

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 45 (1998)

Heft: 3

Artikel: Religionsphilosophische Reflexionen zu Albert Camus' Sisyphos

Autor: Sommaruga, Giovanni

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761106>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

GIOVANNI SOMMARUGA

Religionsphilosophische Reflexionen zu Albert Camus' Sisyphos

I. Zur Einleitung: Das Absurde bei Camus: eine Begriffsklärung

1. Der Begriff des Absurden

Mit «absurd» bezeichnet Camus gewöhnlich einen extremen Gegensatz (divorce) von zwei Vergleichs- oder Bezugsobjekten. Als Beispiele führt er an: einen extremen Gegensatz zwischen einer unterstellten Handlung und gewissen Lebensprinzipien, zwischen einer Absicht und den Aussichten auf deren Erfüllung, zwischen einem Urteilspruch und dem intendierten Tatbestand, sowie einen extremen Gegensatz zwischen dem Ideal einer Sache und deren Realisierung¹, oder zwischen dem Anlaß und der Wirkung eines Verhaltens² oder Ereignisses³. Er macht selbst darauf aufmerksam, daß der Gegensatz umso absurder ist, je extremer er ist.

Absurd par excellence ist nach Camus der Gegensatz zwischen dem übermächtigen Bedürfnis des Menschen nach Erkenntnis, Verständnis, Vertrautheit, Glück in dieser Welt, und der Unmöglichkeit von dessen Befriedigung, da die Welt vernunft- und gefühllos, ungreifbar ist. Er insistiert darauf, daß nicht eines der Vergleichsobjekte des Gegensatzpaares, d. h. im besonderen nicht dieses Bedürfnis des Menschen, oder kurz der Mensch, und nicht die Beschaffenheit der Welt, oder kurz die Welt, absurd ist, sondern die Beziehung des extremen Gegensatzes zwischen den beiden.⁴ An anderer Stelle beschreibt

¹ Camus nennt die Ehe.

² Camus nennt den Groll oder das Schweigen.

³ Camus' Beispiel ist diesmal der Krieg.

⁴ A. CAMUS, «Le mythe de Sisyphe», in: DERS., *Essais*, hrsg. von R. Quilliot und L. Faucon, Paris 1965, 120. Wo in den folgenden Fußnoten genauere bibliographi-

Camus das Drama als eines mit drei Figuren: (1) dem Heimweh des Menschen, (2) der irrationalen Welt, und (3) der absurden Beziehung zwischen (1) und (2).⁵

Später präzisiert Camus seine Erklärungen in verschiedener Hinsicht wie folgt: Das Heimweh des Menschen, dessen übermächtiges Bedürfnis zu verstehen, zu erkennen, vertraut, zu Hause zu sein usw., ist nur dadurch erklärbar, daß der Mensch tatsächlich viele Dinge begreifen und erkennen kann, dadurch, daß er eine gewisse Vertrautheit, ein gewisses Gefühl des Heimischseins hat. Das heißt, die menschliche Vernunft und die eben beschriebenen menschlichen Gefühle haben einen oder haben begrenzte Bereiche, in denen sie ihre jeweiligen Ansprüche befriedigen bzw. einlösen können. Aus diesen Erfahrungen heraus entsteht das unwiderstehliche Bedürfnis, mehr zu erkennen, zu verstehen, sich stärker heimisch (glücklich) zu fühlen, ja das unbändige Bedürfnis, alles zu erkennen und verstehen und sich völlig vertraut zu fühlen.

Nach Camus ist die Welt – und dazu gehört auch der Mensch – jedoch solcher Art, daß sie zur Befriedigung dieser letztgenannten Bedürfnisse nicht taugt. Sie ist nicht durchwegs rational gestaltet und intelligibel, oder der Mensch hat nur beschränkte Erkenntnis- oder Verständnismöglichkeiten, und sie vermag keine allumfassende Geborgenheit zu vermitteln, oder der Mensch ist unfähig, völlig geborgen und glücklich zu sein.

Der absurde Gegensatz *par excellence* ist also der zwischen dem unwiderstehlichen Bedürfnis des Menschen, alles rational zu begreifen, zu erfassen, in der Welt ein vollkommenes Heim zu finden, und der Welt oder dem Menschen selbst, deren Beschaffenheit die Befriedigung dieses Bedürfnisses ausschließt.⁶ Der Mensch, der das Absurde erkennt und mehr noch erfaßt – d. h. jenen absurden Gegensatz *par excellence* zwischen dem tiefen menschlichen Anspruch auf Rationalität sowie dem menschlichen Heimweh, und der Welt und ihm selbst darin, welche diese menschlichen Anforderungen nicht erfüllen – wird ein absurder Mensch genannt.⁷

sche Angaben fehlen, beziehen sich die referierten Textstellen auf A. CAMUS, *Le mythe de Sisyphe* (ausgenommen Abschnitt IV, Anhang).

⁵ 117 und allgemein 117f.

⁶ In Camus' Sprache: Das Absurde entsteht «à la rencontre de cette raison efficace mais limitée et de l'irrationnel toujours renaissant», 125.

⁷ 134f.

Schließlich gibt Camus in diesem Kontext ein letztes zu bedenken: Der oftgenannte absurde Gegensatz («das Absurde») ist in sich kaum etwas, wenn der Mensch sich dessen nicht bewußt wird. Zum Absurden gehört gewissermaßen, daß der Mensch/ein Mensch um es weiß, und deshalb nennt Camus das menschliche Bewußtsein den Grund oder das Fundament für das Absurde. Und er beschreibt diese Bewußtwerdung auch so, daß der Mensch erkennt oder erfaßt, daß er zugleich ein Teil der Welt und kein Teil der Welt ist, daß er zugleich der Welt vertraut wie ihr fremd ist.⁸

2. *Erfahrungen, die zum Begriff (und zum Bewußtsein) des Absurden führen*

(i) Eine Erfahrung des Absurden ist jene, in der Zeit zu sein, von der Zeit (weg)getragen zu sein, eine Zeitkurve durchlaufen zu müssen, in der Gegenwart aber auf die Zukunft fixiert zu sein, keine Ruhe und keinen Frieden außerhalb der beständigen Veränderungen und Wechsel der Zeit zu finden, aber sie zu suchen.⁹

(ii) Eine andere Erfahrung des Absurden besteht in einem Gefühl der Verfremdung, einer Wahrnehmung und Empfindung der Welt als fremdartig, dicht und undurchdringbar, kalt, unzugänglich – als ein Ort, der kein Zuhause, nichts Einladendes bildet, keine Wärme bietet.¹⁰

(iii) Eine weitere Erfahrung des Absurden ist von der Art der Erfahrung (ii), aber in bezug auf den Menschen. Der Mensch wird als unmenschlich wahrgenommen, als Automat oder Roboter, oder auch als seelenloses Lebewesen, als reines Tier. Diese Erfahrung ist mit Gefühlen des Ekels verbunden.¹¹

(iv) Eine wiederum andere und doch mit (iii) verwandte Erfahrung ist jene der Begegnung oder des Empfindens von engsten Vertrauten, besten Freunden, nächsten Verwandten, ja gar unserer selbst als fremden, unbekannten Menschen.¹²

(v) Eine Erfahrung des Absurden liegt in der Erfahrung des Todes. Diese Erfahrung kann in verschiedener Form in Erscheinung treten, sei es als mathematische Gewißheit, mit welcher jeder Mensch seinen Tod zu erwarten, zu befürchten hat, sei es als Entdeckung des

⁸ 136.

⁹ 107.

¹⁰ 107f.

¹¹ 108.

¹² 108.

plötzlichen Verschwindens der Seele beim Eintritt des Todes eines anderen Menschen.¹³

(vi) Eine Erfahrung des Absurden ganz anderer Gestalt ist die Erkenntnis oder Erfindung der logischen Antinomien oder Paradoxien in und seit den Anfängen des abendländischen wissenschaftlichen Denkens. Diese stellen die Grundlagen des logischen rationalen Denkens des Menschen immer wieder in Frage. Genannt seien hier nur exemplarisch die antike Antinomie des Epimenides oder Eubulides, das Sorites-Paradox oder die Paradoxien des Zenon.¹⁴

(vii) Eine Erfahrung des Absurden von der Art von Erfahrung (vi) ist die schwer annehmbare Einsicht, daß die Geschichte – wie die Geschichtsschreibung lehrt – des menschlichen Denkens und der Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaften eine Geschichte der fortgesetzten Korrekturen und Irrtümer ist, von der keineswegs feststeht, ob sie sich der Entdeckung irgendwelcher unwandelbarer Gesetze oder Prinzipien annähert.¹⁵

(viii) Eine weitere Erfahrung des Absurden ist die Realisierung des Gegensatzes, der zwischen der Gewißheit der Existenz des Menschen, d. h. dessen Wissen, daß er existiert, und dessen Wissen um sich selbst, d. h. dessen Wissen, wer er ist, wie er ist, wie er «funktioniert» usw. besteht. Daß dieser Gegensatz auch durch die Psychologie oder Philosophie nicht völlig überbrückt werden kann, liegt nahe.¹⁶

II. Der falsche Gott oder die falschen Götter

1. Einleitung

Camus charakterisiert das Leben eines Menschen, der das Absurde (den absurden Gegensatz *par excellence*) voll erfaßt hat, wie folgt: (a) dieser Mensch hat jede Hoffnung (auf die Befriedigung seiner stärksten Bedürfnisse nach Klarheit und Vernünftigkeit sowie nach Vertrautheit) aufgegeben (und das ist nicht mit Verzweiflung gleichzusetzen), (b) der absurde Mensch verleiht dem Absurden keine höhere Weihe, sondern lehnt es vielmehr ab, er stößt sich daran, und (c) er

¹³ 108f.

¹⁴ 109f.

¹⁵ 110f.

¹⁶ 111.

ist mit seiner Lage bewußt unzufrieden (und das ist nicht mit jugendlicher Unrast gleichzusetzen).¹⁷

Diese Charakterisierung des Lebens eines absurden Menschen enthält eine Spannung, die sich mit dem folgenden Paradox ausdrücken läßt: 1) Es versteht sich von selbst, daß, wenn der absurde Mensch keinen Grund zur Hoffnung hat und darum auch weiß, daß er sich dann (von der Zukunft) nichts mehr verspricht. 2) Es versteht sich von selbst, daß, wenn der absurde Mensch keinen Grund zur Hoffnung hat und darum weiß, daß er sich mit diesem Bewußtsein nicht abfinden und aus diesem Zustand ausbrechen will (indem er sich (von der Zukunft) etwas Besseres verspricht).¹⁸

Dieses Paradox führt nun zur Annahme oder Konstruktion eines falschen Gottes oder falscher Götter. *Nota bene:* Die philosophischen Auffassungen Jaspers', Schestows, Kierkegaards und Husserls, die im Folgenden diskutiert werden, spielen hier nur in dem Sinne eine Rolle, in welchem Camus deren Auffassungen versteht.¹⁹

2. Die «Lösung» des Paradoxes bei den Existenzphilosophen Jaspers, Schestow und Kierkegaard

2.1 Jaspers

Jaspers weist die Unmöglichkeit auf, das Transzendente zu erfahren, der menschlichen Erfahrung eine Tiefe oder tiefere Bedeutung zu vermitteln, und er ist sich der Irrationalität der Welt voll bewußt. Trotzdem behauptet er ohne jede Rechtfertigung die Existenz des Transzendenten, die tiefere Dimension der menschlichen Erfahrung und den übermenschlichen Sinn des menschlichen Lebens. Er schreibt: «L'échec ne montre-t-il pas, au-delà de toute explication et de toute interprétation possible, non le néant mais l'être de la transcendance.» Dieses Sein der Transzendenz definiert er als «l'unité inconcevable du général et du particulier».

Camus schreibt dazu: Der absurde Gegensatz par excellence, das Absurde, wird Gott (im weitesten Sinne des Wortes), und das menschliche Unvermögen zu verstehen und zu erkennen wird zum Sein, das alles erleuchtet. Es versteht sich damit umso besser, warum Jaspers auf diesem Gegensatz beharrt, ihn nach Möglichkeit verschärft. Je

¹⁷ 121. Für weitere Merkmale des absurden Menschen, cf. 134f.

¹⁸ 121.

¹⁹ Dieses Prinzip gilt auch für alle anderen Philosophen oder Schriftsteller, die im Verlauf dieses Artikels zur Sprache kommen werden. Cf. dazu die Fußnote auf 126.

deutlicher die Grenzen der menschlichen Erkenntnis und Erfahrung werden, je unerreichbarer und aussichtsloser das Transzendente vom Standpunkt der menschlichen Erkenntnis ist, desto wirklicher oder deutlicher wird das Transzendente im Jasperschen Verständnis. Warum dieser Gott falsch ist, dazu später.

2.2 Schestow

In Auseinandersetzung mit Hegel und Spinoza kritisiert Schestow vehement die Annahme, die Welt wäre rational oder vernünftig strukturiert oder gestaltet. Er behauptet vielmehr, daß die Welt nicht rational geformt oder durch und durch irrational sei.²⁰

Mit dieser Auffassung (eines Irrationalismus), so moniert Camus, negiert Schestow freilich eine Seite des absurden Gegensatzpaares, nämlich jene einer begrenzt geordneten oder intelligiblen Welt. Schestow begeben sich damit des klaren Denkens und der nüchternen Erfahrung und werde ob seines berechtigten Ausgangspunkts des Denkens ekstatisch. Die Konsequenzen sind folgende:²¹

Da, wo nach Schestow keine Hoffnung mehr besteht, wo die menschlichen Grenzen des Möglichen und der Erkenntnis erreicht sind, gerade da gibt es einen Ausweg, eine Hoffnung, und die ist Gott. So schreibt Schestow: «On ne se tourne vers Dieu que pour obtenir l'impossible (Quant au possible, les hommes y suffisent)»²². Schestows Gott steckt im absurden Gegensatz par excellence: Er bestätigt gerade die Begrenztheit der menschlichen Gefühle des Heimischseins, wenn er möglicherweise gehässig und hassenswert ist, und er bestätigt die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, wenn er unbegreifbar und möglicherweise widerspruchsvoll ist; er verkörpert beinahe diesen absurden Gegensatz, wenn seine Unmenschlichkeit als sein Beweis und seine Inkonsequenz als seine Größe bezeichnet wird. Bei Schestow ist die Anerkennung des Absurden bzw. Gottes ein absurder menschlicher Akt, d. h. ein menschliches Eingeständnis und praktisches Akzeptieren dieses Absurden und damit zugleich ein Ausweg daraus, der nach Schestow Wahrheit und Erlösung bedeutet.²³ Erinnerung sei dabei an das alte «credo quia absurdum».

²⁰ Camus spricht vom Vorrang des Irrationalen, cf. 125.

²¹ 124, 125.

²² Das Zitat ist bei Camus ohne Klammern.

²³ 123f.

2.3 Kierkegaard

Auch Kierkegaard erkennt mit ganzer Schärfe die Grenzen des menschlichen Verstandes und leidet unter diesen Grenzen bzw. unter der Sehnsucht nach umfassendem und durchdringendem Verständnis und Wissen. Er lehnt diese Grenzen so sehr ab, daß er dem menschlichen Verstand oder der menschlichen Vernunft jede Erkenntnis- und Verständnisfähigkeit abspricht. Damit gibt Kierkegaard die eine Seite des absurden Gegensatzpaares preis, womit der absurde Gegensatz selbst, das Absurde, verschwindet. Kierkegaard realisiert auch sehr intensiv die Grenzen der Befriedigung des menschlichen Bedürfnisses, in der Welt zu Hause, glücklich zu sein. Auch hier weist er die Grenzen zurück, geht er davon aus, daß der Mensch sich in dieser Welt überhaupt nicht heimisch fühlen kann.²⁴ Auch hier fällt die eine Seite des absurden Gegensatzpaares und damit das Absurde dahin.

Zu dieser Radikalisierung «absurder Erfahrungen» kommt nun die folgende Kierkegaardsche Überlegungsweise: Erkenntnis, Glück usw. übersteigen jedes menschliche Maß (alle menschlichen Grenzen), also gibt es etwas Übermenschliches (ist es übermenschlich); oder in einer anderen Version: Da nichts bewiesen ist (Grenzen), so kann alles bewiesen werden, insbesondere Gott. Kierkegaards Gott gründet folglich in diesen absurden Erfahrungen und Überlegungen, er ist das Übermenschliche, das Unbeweisbare, unverstehbar, inkonsequent und ungerecht. Damit wird, wie Camus schreibt, das Absurde vergöttlicht.²⁵

Wiederum kritisiert Camus, daß das «so» oder «also» in Kierkegaards Überlegungsweise logisch nicht schlüssig ist. Er mahnt, der Verstand bleibe klar, wenn er seine Möglichkeiten und Grenzen erkenne und anerkenne, was bedeutet, daß er sich nicht verleugnet, bloß weil er nicht unbegrenzt ist. Schließlich ist eine mögliche oder gar notwendige Reaktion auf eine volle Bewußtwerdung des absurden Gegensatzes *par excellence*, nämlich Verzweiflung, kein Grund, sich diesem absurden Gegensatz nicht zu stellen.

Camus gelangt also zum Schluß, daß die Erfahrung und Erkenntnis des Absurden nicht zu Gott führt. Er bemerkt wiederholt vorsichtig, daß sie Gott auch nicht ausschließe. Die Frage der Existenz

²⁴ Camus schreibt, nach Kierkegaard enthalte der Tod «infiniment plus d'espoir que n'en comporte pour nous la vie, même débordante de santé et de force», 127, oder Kierkegaard gehe davon aus, daß der Mensch krank ist – und «guérir, c'est son vœu forcé», 126.

²⁵ 126f.

Gottes ist also hier nicht entschieden, gewiß nicht positiv, aber auch nicht negativ.²⁶

2.4 Verallgemeinernde Bemerkungen zur existenzphilosophischen Lösung des Paradoxes (der religiöse Suizid)

Die existenzphilosophische Lösung des Paradoxes – jedenfalls bei den drei diskutierten Existenzphilosophen – scheint sich in drei Schritten zu vollziehen:²⁷

1. Schritt: Am Anfang steht das Erfahren des Absurden (des absurden Gegensatzes *par excellence*) und das Aufgeben jeder Hoffnung. Dies entspricht dem Punkt 1) des ursprünglichen Paradoxes. 2. Schritt: Das Absurde, das die Existenzphilosophen jeder Hoffnung beraubt, wird vergöttlicht. Und weiter noch, in einer gewissen Identifikation des Göttlichen mit dem Absurden wird Gott absurd. 3. Schritt: Das vergöttlichte Absurde oder der absurde Gott bietet ihnen einen neuen Grund zur Wiederaufnahme der Hoffnung.

Damit sind wir bei Punkt 2) des ursprünglichen Paradoxes angelangt. Diese neue gewaltsame oder erzwungene Hoffnung des 3. Schritts ist bei allen genannten Existenzphilosophen wesentlich religiös, d. h. sie entspringt dem Glauben an oder der Annahme eines Gottes. Der Übergang vom 2. zum 3. Schritt versteht sich leicht, ja geradezu von selbst, ist doch der angenommene Gott nicht nur ein Gott des Schreckens und des Grauens, sondern eher ein völlig ambivalentes Wesen, also auch Quelle der Hoffnung. Der Übergang vom 1. zum 2. Schritt ist schwerer nachzuvollziehen und soll im Folgenden erläutert werden:

Die Behauptung (der Existenz und des Wesens) Gottes ergibt sich, oder vielmehr besteht in der radikalen, totalen Verneinung eines der Vergleichsobjekte des absurden Gegensatzpaars: Bei Jaspers entsteht Gott aus und besteht in der totalen Erfahrungs- und Erkenntnisunfähigkeit (des Transzendenten) des Menschen;²⁸ bei Schestow finden sich sowohl Andeutungen einer totalen Verneinung jeglicher Ordnung oder Intelligibilität der Welt²⁹ als auch Andeutungen einer totalen Verneinung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit oder der

²⁶ 127 und die Fußnoten auf den Seiten 128 und 129.

²⁷ 122.

²⁸ Camus: «La passion qu'il (Jaspers) met à l'affirmer (le transcendant) est justement proportionnelle à l'écart qui existe entre son pouvoir d'explication et l'irrationalité du monde et de l'expérience», 122.

²⁹ Cf. die diesbezüglichen Bemerkungen zum Irrationalismus bei Schestow.

menschlichen Vernunft; bei Kierkegaard wird der absolute Gegensatz ebenfalls aufgelöst durch die radikale Verneinung sowohl jeglicher menschlichen Verstehens- oder Wissensfähigkeit als auch jeglicher Glücksfähigkeit. Das «Alles ist unerkennbar, unerfahrbar, die Welt ist völlig unintelligibel, bar jeder Möglichkeit, dem Menschen Geborgenheit zu vermitteln» verwandelt sich unter der Hand in das Unerkennbare, Unerfahrbare, Irrationale, Inkonsequente, möglicherweise Gehässige, Abweisende, welches Gott ist.

Diese totale, radikale Leugnung, Ablehnung der begrenzten und daher jeglicher menschlichen Erfahrungs-, Erkenntnis- oder Glücksfähigkeit oder der begrenzten Rationalität oder Behausbarkeit der Welt nennt Camus einen Sprung («*négation rédemptrice*»). Der Ausgangspunkt des Sprungs ist die Bewußtwerdung der Grenzen und das Leiden unter den Grenzen der menschlichen Entfaltungsmöglichkeiten, das Ziel des Sprungs ist das Unbegrenzte, oder, wie Camus sagt, das Ewige oder Gott. Es gibt verschiedene Arten zu springen und entsprechend gibt es verschiedene Götter. Die Motivationen für den Sprung können ebenfalls verschiedenartig sein, religiöser oder rationaler oder rationalisierender (vernünftelter) Natur, das Ergebnis ist in allen Fällen immer dasselbe.

3. Die «Lösung» des Paradoxes bei Husserl und den Phänomenologen

3.1 Husserl

Husserls Methode der Phänomenologie weist erst einmal die klassische Methode der Metaphysik und eines bedeutenden Teils der traditionellen Philosophie zurück: Diese Methode besteht darin, Erscheinungen zusammenzufassen, daraus Wesentliches zu abstrahieren oder jene unter ein universelles Prinzip zu subsumieren, kurz, die Erscheinungen zu erklären. Ausgangspunkt der Phänomenologie ist stattdessen die Auffassung, welche die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit artikuliert und anerkennt: Es gibt nicht eine einzige Wahrheit (es gilt kein Prinzip der Zweiwertigkeit), sondern es gibt nur Wahrheiten (es gilt eine Art Prinzip der Mehrwertigkeit).

Dieser Auffassung liegt die phänomenologische Methode zugrunde, welche das Folgende beinhaltet: Sie impliziert ein neues Sehenlernen, ein Lenken des Bewußtseins, das aus jeder angepeilten Vorstellung etwas Besonderes, Bevorzugtes macht, und sie impliziert ein bloßes Beschreiben des Wahrgenommenen oder Erlebten. Das Bewußtsein fixiert ein Objekt und lenkt dann seine Aufmerksamkeit (wie ein Projektionsapparat) auf dieses Objekt. Eine Folge der An-

wendung dieser Methode ist die, daß alle Dinge, Vorstellungen usw. gleichwertig sind, alle liegen sie außerhalb jeder Beurteilung, sind was sie sind, einfach da, ohne Sinn und Wert. Insofern die phänomenologische Methode die Grenzen der menschlichen Vernunft erkennt und ernstnimmt, nennt Camus sie eine absurde Methode.

Aber nach Camus kommt jeder Erkenntnistheorie oder Methodologie (des Denkens) ein doppelter Aspekt zu, und zwar ein psychologischer und ein metaphysischer. Dieser Sachverhalt betrifft besonders auch die phänomenologische Methode: Der psychologische Aspekt zeigt sich in der Art und Weise der Ausschöpfung aber nicht Deutung der Wirklichkeit, bzw. in der Wahrnehmung, Aufzählung und Darstellung von Erscheinungen, deren Auswahl von einem besonderen Interesse dafür zeugt. Aber in der phänomenologischen Methode gibt es auch die sog. eidetische Reduktion, d. h. ein Verfahren zur Schau des Wesens der Dinge, Vorstellungen, Fiktionen usw. Husserl geht klar von der Existenz von «essences extra-temporelles» aus. Jedes Ding hat sein Wesen, sein Eidos. Es gibt, so schreibt Camus, «plus une seule idée qui explique tout, mais une infinité d'essences qui donnent un sens à une infinité d'objets»³⁰. In dieser idealen Welt sind wiederum alle Wesenheiten gleichwertig, mit den gleichen Vorrechten versehen. Aber sie haben eine Existenz, die von jener der Dinge usw. der realen Welt völlig unabhängig ist und der dieser letztlich einen Sinn und eine Tiefe, d. h. eine Erklärung verleiht. In dieser Funktion und in diesem Sinne ist jede Wesenheit ein Gott, und Husserls einschlägige Auffassungen bezeichnet Camus als «polythéisme abstrait.»

In der Anerkennung der einzelnen, konkreten Erscheinung und damit der Begrenzung scheint schon das Wesen (eidos) dieser Erscheinung durch und damit die totale Verneinung dieser Begrenzung. Die Götter sind nicht das Sich Zeigende, Sich Offenbarende, Erscheinende, sie sind die Objekte der Sehnsucht und der «tiefsten» Bedürfnisse des Menschen, und sie sind ein rationaler Unterbau für den irrationalen Oberbau der Gegebenheiten und Phänomene. Auch Husserl vollzieht also einen Sprung. Dessen Motivation betrachtet Camus als rational, als Drang ins Abstrakte, und dessen Ziel ist wie immer das Ewige, sind die Götter bzw. eine «métaphysique de consolation». Daran ändert auch der Umstand nichts, daß für Husserl der Himmel der Formen (Wesenheiten) sich in den vielen Bildern dieser Welt dar-

³⁰ 131.

stellt³¹, statt daß sich diese (reale) Welt in einem idealen Universum spiegelt. Die Husserlschen Götter sind das Ideale, Unwandelbare, Ewige, unabhängig von unserer Welt Existierende.

Mit dieser Annahme einer völlig rationalen oder intelligiblen Substruktur der Welt beseitigt Husserl einen Vergleichsbegriff des absurden Gegensatzpaares, nämlich denjenigen einer nur begrenzt rational geordneten und intelligiblen Welt, und damit den absurden Gegensatz, d. h. das Absurde selbst.³²

3.2 Vergleichende Beobachtungen zu Husserl und Kierkegaard (der philosophische und der religiöse Suizid)

Sowohl beim abstrakten Philosophen Husserl wie auch beim religiösen Philosophen Kierkegaard findet eine Entgrenzung der begrenzten Vernunft statt, im Falle Husserls durch eine triumphierende Vernunft, die dadurch zu einem abstrakten Gott oder zu abstrakten Göttern gelangt, im Falle Kierkegaards durch eine demütige Vernunft, welche dadurch einen blitzeschleudernden Gott hervorbringt. Der Unterschied zwischen diesen Göttern ist nach Camus nur gering.

Der Ausgangspunkt Husserls und Kierkegaards ist dieselbe Verwirrung (*désarroi*) und dieselbe Angst, es ist die Einsicht in den «divorce entre l'esprit qui désire et le monde qui déçoit, ma nostalgie d'unité, cet univers dispersé et la contradiction qui les enchaîne»³³. Gemeinsam ist den beiden auch der Sprung, der sich darin manifestiert, daß die Sehnsucht nach Klarheit und Vertraulichkeit stärker ist als das Wissen und das nüchterne Empfinden.

Natürlich ist die Art des Sprungs bei beiden verschieden: Husserls Sprung ist eine äußerste rationale Durchgestaltung (Rationalisierung) der Welt, Kierkegaards Sprung hingegen ist eine Erklärung äußerster Irrationalität (eine Bankrotterklärung der Rationalität oder Irrationalisierung) der Welt. Aber am Ziel treffen sich Husserl und Kierkegaard wieder, und zwar bei der Befriedigung des überwältigenden Bedürfnisses, der tiefen Sehnsucht, sei es durch Husserls illusorische Erfüllung des Wunsches nach Klarheit und Verständnis, sei es durch Kierkegaards Abtötung desselben Wunsches nach Klarheit und Verständ-

³¹ Cf. Husserls Begriff des «univers concret», 132.

³² Cf. 129–133.

³³ 135.

nis.³⁴ Warum es sich allemal um falsche Götter handelt, das wird, sofern es nicht schon klar ist, im folgenden Abschnitt erklärt.

III. Die Bestimmung des Absurden in Bezug zu Gott und zum Göttlichen

1. Der Gegensatz zwischen Gott und dem Absurden (der logische Suizid)

In seinen Ausführungen über Dostojewski meint Camus, alle Helden Dostojewskis fragten sich nach dem Sinn des Lebens. Indem Dostojewski sich durch seine Helden diese Frage stellt, ist er ein Philosoph. Indem er ein Bild davon vermittelt, welche Folgen derartige Fragen und geistige Spielereien für ein Menschenleben haben können, ist er ein Künstler.³⁵

Eine dieser Folgen nun ist der sog. «logische Suizid», welcher folgendermaßen begründet wird: (1) Nur wenn der Mensch die Harmonie des Ganzen (der Welt) begreift/Nur wenn Gott existiert (existieren muß), kann der Mensch glücklich sein. (2) Aber der Mensch begreift die Harmonie des Ganzen (der Welt) nicht/Aber Gott existiert nicht (kann nicht existieren). Ergo (3) Der Mensch kann nicht glücklich sein. (4) Wenn der Mensch nicht glücklich sein kann, dann muß er Suizid begehen. Ergo (5) Der Mensch muß Suizid begehen. Dazu sollen zwei Beobachtungen angestellt werden:

A) Die obige Begründung des «logischen Suizids» enthält zwei Versionen: diejenige, die Dostojewski in seinem «Tagebuch eines Schriftstellers» darlegt, und diejenige, die Kirilow im Roman «Die Dämonen» vorlegt. Die erste findet sich in den Prämissen (1) und (2) vor und die zweite hinter dem Querstrich. Nach Camus handelt es sich aber um zwei Fassungen desselben logischen Schlusses, was das Folgende bedeutet: vorausgeschickt und angenommen sei, daß die Existenz Gottes und gar die notwendige Existenz Gottes für den Menschen von keiner Bedeutung bzw. gleichbedeutend ist mit der Nichtexistenz Gottes, sofern der Mensch um die erstere nicht weiß oder sie nicht erkennt. Wenn dem so ist, dann läßt sich die Prämisse (1) so lesen, daß, wenn der Mensch glücklich sein kann, er dann die Harmonie des Ganzen (der Welt) bzw. begreift, daß Gott existiert (existieren muß). Gott ist sodann gewissermaßen die Harmonie der Welt, er ist

³⁴ Cf. 133–135.

³⁵ Hier ließe sich einiges zum Verhältnis von Kunst und Philosophie nach Camus beifügen, worauf aber verzichtet wird, weil es streng genommen nicht zum Thema dieses Artikels gehört.

die Überbrückung, die Schließung oder einfach die Lösung des absurden Gegensatzes *par excellence* und damit ein Wunschobjekt des Menschen, und zugleich steht er in einem konträren Gegensatz zum Absurden, ist etwas Nicht-Absurdes.³⁶ Das Absurde definiert sich also gewissermaßen u. a. durch Gott oder durch das Göttliche, oder umgekehrt.³⁷

B) Nachdem ein Mensch den absurden Gegensatz *katexochen* erkannt, erfaßt hat, stellt sich ihm die Frage: Was ist zu tun? Welche praktischen Konsequenzen hat diese Realisierung? 1. Soll dem Leben ein Ende gesetzt, Suizid begangen werden? 2. Soll er zum Sprung ansetzen, hin zu den falschen Göttern der Religion? 3. Oder soll er einen anderen Sprung ausführen, jenen zu den falschen Göttern einer großen Philosophie, einem maßgeschneiderten Gebäude von Ideen und Formen? 4. Soll er Verzicht üben, asketisch werden, der Welt und ihren Genüssen bzw. der Befriedigung seiner Bedürfnisse weitgehend entsagen? 5. Oder soll er schließlich, wie Camus schreibt, die leidenschaftliche und zerreißende Wette des Absurden eingehen?³⁸

Die erste Option, den Suizid, schließt Camus ebenso wie die zweite und dritte Option (cf. Abschnitt 2) aus, und zwar weil sie das Absurde nicht anerkennen, akzeptieren, sondern wie der Sprung es desavouieren. Camus bemerkt dazu: «Il (le suicide) l'entraîne dans la même mort». Andererseits aber steht fest, daß «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».³⁹

Die zweite Beobachtung besteht darin, daß Kirilow, insofern er den Schluß des logischen Suizids bis zu Ende überlegt und endlich praktisch ausführt, keine absurde Figur, d. h. keine absurde Einsichten und Überzeugungen praktizierende Figur ist. Insofern Kirilow jedoch die Prämissen (1) und (2) jenes Schlusses annimmt und damit zur Schlußfolgerung (3) gelangt, ist er offensichtlich eine absurde Figur. Sofern hier von einem Widerspruch ausgegangen werden kann, entspringt er einem Denkschema, das ein neues Licht auf das Verhältnis von Gott und dem Absurden wirft.

³⁶ Gott scheint das Nicht-Absurde *par excellence* zu sein, denn Camus schreibt in diesem Kontext: Gott ist die einzige Moral. Somit ist Gott der kontradiktorische Gegensatz zum Absurden, das Anti-Absurde. Cf. 149.

³⁷ Cf. dazu 149/150 und 182/3.

³⁸ Cf. 137 und 139.

³⁹ 138.

2. Eine Art von Koinzidenz von Gott und dem Absurden

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist die Feststellung, daß Kirilow (nach Camus) ein «Mensch» im emphatischen Sinne ist, der Gott werden will.⁴⁰

Kirilow, aber auch Nietzsche und viele andere Philosophen und Theologen nehmen an, daß (6) etwas dann und nur dann göttlich (oder ein Gott) ist, wenn es im strengen Sinne autonom ist, d. h. wenn es nicht wesentlich von einem anderen Wesen (vom Willen eines anderen Wesens) abhängt. Deshalb gilt: (7) Gott existiert nur dann, wenn etwas wesentlich von ihm abhängt. Ergo (8) Wenn Gott nicht existiert, dann hängt nichts wesentlich von ihm ab. Da Kirilow (und Nietzsche und andere Gott-ist-tot-Philosophen und Theologen) von Prämisse (2) überzeugt sind, gilt für sie: Ergo (9) Kirilow hängt nicht wesentlich von Gott ab. Und da außerdem die folgende monotheistische Prämisse angenommen werden kann: (10) Kirilow hängt genau dann von einem anderen Wesen wesentlich ab, wenn dieses Wesen Gott ist, gilt: Ergo (11) Es gibt nichts, von dem Kirilow wesentlich abhängt. In anderen Worten: Kirilow ist im strengen Sinne autonom. Ergo (12) Kirilow ist göttlich bzw. ist Gott.⁴¹

Gott als Eigennamen ist also hier nicht nur der konträre Gegensatz zum Absurden (so in (7)–(10)), sondern Gott oder das Göttliche als Prädikat ist hier auch die absolute Unabhängigkeit oder Freiheit eines Wesens, «in Abwesenheit oder aufgrund des Todes Gottes» insbesondere des menschlichen Wesens (so in (6) und (12)).⁴²

Dieser Gott, welcher in der «fürchterlichen» Freiheit des absurden Menschen besteht, ist näherhin so zu bestimmen:⁴³ Er ist das sogenannte ewige Leben des Evangeliums in dieser Welt, er ist Ausdruck dessen, daß alles gut ist⁴⁴, oder negativ formuliert, daß nichts abscheulich ist.⁴⁵ Er steht auch dafür, daß alles erlaubt ist⁴⁶ und daß es

⁴⁰ 183f.

⁴¹ Kirilow: «Si Dieu n'existe pas, je suis dieu», 184.

⁴² 184.

⁴³ Zu weiteren Ausführungen zum Thema cf. IV. Abschnitt.

⁴⁴ Das sind Kirilows letzte Worte vor seinem Suizid, und das sind auch Oedipus' späte Worte in Sophokles; cf. 197.

⁴⁵ Das sind Stawrogins Worte in seinem Abschiedsbrief; cf. F. DOSTOJEWSKI, *Die Dämonen*.

⁴⁶ Das ist das Schlüsselwort Iwan Karamasows in DOSTOJEWSKIs *Die Brüder Karamasow*.

keine Pflichten und keine Verantwortung gibt.⁴⁷ Gott als Freiheit ist somit eine richtige Konsequenz aus der Erfahrung des Absurden, ein Merkmal einer absurden Lebenshaltung.

Nachdem Kirilow also zu sich als Gott und damit zu einer absurden Lebenshaltung gefunden hat, warum begibt er sich dieser absurden Lebenshaltung, indem er Suizid begeht? Die folgende Überlegung beantwortet diese Frage:

Zu Beginn dieses Absatzes wurde festgestellt, daß Kirilow Gott werden will. Gemäß der Schlußfolgerung (12) ist Kirilow Gott. Wie früher schon bemerkt, ist Kirilow freilich auch überzeugt von Prämisse (2), d. h. daß Gott nicht existiert. (12) kann mithin so gelesen werden, daß Kirilow (ein) Gott d. h. göttlich ist, oder könnte auch so gelesen werden, daß Kirilow mit Gott identisch ist. Aus der zweiten Lesart und (2) folgt aber: Ergo (13) Kirilow existiert nicht, d. h. Kirilow ist erst dann Gott im Sinne von identisch mit Gott, nachdem er nicht mehr existiert, d. h. nachdem er Suizid begangen hat. Da Kirilow Gott werden will, muß er sich umbringen und bringt er sich um.⁴⁸

3. Anhang: Die «Lösung» des absurden Paradoxes bei Dostojewski

In seinen Romanen und seinem «Tagebuch eines Schriftstellers» setzt sich Dostojewski immer wieder mit dem in Absatz II.1 formulierten Paradox auseinander. Er ist geradezu ein Meister in der eindringlichen und quälenden Darstellung und Beschreibung der absurden Welt und des Lebens absurder Figuren. Wie aber hält er es selbst mit diesem Paradox? Dostojewskis folgende Überlegung zeigt, daß er kein absurder, sondern ein existenzphilosophischer Romanschriftsteller war: (14) Der Mensch kann ohne Glauben, daß Gott existiert, nicht leben. (15) Wenn der Mensch ohne Glauben, daß Gott existiert, nicht leben kann, dann ist der Glaube, daß Gott existiert, normal. (16) Wenn der Glaube des Menschen, daß etwas existiert, normal ist, dann existiert dieses «etwas». Ergo (17) Gott existiert.

Dostojewski lehnt also das, was früher z. B. die begrenzte Rationalität oder Behausbarkeit der Welt genannt wurde, radikal ab: Der Mensch kann mit oder in der letzteren schlichtweg nicht leben – und vollzieht damit den Sprung. Er springt von der Bewußtwerdung und

⁴⁷ Camus zitiert diesbezüglich die Freiheit des antiken Sklaven, sich nicht verantwortlich zu fühlen, 142.

⁴⁸ Ein zweites Motiv für Kirilows Suizid ist das, was Camus den «pädagogischen Suizid» nennt; aber darauf soll hier nicht eingetreten werden, cf. 185. Zum ganzen Absatz, cf. 149f. und besonders 183–186.

dem Leiden an den Grenzen der menschlichen Entfaltungsmöglichkeiten in das Unbegrenzte, in das Ewige, Gott. Dostojewski entscheidet sich am Ende gegen seine Figuren, sofern sie absurde Figuren sind oder geblieben sind. Seine Antwort an Kirilow und all seine anderen Figuren lautet: Das Leben des Menschen ist trügerisch, und es ist ewig.⁴⁹

IV. Einige besondere Konsequenzen aus und im Sinne der Erfahrung des Absurden

1. Einleitung

Der Mensch, der den absurden Gegensatz par excellence erfahren hat und ihn nicht flieht, stellt an sich selbst drei Forderungen: 1) nur mit dem zu leben, was er (mit einiger Sicherheit) weiß, 2) sich nur mit dem einzurichten, was ist, 3) nichts einzuschalten, was er nicht (mit einiger Sicherheit) weiß oder was nicht ist⁵⁰, wobei 1) und 2) die Forderung 3) implizieren.

In III.1b) wurden verschiedene mögliche praktische Konsequenzen aus der Realisierung des absurden Gegensatzes angeführt: Die eben zitierten drei Forderungen an den «absurden Menschen» liefern gewissermaßen den Grund dafür, warum die möglichen Konsequenzen 1–4 als legitime Konsequenzen ausscheiden. Sie alle basieren darauf, daß der Mensch oder die Welt nicht so akzeptiert werden, wie sie sind.

Zu einer ähnlichen Schlußfolgerung gelangt Camus mittels seines folgenden Prinzips: Eine Erfahrung, eine Einsicht (ein Schicksal) leben erfordert, daß der Mensch diese Erfahrung, diese Einsicht voll und ganz akzeptiert. Angewandt ergibt dieses Prinzip: Die absurde Erfahrung, die Einsicht ins Absurde leben, erfordert, daß man sich ihr stellt, ihrer bewußt bleibt (cf. Gegensatz zu Eurydike) und an beiden Seiten des absurden Gegensatzpaares festhält, daß man diese Spannung nicht auflöst oder ihr ausweicht, sie unterdrückt.⁵¹

⁴⁹ Camus spricht in diesem Kontext von einer Verbindung von Absurdität und Evangelium bzw. davon, daß man Christ und absurd sein könne. Dazu und zum Absatz, cf. 186–188.

⁵⁰ In Camus' Wortlaut: «qui ne soit certain».

⁵¹ 137f.

2. Die erste Konsequenz: die Auflehnung

Derjenige Mensch, der von dem eben genannten Prinzip oder den erwähnten drei Forderungen ausgeht, gewärtigt sich alsbald in der folgenden Position: Er nimmt die ihn umgebende Dunkelheit wahr und erhebt dennoch Anspruch auf Klarheit/Transparenz, welcher selbstredend unmöglich eingelöst werden kann. Da er freilich beide Seiten des Gegensatzpaares voll akzeptiert, anerkennt er seine Position und lehnt sich zugleich dagegen auf. Er nimmt sich selbst ernst und sucht leidenschaftlich und eigensinnig die Erfüllung seiner tiefen Ansprüche und Bedürfnisse im Bewußtsein, daß sie nicht erfüllbar sind. Er kämpft bewußt gegen eine Wirklichkeit – zu der er selbst gehört –, welche sich ihm derart verweigert. Das menschliche Leben ist eine Herausforderung, der sich der absurde Mensch Tag für Tag zu stellen hat.

Die Revolte ist nur die Bestätigung eines niederschmetternden Schicksals und nicht so sehr die Resignation davor. Sie ist schließlich als Ausdruck des Bewußtseins der *conditio humana* die permanente Anwesenheit des Menschen bei sich selbst. Sisyphos, der rebellische Prolet der Götter, ist ein Held des Absurden, weil er die Götter (die falschen und das Schicksal) verachtete, gegen sie aufstand, sie verschaukelte. Es gibt, so schreibt Camus, «pas de destin qui ne se surmonte par le mépris».⁵²

3. Die zweite Konsequenz: die tiefe persönliche Freiheit

Camus unterscheidet zwischen der metaphysischen Freiheit, d. h. der Freiheit im allgemeinen, und der persönlichen Freiheit, d. h. die je eigene Freiheit eines Menschen zu denken oder zu handeln. Zum Problem der metaphysischen Freiheit bemerkt er, daß es nicht interessiert, mehr noch, daß es sinnlos ist, und er liefert für diese Behauptung auch eine Begründung, die hier nicht wichtig ist.

Camus unterscheidet die persönliche Freiheit gleich nochmals in eine höhere persönliche Freiheit und eine tiefe persönliche Freiheit. Erstere zeigt sich im Leben eines Menschen vor dessen Erfahrung des Absurden darin, daß er an sein Leben mit Zielen, Erwartungen, Hoffnungen und Plänen tritt und sich um seine Zukunft und einen Sinn (Camus: Rechtfertigung) sorgt, daß er seine zukünftigen Chancen abwägt und mit der spätesten Zukunft rechnet, mit der Pensionierung oder mit der Unterstützung seiner Töchter und Söhne, und

⁵² 196. Zum ganzen Absatz, cf. 138 und 195–198.

daß er glaubt, daß etwas in seinem Leben gelenkt werden könne. Diese höhere persönliche Freiheit ließe sich vielleicht kurz als Selbstbestimmung charakterisieren. Die letztere, tiefe persönliche Freiheit im Leben des Menschen manifestiert sich erst nach der Erfahrung des Absurden. Sie äußert sich darin, daß alle Ziele, Ideale, Sinnsetzungen, Präferenzen, Werte erschüttert sind – sie sind falsche Götter – und daß durch die Sinnlosigkeit eines jederzeit möglichen Todes alle Berechnungen der Zukunft, alle Hoffnungen und Erwartungen radikal in Frage gestellt wenn nicht hinfällig werden. «La mort est là comme seule réalité», so schreibt Camus, «après elle, les jeux sont faits».⁵³

Es scheint nun, als ob es damit gar keine persönliche Freiheit gäbe: Denn wenn persönliche Freiheit darin besteht, an den kommenden Tag zu denken, sich ein Ziel zu setzen oder gewisse Vorlieben zu hegen, dann machen die Erfahrung des Absurden und der Tod diese freien Handlungen zunichte. Aus denselben Gründen ist der Mensch auch nicht frei, als Sklave auf eine ewige Revolution zu hoffen oder sich auf ewige Verachtung zu stützen und damit über den Tod hinaus weiterzuexistieren. Kurz, es erweckt den Anschein, als ob die tiefe persönliche Freiheit ein Widerspruch in den Begriffen wäre. Camus dreht jedoch den Spieß um, wenn er beobachtet: «Dans la mesure où j'espère, où je m'inquiète d'une vérité qui me soit propre, d'une façon d'être ou de créer, dans la mesure enfin où j'ordonne ma vie et où je prouve par là que j'admets qu'elle ait un sens, je me crée des barrières entre quoi je resserre ma vie», umso unfreier bin ich.⁵⁴ Kurz, ein Widerspruch scheint eher im Begriff der höheren persönlichen Freiheit zu stecken.

Die wahre Freiheit⁵⁵ ist für Camus die tiefe persönliche Freiheit. Er vergleicht sie zunächst mit der Freiheit des Mystikers, sich aufzugeben, sich in Gott und seine Gebote zu versenken und in dieser freiwillig anerkannten Abhängigkeit eine tiefe Unabhängigkeit zu entdecken. Ebenso «tout entier tourné vers la mort ..., l'homme absurde se sent dégagé de tout ce qui n'est pas cette attention passionnée qui cristallise en lui»⁵⁶. Weiterhin vergleicht Camus, wie schon erwähnt, die tiefe persönliche Freiheit mit der Freiheit der antiken Sklaven, die sich nicht selbst gehörten. Diese Freiheit bestand darin, sich nicht verantwortlich zu fühlen. Schließlich beschreibt Camus mit einem be-

⁵³ 140.

⁵⁴ 141.

⁵⁵ In Camus Worten: «la seule liberté raisonnable».

⁵⁶ 141f.

sonderen Bild, was diese tiefe persönliche Freiheit bedeutet: Es ist «la divine disponibilité du condamné à mort devant qui s'ouvrent les portes de la prison par une certaine petite aube», es ist «cet incroyable désintéressement à l'égard de tout, sauf de la flamme pure de la vie».⁵⁷

Sisyphos ist ein Held des Absurden auch, weil er den Tod haßte und, nach Homer, sich selbst in Ketten legte. Camus bemerkt dazu, daß Sisyphos' Schicksal ihm gehört: «S'il y a un destin personnel, il n'y a point de destinée supérieure ou du moins il n'en est qu'une dont il juge qu'elle est fatale et méprisable (cf. IV.2). Pour le reste, il se sait le maître de ses jours. A cet instant subtil où l'homme se retourne sur sa 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»⁵⁸. «Toute la joie silencieuse de Sisyphe est là»⁵⁹.

4. Die dritte Konsequenz: die Leidenschaft

Camus hält fest: (1) wenn das menschliche Leben absurd ist, und daraus folgt (2) wenn das Gleichgewicht des absurden Lebens auf dem Gegensatz zwischen der bewußten Auflehnung des Menschen und der Dunkelheit (das sind die Glieder des absurden Gegensatzpaares), gegen die er sich auflehnt, beruht (cf. IV.2), und aus (1) folgt (3) wenn die persönliche Freiheit einen Sinn hat nur in bezug auf ihre Begrenzung durch den Tod (cf. IV.3), dann kommt es darauf an, länger zu leben statt besser zu leben, d. h. die Qualität von Erfahrungen durch die Quantität von Erfahrungen zu ersetzen.

Was bedeutet diese Quantität von Erfahrungen bzw. dieser Ausdruck länger oder möglichst lange leben? Dieser Ausdruck bedeutet, sich der Welt so lange wie möglich zu stellen, sich seines Lebens leidenschaftlich bewußt zu sein, sein Leben, seine Auflehnung und seine tiefe persönliche Freiheit so lange wie möglich voll zu spüren.

Camus diskutiert sodann einen scheinbaren Widerspruch, der darin besteht, daß aus dem Absurden folgt, (i) daß es keine Wertmaßstäbe, keine Ideale oder Normen gibt (cf. IV.3), und deshalb auch keine besseren oder schlechteren Erfahrungen, kurz, daß alle Erfahrungen gleichwertig sind und (ii) daß eine größere Quantität von Erfahrungen zu haben, ein Wert ist.

⁵⁷ 142.

⁵⁸ 198.

⁵⁹ 197. Zum Absatz allgemein, cf. 139–142 und 195–198.

Bevor er nachweist, daß es sich bloß um einen Scheinwiderspruch handelt, zerzaust er einen möglichen Schluß, der aus (ii) gezogen werden könnte: Wenn eine größere Quantität von Erfahrungen zu haben ein Wert ist, dann sollte der Mensch eine Lebensform wählen, welche diese Quantität erhöht. Dem hält Camus entgegen: Wenn ein Mensch *A* und ein Mensch *B* dieselbe Anzahl Jahre x leben, dann haben sie dieselbe Anzahl y von Erfahrungen. Was hier ins Gewicht fällt, sind mitunter nicht beliebige Erfahrungen, sondern Erfahrungen intensiver, leidenschaftlicher Lebensempfindung, von Auflehnung und tiefer persönlicher Freiheit. Der einzige Mangel an Gewinn bzw. Verlust im Leben entsteht, wenn z. B. *A* x Jahre und *B* $x + 20$ Jahre lebt, wobei, wenn *B* z ($z > y$) Erfahrungen absurden Lebens macht, *A* ceteris paribus $z - y$ weniger solche Erfahrungen hat. Da alle «absurden Erfahrungen» gleichwertig sind, sind ergo 20 Jahre Leben unersetzlich. Was also zählt, ist nicht die Erhöhung der Quantität von Erfahrungen per se – und deshalb ist der obenstehende Schluß ein Irrtum –, sondern die Quantität von absurden Erfahrungen, welche wiederum nicht von der Wahl einer bestimmten Lebensform durch den Menschen abhängt, sondern von dessen Tod, und der Zeitpunkt des Eintritts des Todes ist wiederum eine Sache des Glücks oder des Zufalls. (N.B.: Es ist durchaus möglich, daß *B* $x + 20$ Jahre lebt, aber dabei nur y relevante absurde Erfahrungen hat.)

Camus schreibt, daß das leidenschaftliche Leben eines Menschen in der Gegenwart und nur in der Gegenwart, dessen volle Konzentration auf das Hier und Jetzt das Ideal des absurden Menschen sei. Aber, und so löst er den obengenannten Scheinwiderspruch, «Ideal» und «Wert» sind hier deplaziert (entsprechend dem (i) oben). Es geht nicht darum, so meint er, daß der Mensch etwas tun soll, ein Ideal anstreben oder realisieren oder einen Wert erfüllen soll, sondern es geht hier um eine Konsequenz aus der Erfahrung des Absurden und im Sinne des Absurden.

Sisyphos war schließlich ein Held des Absurden, weil er das Leben leidenschaftlich liebte und weil er, nachdem er gestorben war und von Pluto die Erlaubnis erhalten hatte, zur Welt zurückzukehren, um seine Frau zu züchtigen, wider alle Zornausbrüche und Mahnungen der Götter noch viele Jahre lebte «devant la courbe du golfe, la mer éclatante et les sourires de la terre»⁶⁰. «Chacun des grains de cette pi-

⁶⁰ 195.

erre, chaque éclat minéral de cette montagne pleine de nuit, à lui seul forme un monde. ... Il faut imaginer Sisyphe heureux»⁶¹.

5. Anhang: Jean Greniers «Philosophie der Gleichgültigkeit»

Am Ende seiner Ausführungen zur dritten Konsequenz aus dem und im Sinne des Absurden, d. h. zur Leidenschaft, merkt Camus an, das östliche Denken lehre, daß man sich infolge des(selben) Nachdenkens über das Absurde (statt zur Welt hinwenden) von der Welt abwenden soll. Das gebe seinem eigenen Ansatz seine besondere Perspektive und seine Grenzen. Wenn die Verneinung der Welt ebenso streng erfolge wie in seinem Falle die Bejahung der Welt, dann gelange man in gewissen indischen Schulen zu ähnlichen Konsequenzen, wie sie im Abschnitt IV.3 und IV.4 erläutert wurden, so z. B. was die Gleichgültigkeit der Handlungen betrifft. Diese Anmerkung Camus' ist mit einem Hinweis auf Jean Greniers «philosophie de l'indifférence» versehen, die im Folgenden zur Sprache gebracht wird.⁶²

Im ersten Teil seiner Abhandlung «Le choix», welcher mit «L'Absolu et la pensée» betitelt ist, bezeichnet Jean Grenier die Idee der Kontingenz als den Ursprung (le premier moteur) aller Spekulation.⁶³ Er behauptet, es wäre das Ziel der Philosophie, das Leere, den Mangel, die Kluft, welche das notwendige Sein, welches der Intellekt (l'intelligence) denkt, vom kontingenten sich ständig bewegenden sinnlich Wahrnehmbaren trennt, hervortreten zu lassen.⁶⁴ Das Problem der Metaphysik (und zwar das einzige) sei es zu wissen, ob es hinter dem Kontingenten eine Notwendigkeit gäbe, hinter den Erscheinungen eine Realität, und wenn ja, welche. Grenier weist sodann auf, daß auf den sogenannten gesunden Menschenverstand so wenig Verlaß ist wie auf den menschlichen Geist⁶⁵, und er gelangt zum Schluß, daß ihm kein Glaube und keine Evidenz, keine Aussage haltbar erscheint und daß er sich darin geschickt hat, das Denken als einzige Gewißheit anzuerkennen, ohne es freilich als eine von seinem Objekt unabhängige Wirklichkeit an sich zu denken.⁶⁶

⁶¹ 198. Zum ganzen Absatz, cf. 142–145 und 195–198.

⁶² 145.

⁶³ J. GRENIER, *Le choix*, Paris 1941, 9. Die in den folgenden Fußnoten referierten Textstellen beziehen sich auf dieses Werk.

⁶⁴ 15.

⁶⁵ 22ff.

⁶⁶ 28.

Mit dieser Einsicht erfolgt allerdings schon ein Schritt aus diesen Schwankungen heraus: Wenn der Geist sich nämlich von den Erscheinungen des Ich und des Nicht-Ich löst, wenn er keine Ideen oder Wahrnehmungen mehr gelten läßt, dann widersteht etwas dieser Erkenntniskritik, und das ist das Denken.⁶⁷ An anderer Stelle nennt Grenier dieses Denken die Seele, die er wie folgt charakterisiert: Sie ist nicht von der Art der materiellen Dinge, und sie ist von einer Art, von der diese Dinge nicht sind; solange die Welt von ihr betrachtet wird, existiert (Dasein, Existenz) die Welt nicht; die Seele befindet sich noch im Zustand der Relation (esse, Wesen), solange sie die Welt betrachtet; erst wenn sie sich von der Welt abwendet, geht sie zu ihrer eigenen (spirituellen) Wirklichkeit über. Sie wird das, was kein Geist denken kann, aber durch das der Geist gedacht wird.⁶⁸ Wieder ein wenig später nennt Grenier dieses Denken oder diese Seele auch ein Absolutes/das Absolute (Brahman in der indischen Metaphysik der Vedanta).⁶⁹ Im zweiten Teil seiner Abhandlung faßt er den ersten Teil so zusammen: Die Welt bietet nichts, woran sich das Denken halten kann.⁷⁰

Im zweiten Teil mit dem Titel «L'Absolu et le monde» stellt sich Grenier dem Problem, wie sich das Relative, d. h. die Welt, im Ausgang vom Absoluten erklären läßt.⁷¹ Nachdem er verschiedene Lösungsversuche diskutierte und kritisierte, kommt er zum Schluß, daß das Absolute nichts bietet, was die Welt erklären kann.⁷² Aber, so suggeriert er, vielleicht sollte man sich auf einen neuen Weg einlassen, vielleicht können das Gefühl und die Handlung jene Kluft füllen, welche der Intellekt (l'intelligence) nicht zu füllen vermag. Der Intellekt (l'intelligence) ist nicht völlig ohnmächtig, da er das Ziel auszumachen vermag, und nur er kann dies tun. Aber er vermag nicht an dieses Ziel zu führen. Die Aporien der Einheit (des Absoluten und der Welt) werden nicht gelöst, sie werden durch Einigung zum Verschwinden gebracht. Die reine Kontemplation des Absoluten ist als

⁶⁷ 30.

⁶⁸ Oder wie Grenier auch sagt: «Elle devient «un Penseur éternel dont les pensées ne sont pas éternelles»» 31f.

⁶⁹ 32. Für den Hinweis auf den Vedantismus, cf. 71.

⁷⁰ 85.

⁷¹ Das Problem stellt sich deshalb, weil das Absolute, wie es das Wort «absolut» besagt, frei ist von jeder Verbindung, von jeder Relation, von allem Relativen, 80. Cf. auch 63 und 79. Eine andere Formulierung desselben Problems ist die folgende: «Comment expliquer que l'Etre infini et parfait puisse être atteint de déchéance?», 85.

⁷² 85.

solche nur möglich in Form einer Zustimmung (*adhésion*), welche ihr Objekt mehr und mehr realisiert, d. h. in Form einer zunehmenden Nachahmung des Absoluten.⁷³ Was bisher so verwirrend war, war das scheinbar unvermeidliche Hin- und Herschwanken zwischen dem Pol des Absoluten und jenem der Welt (des Relativen). Nachdem man erst einmal notwendigerweise zum Pol des Absoluten gelangt war, war es ebenso unmöglich, zum Pol der Welt zurückzukehren wie diesen Pol in Abrede zu stellen. Diese Unmöglichkeit nun verschwindet, wenn man zuläßt, daß das Bedürfnis, zum Pol der Welt zurückzukehren, mehr und mehr schwindet, und wenn dieser Pol, ohne ihn zu erklären, schließlich im reifen Alter zu einer Jugendschwäche erklärt wird.⁷⁴

Das Denken des Absoluten ist freilich nicht bloß unfähig, sich des Pols der Welt zu entledigen, sondern es verhindert auch das menschliche Handeln. Es führt direkt zu einem Gefühl der totalen Gleichgültigkeit. Es ist das Gefühl, daß alles gleichgültig ist, weil einzig das Absolute zählt.⁷⁵ An anderer Stelle hält Grenier fest, daß die Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit (d. i. eine Weise des Absoluten) die Unfähigkeit zu handeln erzeugt. Dieses Gefühl der Gleichgültigkeit führt zu zwei verschiedenen Reaktionsweisen: 1. zu einem totalen Unvermögen, in einem persönlichen Sinne zu handeln, und 2. zu einem Verlust des Gefühls der Gleichgültigkeit angesichts der Zwänge (*nécessités*) zu handeln.⁷⁶ Auf die erste Weise reagierten die Buddhisten und die antiken Skeptiker mit ihrer Ataraxie, mit ihrer Enthaltung und ihrem Verzicht, auf die zweite Art reagierten im 20. Jahrhundert Personen, die Grenier als totale Pessimisten, wie z. B. Nietzsche, oder als totale Pragmatisten (Macher) bezeichnet.⁷⁷ Das letztere ist ein Handeln im Sinne der Gewalt oder auch das Handeln eines Helden, der jeden Augenblick wählt, ohne sich um die Gründe für seine Wahl zu scheren, weil er einfach gerade vor sich hin geht und den Zwängen seiner unternommenen Handlung folgt. Das erstere ist eine Enthaltsamkeit des Handelns, wie man sie bei östlichen Mystikern findet, oder das Handeln eines Weisen, der gewählt hat,

⁷³ Oder wie Grenier auch schreibt: «Ce que nous ne pouvons concevoir, nous pouvons peut-être le faire. C'est par une négation intellectuelle suivie d'une adhésion intuitive que nous y arriverons», 86.

⁷⁴ 87.

⁷⁵ 89f., auch 92.

⁷⁶ 89.

⁷⁷ Cf. 89–97.

seinem Wahlvermögen zu entsagen.⁷⁸ Wenn der Mensch der unwiderlegbaren Existenz des Absoluten verpflichtet bleibt, gelangt er zum Schluß, daß die menschliche Freiheit weder ausgeübt werden soll noch ausgeübt werden kann: Der Mensch führt schicksalhaft diese oder jene Handlung aus, und es gibt jedenfalls keine Handlung, die eher ausgeübt zu werden verdient als irgendeine andere Handlung.⁷⁹ Grenier beschließt den dritten und letzten Teil seiner Abhandlung, welcher den Titel trägt «Le choix et l'initiative» mit einem Zitat von Louis Lavelle: «L'indifférence à l'égard de tous les événements n'est que l'effet de leur disproportion avec cet amour de l'infini qui se trouve au fond de notre âme et qu'aucun objet fini n'est capable de retenir. Elle met toutes les choses qui remplissent le monde sur le même plan, qui est celui du monde, sans s'arrêter à penser qu'il peut y avoir une parmi elles, qui possédant un privilège absolu, nous obligerait à sacrifier l'autre»⁸⁰.

V. Anhang: Nagel, das Absurde und Camus

Thomas Nagel beginnt seinen Aufsatz «The Absurd» mit einer Aufzählung von Erfahrungen, die zum Begriff (und zum Bewußtsein) des Absurden führen (cf. I.2). Hierzu nennt er (i) die Erfahrung, daß nichts, was wir jetzt tun, in einer Million Jahren eine Rolle spielen wird; (ii) die Erfahrung, daß wir nur winzige Flecken in der unendlichen Riesengröße des Universums sind und daß unsere Leben selbst auf einer geologischen, geschweige denn auf einer kosmischen Zeitskala bloß Augenblicke sind. Wir können jeden Moment sterben; (iii) die Erfahrung, daß, da wir alle sterben werden, alle Rechtfertigungsketten irgendwo mitten drin abreißen müssen.⁸¹

Sodann definiert Nagel eine absurde Lebenssituation wie folgt: Eine Lebenssituation wird absurd genannt, wenn sie eine offensichtliche Diskrepanz zwischen Anspruch oder Aspiration und Wirklichkeit

⁷⁸ 130. Wo Greniers Sympathien liegen ist offensichtlich, so auch wenn er von der rein menschlichen Weisheit des Epikurs und des Konfuzius schreibt.

⁷⁹ 109.

⁸⁰ 131.

⁸¹ Nagel weist nach, daß alle diese Erfahrungen schlechte Evidenz oder Argumente dafür abgeben, daß das menschliche Leben absurd ist. Später aber zeigt er auf, warum und inwiefern diese Erfahrungen die Absurdität des menschlichen Lebens ausdrücken. T. NAGEL, «The Absurd», in: DERS., *Mortal Questions*, Cambridge 1991, 11–23.

enthält. Nagel versteht diese Definition mit Beispielen, die denen Camus' in dessen Begriffsbestimmung des Absurden (cf. 1.1) ähnlich sind. Endlich definiert Nagel das menschliche Leben als absurd, wenn 1. es im Leben einen großen Gegensatz zwischen Anspruch oder Aspiration und den realen Erfüllungs- oder Einlösungsaussichten (der Wirklichkeit) gibt, und 2. dieser große Gegensatz unausweichlich, unabdingbar ist. Den absurden Gegensatz *par excellence*, oder kurz das Absurde, definiert er als Zusammenstoß zwischen dem Ernst, mit dem wir unser Leben an die Hand nehmen, und der beständigen Möglichkeit, alles, was wir ernst nehmen, als willkürlich zu betrachten und anzuzweifeln. Nagels Definition des Absurden steht also der Camus'schen Definition nahe, wonach der absurde Gegensatz *par excellence* der zwischen dem unwiderstehlichen Bedürfnis (Aspiration) des Menschen, in der Welt ein vollkommenes Heim zu finden, und der Welt oder ihm selbst (d. h. der Wirklichkeit) ist, deren Beschaffenheit die Befriedigung dieses Bedürfnisses ausschließt.

Nagel kritisiert nun Camus, indem er behauptet, die Absurdität unseres Lebens bestehe nicht in einem Zusammenstoß zwischen unseren Erwartungen und der Welt, wie Camus dies behauptete, sondern in einem Zusammenstoß von uns mit uns selbst. Dabei übersieht Nagel freilich, daß wir nach Camus auch zur Welt gehören und daß Camus deshalb mit Nagels Behauptung vollkommen einverstanden ist.⁸²

Nachdem Nagel zwei Einwände gegen die Behauptung, daß das menschliche Leben absurd sei, widerlegt hat, stellt er einige Beobachtungen an zu einer Ähnlichkeit oder Verwandtschaft der philosophischen Auffassung des Absurden mit dem erkenntnistheoretischen Skeptizismus. Auch hier trifft er sich wieder mit Camus, dessen Definition des Absurden auch so lautet: Es ist der Gegensatz zwischen dem unwiderstehlichen Bedürfnis des Menschen, alles rational begreifen, erfassen zu wollen, und der Welt oder ihm selbst, deren Beschaffenheit die Befriedigung dieses Bedürfnisses ausschließt (cf. 1.1).

Schließlich gelangt Nagel zur Frage: Was ist zu tun? Welche praktischen Konsequenzen ergeben sich aus der Realisierung des absurden Gegensatzes *katexochen* (cf. III.1 B)? 1. könnte Verzicht geübt, eine asketische Lebenshaltung eingenommen und endlich ein irdisches, individuelles Leben fast ganz aufgegeben werden (Camus' Punkt 4). 2. könnte das Bewußtsein weitgehend ausgeschaltet oder jedenfalls gedämpft werden, indem ein instinkthafte, animalisches Le-

⁸² Cf. die eben zitierte Definition des Absurden.

ben geführt wird, das wesentlich von Triebimpuls zu Triebimpuls organisiert ist. 3. könnte Suizid begangen (Camus' Punkt 1) oder könnten andere Ausflüchte gesucht werden (Camus' Punkte 2 und 3). 4. könnte, wie Camus das vorsieht, mit Trotz, Verachtung, Auflehnung darauf reagiert werden (Camus' Punkt 5), aber Nagel lehnt sie ab, weil diese Option ihm zu romantisch und leicht selbstbemitleidend erscheint. Er meint, daß solche Camus'sche Dramatik, selbst wenn sie nur im Privaten angenommen würde, eine Unfähigkeit vertrate, die kosmische Bedeutungslosigkeit der menschlichen Situation zu würdigen. Deshalb ist sein eigener Standpunkt 5. Wenn es *sub specie aeternitatis* keinen Grund gibt zu glauben, daß irgend etwas eine Rolle spielt, dann spielt dies auch keine Rolle, und wir können unser Leben mit Ironie und einem Hauch Resignation weiterführen.⁸³

VI. Albert Camus' Verhältnis zur Religion

1. Camus' Götter

In Camus' «*Sisyphos*» lassen sich mindestens fünf verschiedene Bedeutungen von «Gott» unterscheiden. Außerdem verwendet Camus das Wort «Gott» manchmal als singulären Term, dann wieder als Prädikat. Im Folgenden soll in diese Konfusion von Göttern etwas Klarheit gebracht werden. Dies wird es erlauben, die Frage der Existenz dieser Götter nach Camus leichter zu beantworten.

Camus' Götter werden in der Reihenfolge behandelt, in welcher sie im «*Sisyphos*» auftreten: 1. die falschen Götter der Existenzphilosophen. Von Jaspers, Schestow und Kierkegaard wird «Gott» nach Camus als singulärer Term verwendet und bezeichnet (bei Jaspers nur andeutungsweise) das Wesen, das zugleich die Hypostasierung des Absurden und der Erlösung vom Absurden ist. Auf diese Ambivalenz Gottes wurde auch im Absatz II.2.4 hingewiesen. 2. Nachdem er die falschen Götter der Existenzphilosophen verworfen hat, bemerkt Camus wiederholt, daß damit die Gottesfrage noch keineswegs vom Tische sei. Camus gebraucht hier «Gott» wiederum als einen singulären Term. Auch scheint er hier auf einen eher herkömmlichen, allgemein bekannten Gottesbegriff anzuspielden. Freilich läßt sich nicht entscheiden, ob es sich dabei um den philosophischen Gott im Sinne

⁸³ Bis auf die letzte Schlußfolgerung kann Nagel als eine ausgezeichnete, analytische Einführung zu Camus' *Sisyphos* verstanden werden.

des Urgrunds «des vielfältigen Seienden, das die Welt ausmacht»⁸⁴, oder um den christlichen Gott im Sinne des reinen Geistes und damit eines persönlichen Wesens, «das erkennend und liebend sich selbst besitzt und über allem andern mit seiner Vorsehung waltet»⁸⁵, handelt. 3. Wenn Camus vom Husserlschen «Polytheismus» schreibt, dann wird «Gott» nicht mehr als singulärer, sondern als genereller Term bzw. als Prädikat verwendet. «Gott» ist in etwa gleichbedeutend mit «nicht-absurd», und wenn Husserls «außerzeitliche Wesenheiten» als «Götter» bezeichnet werden, dann sind sie gewissermaßen Verkörperungen des kontradiktorischen Gegensatzes des Absurden.⁸⁶ 4. In Dostojewskis «Dämonen» und im «Tagebuch eines Schriftstellers» steht «Gott» nach Camus für das Nicht- oder Antiabsurde. «Gott» ist also ein singulärer Term, der mitunter bedeutungsmäßig mit dem Gottesbegriff von 3. eng verwandt ist. Gott wird identifiziert mit der (einzigen) Harmonie des Ganzen (der Welt), wie immer letztere konkret gedeutet wird. 5. Endlich wird «Gott» nochmals als Prädikat verwendet, wenn das Wort im Absatz III.2 wesentliche Unabhängigkeit oder Autonomie/Freiheit im strikten Sinne konnotiert. Dies wird gerade durch die Definition (6) im eben genannten Absatz deutlich. Es sei hier vermerkt, daß Camus' Argumentation bisweilen darauf beruht, daß «Gott» einmal in der einen, dann wieder in einer anderen Bedeutung eingesetzt wird (cf. wiederum Absatz III.2).

Wenn nun die Existenzfrage in bezug auf Gott gestellt wird, sollte natürlich erst präzisiert werden, um welchen «Gott» es sich handelt. Geht es um den Gott der Existenzphilosophen, dann existiert dieser Gott nach Camus nicht; er ist ja ein falscher oder Pseudogott, eine Fiktion der genannten Philosophen. Geht es um den mutmaßlich philosophischen oder christlichen Gott der 2. Bedeutung, so hüllt sich Camus in Schweigen – ob dieser Gott existiert oder nicht, so schreibt er, ist nach der Negation der Existenz des Gottes der Existenzphilosophen nicht entschieden, gewiß nicht positiv, aber auch nicht negativ. Stehen die Husserlschen Götter zur Debatte, so trifft sie, was

⁸⁴ Das ist W. Bruggers Bestimmung des metaphysischen Wesens Gottes; cf. W. BRUGGER (Hg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg/Basel/Wien 1967, 147.

⁸⁵ Das ist W. Bruggers Bestimmung des physischen Wesens Gottes; cf. Brugger 147f.

⁸⁶ Eine alternative Deutung bestünde natürlich darin, «Gott» weiterhin als singulären Term aufzufassen, aber als mehrdeutigen singulären Term. Strenggenommen müßte oder könnte das Wort dann ersetzt werden durch die Ausdrücke «Gott*», «Gott**», «Gott***», usw. für alle «außerzeitlichen Wesenheiten», so daß erstere wiederum «richtige» Eigennamen wären.

deren Existenz und deren Status betrifft, dasselbe Verdikt Camus' wie den Gott der Existenzphilosophen. In der 4. Bedeutung von «Gott» handelt es sich um die Frage der Existenz oder Nichtexistenz eines Gott genannten Universals oder einer abstrakten Entität. Nach Camus schließt der vollkommen absurde Charakter der Welt die Existenz eines solchen Universals oder einer solchen abstrakten Entität aus. Gott als die Harmonie der Welt existiert nicht. In der letzten Bedeutung von «Gott» drückt «Gott» die wesentliche Unabhängigkeit oder strikte Autonomie/Freiheit eines Wesens aus, und letztere existiert nach Camus, denn sie wird von Menschen, welche das Absurde erfaßt haben, erfahren.

Werden Camus' verschiedene Götter verglichen, zueinander in Beziehung gebracht, dann sind der Gott der Existenzphilosophen, Husserls Götter und der Gott als Universal oder abstrakte Entität miteinander verwandt. Was sie vor allem verbindet, ist, daß sie zum absurden Gegensatz *par excellence* in einem konträren, wenn nicht gar kontradiktorischen Gegensatz stehen. Sofern der philosophische oder christliche Gott diesen Göttern wesensverwandt ist, gehört auch er zur Gruppe der letzteren, für deren Mitglieder gilt, daß sie nicht existieren. Ihr gemeinsames Merkmal besteht darin, daß sie die Erfahrung des Absurden leugnen. Es steht auch außer Zweifel, daß Camus' Anerkennung des «Gottes der strikten Autonomie/Freiheit» in einem scharfen Gegensatz zur Annahme des christlichen oder philosophischen Gottes steht. Freilich kann nicht davon ausgegangen werden, daß sich die beiden Gottesbegriffe ausschließen.⁸⁷ Die Frage der Existenz des letzteren Gottes, der mit dem ersteren vereinbar wäre, ist nach Camus nicht entschieden.

2. Camus' Kritik von religiösen Anschauungen und Gottesvorstellungen

Vorausgeschickt werden muß, daß Camus sich nur mit religiösen Anschauungen und Gottesvorstellungen auseinandersetzt, die vom Absurden Kenntnis genommen haben oder durch das Absurde in Frage gestellt wurden. Damit bezeugt Camus ein Interesse für die Gottesfrage nur unter der genannten Bedingung.

Der Ausgangspunkt kann genauer so bestimmt werden: Das Leben im Bewußtsein des absurden Gegensatzes *par excellence*⁸⁸ erfor-

⁸⁷ Siehe z. B. der philosophisch-jüdische Gottesbegriff von Hans Jonas, der mit dem Gottesbegriff der strikten Autonomie/Freiheit kompatibel zu sein scheint.

⁸⁸ Bei Camus: «vivre sous ce ciel étouffant», 119.

dert, daß der Mensch es flieht oder daß er darin ausharrt. Im ersten Falle geht es darum zu wissen, wie es zu fliehen ist, im zweiten Falle darum, warum man darin ausharren sollte. Camus stellt zwei Grundsätze auf, die seinen weiteren Untersuchungen zugrunde liegen: (i) wenn etwas als wahr erkannt wird, dann sollte daran festgehalten werden, (ii) wenn jemand sich für die Lösung eines Problems einsetzt, dann geht es nicht an, daß er mit der Lösung einen Teil des Problems zum Verschwinden bringt. Im besonderen meint Camus: Daß das Absurde existiert, ist wahr.⁸⁹ Und zum zweiten Punkt: Das Problem besteht darin, daß das Absurde nur insofern einen Sinn hat, als es nicht akzeptiert wird; d. h. dessen theoretische (und auch praktische) Anerkennung impliziert dessen praktische Ablehnung, und dies hängt mit dem in Absatz II.1 dargelegten Paradox zusammen. Die Frage stellt sich somit, wie dieses Problem gelöst werden soll. Kann es gelöst werden, oder ist der Suizid dessen einzige «Lösung»?⁹⁰ Im Hinblick auf diese Problemstellung nimmt sich Camus vor, Lösungsvorschläge verschiedener Philosophen, vor allem von Existenzphilosophen zu prüfen.⁹¹

In einer Art Bilanz dieser Prüfung wiederholt Camus vorerst nochmals den ersten vorhergehenden Punkt und beschreibt in einer Metapher den absurden Gegensatz *par excellence*: «Cet état de l'absurde, il s'agit d'y vivre. Je sais sur quoi il est fondé, cet esprit et ce monde arc-boutés l'un contre l'autre sans pouvoir s'embrasser»⁹². Dann fährt er fort, daß eine Lösung des im Punkt (ii) genannten Problems eine Lebensregel für diesen absurden Zustand verlangt, daß aber, was die Existenzphilosophen und Phänomenologen vorschlugen, nicht ernst nimmt, worauf dieser Zustand basiert, oder einen Teil des absurden Gegensatzes zum Verschwinden bringt oder ein Aufgeben des absurden Bewußtseins insgesamt empfiehlt.⁹³ Und Camus

⁸⁹ Camus geht noch weiter, wenn er schreibt: «L'unique donnée est pour moi l'absurde».

⁹⁰ 121.

⁹¹ Und diese Problemstellung setzt natürlich voraus, daß das Absurde erkannt und anerkannt wird. Cf. 121f. und 129.

⁹² 128.

⁹³ Für Details, cf. die Absätze II.2–II.3.2; cf. z. B. bei Kierkegaard: Kierkegaard bemüht sich mit der ganzen Kraft seines Intellekts, dem absurden Gegensatz der *conditio humana* zu entgehen, und dies umso verzweifelter, als er in Lichtblicken realisiert, wie vergeblich dieses Bemühen ist, so z. B. wenn er davon spricht, daß weder Gottesfurcht noch Frömmigkeit ihm einen inneren Frieden zu geben vermögen. 126.

schließt diese Bilanz ab, indem er nachdoppelnd bemerkt, daß zum absurden Zustand natürlich Dunkel und Unwissenheit gehören und daß der Lösungsvorschlag der besagten Philosophen darin bestehe, zu versichern, daß gerade diese Unwissenheit vollkommenes Wissen vermittele und daß dieses Dunkel eigentlich Licht wäre. Aber diese Lösungsvorschläge, die alle in der Annahme von hoffnungsspendenden Göttern gipfeln, erfüllen damit die an eine Lösung des genannten Problems gestellten Bedingungen nicht und taugen daher nichts.⁹⁴ Das Irrationale und die Vernunft führen zu denselben Göttern, und dieser paradoxe Sachverhalt spielt kaum eine Rolle, da sie beide vom übermächtigen Wunsch getrieben werden, dahin zu gelangen; im selben Sinne vermerkt Camus an anderer Stelle *sec*: «Chercher ce qui est vrai n'est pas chercher ce qui est souhaitable»⁹⁵. Camus kritisiert also die existenzphilosophischen Gottesvorstellungen als Pseudolösungen eines sehr bedeutenden Problems, welche alle letztlich einem Wunschenken verhaftet sind.

Camus' Kritik religiöser Anschauungen ist allerdings umfassender: Wer mit ihm als Ausgangspunkt die früheren Punkte (i) und (ii) teilt, kann nicht mehr annehmen, daß ein universaler Sinn, oder «das Gute an sich», das an sich Bedeutsame oder ein objektiv Werthafte existiert. Das ist wohl der tiefere Sinn der Gott-ist-tot-Behauptung. Jede Annahme eines Sinn-Ganzen oder Objektiv-Sinnvollen würde Camus einer Analyse dahingehend unterziehen, welche Ausgangsbedingungen des eingangs zu diesem Absatz dargestellten Problems verletzt oder ignoriert wurden, und er würde sie darauf untersuchen, ob nicht der Wunsch ihr Vaterschaft geleistet hat. Und er würde sie, wie im Falle Dostojewskis (cf. Absatz III.3), wahrscheinlich im Sinne Freuds der Gegenwart einer Illusion «bezichtigen».⁹⁶

3. *Gibt es auch eine positiv konstruktive Einstellung Camus' zur Religion?*

3.1 Camus versieht die Auflehnung, die tiefe persönliche Freiheit und die Leidenschaft mit bemerkenswerten Beschreibungen und Charakterisierungen. Davon sollen einige Beispiele vorgelegt werden:

Zu Bewußtsein und Auflehnung meint Camus, daß «tout ce qu'il y a d'irréductible et de passionné dans un coeur humain les anime au contraire de sa vie ... L'homme absurde ne peut que tout épuiser, et

⁹⁴ 128.

⁹⁵ 128 und 133.

⁹⁶ Camus selbst meint: «il faut comme l'âne se nourrir des roses de l'illusion». 128.

s'épuiser. L'absurde est sa tension la plus extrême, celle qu'il maintient constamment d'un effort solitaire»⁹⁷.

Die tiefe persönliche Freiheit umschreibt Camus in folgenden Termini: «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»⁹⁸. Die absolute Unabhängigkeit und Freiheit des absurden Menschen drückt sich also auch darin aus (cf. Absatz III. 2), daß alles erlaubt ist, daß alles gut ist (bzw. daß nichts abscheulich ist). Es fällt in diesem Kontext das Wort vom ewigen Leben des Evangeliums in dieser Welt.⁹⁹ Camus beendet seine Ausführungen zum Thema wie folgt: «L'homme absurde entrevoit ainsi un univers brûlant et glacé, transparent et limité, où rien n'est possible mais tout est donné, passé lequel c'est l'effondrement et le néant»¹⁰⁰.

Zur Leidenschaft bemerkt Camus, daß das Leben in einem solchen Universum zunächst nichts anderes bedeutet als «l'indifférence à l'avenir et la passion d'épuiser tout ce qui est donné»¹⁰¹. Oder «le présent et la succession des présents devant une âme sans cesse consciente, c'est l'idéal de l'homme absurde»¹⁰². Endlich verbindet Camus Auflehnung und Leidenschaft, wenn er von den «flammes passionnées de la révolte humaine» schreibt, wobei «le chemin de l'homme absurde» darin besteht, d'«obéir à la flamme»¹⁰³.

In Camus' Schlußfolgerungen zu den Themen Auflehnung, tiefe persönliche Freiheit und Leidenschaft, findet sich die folgende Passage: «... il faut [gemäß den Mystikern und Existentialisten, G.S.] que l'esprit rencontre la nuit ... quand la nuit vient sur la pensée». Aber, so fügt Camus hinzu, «s'il doit rencontrer une nuit, que ce soit plutôt celle du désespoir qui reste lucide, nuit polaire, veille de l'esprit, d'où se lèvera peut-être cette clarté blanche et intacte qui dessine chaque objet dans la lumière de l'intelligence. A ce degré, l'équivalence rencontre la compréhension passionnée»¹⁰⁴.

⁹⁷ 139; cf. auch 150f.

⁹⁸ 142.

⁹⁹ Cf. 184.

¹⁰⁰ 142.

¹⁰¹ 142.

¹⁰² 145.

¹⁰³ 145f.

¹⁰⁴ 146.

In seinem Buch über religiöse Erfahrungen erwähnt William James einen kanadischen Psychiater, Dr. R.M. Bucke, welcher eigene mystische Momente als Bewußtseinszustände von einer ganz spezifischen Qualität schildert, welche einen tiefen Eindruck auf ihn hinterließen. James weist darauf hin, daß Bucke «die deutlicher ausgeprägten Phänomene dieser Art kosmisches Bewußtsein»¹⁰⁵ nennt. «Das hervorragende Charakteristikum von kosmischem Bewußtsein ist ein Bewußtsein des Kosmos, d. h. des Lebens und der Ordnung des Universums. Gleichzeitig mit dem Bewußtsein des Kosmos tritt eine intellektuelle Erleuchtung auf, die für sich alleine ausreichen würde, das Individuum auf eine neue Ebene der Existenz zu heben – die ihn fast zum Glied einer neuen Species machen würde. Dazu kommt ein Zustand moralischer Steigerung, ein unbeschreibbares Gefühl von Erhebung, Hoheit und Freude und eine Belebung des moralischen Gefühls, die ganz ebenso markant und wichtiger ist als die erhöhte intellektuelle Kraft. Damit tritt zugleich auf, was man ein Gefühl der Unsterblichkeit nennen kann, ein Bewußtsein von ewigem Leben, nicht eine Überzeugung, daß die Person seiner teilhaftig werden wird, sondern das Bewußtsein, daß sie es schon hat.»¹⁰⁶ Einige von Camus' Charakterisierungen der Konsequenzen des Absurden bzw. der Momente der absurden Erfahrung scheinen jenen Buckes dieses mystischen oder kosmischen Bewußtseins nicht unähnlich zu sein. Dieser Eindruck scheint sich selbst da zu erhalten, wo das mystische Bewußtsein, wie James schreibt, von seiner sporadischen Form zu einer methodischen Pflege als einem Element des religiösen Lebens übergeht, wie dies z. B. im Hinduismus für das Yoga der Fall ist: «Alle die verschiedenen Schritte im Yoga geschehen in der Absicht, uns auf wissenschaftlichem Wege in den überbewußten Zustand oder ins Samâdhi zu bringen ... Ebenso wie unbewußte Vorgänge unterhalb des Bewußtseins geschehen, so gibt es andere Vorgänge, die oberhalb des Bewußtseins geschehen und die ebenfalls nicht von dem Gefühl des Egoismus begleitet werden ... Es gibt kein Gefühl des *Ich* und dennoch arbeitet der Geist, wunschlos, frei von Unruhe, gegenstandslos, körperlos. Dann scheint die Wahrheit in ihrem vollen Glanze, und wir erkennen uns – denn Samâdhi liegt potentiell in jedem von uns – als das, was wir in Wahrheit sind, frei, unsterblich, allmächtig, ganz und gar befreit vom Endlichen und seinem Gegensatz des Guten und

¹⁰⁵ 371.

¹⁰⁶ Bucke zitiert nach James. Cf. W. JAMES, Die Vielfalt religiöser Erfahrung, Olten/Freiburg i. Br. 1979, 372.

Bösen und identisch mit dem Atman oder der Seele des Universums.»¹⁰⁷ Damit soll Camus keinesfalls als Mystiker oder Beinahe-Mystiker bezeichnet oder dargestellt, sondern einzig darauf aufmerksam gemacht werden, daß seine positive Einstellung zum Absurden (nicht zur Religion) etwas wie mystische und d. h. religiöse Elemente enthält. Es ist dies eine Vermutung, die durch James' ausführlichere Diskussion der Mystik nicht abgeschwächt wird.¹⁰⁸

3.2 Daß der absurden Erfahrung, die Camus beschreibt, «quasi-religiöse» Momente zukommen, wird abschließend auch dadurch bestätigt, daß er seinen Ansatz, was die Konsequenzen betrifft, in die Nähe des östlichen Denkens und östlicher, insbesondere indischer Religionen rückt (cf. Anhang IV.5). Als Vermittler dieses indischen religiösen Denkens fungiert Jean Greniers Philosophie der Gleichgültigkeit. Im Folgenden soll die eben gemachte Behauptung durch den Verweis auf Parallelen in Camus' und Greniers Ansatz bekräftigt werden.

Am Anfang stehen verwandte Erfahrungen, die im Falle Camus' zum Begriff und zum Bewußtsein des Absurden führen, im Falle Greniers zur Entdeckung der Seele bzw. des Absoluten (cf. Absatz I.2 und 1. Teil der Abhandlung Greniers). Während es sodann bei Camus um das Problem einer Überbrückung des absurden Gegensatzes *par excellence* geht, stellt sich bei Grenier das Problem, vom Pol des Absoluten zum Pol des Relativen, der Welt zurückzukehren. In beiden Fällen werden (Lösungs-)Versuche unternommen, denen kein Erfolg beschieden ist.

Schließlich unterscheiden die beiden Philosophen angesichts des Absurden resp. des Absoluten mindestens zwei radikal verschiedene Reaktionsweisen: 1. bei Camus den Sprung bzw. den (religiösen oder philosophischen) Suizid, und bei Grenier den Verlust des Gefühls der Gleichgültigkeit, angesichts der Zwänge zu handeln; 2. bei Camus das Verharren im und das bewußte Leben des Absurden, und bei Grenier das totale Unvermögen, in einem persönlichen Sinne zu handeln (cf. Abschnitte II und IV und 2. Teil der Abhandlung Greniers).

Damit ist die Bedeutung Greniers für eine positive Einstellung Camus' zur Religion oder eher zur religiösen Erfahrung angedeutet.

¹⁰⁷ 373f.

¹⁰⁸ Man braucht dabei nicht auf den recht unschlüssigen «Beweis» zu rekurren, daß Camus die Mystiker mindestens zwei Mal ausdrücklich und eher zustimmend erwähnt, 141 und 146.