

**Von der absurden Welt zum mittelmeerischen Gedanken**  
***Bemerkungen zu Camus' neuem Buch «Der Mensch in der Revolte»*** \* 1

Das neue, unmittelbar an die tiefsten Fragen unsres heutigen Daseins rührende Buch Camus' setzt ein mit der unmittelbaren Bedrängnis des persönlichen Gewissens: In unsrer Welt werden Menschen gemordet, und nicht nur, wie es früher geschah, gelegentlich und aus verblendeter Leidenschaft, sondern methodisch und mit dem Bewußtsein einer berechtigten Tat. Der Staat selber mordet Menschen mit kalter Berechnung. Was muß ich, de Einzelne, dem gegenüber tun? Ich kann doch nicht einfach zusehn, und auch wenn ich mich nicht unmittelbar daran beteilige, schon durch das bloße Nichtstun und Stillschweigen bin ich in die Schuld verstrickt. Camus nimmt hier also thematisch die Frage auf, die ihn schon in der «Pest» (dort vor allem im Lebensbericht Tarrous dargestellt) leidenschaftlich bewegt hatte und die seitdem für ihn zur entscheidenden Frage geworden ist: die Verantwortung gegenüber dem den Unschuldigen zugefügten Leid.

Bei der Beantwortung dieser Frage verschlingen, sich in diesem Buch zwei Fragenkreise: Das eine ist die Auseinandersetzung mit der existentialistischen Position, wie Camus selber sie in seinem «Mythos des Sisyphus» vertreten hatte, und der Versuch, diese in eh«r radikalen Fortbildung zu überwinden, ohne von der ursprünglichen Schärfe dieses Ansatzes etwas preiszugeben. Das zweite ist eine geschichtsphilosophische Deutung der Gegenwart, die in der Auseinandersetzung mit den geistigen und politischen Revolutionen und ihren grausamen Konsequenzen erwächst.

Die erste Richtung geht aus von der Position, wie Camus sie seinerzeit im «Mythos des Sisyphus» (1942) entwickelt hatte, diesem Buch, mit dem er sich damals ganz in die existentialistische Bewegung dieser Jahre hineingestellt hatte. Der Mensch ist nach der Auffassung dieses Buchs der *Held des Absurden*. Es gibt keinen Sinn und keinen festen Wert, das ganze Menschenleben ist in die Sinnlosigkeit hineingestellt, und die einzig folgerechte Antwort in dieser hoffnungslosen Lage scheint der Selbstmord zu sein. Wenn der Mensch aber in klarer Entscheidung (und nicht nur aus Schwäche) den Selbstmord verschmäht und das Leben in seiner ganzen Sinnlosigkeit auf sich nimmt, entsteht der absurde Held, der in jenem früheren Buch in der Gestalt des Sisyphus verkörpert ist, jenes Helden, der das Schicksal, verachtet und die sinnlose Arbeit immer wieder auf sich nimmt.

An dieser Stelle nimmt das neue Buch die in dem früheren offengebliebenen Fragen wieder auf: Wenn auch in der absurden Situation alles fragwürdig wird, so liegt doch in dieser Tatsache selber, daß der Mensch imstande ist, sich trotzig gegen die hoffnungslose Lage aufzulehnen, etwas Unbezweifelbares, das als solches inmitten aller Frag- [3/4] würdigkeiten standhält. «Ich rufe aus, daß ich an nichts glaube und daß alles absurd ist, aber ich kann an meinem Ruf nicht zweifeln, und ich muß wenigstens an meinen Protest glauben. Das erste und einzige Evidente, das mir so im Rahmen der absurden Erfahrung gegeben wird, ist die Auflehnung» (S. 16).

Camus vergleicht seine Lage ausdrücklich mit derjenigen des *Descartes*, der in einer entsprechenden Weise inmitten des totalen Zweifels in der Selbstgewißheit seines Denkens einen fe-

---

\* Erschienen in: Antares 2 (1954), S. 3-13. Nachdruck in: Wege der deutschen Camus-Rezeption, hrsg. von H. R. Schlette, Darmstadt 1975, 265-280. Vgl. auch die Darstellung in dem Buch „Französischer Existentialismus, Stuttgart 1965. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

<sup>1</sup> Albert Camus: *L'homme révolté*, Paris (Gallimard) 1951. Deutsche Übersetzung: *Der Mensch in der Revolte*, Übertragung von Justus Streuer, Hamburg (Rowohlt) 1953.

sten Punkt erreicht hatte, der es ihm erlaubte, von dort aus gegenüber dem Skeptizismus ein festes System der Philosophie zu errichten. Genau so ist für Camus inmitten der Absurdität in der Tatsache der Auflehnung gegen diese Absurdität, gegen die ungerechten und unverständlichen Lebensbedingungen des Menschen, in dem Verlangen nach einer Ordnung des Chaos ein ähnlicher sicherer Ausgangspunkt gegeben. In diesem Sinn stellt Camus fest: «Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das sich weigert, das zu sein, was es ist» (S. 17). Der Mensch hat die Fähigkeit, nein zu sagen (S. 18). Es geht hier nicht darum, wie weit Camus mit diesen Formulierungen schon seinerseits in einer bestimmten Überlieferung steht (die zu verfolgen eine lohnende, aber in andere Zusammenhänge führende Betrachtung wäre), sondern zunächst darum, in welcher Weise er diese Tatsache zum Fundament einer neuen Grundlegung zu machen versteht.

\*

Diese Auflehnung bezeichnet Camus im weitesten Sinn als *Revolte* (oder genauer: die deutsche Übersetzung fixiert damit terminologisch den im Französischen einheitlichen und vorher unverbindlicher mit «Auflehnung» wiedergegebenen Begriff, wobei notwendig ein Teil seiner ursprünglichen Weite verlorengeht), und so präzisiert sich die Untersuchung als eine solche nach dem Wesen der Revolte. Der Titel der Untersuchung «Der Mensch in der Revolte» (oder mit dem französischen Titel «L'homme révolté») ist dabei so zu verstehen, daß der Mensch nicht etwa nur gelegentlich und zufällig in eine Revolte geraten könnte, sondern daß er in seiner Wesensverfassung durch die Revolte, durch die Fähigkeit der Auflehnung gegen sein Schicksal, gekennzeichnet ist. Die Revolte ist, wie Camus es einmal formuliert, «die Bewegung des Lebens selbst», und «man kann sie nicht verneinen, ohne darauf zu verzichten zu loben» (S. 309). Vielleicht ist das allerdings nur mit einer gewissen Einschränkung zu sagen, und man müßte genauer formulieren: die Revolte ist die Wesensmöglichkeit des heutigen Menschen, d. h. desjenigen Menschen, der einerseits durch das Christentum hindurchgegangen und dadurch erst im strengen Sinne in die Geschichtlichkeit seines Daseins hineingestellt ist und der andererseits den christlichen Jenseitsbezug, der das Unrecht dieser Welt in einer andern Welt aufzulösen erlaubt, wieder verloren hat. Aber diese Einschränkung ist praktisch bedeutungslos, denn nur um den heutigen Menschen geht es uns heute. «Kann man, fern vom Heiligen und seinen absoluten Werten, eine Regel für das Verhalten finden? So lautet die Frage, die die Revolte stellt» (S. 26).

Schon im einfachsten Fall einer Revolte, in der Auflehnung eines Sklaven gegen den willkürlichen Anspruch seines Herrn, sieht Camus einen doppelten Wesenszug der Revolte enthalten:

1. Immer liegt in der Revolte das Bewußtsein, *recht zu haben* und sich aus diesem Recht heraus gegen das Unrecht zur Wehr zu setzen. Nur darum ist ja der Revoltierende bereit, um dieses Rechts willen auch den Tod auf sich zu nehmen. [4/5]
2. Immer liegt in der Auflehnung zugleich das Bewußtsein, daß dieses Recht nicht die private Angelegenheit eines einzelnen Menschen, sondern etwas *Allgemein-Menschliches* ist, das ihn mit den andern verbindet. Das Individuum «handelt also im Rahmen eines - noch unklaren - Wertes, von dem es aber zum mindesten das Gefühl hat, daß er ihm mit allen Menschen gemeinsam ist» (S. 20). So erfährt der Mensch gerade in der Revolte seine Solidarität. Es ist eine tiefe metaphysische Erfahrung, die sich ihm hier auftut.

Um den Inhalt dieser Erfahrung auszuschöpfen, greift Camus zurück auf die zweihundertjährige Geschichte der Revolten in Europa und entwickelt im Hauptteil des Buchs ausführlich 1. als «metaphysische Revolte» die philosophische und dichterische Bewegung, die sich gegen eine göttliche und darüber hinaus dann überhaupt gegen eine sittliche Ordnung

aufgelehnt und schließlich zum vollendeten Nihilismus geführt hat, 2. als «historische Revolte» die Geschichte der politischen revolutionären Bewegungen von der Französischen Revolution bis zum Kommunismus des gegenwärtigen Rußland. Die Breite dieser Untersuchungen, die beispielsweise schöne Analysen Nietzsches, Hegels und Marx' enthalten, kann hier nicht einmal angedeutet werden. Das wesentliche Ergebnis liegt in der erschütternden Feststellung, daß am Ende so vieler im Namen der Gerechtigkeit begonnener Revolutionen nur neuer Terror und neue Ungerechtigkeit, neue Erniedrigung des Menschen steht. Aus diesen bedrückenden Erfahrungen sucht Camus zu lernen und den Ansatz einer Die begrifflichen Voraussetzungen für eine solche Lösung sucht Camus in der *Unterscheidung zwischen Revolution und Revolte* zu schaffen. Die Revolution ist, ihrem genauen Wortsinn nach, die «Umdrehung», der Umlauf des objektiven Geschehens, der eine Herrschaftsform in eine neue überführt. Die Revolte dagegen ist der immer neu zu vollziehende Prozeß der Erhebung, die zwar auch die Wirklichkeit umwandeln will, deren Sinn aber unabhängig von allem Erfolg in der Tatsache der Erhebung selber liegt. Es ist nicht einfach so, daß eine gelungene Revolte dann zu einer Revolution wird, sondern in beiden liegt ein ganz verschiedenes Verständnis des Menschen zugrunde: «Die absolute Revolution nimmt nämlich die absolute Formbarkeit der menschlichen Natur an» (S. 254), die sich mit der beliebigen Formbarkeit, der menschlichen Lebensumstände ergibt. Sie ist damit der Ausdruck des modernen geschichtlichen Weltbilds, das eine jenseits der Geschichte gelegene zeitlose Ordnung leugnet. Dies hat zur Voraussetzung die Verabsolutierung der Geschichte. Im Begriff der Revolte dagegen setzt sich der ursprüngliche existentialistische Einsatz durch. Aber während dieser bei Sartre unmittelbar mit dem geschichtlichen Weltbild zusammenging, setzt er sich hier in einen ausdrücklichen Gegensatz dazu und gewinnt dadurch wieder die unmittelbare Nähe zu den existenzphilosophischen Anfängen bei Kierkegaard: Das Wesen der Revolte liegt in der immer erneuten «Wiederholung» der immer neuen revoltierenden Bewegung, in der der Mensch aus der sinnlosen Wirklichkeit in Richtung auf eine ewige Ordnung vorstößt. In diesem Sinn setzt sie eine jenseits des geschichtlichen Wandels liegende ewige «Natur» des Menschen voraus, der gegenüber jeder geschichtliche «Wandel» belanglos ist. Die Revolte ist in diesem Sinn «die Bejahung einer allen Menschen gemeinsamen Natur, die sich der Welt der Macht entzieht. Gewiß bildet die Geschichte eine der Grenzen des Menschen . . . aber der Mensch setzt in seiner Revolte seinerseits der Geschichte eine Grenze. An dieser [5/6] Grenze entsteht die Verheißung eines Wertes» (S. 254). Es gilt darum, wie Camus es immer wieder formuliert, aus dem Irrweg der Revolutionen und der aus ihnen entstandenen totalitären Systeme «zu der schöpferischen Quelle der Revolte zurückzukehren» (S. 256).

\*

Sehr bezeichnend ist aber jetzt der Weg, auf dem Camus das ursprüngliche Wesen der Revolte aufzuhellen sucht: Er greift zurück zur *Kunst*, weil er in ihr das ursprüngliche Wesen der Revolte am reinsten verwirklicht findet. «Hier läßt sich die Revolte, außerhalb der Geschichte, im Reinzustand beobachten, in ihrer ursprünglichen Verwickeltheit. Die Kunst soll uns also einen letzten Ausblick eröffnen auf den Gehalt der Revolte» (S. 257). Diesen Übergang muß man klar ins Auge fassen, wenn man den Ansatz von Camus begreifen will. Mit welchem Recht kann man hier Kunst und Revolte unter einem einheitlichen Begriff zusammenfassen? Jedenfalls ist dieser Übergang sehr aufschlußreich für die Art, wie Camus das Wesen der Revolte auffaßt, und zwar aus einem letztlich unpolitischen Gesichtspunkt. Dasjenige nämlich, was Camus am künstlerischen Schaffen als Revolte deutet, ist, daß der Künstler die Wirklichkeit nicht einfach abbildend so hinnimmt, wie sie ist, sondern sie im Prozeß der künstlerischen Formung stilisiert. In diesem Sinn verdeutlicht die Kunst für ihn das, was in

der geschichtlichen Ebene verwirrt scheint: Die Stilisierung ist keine einfache Ablehnung der Wirklichkeit, sondern ihre Formung zu einer höheren Einheit. Darum ist der Künstler durch ein doppelseitiges Verhältnis zur Wirklichkeit gekennzeichnet: er sagt zu ihr gleichzeitig ja und nein. Die Kunst ist also «eine Bewegung, die gleichzeitig rühmt und verneint» (S. 257). «Der Mensch weist die Welt zurück, aber ohne aus ihr entfliehen zu wollen» (S. 250), vielmehr mit dem Willen, das zunächst gegebene Chaos zur Einheit zu formen, und zwar zu einer solchen, die die Gegebenheiten der Wirklichkeit nicht einfach vergewaltigt (wie es die übertriebene Stilisierung wäre), sondern sie nur in höherer Einheit überformt. Gerade das Gleichgewicht zwischen Form (Stilisierung) und Gehalt (Realismus) ist entscheidend. In dieser Weise gibt sich der Mensch «hier schließlich selbst die Form und die beruhigende Begrenzung, die er von seinen Lebensbedingungen aus vergeblich anstrebt» (S. 269).

Hiermit ist die entscheidende Position scharf bezeichnet. Wir übersehen sofort die ganz bestimmten *politischen Konsequenzen*, die sich aus ihr ergeben. Es ist der «revoltierende Syndikalismus» (S. 302). Die künstlerische Formung wird so zum Leitfaden, an dem man ein politisches Verhalten begreift, das weder die gegebenen Verhältnisse einfach hinnimmt, wie sie sind, und sich mit ihnen abfindet, noch sie schlechthin verwirft, um mit einem radikalen Bruch wieder von vorn anzufangen, sondern das gegenüber den abstrakten totalitären Regungsversuchen des Staates die konkreten Gegebenheiten des Berufs und der kleinen Gemeinde zum Ausgangspunkt einer schrittweise aufbauenden Verbesserung nimmt. «Die Gemeinde gegen den Staat, die konkrete Gesellschaft gegen die absolutistische, die wohldurchdachte Freiheit gegen die rationale Tyrannei, der altruistische Individualismus schließlich gegen die Einzäunung der Massen» (S. 303), das ist nach dieser Seite hin seine abschließende Formulierung. Hier führt der philosophische Gedanke zu einer ganz bestimmten und darum auch diskutierbaren politischen Konsequenz, und es ist durchaus verständlich, wenn die leidenschaftliche Diskussion, die sich [6/7] in Frankreich an diesem Buch entzündet hat, grade an solchen politischen Folgerungen einsetzte.

Von hier aus zurückblickend, begreift man am besten die Antwort, die Camus (oft zwischen den Zeilen) auf die ihn leidenschaftlich bewegende Frage nach dem von Staats wegen und mit dem Anschein eines guten Gewissens geschehenden Unrecht zu geben sucht. Wie ist es möglich, so fragt er, daß die revolutionären Bewegungen, die doch auf die Befreiung des Menschen abzielen, später, sobald sie zur Herrschaft gelangt sind, zu einer neuen Unterdrückung des Menschen führen? Er sieht den Ansatzpunkt dort, wo sie in einem totalitären Streben um einer erst in der Zukunft zu verwirklichenden Vollkommenheit willen das Glück der gegenwärtigen Menschen aufopfern zu müssen glauben. Er nimmt hier für die Entwicklung menschlicher Gemeinschaften einen Gedanken auf, der in der Geschichte der Pädagogik für die Erziehung des einzelnen Menschen eine bedeutende Rolle gespielt hat. Darf man, so hat man auch hier gefragt, um einer erst im erwachsenen Alter erreichbaren Vollkommenheit willen das Glück eines früheren Lebensalters aufopfern? Und man hat geantwortet, daß man nicht die reale Gegenwart des Kindes um einer vielleicht nie zu erreichenden Zukunft willen opfern dürfe, sondern die gegenwärtige Phase in sich selber erfüllen und eben dadurch zugleich zu einer neuen Stufe hinaufführen müsse. In dieser selben Richtung liegt auch Camus' Gedanke, daß man niemals um einer fernen Zukunft willen das Glück und die Freiheit der heute lebenden Menschen hingeben dürfe. Dieser Ansatz führt notwendig zu einer Kritik am abstrakten Denken, das in seinem utopischen Charakter zum Konflikt mit der Wirklichkeit führt, und statt dessen zu einem *approximativen Denken* (S. 299), das den konkreten Gegebenheiten einer notwendig unvollkommenen und zugleich verbesserungsfähigen Wirklichkeit gerecht wird.

Noch tiefer in die philosophischen Zusammenhänge aber führt der Gesichtspunkt, den Camus im Schlußkapitel den *mittelmeerischen Gedanken* nennt<sup>2</sup>. Erst hiermit ist die neue Position Camus' voll bezeichnet, die man kaum noch als eine Fortbildung des Existentialismus bezeichnen kann, sondern viel eher schon als dessen volles Gegenteil. Wenn wir zunächst den dahin führenden Gedankengang anzudeuten versuchen, so kehrt Camus hier mit aller Entschiedenheit noch einmal zu seinem Anfangsproblem zurück, nämlich dem verantwortlichen Verhalten gegenüber der Tatsache des geschehenden Mordes. Nachdem die geschichtliche Erfahrung so vieler Revolutionen keine Befreiung gebracht hat, muß Camus hier versuchen, von seinem eignen Ansatz her zur Lösung vorstoßen. Er nimmt dazu den Ansatz noch einmal wieder auf, den er schon in der Einleitung, ausgehend vom Begriff des Absurden, entwickelt hatte.

Wenn der absurde Held nicht zum Selbstmord greift und trotz all der Sinnlosigkeit um ihn am Leben bleibt, so hat er damit in aller Relativität wenigstens einen Wert gesetzt, nämlich das Leben selbst, das Leben sogar unter hoffnungslosen Bedingungen. Und schon wenn man bis dahin gekommen ist, ist eine erste Antwort auf die bedrängende Frage gegeben: Wenn ich mein eignes Leben bejahe, kann ich nicht zu gleicher Zeit das Leben des andern Menschen verneinen; ich muß also den Mord ablehnen. «Die absurde Argumentation kann nicht das Leben dessen, der spricht, schützen und gleichzeitig die Aufopferung des anderen dulden. Von dem Augenblick an, wo man die Unmöglichkeit des absoluten Neinsagens erkennt - und irgendwie leben heißt, sie anerkennen - ist die erste Sache, die sich nicht verneinen läßt, das Leben Anderer» (S. 14). Es ist soweit ein ganz ähnlicher Gedankengang, wie ihn Simone de Beauvoir in ihren «Unnützen Mäulern» eindringlich entwickelt hatte; denn hier war es, an dem auch für Camus sehr nahe liegenden Beispiel einer belagerten Stadt entwickelt, dasselbe Problem: Darf ich, um meine eigne Freiheit zu retten, über die Freiheit meiner Mitmenschen einfach verfügen? Und schon hier war die klare Antwort gegeben: daß die Forderung der eignen Freiheit notwendig auch die Anerkennung der Freiheit der andern voraussetzt<sup>3</sup>.

Diese Gedanken (die Frage, warum sie nicht gleich zu Anfang weiterverfolgt werden, lassen wir zunächst beiseite, um später noch einmal darauf zurückzukommen) werden jetzt in den Schlußpartien systematisch aufgenommen. Die Revolte als der Rückgriff auf die Freiheit des Menschen muß ihre Grenze anerkennen, ohne die sie ihre innerste Berechtigung preisgibt, nämlich die durch die Freiheit des andern Menschen gegebene: Es liegt im Wesen der Revolte, «daß die Freiheit überall da ihre Grenzen hat, wo sich ein menschliches Wesen befindet, denn die Grenze ist eben das Vermögen dieses Wesens zu revoltieren» (S. 288). Oder anders: der Revoltierende «demütigt niemand. Die Freiheit, die er fordert, verlangt er für alle» (S. 288)... Das aber bedeutet, daß eine totale Freiheit unmöglich ist. «Jede menschliche Freiheit ist ursprünglich relative Freiheit» (S. 289).

Daraus folgt zunächst, was für den konkreten Ansatz wichtig ist, die klare Ablehnung des Mordes. Dabei gibt sich Camus im Sinne seines eben entwickelten «approximativen Denkens» keinen utopischen Konstruktionen hin. Er weiß, daß der Mensch so in die Welt verstrickt ist, daß er sich der - direkten oder indirekten - Beteiligung am Mord gar nicht entziehen kann. Aber zweierlei ist doch möglich. Erstens: Der Mensch kann «seinen leidenschaftlichen Willen daransetzen, um sich herum die Wahrscheinlichkeit zu vermindern, daß ein Mord geschieht» (S. 290). Und zweitens: Wenn er wider seinen Willen doch in den Mord verstrickt ist, muß er auch als Opfer seinen eignen Tod bejahen. «Wenn er schließlich selber tötet, wird er den eigenen Tod hinnehmen» (S. 290). Hiermit sind die schon in der «Pest» beängstigend

<sup>2</sup> „Mittagsgedanke“, wie es in der vorliegenden Wiedergabe der französischen pensée de midi heißt.

<sup>3</sup> Vgl. dazu meine frühere Darstellung: Existentialismus und Ethik. Die Sammlung, 4. Jahrgang, S. 321 ff., 1949, in kürzerer Form: Actas del primer Congreso Nacional de Filosofía, Mendoza 1949, Bd. 2, S. 974 ff.

andrängenden Fragen zu einer klaren Lösung geführt.

Das sich hierin abzeichnende systematische Ergebnis faßt Camus in den Begriffen des *Maßes* und der *Grenze* zusammen. «Indem die Revolte den Glauben an eine allen Menschen gemeinsame Natur herbeiführen will, zieht sie (las Maß und die Grenze ans Licht, die am Ursprung dieser Natur stehen» (S. 299). Seine Philosophie ist daher eine «Philosophie der Grenzen» (S. 294). Er betont in diesem Zusammenhang «das aus der Revolte hervorgegangene Maß» (S. 306). Maß aber bedeutet notwendig zugleich Form. Und darum ist für ihn die Revolte die «Mutter aller Formen» (S. 306). Was in diesen zunächst paradox erscheinenden Formulierungen zum Ausdruck kommt, das ist es, was Camus in dem «mittelmeerischen Gedanken» zusammenfaßt. [8/9]

Wir versuchen zunächst, uns die darin umrissene Position zu vergegenwärtigen. Es ist das Gesetz des Maßes, das hier der Maßlosigkeit entgegengehalten wird<sup>4</sup>, die Notwendigkeit der Formen gegenüber der «formlosen und wilden Bewegung der Geschichte» (S. 306), und darum letztlich gegenüber der geschichtlichen Relativität eine «Ewigkeitsphilosophie» (S. 291). Von daher begreifen wir die polaren Gegensatzsysteme, mit deren Hilfe Camus seine eigne Position zu bestimmen sucht: «deutsche Ideologie und mittelmeerischer Geist» (S. 303), «deutsche Wunschbilder» und «mittelmeerische Tradition» (S. 304), «Gewaltausbruch einer ewigen Jünglingshaftigkeit» und «Kraft des Mannes» (S. 304), ja noch allgemeiner «zwischen Geschichte und Natur» (S. 304) oder anders auch der «Kampf zwischen Mittag und Mitternacht» (S. 305). Die Bestimmungen mußten gehäuft werden, um durch ihre wechselseitige Erhellung das Problem anzudeuten: Es ist die Begründung einer *neuen Klassik*, die hier im Namen der mediterranen Welt gefordert wird. Man kann dabei an Weinheber denken, der schon Ende der dreißiger Jahre in einer ähnlichen Weise aus der Absurdität des existentiellen Daseins zu einer neuen Klassik vordringen wollte und wie kein anderer in Deutschland Maß und Form als das eigentliche Problem des Menschseins empfand<sup>5</sup>. Wir denken aber auch zugleich an die deutsche Klassik mit ihrem ganz analogen Kampf. Aber wie viel anders, wie viel ursprünglicher ist hier die Lage: Wenn bei Schiller die «Sonne Homers» auch uns scheint, so ist es über die Grenzen der Völker und Zeiten hinweg das Ewig-Menschliche, das sich darin ausspricht. Aber wenn hier gesagt wird: «Hineingeworfen in dieses gemeine Europa, wo die stolzeste aller Rassen stirbt... leben wir Mittelmeerischen noch immer von demselben Lichte. Im Herzen der europäischen Nacht wartet der Sonnengedanke... auf seinen Aufgang» (S. 305), so ist es das unmittelbare stolze Bewußtsein der Zugehörigkeit zu diesem besonderen mittelmeerischen Raum. Es ist nicht ein fernes Griechentum, sondern die räumlich gegenwärtige Welt, aus der Camus herkommt und zu der er sich bekennt.

Dabei ist er sich darüber im klaren, daß der wahre Gegner für ihn nicht der Norden ist. Wenn er seinen eignen Kampf in der Formel zusammenfaßt: «Die Natur erhebt sich wiederum gegen die Geschichte» (S. 305), so hat er dabei mit im Blick, daß die Geschichte in diesem Sinn mit dem Christentum auf die Welt gekommen ist und «die deutsche Ideologie insoweit bloß Erbin» (S. 304) ist. Ja er spricht geradezu von «zwanzig Jahrhunderten eines vergeblichen Kampfes gegen die Natur» (S. 304). Diese zwanzig Jahrhunderte Christentum mit der in ihm begründeten Geschichtlichkeit des Menschen, das also ist der eigentliche Gegner, gegen den er den mittelmeerischen Gedanken aufruft. Von hier aus begreifen wir auch das Bekenntnis zur «Erde», das heißt zur *Diesseitigkeit des Lebens*, mit dem das Buch so ergreifend schließt: «Wer sich der Zeit seines Lebens hingibt, dem Haus, das er verteidigt, der Würde der Lebenden, der gibt sich der Erde hin und empfängt die Ernte, die sich neu aussät und neue Nahrung

<sup>4</sup> Nebenbei gesagt: der Satz «Die wirkliche und unmenschliche Maßlosigkeit liegt in der Arbeitsteilung» (S. 30G) führt Camus in diesem Punkt wieder in die unmittelbare Nähe des sonst von ihm scharf abgelehnten Marx.

<sup>5</sup> Unter diesem Gesichtspunkt habe ich J. Weinheber in meinem im Erscheinen begriffenen Buch: *Unruhe und Geborgenheit*, Stuttgart 1953, darzustellen versucht.

bietet» (S. 307). «Auf der Mittagshöhe des Denkens lehnt so der Revoltierende die Göttlichkeit ab, um an den gemeinsamen Kämpfen und dem gemeinsamen Schicksal teilnehmen zu können... Im . Lichte liegend, bleibt die Welt unsere erste und letzte Liebe» (S. 311). Wir sind versucht, [9/10] hier noch einmal hinüberzudenken zu Rilkes ganz entsprechendem «Erde, du liebe, ich will», spüren aber zugleich den umfassenderen Zusammenhang, in dem der Gedanke bei Camus verwurzelt ist: Was dort aus einsamer Seele entsprungenes persönliches Bekenntnis bleibt, das ist hier sogleich in einen größeren geschichtlichen Zusammenhang hineingenommen. Das bedingt freilich zugleich die Schwierigkeit, uns von unsrer Seite diese Gedanken anzueignen; denn für uns Deutsche, die wir mehr im Norden Europas wohnen, wann der mittelmeerische Gedanke nur das Symbol einer allgemeineren, von den geographischen Bedingungen unabhängigen Idee sein. (Wie weit Frankreich sich von sich selbst unter diesem Symbol verstehen wird, ist nicht von außen her zu entscheiden; die heftige Auseinandersetzung um dies Buch scheint auch hier auf Schwierigkeiten hinzuweisen.)

Wenn wir die neu gewonnene Position mit einer abschließenden Formel zu umreißen versuchen, so ließe sie sich am ehesten durch den Weg vom Existentialismus zu einer neuen Welt des Maßes und der Form, kurz gesprochen: zu einer neuen Klassik bezeichnen. Dagegen darf nicht der Einwand erhoben werden, es handle sich um eine romantische Flucht in eine vergangene Form des klassischen Geistes, insbesondere um den Versuch einer Rückkehr in die Welt der Antike; denn es wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß die neue Form nur auf dem Untergrund des Bedrohlichen zu gewinnen ist, daß die «Philosophie der Grenzen» zugleich eine solche «der wohl erwogenen Unwissenheit und des Wagnisses» sei (S. 299), und unter diesem Gesichtspunkt drängt sich noch einmal die Parallele zur ähnlichen Problematik bei Weinheber auf. Ebenso wird darauf hingewiesen, daß der neue Geist des Südens nicht ausschließlich herrschen soll, also die zweitausend Jahre christlicher und nachchristlicher Entwicklung nicht austreichen will, sondern alles umfassen soll, was der europäische Geist an neuen Leistungen hervorgebracht hat. In diesem Sinne betont Camus: Wir, das heißt wir «Mittelmeerischen», «werden ein Europa wieder in Ordnung bringen, das nichts aus sich ausschließen wird» (S. 311), wobei ausdrücklich Nietzsche, Marx und Lenin genannt werden.

\*

Aber diese Einzelheiten kann man zunächst auf sich beruhen lassen. Sie würden noch manche sehr eingehende Auseinandersetzung erfordern. Zuvor ist es notwendig, mit dem Grundgedanken selber, nämlich der neuen Philosophie des Maßes und der Grenzen, mit dem, was wir als die neue Klassik zu bezeichnen versuchten, ins Reine zu kommen. Und wie man im einzelnen auch dazu stehen mag: schon als Hinweis auf eine der Möglichkeiten ist dies Ergebnis von größter Bedeutung, seitdem die Notwendigkeit einer *Überwindung des Existentialismus* für uns zum brennenden Problem geworden ist<sup>6</sup>, und auf jeden Fall ist dies ein wichtiger Hinweis auf unsern eignen Weg. Um so wichtiger aber ist die Frage nach der Tragfähigkeit der hier gegebenen Gedankenentwicklungen. Dabei kann es nicht darum gehen, mit Einwendungen gegen die formallogische Konsequenz die errungene Position in Frage zu stellen, sondern nur darum, durch den Nachweis nicht zwangsläufig zu begründender gedanklicher Sprünge die Stellen der wirklichen Entscheidung um so deutlicher hervortreten zu lassen. [10/11]

Zunächst das eine: Warum wird der Gedanke, daß die eigne Freiheit zugleich die des andern einschließt, in der Einleitung aufgenommen, aber sogleich wieder fallengelassen, um erst in

<sup>6</sup> Vgl. zur allgemeinen Fragestellung meinen Aufsatz: Das Problem einer Überwindung des Existentialismus. Universitas, 8. Jahrgang, S. 401 ff., 1953. Über manche aufschlußreiche Parallelen, zu der sich im späten Saint-Exupéry abzeichnenden Wendung vgl. meiner Darstellung seiner «Stadt in der Wüste»: Der Mensch als Städtebauer. Zur Philosophie Saint-Exupérys. Antares, 1. Jahrgang, 2. Heft, S. 3 ff., 1952.

den Schlußpartien dann wirklich ausgewertet zu werden? Warum war der Umweg über die umfangreichen historischen Erörterungen hier notwendig? Einmal ist die Haltung des absurden Helden selbst schon eine Revolte, dann aber wird zwischen beiden genauer unterschieden: «In der Erfahrung des Absurden ist das Leid individuell. Von der Bewegung der Revolte an wird es ihm bewußt, kollektiver Natur zu sein» (S. 27). Oder: »Auf der Ebene des Absurden rief der Mord bloß logische Widersprüche hervor; auf der Ebene der Revolte ist er etwas Herzzerreißendes» (S. 285). Es scheint so zu sein, daß der Übergang vom Absurden zur Revolte den Übergang von der bloßen Erfahrung eines Wissens, das auch mit nihilistischer Passivität beantwortet werden konnte, zur wirklichen Tat mit allen ihren Konsequenzen sein soll. Inwiefern dadurch aber zur Gewinnung des entscheidenden Übergangs, nämlich der Anerkennung des fremden Lebens, etwas Neues gewonnen ist, ist nicht gut einzusehen, und es scheint, als ob der Gedanke mir darum an der früheren Stelle abgebrochen ist, um vorher die ausführliche geschichtliche Analyse der Revolutionen einschieben zu können.

Sodann ist der Gedankengang, der zur Anerkennung des Maßes führt, selber nicht ganz zwangsläufig. Zwar kommt man mit ihm zur Anerkennung der Grenze der eignen Freiheit an der Freiheit des andern. Dies ist, wie an andrer Stelle gezeigt<sup>7</sup>, genau der Kantische Grundgedanke in der Ethik. Dies kann man nun gewiß als eine Philosophie der Grenze und im weiteren Sinn auch des Maßes bezeichnen. Wenn dann aber allgemein dieser sehr spezielle Sinn von Maß mit dem klassischen Maßbegriff gleichgesetzt wird, so ist damit ein Sprung vollzogen, der nicht in der Notwendigkeit eines Begründungszusammenhangs gerechtfertigt ist, sondern eine neu hinzukommende Entscheidung bedeutet, die man aus einer tieferen als einer formallogischen Argumentation begreifen muß, deren Begründung aber hier gar nicht erst versucht wird.

Und schwer ist es darüber hinaus, den mittelmeerischen Gedanken allgemein aus dem Geist der Revolte zu begründen, ohne dabei das ursprüngliche Verständnis der Revolte in etwas ganz anderes zu verwandeln. Denn während der mittelmeerische Gedanke aus dem Gegensatz zur christlichen Welt formuliert war, war vorher ja gerade festgestellt worden, daß nur innerhalb des Christentums oder einer vom Christentum aus säkularisierten Welt von Revolte gesprochen werden könne. Es erscheint überhaupt als fraglich, ob Camus' eignes Anliegen mit dem Begriff der Revolte richtig getroffen ist. Schon die Gleichsetzung von Revolte und künstlerischem Schaffen war ja sehr problematisch und geeignet, die Klarheit des gedanklichen Begründungszusammenhangs zu verdunkeln. Daß die Kunst den gegebenen Stoff der Wirklichkeit zur Einheit formt, kann nur mit einer erheblichen Vergewaltigung als Revolte bezeichnet werden; denn die Formung des Stoffs ist nicht einfach mit der Auflehnung gegen das Unerträgliche gleichzusetzen, und wenn man es in einem gewissen Sinn dennoch gleichsetzt, so ist damit das prägnante Merkmal der Revolte, wie sie ursprünglich gefaßt war, die immer neu zu vollziehende, zur ewigen Natur des Menschen gehörige Auflehnung gerade verkannt; denn an der Kunst ist umgekehrt das dem geschichtlichen Wandel eingebettete Werk wesentlich. Es [11/12] scheint also, daß die verschiedenen Gedankenzusammenhänge sich doch nicht zum lückenlosen System vereinigen lassen.

Auch das Verhältnis von Natur und Geschichte, wie es zusammen mit der Unterscheidung von Revolte und Revolution angesetzt ist, wird offensichtlich viel zu einfach genommen, um von hier aus eine tragfähige Überwindung des geschichtlichen Relativismus zu begründen. Die nur formal zu bestimmende Zeitlosigkeit des immer neu zu vollziehenden Revoltierens, diese typische Bestimmung eines gegenüber dem geschichtlichen Wandel indifferenten existentiellen Bewußtseins, dürfte kaum eine zureichende Basis sein, um von da aus eine gleichbleibende (und zweifellos inhaltlich zu bestimmende) «Natur» des Menschen zu begründen, die als solche den geschichtlichen Wandel aufheben würde. Es sind zwei verschiedene Begrif-

<sup>7</sup> Vgl. die angeführte Arbeit über Existentialismus und Ethik.



fe von Zeitlosigkeit, die vor der Geschichte und vor dem Christentum Hegende reine Natur und die im Durchstoß durch den existentiellen Augenblick zu gewinnende Ewigkeit, die hier in einer unkritischen Weise gleichgesetzt werden. In der scheinbar so einfachen Unterscheidung zwischen Revolte und Revolution, wie sie Camus zugrundelegt, ist in Wirklichkeit schon eine ganz bestimmte Entscheidung vorweggenommen, die, wenn sie einmal gemacht ist, zwangsläufig zu weittragenden Folgerungen führt. Dieser Ansatz müßte daher von seinen Folgerungen her noch einmal genauer durchdacht werden.

Dabei sei noch einmal betont, daß der Hinweis auf diese Schwierigkeiten nicht als «Widerlegung» gemeint ist. Die in diesem Buch ausgesprochene Wendung ist als solche unabhängig von der besonderen Form ihrer rationalen Begründung. Und diese Wendung ist nicht als die private Entwicklung eines einzelnen Menschen und noch weniger als Verrat seines ursprünglich radikaleren Ansatzes abzutun. Sie ist vielmehr eine solche, die uns alle aufs höchste angeht. Das Problem der Überwindung des Nihilismus wie des Existentialismus ist das brennende Problem unserer Gegenwart. Darum ist in diesem Entwurf - und es ist wörtlich zu nehmen, daß er sich als «essays», also als Versuche bezeichnet - bestimmt viel Bleibendes enthalten und eine einzuschlagende Richtung erst einmal in groben Strichen skizziert. Um so wichtiger aber wird dann eine erneute sorgfältige Überprüfung des Begründungssystems, um das Gültige aus der Zufälligkeit eines ersten Entwurfs herauszulösen.

#### SCHLUSSBEMERKUNG

Ein Wort ist schließlich noch über die Übersetzung zu sagen. Wenn überhaupt die Übersetzung aus der einen Sprache in die andere auf fast unüberwindbare Schwierigkeiten stößt und nur durch ein Wunder gelingt, so häufen sich diese Schwierigkeiten beim philosophischen Text, weil hier nicht mehr das einzelne Wort aus dem Zusammenhang des ganzen Satzes gewählt und je nach den Umständen so und ein andermal auch anders übersetzt werden kann, sondern als fester Terminus durch einen immer gleichen Terminus wiedergegeben werden muß. Die Wiedergabe des allgemeinen systematischen Zusammenhangs ist hier wichtiger als die möglichst glatte Übersetzung der einzelnen Stelle. Dies bedingt ganz spezifische Schwierigkeiten in der Wiedergabe eines systematisch-philosophischen Gedankengangs, und so ist es zu verstehen, daß in der vorliegenden Übersetzung für den philosophischen Leser manche Härten stehen geblieben sind. Oft ist der deutsche Text fast unverständlich, und man errät nur, was gemeint ist, wenn man zu rekonstruieren versucht, wie es französisch einmal hieß. So seien hier einige Schwierigkeiten notiert, die ohne durchgehende Vergleichung mit der französischen Fassung nur bei der Lektüre des deutschen Textes auffielen:

*Ganzheit* als Übersetzung der *totalité* im Sinn der totalitären Regierungsformen, ein in der Abhandlung ständig gebrauchter Grundbegriff ist schlechterdings schief. Denn der französische Gegensatz von *totalité* und *unité* will eine die Individualität unterdrückende Gleichmacherei im Unterschied zur Vereinigung des Individuellen in der höheren Einheit bezeichnen. Wenn man diese *totalité* aber als *Ganzheit* übersetzt, wird die Darstellung über ganze Seiten hinweg unverständlich (z. B. S. 238, S. 256), denn der deutsche Begriff der Ganzheit, wie er im neueren philosophischen Denken mit Vorliebe gebraucht wird (in der Psychologie, Biologie usw.) meint gerade jenes *organische* Verhältnis, dessen Fehlen im Begriff der *totalité* hervorgehoben werden sollte.

Ebenso mag *complicité* als Ausdruck menschlicher Verbundenheit in der Situation der gemeinsam Revoltierenden im Französischen verständlich sein, als *Komplizität* übersetzt, wird es einfach unverständlich. Auf die Schwierigkeit, den Begriff der *pensée de midi* richtig wiederzugeben, war schon hingewiesen worden. Statt *Empfindsamkeit* für *sensibilité* (S. 37, 269 u.a.) muß es heißen: *Empfindung* oder *Empfindungsvermögen*, «auserlesene Empfind-

samkeiten» (S. 51) ergibt keinen Sinn. *Agonie* (S. 37) wäre besser, wie es eine Seite später auch geschehen ist, durch *Todeskampf* wiedergegeben, *Renaissance* in Wendungen wie «es kann sein, daß eine Renaissance unmöglich ist» (S. 253) oder «man muß auf eine Renaissance setzen» (S. 253) wird schief, weil man im Deutschen an die bestimmte historische Epoche oder einen ihr analogen Vorgang denkt, während es in diesem Zusammenhang einfach ganz wörtlich die Wiedergeburt im Sinne der Erneuerung bedeutet, so wie es im Verbum auch im unmittelbar folgenden Satz richtig übersetzt ist: «Übrigens bleibt uns nichts weiter übrig, als wiedergeboren zu werden oder zu sterben» (S. 253). Das «rein historisch Absolute» ist übrigens nicht «nicht einmal *verstehbar*» (S. 293) (für *pas concevable*), sondern «nicht denkbar» im Sinne von in sich widersprüchlich. S. 300 ist verkannt, weil die Anspielung an den bekannten Satz Hegels nicht beachtet ist. Statt «weder ist das Reale vollständig rational, noch das Rationale vollständig real», muß es heißen: «weder ist das Wirkliche vollständig vernünftig, noch das Vernünftige vollständig wirklich» (wobei wiederum die Mäßigung in der Ablehnung auffällt). *Demission* (S. 355) dürfte in diesem Fall nicht als *Abdankung* (S. 292) wiedergegeben werden, sondern als Verzicht auf eine Lösung. Statt «Sade *distanziert* sich von der antiken Revolte» (S. 52) muß es heißen: er *unterscheidet* sich, denn es ist erst der Betrachter, der diesen Unterschied feststellt. Statt *tiefgehende Abhängigkeit* (*dependance profonde*, S. 77) zwischen dem Leid und der Wahrheit (S. 61) wäre besser: *tiefgehender Zusammenhang*. Auch mit *Looping* (S. 109, 248) für die Schleife in der Kurve ist das französische *mouvement qui boucle la boucle* (p. 136, vgl. p. 298) allzu nachlässig wiedergegeben.

Die Reihe dieser ungesucht sich aufdrängenden Schiefheiten wäre beliebig fortzusetzen. Wenn diese Beispiele schon so verhältnismäßig ausführlich herausgehoben sind, so geschah es, um damit die allgemeine Schwierigkeit in der Übersetzung philosophischer Texte deutlich zu machen, die man vielleicht dahin formulieren könnte, daß man dabei mit verhältnismäßig geringen Sprachkenntnissen auskommt, daß sehr viel wichtiger aber die Beherrschung des betreffenden Sachzusammenhangs ist. Sachkenntnisse sind auch hier wichtiger als Sprachkenntnisse<sup>8</sup>. Das müßte bei der Wahl geeigneter Übersetzer beachtet werden.

---

<sup>8</sup> Vgl. dazu meine Anzeige der deutschen Übersetzung von J.-P. Sartre: *Was ist Literatur?* Deutsche Universitätszeitung, 6. Jahrgang, 15./16. Heft, 1951, die auf entsprechende Schwierigkeiten hinweist.