauben beeinflusst ist. Es handelt sich um die nüchterne Realisierung, dass obwohl, oder besser gesagt: weil das Leben keinen Sinn hat, ich selber diesem Leben einen Sinn geben kann. Statt alles zu bejahen priorisiert Camus das Leben als höchstes Prinzip und die Solidarität als selbstverständlich gewordenen Umgang mit denen, die wie ich leiden: *“Je me révolte, donc nous sommes”*.¹¹¹⁷

Man kann hier einen Einwand formulieren und kritisieren, dass die Revolte von Camus und die von ihr aufgestellten Prinzipien eine Art Religionsersatz, eine Religion des Menschen oder eine Religion ohne Gott repräsentiert. Man kann diese Frage in einen allgemeinen Kontext stellen und fragen, was überhaupt die Moral der Revolte von der Moral der Religionen oder den Prinzipien der revolutionären Bewegung unterscheidet. Das ist in der Tat ein sehr wichtiger Punkt, um die Einzigartigkeit des Denkens von Camus zu verstehen. Die Religionen begründen ihre Macht auf dem Glauben der Menschen an ihre Prinzipien. Dieser Glaube bedeutet eine passive Akzeptanz eines von einer höheren Instanz (Gott oder göttliche Schriften) erstellten Prinzips. Die revolutionären Bewegungen, die Camus in seinem Werk kritisiert, begründen ihre Macht auf der Akzeptanz durch ihre Anhänger von Prinzipien, die von einer hohen Instanz (die Parteidirektion, den Führern) aufgestellt wurden. Hier zeigt sich auch eine passive Einstellung des Empfängers, in diesem Fall nicht nur durch den Glauben, sondern auch durch die Angst vor der Gewalt, mit der die Parteien solche Prinzipien durchsetzen. Mangelt es der Revolte von Camus an Prinzipien? Nein, was sie von den anderen unterscheidet, ist die Entstehung dieser Prinzipien und die Haltung des Empfängers dieser Prinzipien. Diese Prinzipien entstehen in der Revolte bei dem Menschen selbst, aus einer ontischen Lebenserfahrung, aus der Wahrnehmung der Sinnlosigkeit der Welt und dem konsequenten Selbstaufbau des eigenen Lebensprojekts. Der Empfänger dieser Werte ist derselbe, der diese Werte aus sich selbst geschaffen hat. Seine Einstellung ist nicht passiv, sondern aktiv. Der Mensch steht nicht als Empfänger von Werten dar, sondern als Mitgestalter dieser Werte. Es ist genau diese Möglichkeit der Reflexion, der Ergründung, Selbstgestaltung

¹¹¹⁷ Camus 2006, Bd. III: L’Homme révolté, S. 79.

und Praktik dieser Werte, an welchen sich die Revolte von Camus radikal von den Religionen und den revolutionären Bewegungen unterscheidet. Der selbstaufgeklärte Mensch braucht keine sinngebenden Strukturen mehr, er kann sich selbst aus sich selbst erschaffen, nicht nur *für sich* selbst sondern *für alle* Menschen, die genau wie er unterdrückt sind oder allgemein Ungerechtigkeiten leiden. Hier verwirklicht sich der Wille zur Macht im Sinne Nietzsches, nicht als Eroberungsmacht gedacht, sondern als Macht über sich selbst konzipiert, als Möglichkeit einer neuen Morgenröte, frei von Doktrinen, wo der Mensch sich selbst nicht nur als Individuum sondern als Mitglied der Gattung Mensch erkennen kann, um damit das Leiden der Mitmenschen lindern zu können und eine Gesellschaft aufzubauen, in der das *Bellum omnium contra omnes* durch die Solidarität *jeder für Alle* ersetzt werden kann. Die Philosophie von Camus ist eine Philosophie des Menschen für die Menschen. Der Mensch ist aus der Rolle der Randfigur, die er bis jetzt gespielt hat, ins Zentrum der Bühne gerückt. Das Kind, das blind die religiösen Gebote befolgt hat, kann sich jetzt selbst Werte geben, Werte, die ihm aus sich selbst ermöglichen, seine Mitmenschen wahrzunehmen und ihnen zu helfen. Die Philosophie Camus' stellt nicht eine Religion ohne Gott dar, sondern einen Menschen ohne Religion, das heißt, ein Mensch, der für sich selbst sorgen kann. Diese Sorge aber will nicht nur seine Instinkte befriedigen. Hier unterscheidet sich Camus von Nietzsche, der sich mit seiner absoluten Bejahung im gleichen Zustand befindet, wie der Mensch nach dem Absurden, der nur die Quantität seiner Erfahrung (bei Nietzsche: Willen) maximieren will und nur an sich selber denkt. In der Revolte, wie ich schon thematisiert habe, zeigt sich die Überwindung des Individualismus des Ich in der Gemeinschaft des Wir. Es gibt bei Camus keinen Gott, aber auch keine politische Top-down Struktur, die die Werte den Menschen von oben oktroyiert. Gegen das Motto: Alle sind gleich, aber keiner ist er selbst, was den Kommunismus in seinem Wesen definiert, stellt Camus das Individuum in den Mittelpunkt, das durch seine Individualität sich aus sich selbst einen Weg selber geben kann, indem es, mit den aus sich selbst gewonnenen Werten, seinen Mitmenschen helfen kann.

Camus hat im Laufe seines Lebens versucht sein politisches Denken in die Praxis umzusetzen. Eine seiner ersten öffentlichen Auftritte war die Konferenz "*La Culture indigène. La Nouvelle Culture méditerranéenne*" im Jahre 1937, wo er schon sein mittelmeeres Denken mit deutlichen politischen Konnotationen vorstellte. Als französischer Algerier hat er immer versucht, die Interessen der leidenden Algerier zu vertreten, die er als Gleichberechtigte betrachtet hat. Wegen seiner Darstellung der Armut und der schlechten Lebensbedingungen

der autochthonen Bevölkerung Algeriens verlor er seine Arbeit als Journalist und musste nach Frankreich emigrieren. Dort, wieder in seiner Funktion als Journalist, zeigte er seinen französischen Mitbürgern mit aller Deutlichkeit, wie ungerecht die französische Verwaltung in Algerien ihre Macht ausübte. Sein grundsätzlicher Respekt für das Leben als erstes moralisches Prinzip, seine unermüdliche Anstrengung durch den Dialog die Dispute auszuräumen, und seine kategorische Ablehnung der Gewalt gegen unschuldige Zivilisten, sind Elemente seines Denkens, die er, egal wie schwierig die Situation wurde, nie aufgegeben hat. Er wurde, wie im Laufe der Arbeit thematisiert wurde, von den *pied-noir* als Verräter und von den arabischen Kämpfern als Vertreter der Kolonialmacht kritisiert. Er ist aber nur seinem Denken und seinen Prinzipien treu geblieben. Das Nichtaufgeben seiner Prinzipien sollte nicht als Sturheit oder Mangel an politischer Strategie verstanden werden, sondern als eine Ablehnung jeglichen politischen Projekts, in welchem der Mensch als Mittel und nicht als Ziel betrachtet wird. Letztendlich hat die Geschichte ihm im Nachhinein Recht gegeben, und seine Befürchtungen bestätigt.

Die Politik wird oft an ihrer Wirksamkeit gemessen. Camus stellt aber ein Element heraus, über das es keinen Verhandlungsbedarf gibt: das Leben des Menschen. Sein politisches Denken fokussiert sich nicht auf ein Ziel, sondern auf die Mittel. Diese Achtung für die Prinzipien, die nicht aus einer deontologischen Perspektive, sondern einer Selbstaufklärung des Menschen entspringt, zeigt eine Ethik, die selbstgestellte Grenzen aufweist. Deswegen steht Camus in frontaler Opposition zu jeder Art von Realpolitik, die sich nur auf ihre Effektivität und die Realisierung ihres Zieles konzentriert.¹¹¹⁸

Es bleibt noch ein Punkt offen, der als letzte Frage dieser Arbeit angesprochen wird: welche Möglichkeiten hat die Revolte, sich in der Politik durchsetzen zu können? Die wenigen Gelegenheiten, bei welchen Camus sein politisches Denken konkret präzisiert, beziehen sich entweder auf den revolutionären Syndikalismus oder die skandinavischen Demokratien als mögliche Beispiele von politischen Formen, in welchen die Revolte in der Praxis durchgesetzt werden konnte. Am Syndikalismus lobt er dessen Eigenschaft, wichtige Verbesserung für die Arbeiter geschaffen zu haben und bei den skandinavischen Demokratien, die Errungenschaft, durch Dialoge unterschiedliche Gruppen auf ein gleiches gemeinsames Ziel verschwören zu können, um damit Politik zu gestalten. Als Camus historische Beispiele für die Revolte vorstellt, zeigt er als erstes die Revolte des Spartakus, die mit seinem Tod endete. Seine

¹¹¹⁸ Oder wie Schulter-Knauer erklärt: "gängigen politischen Praxis des Sichdurchwurstelns. Schulter-Knauer 1995, Grundzüge des Politischen bei Adorno, S. 82. Zitiert bei Fischer1999, S. 155, Anm. 15.

eigene Einstellung, sein politisches Handeln während des Algerienkriegs, endete mit vernichtenden Kritiken von fast allen Konfliktparteien. Man könnte also auf den ersten Blick vermuten, dass die Revolte, als politisches Element, entweder nur spezifische, geringe oder überhaupt keine Verbesserungen in der Praxis des Politischen durchsetzen kann.

Arno Münster stellt in seinem Werk *“Révolte contre Révolution”* die Revolte in eine lange Tradition der französischen Essays, nicht, wie gewöhnlich, über Montaigne oder Pascal, sondern in Bezug auf Etienne de Boëtié und sein Essay *“Le Discours de la Servitude volontaire ou le Contr’un”* von 1549¹¹¹⁹. Dort kritisiert de Boëtié die Passivität bei den Völkern, die als Untertanen ihren Monarchen nicht in Frage stellen und in der Unterdrückung weiterleben und appelliert an den Menschen, sich von den Ketten zu befreien, um Herr über sich selbst zu werden. Dazu de Boëtié:

*Il ne s’agit pas de lui rien arracher, mais seulement de ne lui rien donner. Qu’une nation ne fasse aucun effort, si elle veut, pour son bonheur, mais qu’elle ne travaille pas elle-même à sa ruine. Ce sont donc les peuples qui se laissent, ou plutôt se font garrotter, puisqu’en refusant seulement de servir, ils briseraient leurs liens. C’est le peuple qui s’assujettit et se coupe la gorge: qui, pouvant choisir d’être sujet ou d’être libre, repousse la liberté et prend le joug, qui consent, qui consent à son mal ou plutôt le pourchasse. S’il lui coûtait quelque chose pour recouvrer sa liberté je ne l’en presserais point : bien que rentrer dans ses droits naturels et, pour ainsi dire, de bête de redevenir homme, soit vraiment ce qu’il doit avoir le plus à coeur. Et pourtant je n’exige pas de lui une si grande hardiesse : je ne veux pas même qu’il ambitionne une je ne sais quelle assurance de vivre plus à son aise. Mais quoi ! Si pour avoir la liberté, il ne faut que la désirer ; s’il ne suffit pour cela que du vouloir, se trouvera-t-il une nation au monde qui croie la payer trop cher en l’acquérant par un simple souhait ?.*¹¹²⁰

De Boëtié macht den Willen des Volkes zur Bedingung, sich von dem Joch der Tyrannei zu befreien und wieder Herr über sich selbst sein zu können, das heißt, eine innere Überzeugung, wie im Fall der Revolte, um klar und entschieden der Ungerechtigkeit ein Ende setzen zu können. Münster findet auch ein Korrelat der Revolte in politischen Bewegungen wie *Indignez-vous*, *Indignados (15M)* und *occupy wall street*¹¹²¹. Diese Bewegungen teilen mit der Revolte den Grund für ihre Entstehung, das heißt, ein *Nein* zu einer Ungerechtigkeit und den Wunsch, gemeinsam diese Ungerechtigkeit zu bekämpfen. Am deutlichsten findet man den Bezug zur Revolte beim Initiator von *Indignez-vous*, Stéphane Hessel, der, genau wie Camus, ein Kämpfer der *Résistance* war. Hessel erklärt, dass sich heute neue Gegner zeigen, statt den

¹¹¹⁹ Dazu Münster: *“Ce qui le motive, ce n’est donc pas le désir de « liberté totale », revendiquée par Sartre, mais cette insurrection morale contre la servitude et l’oppression qu’avait déjà évoquée Etienne de la Boëtie”*. Münster 2014, *La Révolte contre la Révolution?*, S. 76.

¹¹²⁰ de Boëtié 2009, *Le Discours de la Servitude volontaire ou le Contr’un*, S. 15 f.

¹¹²¹ Münster 2014, S. 77

Nazis internationalen Finanzmärkte, gegenüber denen man sich empören und gegen die man revoltieren muss:

Le motif de base de la Résistance était l'indignation. Nous, vétérans des mouvements de résistance et des forces combattantes de la France libre, nous appelons les jeunes générations à faire vivre, transmettre, l'héritage de la Résistance et ses idéaux. Nous leur disons : prenez le relais, indignez-vous! Les responsables politiques, économiques, intellectuels et l'ensemble de la société ne doivent pas démissionner, ni se laisser impressionner par l'actuelle dictature internationale des marchés financiers qui menace la paix et la démocratie. Je vous souhaite à tous, à chacun d'entre vous, d'avoir votre motif d'indignation. C'est précieux. Quand quelque chose vous indigné comme j'ai été indigné par le nazisme, alors on devient militant, fort et engagé. On rejoint ce courant de l'histoire et le grand courant de l'histoire doit se poursuivre grâce à chacun. Et ce courant va vers plus de justice, plus de liberté mais pas cette liberté incontrôlée du renard dans le poulailler. Ces droits, dont la Déclaration universelle a rédigé le programme en 1948, sont universels. Si vous rencontrez quelqu'un qui n'en bénéficie pas, plaignez-le, aidez-le à les conquérir.¹¹²²

Hessel erwähnt die gleichen Werte, für die Camus in seiner Revolte kämpft: Freiheit und Gerechtigkeit. Dazu weist Hessel, genau wie Camus, auf die Solidarität hin, mit dem, der leidet. Trotz der Schwierigkeit, wegen der Komplexität der Schwierigkeiten, sich in der heutigen Welt richtig zu engagieren, kritisiert Hessel am stärksten die Indifferenz und Passivität der Menschen und appelliert daran, die Ungerechtigkeiten nicht mehr zu ertragen und ermutigt die Jugend, sich dagegen zu wehren:

Nous vivons dans une inter connectivité comme jamais encore il n'en a existé. Mais dans ce monde, il y a des choses insupportables. Pour le voir, il faut bien regarder, chercher. Je dis aux jeunes : cherchez un peu, vous allez trouver. La pire des attitudes est l'indifférence, dire « je n'y peux rien, je me débrouille ». En vous comportant ainsi, vous perdez l'une des composantes essentielles qui fait l'humain. Une des composantes indispensables : la faculté d'indignation et l'engagement qui en est la conséquence.¹¹²³

Hessel plädiert wie Camus für die Gewaltlosigkeit in der Lösung von Konflikten, mit dem Dialog und Verhandlungen als Mittel, Unterschiede zu beseitigen. Dazu Hessel:

Il faut comprendre que la violence tourne le dos à l'espoir. Il faut lui préférer l'espérance, l'espérance de la non-violence. C'est le chemin que nous devons apprendre à suivre. Aussi bien du côté des oppresseurs que des opprimés, il faut arriver à une négociation pour faire disparaître l'oppression ; c'est ce qui permettra de ne plus avoir de violence terroriste. C'est pourquoi il ne faut pas laisser s'accumuler trop de haine. Le message d'un Mandela, d'un Martin Luther King trouve toute sa pertinence dans un monde qui a dépassé la confrontation des idéologies et le totalitarisme conquérant. C'est un message d'espoir dans la capacité des sociétés modernes à dépasser les conflits par une compréhension mutuelle et une patience vigilante. Pour y parvenir, il faut se fonder sur les droits, dont la violation, quel qu'en soit

¹¹²² Hessel 2010, Indignez-vous, S. 5 f.

¹¹²³ Ebd., S. 8.

*l'auteur, doit provoquer notre indignation. Il n'y a pas à transiger sur ces droits.*¹¹²⁴

Hessel beendet seinen Appell mit einem Satz, der den Sinn der Revolte zusammenfasst: *“Créer c’est résister, résister c’est créer”*. Das *Ja* der Revolte ist Konsequenz des *Nein*. Hessel erweist sich mit seinem Appell aus dem Jahr 2010 als *junger* Motivator (er war zu der Zeit 93 Jahre alt) einer jungen Generation, die, durch andere Gründe als die Generation, die Camus in *Le Mythe de Sisyphe* behandelt, die gleiche Passivität zeigt. Die zwei anderen Bewegungen, die Münster beschreibt, kommen aufgrund bestimmter Probleme zustande (bei den *Indignados* wegen der Korruption der politischen Führung in Spanien, was in der Bevölkerung Misstrauen und Empörung hervorruft und bei *occupy* das Misstrauen gegen die Wall Street nach der Finanzkrise von 2008 als Beispiel für die Immoralität und Gier der amerikanischen Wirtschaft). Hier zeigen sich wieder die Möglichkeiten der Revolte als moralische Inspiration politischen Handelns, wie aber auch ihre Grenze in der Schwierigkeit, diese Prozesse auf Daueraktiv zu halten (als Beispiel gilt die Partei *Podemos* in Spanien, die als Partei, als Vertreter der *Indignados* entstand und heute selber eigene Korruptionsfälle hat und als etablierte Partei dieselben Probleme zeigt, die ihre Anhänger an den anderen etablierten Parteien wie PP oder PSOE kritisiert hatten).

Nach dieser Beschreibung der verschiedenen Varianten oder Entwicklungen der Revolte, kann man die noch offene Frage über die Anwendbarkeit und das Durchsetzungsvermögen der Revolte wieder aufgreifen und den Titel dieser Arbeit einbeziehen: die Sprache der Moral und die Praxis des Politischen. Auf den ersten Blick zeigt sich eine Schwierigkeit beide Begriffe (die Moral und die Politik) als komplementär zu verstehen. Ich habe schon die verschiedenen Faktoren dargestellt, die, mit dem Willen, die Revolte in die Praxis umzusetzen, sie pervertiert, was Camus als den Übergang der Revolte zur Revolution erklärt. Es ist diese Einstellung, nur auf das Ziel fokussiert zu sein, die es erlaubt, dass auf dem Weg zu diesem gedachten oder erhofften Ziel viele Ungerechtigkeit geschehen, die, weil man das Ziel schätzt, in Kauf genommen werden. In der Politik geht es aber um Menschen, um ihr Schicksal und ihr Leben. Es sind gerade diese Menschen, die oft auf dem Weg zum Ziel geopfert werden oder als Mittel zum Erreichen dieses Zieles im Sinne des Satzes *“der Zweck heiligt die Mittel”* missbraucht werden. Nach dieser Beschreibung kann man dazu tendieren, beide oben aufgestellten Begriffe (Moral - politische Praxis) als dichotomisch zu betrachten, weil einer (die Moral) für die Durchsetzung des anderen (politische Praxis) geopfert wird. Dieses

¹¹²⁴ Hessel 2010, S. 15.

Problem der Fokussierung auf das Ziel wurde schon im Laufe dieser Arbeit in Bezug auf verschiedene Interpretationen der Texte von Camus kritisiert. Es geht um die wissenschaftliche Einstellung, die, aus einer wissenschaftliche Perspektivierung, ein Problem untersucht und wissenschaftliche Schlüsse zieht. Man könnte sich fragen, wer in der Tat diese Wissenschaft verkörpert, die in dieser Arbeit angesprochen (und kritisiert) wurde. Obwohl in einer wissenschaftlichen Arbeit eine persönliche Erklärung des Verfassers nicht dazu gehört, möchte ich trotzdem eine Ausnahme machen und meinen Fall als Beispiel bringen, um die Problematik des wissenschaftlichen Perspektivismus und seines negativen Einflusses auf die Deutung der Ideen von Camus darzustellen. Was ich gestehen muss, ist, dass ich Teil dieser Wissenschaft bin, die ich selbst kritisiert habe. Unbewusst oder besser gesagt, unreflektiert, habe ich geplant, um diese Arbeit abzuschließen, einige Beispiele, die den Sinn der Revolte verkörpern, zu zeigen, darunter die Einstellung von Bundeskanzlerin Merkel in Bezug auf die Flüchtlingskrise 2015 mit ihrer berühmten Äußerung "Wir schaffen das"¹¹²⁵. Nachdem ich die erste Fassung des Schlusses geschrieben hatte, habe ich bemerkt, dass ich gerade das anwende, was ich an anderen Autoren kritisiert hatte, und zwar der Versuch, konkrete Beispiele darzustellen, um das Durchsetzungsvermögen der Revolte zu beweisen, und dazu, um Ergebnisse für meine Arbeit zu präsentieren. In der Tat, ist das grundsätzlich falsch, weil alles, was man damit aufzeigen kann, das Resultat dessen ist, und nicht die Motivation, die Prinzipien, die dahinterstehen. Ich habe festgestellt, dass, was ich damit zeigen kann, genau das ist, was gerade alle diese wissenschaftlichen Einstellungen gemein haben, weil sie (genau wie ich zunächst) Produkt einer politischen, soziologischen und kulturellen Determinierung sind. Wenn man sich nur auf das Ziel konzentriert, wird man damit das politische Denken von Camus nicht in seiner vollen Bedeutung verstehen, weil es nicht nach diesen wissenschaftlichen Kriterien aufgebaut ist. Das aber macht sein Denken keinesfalls minderwertig, sondern einzigartig, weil es statt auf das Ziel den höchsten Wert auf den Weg legt. Es geht nicht um das, *was* man erreichen kann, sondern um das *wie* man es schafft, das heißt es geht um Prinzipien. Man kann deutlich daraus schließen, dass das Denken von Camus keine politische Theorie darstellt, was nicht als ein Kritikpunkt betrachtet werden muss. Man kann auch daraus schließen, dass sein Denken allgemein und seine Idee der Revolte

¹¹²⁵ „Deutschland ist ein starkes Land. Das Motiv, mit dem wir an diese Dinge herangehen, muss sein: Wir haben so vieles geschafft - wir schaffen das! Wir schaffen das, und dort, wo uns etwas im Wege steht, muss es überwunden werden, muss daran gearbeitet werden“. Protokoll von der Bundespressekonferenz von 31. August 2015. <https://www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/pressekonferenzen/sommerpressekonferenz-von-bundeskanzlerin-merkel-848300>.

insbesondere eine Art moralisches Gewissen oder ein mahnendes Element verkörpert, das keine politische Theorie darstellt, aber jede politische Frage begleiten sollte. Der wichtigste und zentrale Punkt der Revolte ist derjenige der Entstehung ihrer Prinzipien. In der Tat bewirkt die Revolte eine selbstbewusste Reflexivität, die in der politischen Praxis jeder Aktion einen Sinn gibt. Welchen Sinn? Hier kommt man wieder zu der schon in dieser Arbeit thematisierten Unterscheidung von der Religion. Gibt sie nicht auch einen Sinn, der politische Handlungen motiviert?

Die Revolte von Camus unterscheidet sich nicht nur von den Religionen, sondern auch von den Ideologien und sogar von ethischen Prinzipien wie der deontologischen Ethik von Kant in ihrem Ursprung. Die Revolte von Camus hat keinen koerzitiven Wert, wie die Prinzipien der Religion, die man passiv (weil die Gebote von einer höheren Macht, an die man glaubt, sind) unhinterfragt übernimmt. Noch weniger koerzitiven Wert als Ideologien, wie der Kommunismus, bei welchem auf den Glauben die Angst addiert werden muss, Angst von den Repressalien, wenn eines der Parteiprinzipien in Frage gestellt wird. Letztendlich unterscheidet sich die Revolte auch von einer Ethik, wie der von Kant, weil diese aus der Vernunft entsteht und für Camus der Mensch viel mehr als nur Vernunft ist. Was ist denn so besonders an dem Sinn der Prinzipien der Revolte?: die Revolte von Camus ermöglicht es uns als erwachsenen Menschen, Werte zu generieren, die dem Handeln zwischen den Menschen einen neuen Sinn geben können. Warum wird hier den Begriff "erwachsen" hervorgehoben? Der Mensch ist für Camus kein Kind mehr, das nur folgen oder gehorchen muss. Er hat sich selbst aufgeklärt. Aus der Wahrnehmung der Sinnlosigkeit des Lebens, das heißt, aus einer Lebenserfahrung, hat er ein neues Projekt für sein Leben aufgebaut, das in der Revolte die Überwindung des Individualismus zur Allgemeinheit hin erlebt. Der daraus entstandene Wert, die Solidarität, ist nicht von externen Faktoren motiviert (wie die Zugehörigkeit zur Gruppe, Nationalität, Rasse, usw.) er schafft sich aus sich selbst, als Produkt einer ontischen Lebenserfahrung. Deswegen ist dieser Weg unumkehrbar. Die so gewonnene Solidarität äußert sich spontan, weil sie eine neue *conditio humana* geworden ist. Sie ist ein Teil des Selbst geworden. Das hat starke politische Konsequenzen und das macht das Denken von Camus so einzigartig, besonders für unsere heutige Weltpolitik, wo viele der politischen Mächte in der Welt (weit von der von Camus erhofften Weltregierung entfernt) ihre eigene Agenda durchzusetzen versuchen, ohne an die Interessen der Anderen zu denken. Auf einer menschlichen Ebene zeigt sich auch die Schwierigkeit, wegen verschiedener Faktoren

(Schwierigkeit des alltäglichen Lebens, wirtschaftlichen Probleme, Mangel an Zeit, an Interesse, usw.) eine aktive Haltung zu entwickeln, um den leidenden Menschen zu helfen. Camus schafft es mit seiner Revolte, diese Haltung zu ermöglichen und eine Solidarität anzubieten, die von der Individualität des Individuums auf die Anderen zugeht, um ihnen freiwillig, spontan und überzeugt zu helfen (man kann an Rieux von "La Pest" denken). In einer Welt, wo die Ideologien ihren Wert verloren haben, wo der Mensch mehr zu sich selbst als zu den anderen tendiert, gibt das politische Denken von Camus eine Antwort auf dieses Vakuum, nicht mit einer neuen Ideologie, sondern mit Prinzipien, die aus dem Menschen selbst, aus der Lebenserfahrung des Menschen selbst, aus dem Mensch, von dem Mensch und für den Mensch geschaffen wurden. Diese Werte zeigen sich als eine Referenz, an der jedes politische Handeln sich messen muss. Diese aus sich selbst generierten Werte, die Tatsache dass wir selber es sind, die diese Werte schaffen, ist meines Erachtens nach die einzige Möglichkeit, der Menschheit eine eigene Gegenwart und tragfähige Zukunft schaffen zu können. Diese Schöpfung der Werte aus uns selbst ermächtigt uns Täter unserer Taten zu sein. Damit werden unsere Entscheidungen *unsere* Entscheidungen. An dieser Stelle kann man einen Schluss ziehen, der die Beziehung der Begriffe (Moral und Politik) und die Rolle der Revolte illuminiert: Camus schafft mit seinem Begriff der Revolte eine Überwindung der (komplementären, dichotomischen) Beziehung zwischen Moral und politischer Praxis. Für Camus zeigt sich die Moral *als* Praxis. Beide Elemente, Moral und Praxis haben die gleiche Priorität, und sind auf dem gleichen Element aufgebaut: dem Respekt vor dem menschlichen Leben. Die Moral entsteht aus dem Mensch und dient dem Mensch in seinem alltäglichen Handeln mit den anderen Menschen, das heißt, in seinem politischen Handeln. Die Solidarität steht als Bindeglied zwischen Moral und Praxis. Die Solidarität als Moral entsteht aus der Praxis und verwirklicht sich in der Praxis. Man kann die Revolte nicht als eine politische Theorie betrachten, aber man kann sie als ein Lebensprojekt mit politischen Konsequenzen zusammenfassen, das mit Maß, durch Dialog und mit dem Respekt vor dem Leben als höchstem Prinzip eine neue Betrachtung des Anderen, des leidenden Anderen, ermöglicht, eine Betrachtung, die durch die Solidarität aktiviert wird, mit dem Ziel, gegen die Ungerechtigkeit und für ein besseres, gerechteres und in der Natur verankertes Leben zu erarbeiten. In einer Zeit, wo Effektivität als Begründung der Politik gilt, hilft uns das politische Denken von Camus und besonders seiner Revolte, unser politisches Handeln zu überprüfen, um den Menschen nie als Mittel, sondern stets als letzten Zweck zu betrachten.

6. Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Camus, Albert, 2006: Oeuvres Complètes, hg. v. Jacqueline Lévi-Valensi, Volume I (1931-1944), Volume II (1944-1948), Volume III (1949-1956), Volume IV (1957-1959), Éditions Gallimard, Paris.

Biographien

Lottman, Herbert L., 1979: Albert Camus, a Biographie, Doubleday & Company INC., Garden City, New York.

Todd, Oliver, 1996: Albert Camus, Une Vie, Éditions Gallimard, Paris.

Onfray, Michel, 2012: L'ordre libertaire, La vie philosophique d'Albert Camus, Edition Flammarion, Paris.

Sekundärliteratur

Abbou, André / Lévi-Valensi, Jacqueline, 1972: Albert Camus, journalisme et politique, Revue des lettres modernes No 315-322, Éditions Lettres modernes, Paris.

Adorno, Theodor W., 1956: Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens, in: Adorno, Theodor W., Dissonanzen, Musik in der verwalteten Welt, Vandenhoeck und Ruprecht Verlag, Göttingen, S. 9-45.

Ahmad, Fawzia, 2005: A Study of Land and Milieu in the Works of Algerian-Born Writers Albert Camus, Mouloud Feraoun, and Mokammed Dib, The Edwin Melen Press, Lewinston.

Allard, Gérald, 2003: « La pensée politique des Dialogues: le juste, l'injuste et le juge », in Brouards -Arends, Isabelle (dir.), Lectures de Rousseau , Presses Universitaires de Rennes.

Amiot, Anne-Marie / Mattéi, Jean- Francois, 1997: Albert Camus et la philosophie, Presses Universitaires de France, Paris.

Anderson, Connie R., 2004: Camus and the Colonial Tradition: Revisiting L'Hôte", in: Dalhousie French Studies, Vol 67, S. 89-100. URL: <https://www.jstor.org/stable/40837562>. Abgerufen am 04.08.2019.

Ansel, Yves, 2012: Albert Camus totem et tabou. Politique de la postérité, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.

Apel, Karl-Otto, 1976: Transformation der Philosophie, Band 2: Das Apriori der Kommunikations-gemeinschaft, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Arend, Elisabeth / Richter, Elke / Solte-Gresser, Christiana (Hgg.), 2010: Mittelmeerdiskurse in Literatur und Film, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main.

Arendt Hannah, 1958: The Origins of Totalitarianism, second edition, Meridian Books, Cleveland - New York..

Aristoteles, 2001: Metaphysik, Reclam Verlag, Stuttgart.

Aristoteles, 2003a: Poetik, ReclamVerlag, Stuttgart.

Aristoteles, 2003b: Politik, Reclam Verlag, Stuttgart.

Aron, Raymond, 1948: Le grand schisme, Edition Gallimard, Paris.

Aron, Raymond, 1955: L'Opium des intellectuels, Édition Calmann - Lévy, Paris.

Bachelard, Gaston, 1943: L'Air et les songes, Libraire J. Corti, Paris.

Bachelard, Gaston 1948: La Terre et les rêveries de la volonté, Libraire J. Corti, Paris.

Bakewell, Sarah, 2016: Das Café der Existenzialisten: Freiheit, Sein und Aprikosencocktails, C. H. Beck Verlag, München.

Barilier, Etienne, 1977: Albert Camus. Philosophie Et Littérature (Diss.), Éditions L'Age D'Homme, Lausanne.

Bayertz, Kurt (Hrsg.), 1998: Solidarität. Begriff und Problem, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1364, Frankfurt am Main.

Benjamin, Walter, 2007: Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

Blanchot, Maurice, 1943: "Le Mythe de Sisyphe" in: Faux pas, Gallimard, Paris.

Blanchot, Maurice (hrsg.), 1967: Hommage a Albert Camus, Gallimard, Paris.

Brecht, Bertold, 1995: Leben des Galilei, Suhrkamp Verlag, Berlin.

Bronner, Stephen Eric, 2009: Albert Camus. Portrait of a Moralist, Chicago University Press, Chicago/ London.

Broyelle, Claudie et Jacques, 1982: Les illusions retrouvées. Sartre a toujours raison contre Camus, Éditions Grasset, Paris.

Brunner, Jose, 1991: From Rousseau to "totalitarian democracy": The French Revolution in J. L. Talmon's historiography, in: History and Memory, Vol. 3, No 1 (Spring 1991), Indiana University Press.

Brunner, Stephen Eric, 2002: Albert Camus. Porträt eines Moralisten, Verlag Vorwerk 8, Wittenberg.

Buchheim, Thomas, 1994: Die Vorsokratiker, C. H. Beck Verlag, München.

Carnac, Romain, 2009: Rousseau et l'homme naturel. L'approche paléanthropologique du problème humain comme clé de compréhension du système rousseauiste, URL: <https://www.academia.edu/30695642/> Aufgerufen am 04.05.2018.

Castoro, Piero, 1996: Albert Camus il pensiero Meridiano, Busa Verlag, Lecce.

Celle, Dominic 1997: Camus et le communisme, Université Charles de Gaule, Lille III, Sciences Humaines, Lettres et Art, octobre 1997 URL: webcamus.free.fr/download/acpcf.pdf. Abgerufen am 02.02.2018.

Carroll David, 2007a: Albert Camus the Algerien, Columbia University Press, New York.

Carroll, David, 2007b: Rethinking the Absurd: Le Mythe de Sisyphe, in: The Cambridge Companion to Albert Camus, Cambridge University Press, Cambridge: 2007, S. 53-66.

Chabot, Jacques, 2002: Albert Camus «la pensée de midi», Centre des écrivains du Sud, Aix-en-Provence.

Char, René 1983: Oeuvres Complètes, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris.

Colette, Jacques, 1994: L'Existentialisme, Presses Universitaires, de France, Paris.

Comte-Sponville, A., 1997: L'Absurde dans Le Mythe de Sisyphe, in: Amiot, Anne-Marie, Mattéi, Jean-François, Albert Camus et la Philosophie, Chapitre IX., Presses Universitaires de France, Paris.

Corbic, Arnaud, 2003: Camus. L'absurde, la révolte, l'amour, Les Éditions de l'Atelier, Paris.

Courtin, Christophe 2014: Les Hommes Révoltés, Sur les traces d'Albert Camus, Editions Golias, Villeurbanne.

Crochet, Monique, 1973: Les mythes dans l'oeuvre de Camus, éditions universitaires, Paris.

Dallinger, Ursula, 2009: Die Solidarität in der modernen Gesellschaft, Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.

de Boitié, Étienne, 2009: Le Discours de la Servitude Volontaire ou le Contr'Un (1549), hg. v. Claude Ovtcharenko. Édition numérique réalisée le 21 mai 2006, revue et corrigée le 15 février 2009 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada. URL: http://classiques.uqac.ca/classiques/la_boetie_etienne_de/discours_de_la_servitude/discours_servitude_volontaire.pdf. Abgerufen am 20.10.2018.

Depreux, Phillipe 2008: Revolte und Sozialstatus von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit / Révolte et statut social de l'Antiquité tardive aux Temps modernes, Oldenburg Wissenschaftsverlag, Oldenburg.

Derville, J. / Croisat, M. 1979: « La socialisation des communistes français », Revue Française de Science Politique, Nr. 4-5, août-octobre 1979.

Dickow, Alexander 2018: Albert Camus, Aimé Césaire: Poétiques de la révolte, Hermann Verlag, Paris.

Dostoyevsky, Fyodor, 1993: The Brothers Karamazov, Penguin Books, London.

Guérin, Jeanyves (Hg.), 2009: Dictionnaire Albert Camus, Éditions Robert Laffont, Paris.

Gurvitch, Georges, 1930: Les tendances actuelles de la philosophie allemande, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

Habermas, Jürgen, 1983: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Fanon, Frantz 2002: Les Damnés de la Terre, Vorwort von J.P. Sartre, La Découverte éditions, Paris.

Faucon, Louis, 1965: Essais, Bibliothèque de la Pléiade, Paris.

Fetscher, Iring 1975: Rousseaus's politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriff, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main.

Fischer, Karsten, 1999: "Verwilderte Selbsterhaltung", Zivilisationstheoretische Kulturkritik bei Nietzsche, Freud, Weber und Adorno (Diss.), Akademie Verlag, Berlin.

Flynn, Thomas, 2008: Existenzialismus: Eine kurze Einführung, Verlag Turia + Kant, Wien.

Foley, John, 2008: Albert Camus: From the Absurd to Revolt, Acumen Publishing Limited, Stockfield.

Foxlee, Neil, 2006: Mediterranean Humanism or Colonialism with a Human Face? Contextualizing Albert Camus 'The New Mediterranean Culture', Mediterranean historical Review 21 (1): 2006, S. 77-97.

Freud, Sigmund, 1999: Das Unbehagen in der Kultur, in: Gesammelte Werke, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main.

Freud, Sigmund, 1999: Die Zukunft einer Illusion, in, Gesammelten Werke, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, Band XIV.

Freud, Sigmund, 1999: Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in, Gesammelten Werke, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, Band XV.

Frey, Ulrich, 2009: Von solitaire zu solidaire: Albert Camus' Entwurf einer Ethik, Tectum Verlag, Marburg.

Fromm 1999, Haben oder Sein, in: Gesamtausgabe in zwölf Bände, h. v. Rainer Funk, Deutsche Verlags-Anstalt DVA, München, Bd. II.

Fromm, Erich, 2005: Die Furcht von der Freiheit, Deutsche Taschenbuch Verlag, München.

Gatti, Roberto / Bartoli Maria / Fantini, Laura, 2017: Un'Utopia Modesta. Saggio su Albert Camus, ETS Verlag, Pisa.

Gee, Jared, 2016: Colonial Encounters in Albert Camus: Algeria and Limits of Freedom, in: Journal of Camus Studies.

Grenier / Camus, 1981: Correspondance: 1932-1960, Éditions Gallimard, Paris

Grenier, Roger, 1987: Albert Camus, Soleil et ombre, Gallimard, coll. «Folio», Paris.

Guérin, Jeanyves, 1995: Des Chroniques algériennes au Premier Homme. Pour une lecture politique du dernier roman de Camus, in: Esprit 211 (1995), S- 5-16.

Guérin, Jeanyves 2009: Dictionnaire Albert Camus, Éditions Robert Lafont, Paris.

Ginestier, Paul, 1964: La pensée de Camus, Bordas Verlag.

Gurvitch, Georges, 1949: Les tendances actuelles de la philosophie allemande, Librairie philosophique J. Vrin, Paris.

Habermas, Jürgen, 1983: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main.

Haddour, Azaddine, 2003: The Camus-Sartre debate and the colonial question in Algeria, in: Forsdick, C., und Murphy, D., (hrsg.) Francophone Postcolonial Studies: A Critical Introduction, London, S. 66-76.

Hayden, Patrick, 2016: Camus and the challenge of political thought. Between Despair and Hope, Palgrave Macmillan, Hampshire/New York.

Hegel, G.W.F., 2006: Phänomenologie des Geistes, Meiner Verlag, Hamburg.

Hegel, G.W.F., 2008: Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein, Meiner Verlag, Hamburg.

Hegel, G.W.F., 2013: Vorlesung über die Geschichte der Philosophie, Zweiter und Dritter Teil, Hofenbergl Verlag, Berlin.

Heidegger, Martin, 1972: Sein und Zeit, Niemeyer Verlag, Tübingen.

Heidegger, Martin, 1976: Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, in: Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt, Band 20.

Heidegger, Martin, 1997: Holzwege, in: Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt am

Main, Band 5.

Heidegger Martin, 2000: Über den Humanismus, V. Klostermann Verlag, Frankfurt.

Heidegger, Martin, 2004: Der Begriff der Zeit, in: Heidegger, Martin, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen, Vorträge, Gedichte, Band 64.

Herodot, 2007: Historie, Josef Feix (hrsg.), Sammlung Tusculum, Artemis & Winkler Verlag, Düsseldorf.

Hessel, Stephan 2012: Indignez vous, indigene-editions, Montpellier, Frankreich.

Hersch, Jeanne, 1956: Die Illusion. Der Weg der Philosophie, Lehnen Verlag, München.

Hervé, Pierre, 1952: La révolte camuse, La nouvelle Critique, No 35, Paris.

Hyppolite, Jean 1974: Genesis and Structure of Hegel's "Phenomenology of Spirit", Northwestern University Press, U.S.A.

Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W., 2006: Dialektik der Aufklärung, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main.

Isaac, Jeffrey C., 1992: Arendt, Camus, and Modern Rebellion, Yale University Press, New Heaven & London.

Jagersberger, Anna Viktoria, 2010: Albert Camus: Moral in einer absurden Welt, La coïncidence d'une philosophie de la négation et d'une morale positive, Diss. München.

Jeanson, Francis, 1952: Albert Camus ou l'âme révoltée, in: Les Temps modernes, Nummer 79, Éditions Gallimard, Paris: 01-05-1952.

Julliard, Jacques, 1971: Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe. Editions du Seuil, Paris.

Judt, Tony, 2010: Das vergessene 20. Jahrhundert. Die Rückkehr des politischen Intellektuellen, Carl Hanser Verlag, München.

Jung Willi (Hg.), 2013: Albert Camus oder der glückliche Sisyphos, Bonn University Press, Göttingen: 2013.

Just, Daniel, 2010: Literature and Ethics: History, Memory, and Cultural Identity in Albert Camus' S Le Premier Homme, in: The Modern Language Review, Vol. 105, No. 1 (January 2010), pp. 69-86.

Kaluza, Marciej, 2020: Camus and his Hegel(s), in: Brill's Companion to Camus, Koninklijke Brill NV, Leiden/Boston, S. 199-222.

Kant, Immanuel, 1960: Grundlegung zu Metaphysik der Sitten, in: Wilhelm Weischel (Hrsg.), Kant, Immanuel, Werke in sechs Bände, Band IV.

Kant, Immanuel, 1960: Kritik der Urteilskraft, in: Wilhelm Weischel (Hrsg.), Kant, Immanuel, Werke in sechs Bände, Band V.

Kant, Immanuel, 1960: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Wilhelm Weischel (Hrsg.), Kant, Immanuel, Werke in sechs Bände, Band VI.

Kaplan, Alice, 2016: Looking for The Stranger. Albert Camus and the Life of a Literary Classic, The University of Chicago Press, Chicago/London.

Kierkegaard, Sören, 1984: Der Begriff der Angst, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Kojève, Alexandre 1947: Introduction à la lecture de Hegel, Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau, Éditions Gallimard, Paris.

Kojève, Alexandre, 1980: Introduction to the reading of Hegel: Lectures on The Phenomenology of the Spirit, Cornell University Press, Ithaca, NY.

Kolnai, Aurel 1938: The War Against the West, The Viking Press, New York,

Larking Bob, Explain why Rousseau does not regard 'forced to be free' as a contradiction, URL:

https://www.academia.edu/3511667/Explain_why_Rousseau_does_not_regard_forced_to_be_free_as_a_contradiction?auto=download. Abgerufen am 05.06.2018.

Lauble, Michael, 1979: Der unbekannte Camus, Patmos Verlag, Düsseldorf.

Lauble, Michael, 1984: Sinnverlangen und Welterfahrung. Albert Camus' Philosophie der Endlichkeit, Patmos, Düsseldorf.

Lauda, Karl Heinz, 2011: Die Entwicklung vom ich- zum gemeinschaftsbezogenen Denken bei Albert Camus, Peter Lang, Verlag, Frankfurt am Main.

Lenin, Wladimir Iljitsch, 1905: Sozialismus und Religion, in: Lenin, Werke, Band 10, S. 70-71.

Lesch, Walter, 1994: Ein Mensch ist immer das Opfer seiner Wahrheiten. Der philosophische Selbstmord, in: Pieper, Annemarie (Hrsg.), Die Gegenwart des Absurdes, Francke Verlag, Tübingen.

Lindsay, Alexander Dunlop, 1943: The Modern Democratic State, Oxford University Press, London.

Loubet del Bayle, Jean-Louis, 1999: L'illusion politique a XX siècle, Édition economica, Paris..

Maierhofer, Elisabeth, 1999: Das Absurde und die Würde des Menschen, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft: Sonderheft; 105, Innsbruck.

Marin, Lou, 1998: Ursprung der Revolte: Albert Camus und der Anarchismus, Verlag Graswurzelrevolution, Heidelberg.

Marx, Karl, 1844: Karl, Einleitung zu Zur Kritik der Hegelschen Religionsphilosophie, in: Deutsch-Französische Jahrbücher (1844).

Marx, Karl, 1969: Thesen über Feuerbach, Marx-Engels Werke, Volumen 3, Dietz Verlag, Berlin.

Marx Karl / Engels Friedrich 1976: Werke. Karl Dietz Verlag, Berlin.

Marx, Karl / Engels, Friedrich 1981: Manifest der Kommunistischen Partei, Reclam Verlag, Stuttgart.

Mattéi, Jean-Francois, 2012: L'Homme Indigné, Les éditions du cerf, Paris.

Matsumoto, Dairi, 2011: Moralbegründung zwischen Kant und Transzendentalpragmatik, Tectum Verlag, Marburg.

McBride, Joseph, 1992: Albert Camus: philosopher and littérateur, St. Martin's Press, New York.

Memmi, Albert 1957: "Camus, ou le colonisateur de bonne volonté", in: Le Nef Nr. 12, Dezember 1957, S. 95-96.

Memmi, Albert 1973: Portrait du Colonisé, précédé du portrait du colonisateur et d'une préface de Jean Paul Sartre, Petite Bibliothèque Payot, Paris.

Meurnier, Jean Louis, 2016: Albert Camus et la pensée de midi, Editions A. Barthélemy, Le pont cedex.

Meyer, Martin, 2013: Albert Camus. Die Freiheit leben, Carl Hanser Verlag, München.

Montaigne, Michel de, 1958, Essais , Édition Pleiade, Paris.

Montesquieu 1995: De L'Esprit des Lois, Edition Gallimard, Paris. URL: http://classiques.uqac.ca/classiques/montesquieu/de_esprit_des_lois/de_esprit_des_lois_tdm.html#Anchor-DE-23357 Aufgerufen am 11.10.2018.

Morin, Edgard 2012: Autocritique, Editions due Seuil, Paris.

Münster, Arno, 2014: Albert Camus: la révolte contre la révolution?, L'Harmattan, Paris.

Mylonas, Nikos 2016: Regarding the Political Philosophy of Albert Camus, URL: https://www.academia.edu/36217878/Regarding_the_Political_Philosophy_of_Albert_Camus.

Aufgerufen am 11.07.2018.

Nestle, Wilhelm, 1940, Von Mythos zum Logos, Alfred Körner Verlag, Stuttgart.

Neudeck, Rupert, 1975: Die politische Ethik bei Jean-Paul Sartre und Albert Camus, Bouvier Verlag, Bonn.

Neuwöhner, Walter, 1985: Ethik im Widerspruch, Zur Entfaltung der Sittlichkeit unter dem Vorzeichen des Unglaubens, dargetan an den Essays «Le Mythe de Sisyphe» und «L'Homme révolté» von Albert Camus, Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag Der Wissenschaften, Frankfurt am Main, Bonn, New York..

Nietzsche, Friedrich, 1999: Die fröhliche Wissenschaft, in: Kritische Studienausgabe, G. Colli, M. Montinari (Hgg.), Deutsche Taschenbuch Verlag, München, Band 3.

Nietzsche, Friedrich, 1999: Also sprach Zarathustra, in: Kritische Studienausgabe, G. Colli, M. Montinari (Hgg.), Deutsche Taschenbuch Verlag, München, Band 4.

Nietzsche, Friedrich, 1999: Zur Genealogie der Moral, in: Kritische Studienausgabe, G. Colli, M. Montinari (Hgg.), Deutsche Taschenbuch Verlag, München, Band 5.

Nietzsche, Friedrich, 1999: Der Fall Wagner, in: Kritische Studienausgabe, G. Colli, M. Montinari (Hgg.), Deutsche Taschenbuch Verlag, München, Band 6.

Nietzsche, Friedrich, 1999: Götzen-Dämmerung, in: Kritische Studienausgabe, G. Colli, M. Montinari (Hgg.), Deutsche Taschenbuch Verlag, München, Band 6.

Nietzsche, Friedrich, 1999: Der Antichrist, in: Kritische Studienausgabe, G. Colli, M. Montinari (Hgg.), Deutsche Taschenbuch Verlag, München, Band 6.

Nietzsche, Friedrich, 1999: Ecce homo, in: Kritische Studienausgabe, G. Colli, M. Montinari (Hgg.), Deutsche Taschenbuch Verlag, München, Band 6.

Nietzsche, Friedrich, 1999: Nachlaß 1884-1885, in: Kritische Studienausgabe, G. Colli, M. Montinari (Hgg.), Deutsche Taschenbuch Verlag, München, Band 11.

Nietzsche, Friedrich, 1999: Nachlaß 1887-1889, in: Kritische Studienausgabe, G. Colli, M. Montinari (Hgg.), Deutsche Taschenbuch Verlag, München, Band 13.

Novello, Samantha, 2010: Albert Camus as Political Thinker. Nihilisms and the Politic of Contempt, Macmillan Publisher Limited, Hampshire.

O'Brien, Conor Cruise, 1970: Albert Camus of Europe and Africa, Viking Press, New York.

Oei Bernd, 2010: Camus. Sisyphos zwischen dem Absurden und der Revolte, Lit Verlag, Berlin.

Olafson, Frederik A., 1967: Principles and Persons, An Ethical Interpretation of

Existentialism, The John Hopkins Press, Baltimore.

Orme, Marc, 2010: The Development of Albert Camus's Concern for Social and Political Justice, Fairleigh Dickinson University Press, Cranbury.

Ottmann, Henning, 1996: Zum Begriff » Politisches Denken «, in: Ballestrem, K., G., Gerhardt, V., Ottmann, H., Thompson, M., p., (Hrsg.), Politisches Denken, Jahrbuch 1995/96, Metzler Verlag, Stuttgart.

Ottmann, Henning, 2001: Geschichte des politischen Denkens, Band 1/1, Die Griechen: Von Homer bis Sokrates, Metzler Verlag, Stuttgart.

Ottmann, Henning, 2012: Geschichte des politischen Denkens, Band 4/2, Das 20. Jahrhundert: Von der Kritischen Theorie bis zur Globalisierung, Metzler Verlag, Stuttgart.

Pascal, Blaise, 1982: Les Pensées de Pascal, Édition de Francis Kaplan, Éd. du Cerf, Paris.

Pausch, Markus, 2017: Demokratie als Revolte. Zwischen Alltagsdiktatur und Globalisierung, Nomos Verlag, Baden.Baden.

Pfeiffer, Ernst, 1970: Friedrich Nietzsche, Paul Ree, Lou von Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung, Insel Verlag, Frankfurt am Main.

Pieper, Annemarie, 1974: Absurde Logik. Albert Camus's Grundlegung einer Philosophie des Lebens, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 28, S. 424-433.

Pieper, Annemarie, 1986: Der Absurde Mensch sagt ja, und seine Mühsal hat kein Ende mehr, in: Das Absurde, Fünfundzwanzig Jahre nach dem Tod von Albert Camus, Tutzinger Materialien, Nr. 31, S. 1-16.

Pieper, Annemarie (Hrsg.), 1994: Die Gegenwart des Absurden, Studien zu Albert Camus, Verlag A. Franke, Tübingen und Basel.

Pieper, Hans-Joachim, 2013: Revolte gegen das Absurde: Zur Philosophie Albert Camus, in: Jung, Will (Hrsg.), Albert Camus oder der glückliche Sisyphos, Bonn University Press, Göttingen.

Platon, 2011: Gorgias, in Platon, Werke in 8 Bände, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Band 2.

Platon, 2011: Politeia, in: Platon, Werke in 8 Bände, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, Band 4.

Proust, Marcel, 1927: A La Recherche Du Temps Perdu, Band XV, Le Temps Retrouvé, Éditions Gallimard, Paris.

Rang, Martin, 1959: Rousseaus Lehre vom Menschen, Göttingen.

Reichenbach-Kinke, Stephanie, 2014: Albert Camus' philosophischer Glaube an den Menschen, Karl Alber Verlag, Freiburg.

Reif, Anne-Katharin, 1999: Zur Bedeutung der Liebe im Werk von Albert Camus (Diss.), vorgelegt an der Bergischen Universität-Gesamthochschule Wuppertal.

Reif, Anne-Kathrin, 2013: Vom Absurden zur Liebe - der unbekannte Camus, in: Albert Camus oder der glückliche Sisyphos, Bonn University Press, Göttingen, S. 19-140.

Roberts, Peter, 2015: Education, ethics and existence. Albert Camus and the human condition, Routledge Verlag, Abingdon, Oxon.

Robles, Emmanuel 1960: Jeunesse d'Albert Camus, in: Hommage à Albert Camus, Nouvelle Revue Française, S. 410-421, Éditions Gallimard, Paris,

Rodan, Martin, 2014: Camus et l'antiquité, Peter Lang Verlag, Bern.

Rorty, Richard 1995: Contingency, irony, solidarity, Cambridge University Press, New York.

Rorty, Richard 1999: Philosophie and Social Hope, Penguin Books, London.

Rosenthal, Bianca, 1977: Die Idee des Absurden. Friedrich Nietzsche und Albert Camus, Bouvier Verlag, Bonn.

Rousseau, Jean-Jacques, 1755: Discurs sur l'origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes, URL: <https://www.rousseauonline.ch/Text/discours-sur-l-origine-et-les-fondemens-de-l-inegalite-parmi-les-hommes.php>. Aufgerufen am 11.10.2018.

Rousseau, Jean-Jacques, 1762: le contrat social, URL: <https://www.rousseauonline.ch/Text/du-contrat-social-ou-principes-du-droit-politique.php>. Aufgerufen am 11.10.2018.

Rousseau, Jean Jacques 1782: Lettre a M. D'Ivernois, 29.01.1768 in: Collection complète des œuvres de J.J. Rousseau. Tome 3, S. 655, Paul Moutou, Genève.

Rousseau 1784, *Émile ou De l'Éducation*, Buch I, Kap. 2, in: *Oeuvres Complètes* Tome 4. Paul Moutou, Genève.

Rousseaux 1949: Littérature du vingtrème siècle, Albing Michel, Paris.

Said, Edward 2007: Camus and the French Imperial Experience, in: Culture and Imperialism, Vintage Books, London.

Salas, Denis, 2002: Albert Camus. La juste Revolte, Michalon Verlag, Paris.

Saint-Ygnan, Jean-Louise, 2013: La vision politique d'Albert Camus, Les éditions Ovadia, Paris.

Sändig, Brigitte, 2000: Albert Camus, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg.

Santana, Pablo, 2016, Die hermeneutische Frage bei Herodot, vom *pater historiae* zur *ιστορίας απόδειξις*, Diss., LMU.

Sartre, Jean-Paul, 1947: Explication de L'étranger, Cahiers du Sud, février 1943; repris dans Situations I, Éditions Gallimard, Paris.

Sartre, Jean-Paul, 1964: Situations IV, Éditions Gallimard, Paris.

Sartre, Jean-Paul, 1982: Der Ekel, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg.

Sartre, Jean Paul, 1993: Das Sein und das Nichts, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg.

Schlette, Heinz Robert, 1955: Wege der deutschen Camus-Rezeption, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

Schlette, Heinz Robert, 1980: Albert Camus. Welt und Revolte, Verlag Karl Alber, Freiburg.

Schlette, Heinz Robert, 1987: Albert Camus: L'Homme révolté, Blaue Eule Verlag, Essen.

Schlette, Heinz Robert, 2000: Mein Reich ist von dieser Welt, Kohlhammer Verlag, Stuttgart: 2000.

Schlüter-Knauer, Carsten, 1955: Grundzüge des Politischen bei Adorno, in: Soziologie im Spätkapitalismus. Zur Gesellschaftstheorie Theodor W. Adorno, hg. v. Gerhard Schweppenhäuser, Darmstadt, S. 68ff.

Schönherr-Mann, Hans-Martin, 2015: Albert Camus als politischer Philosoph, Innsbruck University press, Innsbruck.

Schopenhauer, Arthur, 2004: Die Welt als Wille und Vorstellung, in: Sämtliche Werke in 5 Bänden, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Stuttgart/Frankfurt am Main, Band I / II.

Schopenhauer, Arthur, 2004: Preisschrift über die Grundlage der Moral, in: Sämtliche Werke in 5 Bänden, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Stuttgart/Frankfurt am Main, Band III.

Sessler, Tal, 2008: Levinas and Camus. Humanism of the 21 century, Continuum-3PL, London/New York.

Simmel, Georg, 1907: Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus, Verlag von Duncker und Humboldt, Leipzig.

Speck, Josef (Hrsg.), 1982: Grundprobleme der großen Philosophen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Schwaabe, Christian, 2005: Why be moral? How to be (come) moral? Max Webers Ideal freiheitlicher Lebensführung und die pädagogischen Voraussetzungen der Ethik, in: Occasional Papers, Erich Voegelin Archiv, LMU, München XLVIII, März 2005.

Schwaabe, Christian, 2008: Krisenbewusstsein und Krisendiskurse in der unversöhnten Moderne, in: Voegeliana - Occasional Papers, Erich Voegelin Archiv, LMU, No 71, Oktober 2008.

Schwaabe Christian, 2008: Politische Theorie, von Platon bis zur Postmoderne, 4. Auflage, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn.

Taht, Matthias, 1984: Albert Camus: Absurdität und Revolte, Haag + Herchen Verlag, Frankfurt am Main.

Talmon, Jacob, 1986: The Origins of Totalitarian Democracy, Penguin Books Ltd; New Ed Edition, Harmondsworth.

Taylor, Richard 1982: "The Meaning of Life", in: The Meaning of life, E. D. Klemke (hrsg.), New York, Oxford University Press.

Tesak-Gutmansbauer, Gerhild, 1993: Der "Wille zum Sinn": Das Wahre, Gute und Schöne bei Albert Camus, Verlag Dr. Kovac, Hamburg.

Thukydides, 2000: Der Peloponnesische Krieg, Reclam, Stuttgart.

Thurnherr, Urs / Hügli, Anton (Hgg.), 2007: Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Verlag, Darmstadt.

Trundle, Robert C., 1986: Beyond absurdity. Philosophie of Albert Camus, Rowman & Littlefield Verlag, Lanham MD.

Van Babel, T.J., 1974: The Anthropology of Augustine, in: Louvain Studies 5 (1974), S. 34-47.

Verneaux, Roger 1973: Le vocabulaire de Kant , Editions Aubier-Montaigne, Paris.

Voltaire, 1877: Candide ou L'Optimisme, in: Voltaire, Oeuvres Complètes, Éditions Garnier, Paris, Bd. XXI.

Walzer, Martin, 1988: The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century, Basic Books, Inc. Publishers, New York.

Weber, Max, 1991: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus, Schriften 1915-1920, hg. v. Helwig Schmidt-Glintzer in Zusammenarbeit mit Petra Kolonko (Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe, Bd. I/19), Tübingen.

Weber, Max, 1994: Wissenschaft als Beruf: 1917/1919, Politik als Beruf: 1919 hg. v. Wolfgang J. Mommsen u Wolfgang Schluchter in Zusammenarbeit mit Brigit Morgenbrod (Studienausgabe der Max Weber-Gesamtausgabe, Bd. I/17), Tübingen.

Willhoite, Fred H., 1968: Beyond nihilism, Albert Camus's Contribution to Political Thought, Louisiana state university press, Baton Rouge.

Willms, Bernard, 1971: Die politischen Ideen von Hobes bis Ho Tsch Minh, W. Kohlhammer Verlag, Köln Mainz.

Winock, Michel, 1988: 1789 L'année sans pareille, Éditions Olivier Orban, Paris.

Winock, Michel, 1992: Le socialisme en France et en Europe, Éditions du Seuil, Paris.

Winock, Michel 1994: Le temps de la guerre froide, Éditions du Seuil, Paris.

Winock, Michel, 1996: « Esprit ». Des intellectuels dans la cité 1930-1950, Éditions du Seuil, Paris.

Winock, Michel, 1999: La France politique, Éditions du Seuil, Paris.

Winock, Michel, 2011: L'effet de Génération, Éditions Thierry Marchaisse, Vincennes.

Winock, Michel, 2015: Le siècle des Intellectuels, Editions du Seuil, Paris.

Zaretsky, Robert, 2013: A Life Worth Living: Albert Camus and the Quest for Meaning, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England.

Zoll, Rainer, 2000: Was ist Solidarität heute?, Edition Suhrkamp 2164, Frankfurt am Main.