

Albert Camus und das Absurde

von

Karen Gloy

1. Camus' *Mythos des Sisyphos* und der antike Mythos

Im Mittelpunkt von Camus' Denken steht das Absurde, wie es in dem Essay *Der Mythos des Sisyphos* seinen prägnanten Ausdruck gefunden hat. *Der Mythos des Sisyphos* (*Le Mythe de Sisyphe*), 1942 kurz nach Erscheinen des *Fremden* (*L'Étranger*) publiziert, war von Camus als Teil einer Trilogie geplant, die auf drei Ebenen das Thema des Absurden behandeln sollte: *erstens* auf der Ebene des Romans (vgl. *Der Fremde*), *zweitens* auf der Ebene des Essays (vgl. *Der Mythos des Sisyphos*) und *drittens* auf der Ebene des Dramas (vgl. *Caligula*). Obgleich die Trilogie als Einheit gleichrangiger Werke konzipiert war, hat Sartres Auseinandersetzung mit Camus' Roman *Der Fremde* und seine Einstufung des *Mythos des Sisyphos* als eines bloßen Kommentars zu diesem Roman so nachhaltig gewirkt, dass sich bis heute die Ansicht durchgesetzt hat, man habe hier lediglich ein kommentierendes Werk vor sich.¹ Angemessener wäre es, den *Mythos des Sisyphos* als einen eigenständigen Essay zu betrachten, der gattungspoetisch zwischen der Kunstform des Romans und der philosophischen Abhandlung steht. Hervorgegangen aus der wichtigsten existentialistischen Frage, der nach dem Sinn des Lebens, ist die Antwort die der Sinnlosigkeit (Absurdität), die dem Menschen ein Dennoch abverlangt.

Hierzu beruft sich Camus auf den antiken Mythos des Sisyphos, der, obwohl am Schluss des Werkes stehend, eine Schlüsselfunktion für das gesamte Werk besitzt. Er wird von Camus wiedergegeben nach der Darstellung von Pierre Commelin in *Nouvelle Mythologie grecque*, Paris 1909. Danach ist Sisyphos zur Strafe von den Göttern verurteilt worden, einen schweren Stein einen Berg hinaufzuwälzen, der, auf dem Gipfel angekommen, wieder herabrollt, so dass die Arbeit von neuem beginnen muss und so ad infinitum. Die Götter waren der Ansicht, dass es keine grausamere Strafe gäbe als unnütze, sinnlose

¹ Vgl. Jean-Paul Sartre, *Situations I*, Paris 1947, 93.

Arbeit. Sisyphos ist das Symbol der Sinnlosigkeit des Lebens, er wird auch „der absurde Held“ genannt.²

Als Gründe für die harte Bestrafung werden genannt: *erstens* der leichtfertige, unangemessene Umgang mit den Göttern, *zweitens* Sisyphos' Liebe zum Leben und *drittens* sein Hass auf den Tod. Wie sehr Sisyphos den Tod hasst, zeigt der Bericht Homers, dass er den Tod in Ketten legte, so dass alles ringsherum erstarrte und verödete und Pluto den Anblick nicht mehr ertragen konnte und den Kriegsgott sandte, um den Tod aus den Händen seines Überwinders zu befreien. Und wie sehr Sisyphos das Leben liebt, dokumentiert der Bericht, dass Sisyphos, als die Zeit zum Sterben gekommen war, seine Frau beauftragte, seinen Leichnam unbestattet auf den Marktplatz zu werfen. Gehorsam und aus Liebe zu ihrem Mann erfüllte sie seinen Wunsch, was nun seinerseits den in die Unterwelt gelangten Sisyphos derart erboste, dass er von Pluto die Erlaubnis erwirkte, auf die Erde zurückzukehren und seine Frau wegen der unmenschlichen Liebe zu bestrafen. Zurückgekehrt ins Diesseits, gefielen ihm die Welt, das Leben, die Sonnenwärme so sehr, dass er die Rückkehr ins Schattenreich verweigerte, bis die Götter den Vermessenen gewaltsam zwangen, in die Unterwelt zurückzukehren.

Geht man der Frage nach, wie sich Sisyphos zu seinem Schicksal verhält, das seine Bestrafung bedeutet, so gelangt man zu folgendem Schluss: Seine Situation ist tragisch ganz im Sinne antiker Tragödien, nämlich von dem Moment an, in dem er ein *Bewusstsein* seiner aussichtslosen Lage erlangt. Die Betonung des Bewusstseins, der *clairvoyance*, des hellen, klaren Wissens um die Situation, ist von entscheidender Bedeutung. Hätte Sisyphos kein Bewusstsein, würde er naiv und unbedarft ohne Kenntnis der unendlichen Wiederholung den Stein den Berg hinaufwälzen, so würde er auf jeder Stufe Hoffnung und neue Kraft schöpfen, dem Ziel näherzukommen. So jedoch, als der Stein, auf dem Gipfel angekommen, in die Niederungen zurückrollt und Sisyphos sich umwenden muss – philosophisch gesprochen ‚re-flektieren‘ –, wird ihm die Unabänderlichkeit und Nutzlosigkeit seines Tuns bewusst. Das Bewusstwerden hat den Stellenwert eines

² Albert Camus, *Der Mythos des Sisyphos*, deutsch und mit einem Nachwort von Vincent von Wroblewsky, Reinbek bei Hamburg 1999, ¹³2011 [abgekürzt: MdS], 142.

Schuldbewusstseins. Unschuld in diese Situation geworfen, wird der Mensch durch den Vollzug des Bewusstseins zum Schuldigen, zur unschuldig-schuldigen Figur wie in der antiken Tragödie. Nicht zufällig erinnert Camus an Ödipus. Im Hauptteil des Essays wird diese These unterstrichen durch die Aussage:

„Die Sünde besteht [...] im Verlangen nach Wissen. Gerade das aber ist die einzige Sünde, von der der absurde Mensch spürt, dass sie zugleich seine Schuld und seine Unschuld ist.“³

Auch Ödipus wird erst schuldig, als er sein Verbrechen erkennt, nicht, solange ihm dies verborgen ist.

Trotz aller Beschwerden und allen Leids, die mit seiner Arbeit verbunden sind, akzeptiert Sisyphos sein Schicksal, nicht resignativ, sondern revoltierend, indem er sich innerlich dagegen auflehnt. Dadurch aber dass er das auferlegte Schicksal zu dem seinen macht, gewinnt er eine Freiheit, die ihn zum Sieger und Herrn über das Schicksal avancieren lässt, die zumindest eine Pattsituation herstellt zwischen der Sinnsuche im Leben und der Sinnlosigkeit. Die Sinnlosigkeit wird zum Sinn des Lebens oder, anders ausgedrückt, der Sinn enthüllt sich als Sinnlosigkeit. Camus beschließt den Mythos mit der erstaunlichen Bemerkung, dass wir uns Sisyphos als einen „glücklichen Menschen“ vorstellen müssten,⁴ sicher nicht im Sinne einer euphorischen Glückseligkeit, wohl aber im Sinne eines gemäßigten, gedämpften Glücks. Ähnlich wie für Ödipus der Satz gilt, dass letztlich alles gut sei, so auch für ihn.⁵

In dieser Erzählung fallen Begriffe, die als Schlüsselbegriffe für die Interpretation des Werks fungieren, wie Vergehen und Strafe, Unwissenheit und Wissen (*clairvoyance*), Bewusstsein, Auflehnung und Verzweiflung, Trotz, Stolz, Glück und last but not least Absurdität.

Stellt man den Mythos des Sisyphos, unabhängig von seiner Verwendung in der Antike und unabhängig auch von der Verwendung bei Camus, unter eine temporale Betrachtung,

³ A. a. O., MdS, 62.

⁴ A. a. O., MdS, 145.

⁵ Vgl. a. a. O., MdS, 145.

so lässt er sich als ein Beispiel für die ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ klassifizieren. Ihm liegt eine zyklische Zeitstruktur zugrunde, die im Unterschied zu unserer gängigen geradlinig voranschreitenden sogenannten chronologischen Zeit, die mit den Modi Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft operiert, den Zusammenfall der Modi mit sich bringt: Vergangenes ist auch zukünftig, Zukünftiges auch vergangen und das Gegenwärtige gleichzeitig Vergangenes wie Zukünftiges. Bei der Kreisbewegung fallen Anfang und Ende unterschiedslos zusammen. Da dies für alle Punkte der Kreisbewegung gilt, führt die Koinzidenz zu einer stehenden, wenngleich in sich bewegten Allgegenwart, die man mit Georg Picht auch als ‚Epiphanie der ewigen Gegenwart‘ bezeichnen könnte.⁶

Die Annahme einer Zyklik der Zeit dürfte kulturhistorisch die älteste, weil natürlichste Zeitvorstellung sein, da sie an den natürlichen Kreisläufen des Lebens orientiert ist: am Pulsschlag, an der Atmung (Systole und Diastole), am Schlaf-Wach-Rhythmus, am Rhythmus der Jahreszeiten: Frühling, Sommer, Herbst und Winter, zumindest am Wechsel von Regen- und Trockenzeit, am Umlauf der Gestirne, des Mondes um die Erde, der Erde um die Sonne usw. Wir finden sie daher kulturgeschichtlich auf der Stufe des Sammler- und Jägertums, desgleichen auf der Stufe der Agrarwirtschaft, welche Aussaat und Ernte nach dem Jahreszeitenrhythmus ausrichtete, und sie reicht bis in die Moderne und unsere chronologische Zeitauffassung hinein, wo neben der fortschreitenden Zeit auch Biorhythmen ihren Platz haben. Die frühen Griechen, sowohl die Vorsokratiker wie die Klassiker Platon und Aristoteles, huldigten dieser Zeitauffassung, Aristoteles mit dem berühmten Satz ‚Der Mensch zeugt einen Menschen‘, Platon im *Parmenides* mit dem Entwurf einer zyklischen Welt- und Zeitkonzeption, wonach das Universum (All), indem es immer älter wird als es selbst, zugleich immer jünger wird als es selbst und damit gleichalt mit sich bleibt und so zu einem zwar in sich bewegten, im Ganzen aber ruhenden Weltbild führt. Hans Jonas hat diese Auffassung in die Worte gekleidet ‚Nichts Neues unter der Sonne‘.

⁶ Dass diese Zeitvorstellung auch Camus wohlbekannt ist, geht aus seiner Essay-Sammlung *Noces* hervor, in der er sie „présent éternel“ nennt. Vgl. Albert Camus, *Hochzeit des Lichts* (deutsch von Peter Gan), in: *Literarische Essays*, Hamburg 1959, 108.

Um die Einschätzung und Bewertung dieser Welt- und Zeitkonzeption in der Antike und bei Camus zu verstehen, sind die überhaupt denkbaren Positionen gegenüber diesem Weltbild aufzulisten, als da sind:

1. eine absolute Gleichgültigkeit und Indifferenz des Menschen gegenüber dieser Konzeption. Der Mensch als Teil der Natur und eingebettet in diese, vollzieht deren Zyklen und Rhythmen naiv und unbewusst mit.
2. eine explizit negative Einstellung, wie sie aus der Kritik und Distanzierung von der neutralen Haltung erwächst. Das ist die Position des antiken Mythos.
3. eine negativ-positive Einstellung, die trotz negativer Konnotation und Auflehnung gegen dieses Weltbild die Situation als eine für den Menschen typische akzeptiert und sich mit ihr arrangiert. Das ist Camus' Position.

Der Umschwung von der ursprünglich indifferenten Haltung zur negativen, sei es der totalen oder der partialen, muss die Frage aufwerfen, wie es zu dieser veränderten Einstellung kam. Weshalb wird ein Vorgang, der zu keinem definitiven Abschluss gelangt, der zwar Abschlüsse kennt, aber immer nur vorläufige, die sofort wieder aufgehoben werden, gegenüber einem fortlaufenden Prozess, der gemäß dem opportunistischen Fortschrittsglauben eine unendliche Steigerung suggeriert und nicht eine bloße Wiederholung, so negativ empfunden? Plausibilisieren lässt sich die negative Beurteilung nur, wenn man den Gedanken von Vergehen und Strafe heranzieht und ihn auf die Zeit appliziert. Im antiken Sisyphos-Mythos ist nicht zufällig von Vergehen und Bestrafung die Rede. Diese Auffassung findet sich auch in Anaximandros' berühmtem Fragment:

„Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit; denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße für ihre Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung.“⁷

⁷ 12 B1, vgl. 12 A9, in: Walther Kranz (Hg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch von Hermann Diels, Bd. 1, Hildesheim ¹⁸1989 (unveränderter Nachdruck der ⁶1951), 89.

Nach einer überzeugenden und heute weitgehend anerkannten Interpretation von Werner Jäger wird hier das zeitlich-zyklische Geschehen unter die Idee der Gerechtigkeit gestellt und diese an der Rechtsidee der griechischen Polis von Schuld und Sühne orientiert. Auf ein Vergehen muss eine Strafe folgen zum Ausgleich der Verhältnisse und zur Ausbalancierung der Interessen.⁸

Was aber ist das Vergehen, das den ursprünglich heilen Zustand zerstört und zur Entzweiung und Diskrepanz von Mensch und Welt führt? Es ist das Bewusstsein, das Wissen. Mit der Entstehung des Bewusstseins, das sich einen Überblick über das Ganze verschafft und hierbei auf Grenzen stößt und beim Versuch einer Transzendierung derselben auf sich selbst zurückgeworfen wird (Reflexion leitet sich ab von lat. *reflectere*), resultiert die Subjekt-Objekt-Spaltung, die den Bruch des Menschen mit der Welt bekundet. Camus nennt diesen Moment ausdrücklich „die Stunde des Bewusstseins“.⁹ In dem Augenblick, in dem Sisyphos auf dem Gipfel des Berges, der Grenze, angelangt ist und wegen des zurückrollenden Steines eine Kehrtwendung vollziehen muss, entsteht ihm das Bewusstsein, das seine ‚Schuld‘ ausmacht. Ob dies freiwillig geschieht oder unfreiwillig, selbstbestimmt oder nicht, darüber wird nichts gesagt, erklären und verständlich machen nach menschlichen Kategorien lässt sich dieser Vorgang nur in Analogie zur Rechtsidee, die erst bei Bewusstsein Gut und Böse zu unterscheiden vermag. Ihre Übertragung auf den Vorgang macht die Tat zur Schuld. Das gilt auch für Ödipus, der erst im Augenblick seiner Selbsteinsicht unschuldig schuldig wird, der zunächst unbewusst und unbedarft Taten vollbringt, die sich retrospektiv mit der Einsicht als Verbrechen herausstellen. Das Christentum hat hierfür den Gedanken der Erbsünde entwickelt, der der Mensch, sofern er überhaupt Mensch ist, unabhängig von seinem individuellen Verhalten erliegt. Sünde gehört zum Menschsein; Dasein heißt Schuldigwerden. Das ist der Sinn des antiken Mythos, und solchen Gedanken hängt auch Camus nach und nähert sich damit mehr, als ihm lieb wäre, christlichen Überzeugungen an. Der Bruch zwischen Mensch und Welt ist das Absurde. Unterschiede zwischen antikem Mythos und Camus’ Mythos bestehen nur in der Einstellung zum Absurden.

⁸ Andere Kulturen sprechen bei Vergehen und Bestrafung von einem Payback.

⁹ Albert Camus, MdS, a. a. O., 143.

2. Definition des Absurden

Obwohl das Absurde im Mittelpunkt von Camus' Essay steht, erfolgt eine Definition und Analyse erst gegen Ende des ersten Teils des Werks.¹⁰ Das Absurde wird dort als das *Verhältnis* des Menschen zur Welt definiert. Weder kommt es allein der Welt noch allein dem Menschen zu, sondern ausschließlich der wenngleich zerstörten Relation zwischen beiden. Die Welt selbst, sowohl die natürliche wie die artifizielle wie auch die gesellschaftliche, zu der das Ich gehört, mag irrational, d. h. unverständlich sein, da sich die Welt einer Totalaufklärung im Sinne des Rationalismus entzieht, doch nicht ihr kommt das Prädikat der Absurdität zu, sondern allein dem Verhältnis des Menschen zu ihr. Und auch außerhalb des menschlichen Geistes gibt es nichts Absurdes;¹¹ letzteres endet mit dem Tod. Seinen Ursprung hat das Absurde in einem Zerschneiden der originären Einheit und Zusammengehörigkeit von Mensch und Welt,¹² womit die Geborgenheit des Einzelnen in der Gemeinschaft verlorenght und nur noch die nostalgische Erinnerung bleibt. Die Unerfülltheit und Unerfüllbarkeit des Wunsches nach Rückkehr in den ursprünglich heilen Zustand und der Sehnsucht nach Einheit und Solidarität rufen die Enttäuschung der Erwartungshaltung hervor und beschwören die missliche Lage des Zwiespalts herauf.

Auch wenn das Absurde erst auf der Stufe des Verstandes voll explizierbar ist, kündigt sich der Bruch bereits auf prä-rationaler, emotionaler Stufe an, für deren Beschreibung Heidegger und der Existentialismus Wörter wie Befindlichkeit, Stimmung, Gestimmtheit angeboten haben. Camus konkretisiert diese Erfahrungen unter Heranziehung von Ausdrücken, die aus der existentialistischen Literatur stammen, wie Leere, Überdruß, Ekel, Grauen u.ä. Im Kapitel „Die absurden Mauern“ nennt er eine Reihe von Beispielen, die das dumpfe *Gefühl* eines Bruches zwischen Ich und Welt aufkommen lassen. Da ist zum einen das Beispiel der Liebenden, die in gewissen Augenblicken der Zweisamkeit auf die Frage, was sie denken, mit ‚nichts‘ antworten. Trotz inniger Verbundenheit taucht hier

¹⁰ Vgl. a. a. O., MdS, 41–63.

¹¹ Vgl. a. a. O., MdS, 43.

¹² Vgl. a. a. O., MdS, 42f.

an den Rändern, noch völlig unobjektiv und verstandesmäßig unausgereift, das Nichts oder die Leere als erstes Anzeichen der Absurdität auf.

Ein zweites Beispiel bezieht sich auf die Monotonie des Alltags und den daraus resultierenden Überdruß. Tagein tagaus: Aufstehen, Straßenbahn, Büro, Essen; Aufstehen, Straßenbahn, Büro, Essen; Aufstehen, Straßenbahn, Büro, Essen usw. Die endlose Gleichförmigkeit des Alltagslebens erzeugt ein Gefühl des Verdrusses.

Ein drittes Beispiel bezieht sich auf die Begegnung mit der Natur, z. B. einer Landschaft, einer Person, die in bestimmten Augenblicken der ursprünglichen und für gewöhnlich empfundenen Vertrautheit entgleitet und fremd erscheint, ja dem Betrachter feindlich gegenübertritt. Die Natur zeigt sich dann in ihrer reinen Objektivität, Opakheit und Dichte und lässt das Ich als isoliertes, einsames abgleiten. Hier taucht der Begriff der Fremdheit auf, der sich bis zum Ekel steigern kann, wenn Menschen und ihr vertrautes Mienenspiel plötzlich wie Schemen hinter einer Glaswand erscheinen, leblos und unwirklich wirken.

Und schließlich führt das Erlebnis des Todes – zunächst das des Anderen, dann das Erschrecken über den eigenen Tod – zum Grauen. Grauen ist die äußerste Gemütssteigerung der Absurdität.

Die stimmungsmäßig sich ankündigenden Brüche sind erst auf der Stufe des Verstandes und der bewussten Reflexion exakt und voll erfassbar. Wenngleich sie bei Camus unsystematisch und vermischt auftreten, ist eine philosophische Analyse gehalten, sie isoliert zu explizieren. Dabei handelt es sich einmal um die spezifisch existentialistische Sehnsucht nach einem ewigen Leben, einer unendlichen Lebensdauer, die durchkreuzt wird durch den Tod, zum anderen um den Wunsch nach Einheit in erkenntnistheoretischer Hinsicht, sowohl nach einer Identität von Mensch und Welt wie auch nach einer Synthesis der mannigfaltigen fragmentarischen Erkenntnisstücke, was scheitert und im einen Fall zu Fremdheit, im anderen zu bloßer Konstruktivität der Natur führt, und zum dritten handelt es sich um das praktische Streben nach Glück, das widerlegt wird durch Leid, Krankheit, Alter und Tod. Da alle Aspekte solche des „Verlangen[s] nach Absolutem und nach

Einheit“ sind,¹³ lassen sie sich zusammenfassen in der Frage nach dem Sinn und Zweck des Lebens, die ihre Beantwortung findet in der Vergeblichkeit dieser Suche und der daraus resultierenden Sinn- und Nutzlosigkeit des Lebens. Diese Bruchsituation gilt es näher zu explizieren:

1. An mehreren Stellen des Essays, wenngleich nicht gerade häufig, so doch markant, tauchen Vokabeln auf wie „Sehnsucht nach dem Absoluten“,¹⁴ „Erinnerungen an eine verlorene Heimat“,¹⁵ „Hoffnung auf ein gelobtes Land“¹⁶, die im christlichen Sinne als Sehnsucht des Menschen nach dem Urzustand, dem verlorenen Paradies, oder geschichtsphilosophisch als Sehnsucht nach dem goldenen Zeitalter beschrieben werden können, einem Zeitalter, das im Fortgang vom silbernen und ehernen abgelöst wurde. Der Idealzustand bildet den stillschweigenden oder auch explizit genannten Hintergrund, angesichts dessen dem Menschen das Wesen seines Daseins bewusst wird.

Bei den Existentialisten im allgemeinen und bei Camus im besonderen tritt dieses Ideal unter dem Aspekt des ewigen Lebens auf. Der Mensch sehnt sich nach einer unbegrenzten Lebensdauer. Das zeigt sich auf biologischer Ebene am Selbsterhaltungstrieb, der alle Lebewesen beherrscht, sowie an der physiologischen Angst vor dem Tod und der Agonie, dem Todeskampf, und setzt sich fort auf bewusstseinstheoretischer Ebene in der Reflexion über Leben und Tod. Der Traum von einer Unsterblichkeit zerplatzt jedoch durch die Erfahrung des Todes, die dem Menschen seine Endlichkeit vor Augen führt. Durch alle Lebensphasen hindurch wird ihm die Unausweichlichkeit und Unverfügbarkeit seines Endes bewusst. Dabei geht es nicht nur um den biologisch-physiologischen Prozess des ‚Verendens‘ im heideggerischen Sinne, der alle Lebewesen irgendwann einholen wird, sondern um die bewusste Hineinnahme des zeitlichen Endes in das Leben selbst und die Präsenz desselben in jedem Augenblick. Der Tod ist für Camus und die Existentialisten das furchtbarste und schrecklichste Ereignis, das den eklatanten Widerspruch zum Dasein und zur Schöpfung bedeutet. Von dieser Absurdität sagt Camus, dass sie „an jeder beliebigen

¹³ A. a. O., MdS, 64.

¹⁴ A. a. O., MdS, 49, vgl. auch 64.

¹⁵ A. a. O., MdS, 18.

¹⁶ A. a. O., MdS, 18.

Straßenecke jeden beliebigen Menschen anspringen“ kann.¹⁷ Auch wenn der Mensch im Alltag das Bewusstsein seiner Todesverfallenheit zu verdrängen und in der Geschäftigkeit zu ersticken pflegt, muss er sich, zu Bewusstsein gelangt, diesem Faktum in seiner Bitterkeit stellen. Dadurch dass der Tod die Hoffnung des Menschen auf ewigen Fortbestand durchkreuzt und ihm die Zukunft abschneidet, wirft er ihn auf sich selbst und seine Endlichkeit zurück. Der der Unendlichkeit und Ewigkeit beraubte Mensch ist nicht nur auf sich selbst verwiesen, sondern auch hilflos auf sich allein gestellt.

2. In epistemologischer Hinsicht tritt das „Verlangen nach Absolutem und nach Einheit“¹⁸ als Streben nach Übereinstimmung des Menschen mit der Welt auf, und zwar auf allen Ebenen des Zugangs zur Welt, sowohl auf der leiblich-sinnlichen wie auf der rational-kognitiven, wobei im ersten Fall an das Herz, im zweiten an den Verstand appelliert wird. Insofern handelt es sich auch hier um ein tieferliegendes, den Gesamtmenschen betreffendes existentielles Problem, das nicht nur die empirische Psychologie und die abstrakten Wissenschaften angeht, sondern ebenso die Theologie und Philosophie. Die ursprüngliche Übereinstimmung von Ich und Welt erscheint als Idealzustand von Geborgenheit, Schutz, Wärme und Liebe, als Ort, an dem der Mensch sich getragen und geborgen fühlt, an dem er seine Heimat hat. Die Natur begegnet hier unter der bekannten Metapher der ‚Mutter Natur‘, die ihre Kinder umsorgt und pflegt und alle Bedürfnisse erfüllt. Die Erlangung dieser Einheit dekouvriert sich jedoch als Illusion; sie ist ein bloßer Traum, dem die Wirklichkeit nicht entspricht, so dass nur eine unendliche Sehnsucht, ein Heimweh, bleibt. Mensch und Natur begegnen sich, wie bereits ausgeführt, als Fremde, die durch einen Hiat getrennt sind. Die Natur, einst das Umfangende und Bergende, nun das Entgegenstehende und Kalte, tritt als Objekt einer Subjekt-Objekt-Relation auf, heißt doch Objekt, das sich von lateinisch *obicere* = ‚gegenüber aufstellen‘ ableitet, das dem Menschen Konfrontierte, Undurchdringliche.

Auf rationaler Ebene begegnet das „Verlangen nach Absolutem und nach Einheit“ als „Verlangen nach Klarheit“¹⁹ bzw. Klarsicht (*clairvoyance*), d. h. nach totaler rationaler

¹⁷ A. a. O., MdS, 23.

¹⁸ A. a. O., MdS, 64.

¹⁹ A. a. O., MdS, 33; vgl. 49 („Drängen nach Verstehen“).

Durchdringung der Welt gemäß der Maxime ‚alles oder nichts‘. Dieses Begehren, wie es sich in der Wissenschaft artikuliert, ist jedoch zum Scheitern verurteilt, da das Wissen allenfalls Hypothesen aufzustellen und artifizielle Konstrukte beizubringen vermag, die der Wirklichkeit äußerlich bleiben. Ein Rationalismus im hegelschen Sinne scheitert nach Camus Ansicht an der Irrationalität und Opakheit der Wirklichkeit. Was übrigbleibt, ist die Möglichkeit einer *Beschreibung*, nicht die einer *Erklärung*,²⁰ welche letztere auf rationale und systematisch angeordnete Gründe hinausliefere. Camus' erkenntnistheoretische Position entspricht einem Skeptizismus.

Zudem erreicht der begrenzte, beschränkte Verstand auch bei noch so großer Anstrengung der Zusammensetzung der Erkenntnisfragmente niemals die ursprüngliche Einheit. Die Erkenntnis der Welt bleibt in eine Vielzahl von Erkenntnisatomen zersplittert ohne Hoffnung auf definitive Vereinigung. Das moderne Denken schwankt „fortwährend zwischen der äußersten Rationalisierung des Wirklichen, die zu dessen Fragmentierung in Vernunft-Typen drängt, und seiner äußersten Irrationalisierung, die zu seiner Vergöttlichung treibt“.²¹

3. Bei der Erörterung des „Verlangens nach Absolutheit und nach Einheit“ kann die Erörterung des Strebens nach Glück nicht ausgelassen werden, wenngleich dieses Thema im *Mythos des Sisyphos* keine überragende Rolle spielt und mit Ausnahme des letzten Satzes, dass wir uns Sisyphos trotz allen Leids und aller Qual als einen glücklichen Menschen vorzustellen hätten, wenig ergiebig ist. Da Glück ein Charakteristikum des ursprünglich heilen Zustands ist, darf es jedoch in einer diesbezüglichen Erörterung nicht fehlen.

Der Zusammenfall des vollkommenen Glückszustands mit dem ursprünglichen Idealzustand erlaubt nicht nur einen formalen Aufschluss über das Glück, sondern auch einen inhaltlichen. Eine Glückserfüllung wäre dann gegeben, wenn sich der Mensch im Besitze des Idealzustands befände, wenn er eine unendliche Lebensdauer hätte und damit

²⁰ Vgl. a. a. O., MdS, 114f.

²¹ A. a. O., MdS, 61.

im Genuss von Unsterblichkeit wäre, wenn er sich in unmittelbarer Einheit mit der Natur befände, ihre Geborgenheit und Wärme genießen könnte und sich den Zugang zu ihr nicht erst von außen in der rationalen Erkenntnis bahnen müsste, wenn also Denken und Sein zusammenfielen, kurzum, wenn er einen göttlichen Status hätte. Der gegenteilige Zustand bezeichnet die Todesverfallenheit, die Zerrissenheit und Ferne zwischen Ich und Natur. Diese Situation müsste eigentlich via negationis Unglück genannt werden. Dieser Schluss ist jedoch nicht nur verfehlt, sondern widerspricht auch der Feststellung des letzten Satzes des Essays.

Wie in den vorangehenden Erörterungen nicht einfach geschlossen werden konnte, dass der Verlust des ewigen Lebens den absoluten Tod und ewige Todesstarre bedeute – er führt lediglich zu einem endlichen, durch den Tod begrenzten Leben – oder dass der Verlust der Identität von Ich und Natur den vollkommenen Bruch und Zwiespalt zwischen beiden erbe – er führt nur zu einer unvollkommenen Erkenntnis der Natur, nicht zu absoluter Unwissenheit (*ignorantia*) –, so folgt aus der Negation des vollkommenen Glückszustands auch nicht das absolute Gegenteil, das totale Unglück, sondern ein indifferenter Zustand, der einer näheren Bestimmung bedarf. Dass die Negation von etwas, z. B. von A, gleichbedeutend ist mit der Position des kontradiktorischen Gegenteils B, gilt nur innerhalb bestimmter geschlossener Systeme wie des hegelschen; sonst führt die Negation von A logisch korrekt zu nicht-A ohne weitere Charakterisierung dessen, was nicht-A positiv sein könnte. Die Negation vollkommener Glücksempfindung lässt somit den Zustand offen. Er muss nicht vollkommenes Unglück bedeuten, sondern kann auf einen Schwebestand zwischen Glück und Unglück hinweisen, auf ein moderates Glück.

Man hat dieses Aufschwimmern eines positiven Daseinsgefühls in einem ansonsten düsteren Kontext bei Camus in Verbindung gebracht mit biographischen Erlebnissen seiner Kindheit und Jugend in der algerischen Heimat, mit der Fürsorge seiner Mutter, mit der wärmenden Sonne des afrikanischen Kontinents usw.,²² oder auch mit einer trotz aller

²² Vgl. das Nachwort von Vincent von Wroblewsky: Albert Camus, MdS, a. a. O., 164f.; Walter Neuwöhner, *Ethik im Widerspruch*. Zur Entfaltung der Sittlichkeit unter dem Vorzeichen des Unglaubens, dargetan an den Essays „Le Mythe des Sisyphé“ und „L’Homme révolté“ von Albert Camus, Frankfurt a. M. – Bern – New York 1985, 45, 62.

Kritik nicht zu leugnenden Nähe zum Christentum, besonders zur Christus-Person.²³ Ohne derartige Surrogate heranzuziehen, liegt im Wesen des Absurden als eines Paradoxes, dessen Symbol Sisyphos ist, neben dem Negativen immer auch das Positive. In allem Leid und Elend, in allem Unglück schimmert stets ein gewisses Glück durch, das man als ein auf menschliche Dimensionen restringiertes Glück bezeichnen kann.

3. Die möglichen Lösungen des Widerspruchs: Ausweichen oder Sich-Stellen

Die abgründige Erfahrung des Todes, die die Existentialisten mit Erschrecken und Entsetzen erfüllt, da der Tod jederzeit und plötzlich den Lebenswillen durchkreuzen und dem Menschen die Nutzlosigkeit seines Handelns vor Augen führen kann, evoziert die Frage, ob ein sinnloses Leben überhaupt lebenswert sei. Ist ein derart absurdes Leben überhaupt wert, gelebt zu werden? Vor diese Frage sieht sich Camus wie jeder tiefer Empfindende und Denkende gestellt. Es ist die wichtigste und dringlichste Frage im menschlichen Leben,²⁴ und es gilt, die Konsequenzen aus dieser Erfahrung zu ziehen.

Camus zeigt zwei Möglichkeiten der Flucht aus dieser aussichtslosen Lage auf, die beide auf Resignation und Verzweiflung basieren und Konsequenzen des Herzens, nicht Schlussfolgerungen des Verstandes sind. Entweder folgen sie der Stimmung oder dem Glauben, welche beide Irrationalitäten darstellen: Es handelt sich um den Suizid einerseits und die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben andererseits.

Der Suizidale vermag die Spannung zwischen seinem sehnlichsten Wunsch nach unendlichem Fortbestand des Lebens und der Drohung des jederzeit möglichen Todes nicht zu ertragen und zieht daraus die Konsequenz. In einer letzten Aufwallung von Freiheit und Selbstbestimmung setzt er seinem Leben ein Ende. Er empfindet die Fortschreibung eines Lebens, das jederzeit abgeblockt werden kann und damit die selbstgesteckten Ziele zunichte macht, als unsinnig und gibt auf.

²³ In diese Richtung tendiert die gesamte Arbeit von Heiner Wittmann, *Albert Camus. Kunst und Moral*, Frankfurt a. M., Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2002., 15–19. Für ihn gilt: „Das Absurde ist nicht das letzte Wort“, bes. 19; vgl. auch Walter Neuwöhner, *Ethik im Widerspruch*, a. a. O., 39–104.

²⁴ Vgl. Albert Camus, MdS, 16.

Der andere Weg ist der, der Hoffnung auf ein ewiges Leben im Jenseits hegt. Diesen Weg bieten Glaubenssysteme an. Auch er ist ein „Ausweichen“²⁵ aus der faktischen Daseinsverfassung, um in einer anderen, jenseitigen Welt Genüge und Erfüllung zu finden. Auch wenn Camus das gängige Argument für die Annahme eines jenseitigen Lebens verwendet, nämlich Ausgleich der Ungerechtigkeit, da in diesem Leben der Bösewicht häufig belohnt wird, während der Gute und Gerechte oft leidet, ist damit zugleich der Hinweis verbunden, dass die Sinnlosigkeit in dieser Welt nach einer Sinnerfüllung in einer jenseitigen Welt verlangt, deren Grundlage Hoffnung und Glaube ist. Die Leiden und Qualen dieses Lebens werden ertragen um eines ewigen Lebens willen im Jenseits. Das diesseitige Leben wird entwertet zugunsten eines jenseitigen, das angesichts seiner Unerkennbarkeit Camus zufolge nichts als ein Traum und eine Illusion ist.

Die Kritik Camus' an einer unterstellten Transzendenz, der dieses Leben unterzuordnen ist, betrifft nicht nur den christlichen Glauben, sondern auch die philosophischen Glaubensüberzeugungen seiner existentialistischen Kollegen – Jaspers, Heideggers, Schestows, Kierkegaards und Husserls –, denen er „philosophischen Selbstmord“ vorwirft, da sie den Kollaps der Vernunft hinnehmen und statt dessen das Vertrauen in den Glauben setzen.²⁶ Statt sich „in dem subtilen Augenblick vor dem Sprung“²⁷ aufzuhalten, würden diese Philosophen geradezu ins Ewige und die mit ihm verbundene Ruhe und Bequemlichkeit ‚springen‘.

Eine Bewertung der alternativen Lösungswege, die für Camus beide eine Flucht aus der Realität bedeuten, lässt sich nur vor dem Hintergrund des Freiheitsbegriffs vornehmen.

Der existentialistische Freiheitsbegriff, wie Camus ihn vertritt, der wie jeder andere Freiheitsbegriff in den Kontext moralischer Erwägungen gehört, erklärt sich aus der reinen Selbstbezüglichkeit des endlichen Lebens. Ein Leben, das im Tod sein Ende findet, ohne auf eine externe, transzendente Instanz, sei es auf eine weiterführende Zukunft, sei es auf

²⁵ A. a. O., MdS, 20.

²⁶ Vgl. a. a. O., MdS, 35–40. , 41–63.

²⁷ A. a. O., MdS, 63.

einen Gott, bezogen zu sein, ist in dieser absoluten Unabhängigkeit und Selbstreferentialität nur an sich gebunden und von sich abhängig. Hier wird von der Gedankenfigur Gebrauch gemacht, dass an die Stelle des unselbständigen, vom Absoluten abhängigen Ich die Selbständigkeit und Absolutheit des Ich tritt. Für das Moralverständnis bedeutet dies, dass die Gesetze der Moral, die Gebote und Verbote, welche generelle Gültigkeit beanspruchen und nicht hier und heute gelten, morgen und übermorgen aber nicht und die hierfür eine Fundierung und Legitimation in einer verbindlichen äußeren Instanz benötigen, welche in der Vergangenheit Gott war, jetzt aus dem Dasein selbst abzuleiten sind. Im weiteren folgt daraus, dass Dasein und Moral zwei prinzipiell voneinander unabhängige Instanzen sind, die nur parallel auftreten, so dass auch die Sätze ‚Das Leben ist sinnlos (absurd)‘ und ‚Das Leben ist unwert, gelebt zu werden‘ unabhängig voneinander und isoliert zu betrachten sind.²⁸ Dies lässt die Möglichkeit zu, das Leben für absurd zu halten und dennoch für lebenswert. Diese Möglichkeit stellt einen dritten Lösungsweg neben den beiden anderen dar, dem Selbstmord und der Hoffnung auf ein Jenseits, welche aus reiner Resignation hervorgingen.

Die absolute Freiheit verlangt, den Wertmaßstab, der sonst außerhalb der Freiheit in eine verbindliche Instanz gesetzt wurde, intern ausfindig zu machen. In uns aber finden wir keinen Leitfaden für Gut und Böse, da alle Entscheidungen und Handlungen gleichgeltend, besser: gleichwertig sind.²⁹ In der Tat zeigt die Gültigkeit diverser, ja heterogener Rechtssysteme die Relativität menschlicher Moralsetzungen. Was der eine für gut hält, hält der andere für schlecht, und dies gilt nicht nur für individuelle Handlungen, sondern auch für allgemeine Gesellschaftsordnungen, Verfassungen, Staatssysteme usw.

Dass totale Unterwerfung unter Gesetze Freiheit verschafft, demonstriert Camus an zwei Beispielen, die zunächst merkwürdig anmuten: am Mystiker und am antiken Sklaven.³⁰

²⁸ Vgl. a. a. O., MdS, 20, wo heißt es: „Nicht umsonst haben wir bisher mit Worten gespielt und so getan, als glaubten wir, dem Leben einen Sinn abzusprechen führe notgedrungen zu der Erklärung, das Leben sei es nicht wert, gelebt zu werden. In Wahrheit gibt es zwischen diesen beiden Urteilen keine zwanghafte Verbindung.“

²⁹ Vgl. a. a. O., MdS, 84. Der Einwurf, dies impliziere den Aufruf zu Unmoral, etwa seiner Mutter Gewalt anzutun, weist Camus als lächerlich und kindisch zurück. Zwar gebe es eine Verantwortung für jede Tat, nicht aber eine Schuld, da alle Wertesysteme gleichrangig (gleichgeltend) seien.

³⁰ Vgl. a. a. O., MdS, 71f.

Der Mystiker unterwirft sein gesamtes Sein seinem Gott, dem er sich selbstlos hingibt, an den er damit auch seine Verantwortung delegiert, um sich auf diese Weise frei zu fühlen von aller Last und Verantwortung. Dasselbe gilt für den unmündigen antiken Sklaven, der, indem er nichts selbständig und frei entscheiden darf, vielmehr alle Entscheidungen seinem Herrn überlassen muss, von jeder Verantwortung entbunden ist. Die Beispiele sind gewählt, um eine gewisse Übereinstimmung mit dem absurden Menschen zu dokumentieren, führt doch auch dessen totale Unterwerfung unter sein in sich gegründetes Leben paradoxerweise zu absoluter Freiheit und Bindungslosigkeit. Camus – Meister des Paradoxes – macht hier Gebrauch vom Umkippen, das sich bei allen Paradoxien einstellt, sowohl bei mengentheoretischen wie semantisch-linguistischen, denen zufolge z. B. die Menge aller Mengen, die sich selbst enthalten (Selbstbeziehung), sich nicht selbst enthält (Freiheit vom Selbstbezug). Die totale Ausschöpfung von etwas ist identisch mit dem Überstieg über das Ausgeschöpfte. Analog verhält es sich mit den obigen Beispielen, wobei im ersten Fall Gott bzw. der römische Patron Herr über Gut und Böse ist und die Instanz der Unterwerfung darstellt, im zweiten Fall, beim absurden Menschen, dieser selbst. In beiden Fällen bedeutet die totale Unterwerfung totale Freiheit.³¹

Mit dieser Situation befindet sich Camus in einer ähnlichen Lage wie Nietzsche mit seiner Umwertung aller Werte. Die Suspendierung aller Werte, die von einer bestimmten Werte aus geschieht, setzt selbst einen Maßstab voraus, der für Nietzsche der Wille zur Macht ist, für Camus das Leben, wenngleich in seiner endlichen, absurden Gestalt. Lehnt man die Auslöschung des Lebens durch Suizid, ebenso die Hoffnung auf ein ewiges Leben als unlogisch ab, so bleibt als Wert nur das diesseitige, endliche Leben. Diesem endlichen, absurden Leben gilt es nicht auszuweichen weder durch Suizid noch durch Glaubenshoffnung, sondern ihm standzuhalten, „ihm ins Auge [zu] sehen“,³² ihm mit Trotz, mit einem entschiedenen ‚Dennoch‘ zu begegnen. Camus nennt dies Revolte, bewusste und permanente Revolte. Gemeint ist, dass der Mensch, solange er lebt, sich gegen den Tod aufbäumt, sich mit ihm nicht abfindet. Dessen Notwendigkeit und Nicht-

³¹ Auf eine Erörterung der metaphysischen Freiheit verzichtet Camus, da diese ihn wegen des Problems des Bösen in die Enge treiben würde (vgl. a. a. O., MdS, 69). Wäre Gott Herr über Gut und Böse, so hätte er sich wegen des Übels in der Welt zu rechtfertigen, und wäre der Mensch Herr über Gut und Böse, so dass diesem die Verantwortung zufiele, so wäre Gott nicht allmächtig und aus diesem Grunde zu suspendieren.

³² A. a. O., MdS, 67.

Verfügbarkeit werden hingenommen, aber nicht resignativ, sondern revoltierend, so wie der Krieger in aussichtsloser Schlacht tapfer standhält. Auf diese Weise werden Tod und Endlichkeit zwar nicht überwunden, aber ausbalanciert aufgrund einer Standhalteparole.

Der neue Fundamentalwert ist das Leben, seine Extensivität und Intensität. Das Leben ist nach Camus in seiner ganzen Exzentrizität und Leidenschaftlichkeit auszukosten.³³ Wie dies im einzelnen geschehen kann, zeigt er an drei Beispielen: Don Juan, dem Schauspieler und dem Eroberer, die alle ein absurdes Menschentum verkörpern.³⁴ Ihre Daseinsgestaltung kann zwar nicht zur generellen Maxime erhoben werden, wohl aber repräsentiert sie einen je bestimmten typischen Lebensstil.

Don Juan gilt als Frauenheld, der das Liebesabenteuer in jeder Schönen sucht und findet. Er lebt und genießt den Augenblick, und zwar nicht nur einen, sondern jeden in der Reihe seiner Auftritte. Ihm geht es um die Vielzahl ausgekosteter Momente. Auf den ersten Blick befremdlich, vertritt Camus eine quantitative, nicht qualitative Ethik. Während die Tradition die Qualität der Quantität präferierte und damit die Meinung verband, dass die Fülle und Intensität in Einem Augenblick erfahren werden könne – wofür Goethes Ausspruch am Ende des *Faust* steht, als Faust im Angesicht glücklicher Menschen, die ein neu gewonnenes Land bebauen, ausruft: „Im Vorgefühl von solchem hohen Glück genieß’ ich jetzt den höchsten Augenblick“³⁵ –, zählt für Don Juan die Quantität erfüllter Augenblicke und Begegnungen. Daher ist auch ein langes Leben wichtig und wünschenswert und einem kurzen vorzuziehen. Don Juan ist auf die bunte Mannigfaltigkeit der Genüsse fixiert: Jede Frau ist eben eine andere. Dabei lebt und liebt er nicht blindlings, sondern durchaus im Bewusstsein seines Älterwerdens und des Verfalls seiner Kräfte und Schönheit.

Eine andere Figur ist der Schauspieler, in der Camus wohl seine eigenen Erfahrungen als Schauspieler zusammenfasst. Der Schauspieler, obwohl Einer, schlüpft im Spiel in viele

³³ Walter Neuwöhner, *Ethik im Widerspruch*, a. a. O., 75, spricht in diesem Kontext von „Exaltation des Lebens in all seinen Dimensionen“.

³⁴ Vgl. a. a. O., MdS, 86–107.

³⁵ *Faust II*, Vers 11585f., in: Johann Wolfgang Goethe, *Werke* (Hamburger Ausgabe), 14 Bde., Hamburg 1948–1960, wiederholte Aufl.; Bd. 3, 348.

verschiedene Rollen. Imitierend durchlebt er viele Personen und Schicksale. Indem er sich mit jeder Person identifiziert, erschließt er sich im Unterschied zum Normalbürger eine Vielzahl von Leben.

Allerdings ist hier der Einwand angebracht, dass er sich nur bedingt und nicht bis zum Äußersten mit anderen Personen und Schicksalen identifiziert. Denn ginge die Identifikation so weit, wie Bonaventura sie in den *Nachtwachen* von einer Schauspielerin berichtet, die Shakespeares Ophelia spielte und selbst dem Wahnsinn verfiel,³⁶ so würde der von Camus charakterisierte Schauspieler sich nicht in eine Vielzahl von Rollen versetzen können. Zumindest aber partizipiert er an diversen Leben.

Die dritte Figur ist der Eroberer, der einen bestimmten Lebensstil verkörpert, den des „alles oder nichts“.³⁷ Der Eroberer ist für Camus nicht nur im traditionellen Verständnis ein Siegertyp, ein Eroberer von Territorien, sondern auch das aussichtslose „Opfer“,³⁸ das im aussichtslosen Kampf nicht aufgibt, sondern standhält und sein ganzes Dasein in die Schale wirft, wohl wissend, dass „die Tat an sich nutzlos ist“.³⁹ Er wird damit zum Repräsentanten des absurden Menschentums.

Alle diese Menschen, die im vollen Bewusstsein ihrer Endlichkeit und Aussichtslosigkeit ihr Leben führen, es aber bis zum letzten Tropfen ausschöpfen und mit aller Leidenschaft leben, repräsentieren Daseinsformen des Absurden. Das Absurde ist für Camus der „metaphysische[] Zustand des bewussten Menschen“.⁴⁰ Camus' Werk stellt damit weder einen absoluten Nihilismus noch einen Fatalismus, ebensowenig einen absoluten Optimismus und Opportunismus dar, sondern einen realistischen Humanismus, der weder durch illusorische Hoffnungen noch falsche Ideologien beflügelt noch auch durch Resignation deprimiert wird, sondern die unumgehbaren Notwendigkeiten des Lebens, wie es ist, akzeptiert.

³⁶ Vgl. Bonaventura, *Nachtwachen*, Penig 1805, 14. Nachtwache, in: Wolfgang Paulsen (Hg.), *Nachtwachen*. Im Anhang: *Des Teufels Taschenbuch*, Stuttgart [1964], 118f.

³⁷ Albert Camus, MdS, 103.

³⁸ A. a. O., MdS, 104.

³⁹ A. a. O., MdS, 103.

⁴⁰ A. a. O., MdS, 53.