

Sonderdruck aus

Willi Jung (Hg.)

**Albert Camus oder der glückliche
Sisyphos – Albert Camus ou Sisyphe
heureux**

Albert Camus – Ein Cartesianer des Absurden?, in: W. Jung (Hrsg.),
Albert Camus oder der glückliche Sisyphos – Albert Camus ou Sisyphe
heureux, Bonn 2013, S. 53-72

V&R unipress

Bonn University Press

ISBN 978-3-8471-0146-8

ISBN 978-3-8470-0146-1 (E-Book)

Inhalt

Vorwort	9
I. Engagement: Philosophie, Ethik und Politik	
Rodion Ebbighausen (Augsburg)	
Camus und der Terrorismus	15
Jeanyves Guérin (Paris)	
Camus et la revue <i>Esprit</i> (1944–1976)	41
Christoph Kann (Düsseldorf)	
Albert Camus – ein Cartesianer des Absurden?	53
Lou Marin (Marseille)	
Camus und seine libertäre Kritik der Gewalt	73
Rupert Neudeck (Troisdorf)	
Die Pest als Vorbild für die Humanitäre Arbeit	89
Hans-Joachim Pieper (Bonn)	
Revolte gegen das Absurde: Zur Philosophie Albert Camus'	103
Anne-Kathrin Reif (Wuppertal)	
Vom Absurden zur Liebe – der unbekannte Camus	119
Elmar Schmidt (Bonn)	
Camus im kolonialen Algerien der 30er Jahre: <i>Misère de la Kabylie</i>	141
Knut Wenzel (Frankfurt am Main)	
Verteidigung des Relativen. Albert Camus und das Christentum	157

Heiner Wittmann (Stuttgart)	
Kunst und Moral. Albert Camus und seine Nobelpreisrede	173

II. Ästhetik: Narrativik und Dramatik

Willi Jung (Bonn)	
Schuld und Gedächtnis – <i>La Chute</i> von Albert Camus	195

Michela Landi (Firenze)	
»Mal, soit mon bien«. La question du dandy de Baudelaire à Camus	219

Frank Reza Links (Bonn)	
»Ce que je dois à l'Espagne« ou le Siècle d'Or dans le théâtre de Camus . .	243

Frank Reza Links (Bonn)	
Über das Verhandeln zeitloser Themen: Ein Interview mit der Theaterregisseurin Jette Steckel	257

Helmut Meter (Klagenfurt)	
<i>L'Exil et le Royaume</i> ou Camus moraliste moderne	271

Pierre-Louis Rey (Paris)	
Camus fut-il »romancier«?	287

III. Tradition und Moderne: Rezeption und Intertextualität

Dorothee Gall (Bonn)	
Die Chance der Humanität angesichts der Pest: eine komparatistische Studie zu Thukydides, Lukrez und Camus	301

Christoph Hoch (Bonn)	
Jugend in der <i>Algérie française</i> : Interkulturelles Lernen mit literarischen Texten (Albert Camus <i>Le Premier homme</i> , Kateb Yacine <i>Nedjma</i>)	323

Brigitte Sändig (Berlin)	
Camus im Osten. Zur Rezeption des Autors in der DDR und in osteuropäischen Ländern	355

Thomas A. Schmitz (Bonn)	
Camus und der griechische Mythos	367

Bénédicte Vauthier (Bern) Albert Camus: du panthéon aux manuels de littérature française et francophone	381
Franz Rudolf Weller (Bonn) Aspekte der Camus-Rezeption in Deutschland (West und Ost) nach 1945. Eine kritische Bilanz	395
Maurice Weyembergh (Bruxelles) Camus et Dostoïevski. <i>La Légende du Grand Inquisiteur</i> et ses interprétations	445
Die Autoren – Les Auteurs	459

Albert Camus – ein Cartesianer des Absurden?

1. Methodischer und affektiver Zweifel

Der Mensch, sagt Camus, fordert von sich selbst, »nur mit dem zu leben, was er weiß, sich nur mit dem einzurichten, was ist, und nichts einzuschalten, was nicht gewiß ist.«¹ Man mag entgegenen, dass nichts gewiss sei, aber auch das »ist immerhin eine Gewißheit.«² Kaum zufällig fühlen wir uns an die emphatischen Gewissheitsansprüche des Descartes erinnert, dem es in den *Meditationen* um einen zweifelsfreien Neuaufbau allen Wissens geht und der in seiner *Methodenschrift* »alles bloß Wahrscheinliche für nahezu falsch« hält.³ Die erste Gewissheit aber, mit der wir nach Camus zu leben und in der wir uns einzurichten haben, ist nach gängiger Interpretation die Evidenz des Absurden, versinnbildlicht durch den sich auf immer ohne dauerhaftes Ergebnis abmühenden Sisyphos. »Das Absurde«, bemerkt Camus, »hat alle Anzeichen der Gewißheit.«⁴ Sein Motiv einer unermüdlichen Suche nach lebensstabilisierender Orientierung, die in der unhintergehbaren Gewissheit des Absurden an ihre Grenzen

1 A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde* (=MS), Reinbek 1968 (zuerst 1959), 48. – Weitere Werke Camus' werden hier nach folgenden Textausgaben zitiert: *Licht und Schatten* (=LS), in: *Kleine Prosa* (=KP), Reinbek 1973 (zuerst 1961), 29–71; *Hochzeit des Lichts* (=HL), in: *Hochzeit des Lichts/Heimkehr nach Tipasa. Mittelmeer-Essays*, Hamburg/Zürich 1988, 7–46; *Christliche Metaphysik und Neoplatonismus* (=CMN), Reinbek 1978; *Tagebücher 1935–1951* (=TB), Reinbek 1997 (Neuausgabe; zuerst 2 Bd., 1963/1967); *Der Mensch in der Revolte. Essays* (=MR), Reinbek 2009 (zuerst 1969).

2 MS, 48.

3 R. Descartes, *Von der Methode* I, Hamburg 1960, 7.

4 TB, 111. In diesem Sinne thematisiert Turnher (2002), 300, das Absurde als »Ausgangsevidenz«. Affinitäten des Motivs einer Evidenz des Absurden zu dem cartesischen Rekurs auf einen evidenten Ausgangspunkt des Wissensaufbaus registriert Pieper (1990), 146, Anm. 18, wie folgt: »Camus hat Descartes sehr geschätzt, und ein wenig erinnert seine Suche nach einem Sinn, der vom Standpunkt des Absurden her nicht negiert werden kann, ohne daß er im Akt der Negation wieder bestätigt wird, an Descartes' methodischen Rückgang auf ein unbezweifelbares Prinzip, dessen Gültigkeit nicht einmal unter der fiktiven Annahme eines den Menschen boshaft täuschenden genius malignus bestritten werden könnte.«

stößt, lässt Camus' Kennzeichnung als »Cartesianer des Absurden« durch Sartre auf den ersten Blick plausibel erscheinen.⁵

Camus selbst gibt mehrfach Hinweise auf Anknüpfungspunkte seines Denkens an Descartes' Philosophie und Methodologie. Für ihn ist das Absurde »ein Ausgangspunkt, die Entsprechung, auf dem Feld der Existenz, von Descartes' methodischem Zweifel. Das Absurde in sich selbst ist Widerspruch.«⁶ Bei genauem Hinsehen wird man Entsprechungen im Hinblick auf die cartesische Zweifelsbewegung wie auch auf das *Cogito, ergo sum* als einzige, die Grenzen jener Zweifelsbewegung markierende Erkenntnis wahrnehmen – und damit den Selbstwiderspruch des als universell angelegten Zweifels.⁷ Wie nach Descartes der Mensch sich in der Suche nach stabiler Erkenntnis immer wieder getäuscht sieht und letztlich noch auf keinem einzigen Gebiet seiner Wahrheitsuche zu definitiven Ergebnissen gelangen konnte, so ist nach Camus der Mensch in seiner Lebens- und Weltorientierung immer wieder und auf allen Gebieten mit der Erfahrung des Verfehlten, Vergeblichen, Sinnlosen konfrontiert. Wie Descartes als nicht mehr hintergehbare Einsicht das *Cogito* ausmacht, das zugleich die Grenzen möglichen Zweifels und den Ausgangspunkt für einen Neuaufbau des Wissens bildet, so stellt das Absurde bzw. die Erfahrung des Absurden eine auf alle menschlichen Sinneserwartungen beziehbare, selbst nicht mehr absurde Einsicht dar, die einerseits skeptische Grenzerfahrung ist und andererseits als Ausgangspunkt für die Reflexion auf Gründe und Implikationen jener Absurditätserfahrung fungiert. Descartes resümiert, dass er am Ende und als Resultat seines Ausbildungsweges in keinem Wissensbereich zu Erkenntnissen gelangt war, die der Stabilität des methodisch ermittelten *Cogito* als einziger definitiver Wahrheit gleichkommen würden. Analog entwirft Camus das Bild des Menschen, der an seinem Lebensende erkennen muss, »daß er Jahre damit verbracht hat, sich einer einzigen Wahrheit zu versichern.«⁸ Indem er anfügt, dass »eine einzige Wahrheit – wenn sie evident ist – genügt, um ein Dasein zu führen,«⁹ nähert er sich der cartesischen Auffassung an, dass die eine Wahrheit des *Cogito* evidente und hinreichende Prämisse für den Neuaufbau allen Wissens ist. So wie das *Cogito* des Descartes nicht nur Grenzen des Zweifels, sondern auch eine erste Gewissheit markiert, so markiert auch die Einsicht in die Absurdität zugleich die

5 Die bekannte Formulierung, die Turnher (2002), 300, als »sehr treffend« bezeichnet, findet sich in Sartre (1968), 103. Für Speck (1982), 135, ist die genannte Kennzeichnung insofern gerechtfertigt, als »das Absurde« für Camus »das einzig Gegebene« und »gleichsam das Apriori seines Philosophierens« darstelle; er wendet aber relativierend ein, dass das »Problem der Absurdität« lediglich der »Ausgangspunkt« von Camus' Denken sei.

6 MR, 15.

7 Vgl. hierzu auch Pieper (1984), 108 – 110.

8 MS, 72.

9 Ebd.

Artikulation dieser Einsicht und weist damit über die Absurdität hinaus: »Das Absurde hat, wie der methodische Zweifel, Tabula rasa gemacht. [...] Doch wie der Zweifel kann es, indem es zu sich zurückkehrt, einer neuen Forschung die Richtung weisen. Die Überlegung setzt sich dann in der gleichen Weise fort. Ich rufe, daß ich an nichts glaube und daß alles absurd ist, aber ich kann an meinem Ausruf nicht zweifeln, und zum mindesten muß ich an meinen Protest glauben. Die erste und einzige Gewißheit, die mir so im Innern der absurden Erfahrung gegeben ist, ist die Revolte.«¹⁰

Werden aber – jenseits der Parallelen von Zweifel und Absurditätserfahrung, von erster Gewissheit und Revolte – nicht auch Grenzen der Vergleichbarkeit beider Positionen sichtbar? Anders als bei Descartes ist mit Camus' Gewissheitsanspruch, der sich in der Evidenz des Absurden manifestiert, kaum ein diskursiv zu ermittelndes, objektivierbares Ergebnis der gezielt und methodisch eingesetzten Vernunft angesprochen. Vielmehr überkommt uns die Evidenz des Absurden zuweilen spontan in der Form eines situativ unabweisbaren Gefühls: »Das Gefühl der Absurdität kann einen beliebigen Menschen an einer beliebigen Straßenecke anspringen. [...] Alle großen Taten und alle großen Gedanken haben in ihren Anfängen etwas Lächerliches. Die bedeutenden Werke werden oft an einer Straßenecke oder in der Windfangtür eines Restaurants geboren. So ist es auch mit der Absurdität.«¹¹ Das »Klima der Absurdität« erschließt sich nicht argumentativ, sondern affektiv; es enthält Elemente des Fraglichwerdens vertrauter Verhältnisse, des Überdrusses und der Fremdheit im Bezug zu anderen oder zu sich selbst, des Sinnverlusts unseres Lebens im kleinen und im großen Maßstab.¹²

Camus' Werke indessen vermitteln Eindrücke, die mit dem Bild uns anspringender Absurdität angesichts einer fragwürdig werdenden Lebenspraxis, mit Lächerlichkeit, Irritation und Düsternis, kaum zusammenpassen. Für das zu dem Absurden gleichsam komplementäre Motiv steht eine ästhetisierende Selbst- und Weltwahrnehmung, verknüpft mit wiederholten emphatischen Bekenntnissen der Liebe zum Leben, die in einer reichen Fülle suggestiver Begriffe wie »Sonne«, »Meer«, »Wärme«, und »Licht« Ausdruck findet. Vor allem der Lichtbegriff steht im Zentrum von Camus' mediterran inspirierter Empfin-

10 *MR*, 17.

11 *MS*, 15 f.

12 *MS*, 16. Aus der Vielzahl von Untersuchungen, die sich dem Motiv bzw. dem Begriff des Absurden bei Camus widmen, sei neben diversen einschlägigen Beiträgen in Schlette (1975) exemplarisch hingewiesen auf Rath (1984) sowie auf die neueren Arbeiten von Foley (2008), 5–28, und Galle (2009), 53–64. Camus selbst stellt fest, dass man mit einer »vollständigen Aufzählung« der »Gefühle, die Absurdes zulassen«, das Absurde nicht erschöpfend erfasst habe; *MS*, 17, Anm. 1. Vgl. auch Walz (2007), 342, der dementsprechend am Vorliegen eines definitorischen klaren Begriffs des Absurden bzw. der Absurdität bei Camus zweifelt.

dungswelt. Insofern ist zu berücksichtigen, dass das Motiv des Absurden, mag sich dieses in Camus' Schriften auch variantenreich ausformuliert finden, keinesfalls eine Verabsolutierung erfährt,¹³ sondern nur als ein Moment innerhalb einer von Gegensätzen geprägten Konstellation auftritt: Im Zentrum von Camus' philosophisch-literarischem Werk stehen »Grundantinomien des menschlichen Seins«,¹⁴ innerhalb derer das Absurde seinen spezifischen, aber auch relativen Ort hat.

Aus diesen Anfangsbemerkungen ergibt sich das Spektrum der hier weiter zu behandelnden Fragestellung: In welchem Verhältnis stehen bei Camus die Motive des Absurden und des Lichts, wie lassen sich beide vermitteln und welchem ist Priorität zuzuschreiben? Wie verhält sich die nach der einen oder anderen Seite zu fixierende Priorität zu der Kennzeichnung Camus' als »Cartesianer des Absurden«? Bevor ich auf dasjenige eingehe, was sich, komplementär zum Zentralmotiv des Absurden, als Lichtmotiv im Zentrum einer rhapsodischen Lichtmetaphysik kennzeichnen lässt, möchte ich vorbereitend Camus am Konzept einer cartesianischen Philosophie der Subjektivität messen, um über Seitenblicke auf seine philosophiegeschichtlichen Prämissen schließlich auf die Leitfrage der Typisierbarkeit Camus' als »Cartesianer des Absurden« zurückzukommen.

2. Subjekt und Natur

Wenn man von einer cartesianischen Philosophie der Subjektivität spricht, dann denkt man zunächst an die besondere, neuartige Weise, in der Descartes das erkennende Subjekt zum Thema philosophischer Reflexion gemacht hat. Das berühmte *Cogito, ergo sum* steht für den archimedischen Punkt des Neuaufbaus allen Wissens, für Grenzen möglichen Zweifels und für eine nicht mehr hintergehbare erste Erkenntnis. Allerdings wurde das *Cogito* auch zur Zielscheibe eines Antiintellektualismus, der geltend macht, dass die Denkbewegung, die durch das *Cogito* methodisch eingekreist und ermittelt wird, nur eine bestimmte Seite, einen isolierten Aspekt unseres Selbst erschließt, und dass wir in unserer Subjektivität mehr erfahren, als uns in Form distinkter Erkenntnisse bewusst wird. Aus dieser Sicht greift Subjektivitätsphilosophie grundsätzlich zu kurz, wenn sie sich auf die Reflexion diskursiven Denkens beschränkt und dabei jene Erfahrungsdimensionen ausblendet, die mit Gefühl, Ahnung oder Empfindung

13 Gegen entsprechende Einseitigkeiten der Camus-Rezeption wenden sich die nach wie vor maßgeblichen Arbeiten von Schlette (1975), 1 – 11 und 176 – 200.

14 So die prägnante Formulierung von Walz (2007), 338, der treffend hinzufügt: »Deshalb bewegt sich Camus von vornherein in einem Spannungsfeld von erfahrener Absurdität und Positivität des Lebens.«

zu tun haben. Folgt man der Perspektive einer entsprechend erweiterten Bestimmung von Subjektivitätsphilosophie, dann wird man Camus als einen Autor wahrnehmen, der weniger das erkennende als vielmehr das empfindende Subjekt zum Thema philosophisch-ästhetischer Reflexion macht.¹⁵

Betrachten wir also Camus als Subjektivitätsphilosophen in einem auf ästhetisches Empfinden konzentrierten Sinn, dann zeigt sich diese Typisierung in seinen Werken vielfältig bestätigt, etwa wenn er bekennt: »Es ist nicht leicht, der zu werden, der man ist, und die eigene Tiefe auszuloten. Beim Anblick aber der überdauernden Chenouaberge füllte mein Herz sich mit seltsam beruhigender Gewißheit. Ich lernte atmen, ich ordnete mich ein und erfüllte das eigne Maß.«¹⁶ Hier entfaltet sich Subjektivitätsphilosophie in autobiographischem Modus, und schon dieser Umstand lässt uns Camus in eine Traditionslinie nicht nur mit Descartes, sondern etwa auch mit Augustinus einordnen. Augustinus' *Confessiones*, *Soliloquia* und *Retractationes* sind ebenfalls als Dokumente der Selbstfindung und Selbstwerdung, über Tiefen und Untiefen hinweg, anzusprechen.¹⁷ Die Formel »Werden, der man ist« – ein Motiv, das Camus aus Nietzsches *Ecce homo* bekannt gewesen sein dürfte¹⁸ – erscheint zunächst paradox und hat doch guten Sinn. Man kann aktuell werden wollen, was oder wer man latent bzw. dispositionell längst ist, woraufhin man angelegt ist; man ist aufgefordert, seine individuellen Möglichkeiten und Kräfte zu erkennen und zur Entfaltung kommen zu lassen.

Wer sich in diesem Sinne selbst erkennen oder ermessen will, darf nicht oder nicht nur auf sich selbst schauen. Selbsterkenntnis impliziert Einordnungswissen. Camus jedenfalls blickt nach außen, in die Welt, er betrachtet die Berge. Wenn ihm das, wie zitiert, »beruhigende Gewissheit« gewährt, fühlen wir uns bereits an den Certismus des cartesischen Projekts erinnert, müssen aber differenzieren: Descartes gelangt zur Gewissheit des Erkennens – Camus gelangt zur Authentizität des Seins und Empfindens. Aktuell werden, der man dispositionell ist, kann man nur scheinbar für sich selbst. Die eigene Tiefe, das eigene Maß ergibt sich aus der Einordnung bzw. Zuordnung zu Äußerem, und das ist bei Camus die Natur, in der man wurzelt und deren Teil man selbst ist, die einen jedoch als Ganzes überdauert und die in ihrer Unermesslichkeit die eigene

15 In diesem Sinne stellt Kampits (1968), 12, fest, dass Camus' Ausführungen »einem Seinsbezug von Mensch und Welt verhaftet bleiben, der vor jeder Erkenntnisrelation da ist [...]«.

16 *HL*, 10 f.

17 Selbstwerdung über das Ausloten der eigenen Tiefe, so Camus' Bild, macht der Roman *Tiefe* von H. Mankell (2004, dt. 2005) zum durchgehenden Topos – in düsterer Anschaulichkeit und Prägnanz.

18 Nietzsches philosophisch-autobiographische Spätschrift trägt den Untertitel »Wie man wird, was man ist«, der auf Pindars Satz »Werde, der du bist« (aus den *Pythischen Oden* II, 72 zurückgeht).

verhältnismäßige Begrenztheit erkennen oder erspüren lässt.¹⁹ Sich einzuordnen heißt sich räumlich zu situieren – Camus spürt die »unerträgliche Größe des gluterfüllten Himmels« –, aber eben auch sich im zeitlichen Maßstab wahrzunehmen – er betrachtet (wie oben zitiert) die »überdauernden Chenouaberger«.²⁰ Wer das Überdauern der Natur erkennt und anerkennt, wer die Gewissheit der erkannten und anerkannten Ordnungsverhältnisse als beruhigend erfährt, nähert sich dem Selbst- und Weltbild der Stoa an und damit ihrem Ideal eines Lebens in Einklang mit der Natur,²¹ ihrem Verständnis der Einordnung des Einzelnen in eine übergeordnete, vernunftthafte Konstellation, aus der sich nicht zuletzt die eigene Endlichkeit als natürliche Endlichkeit ergibt.

Die Natur erweist sich als idealer Referenzpunkt für Camus' Selbstwerdungs- und Selbstverständigungsprozess, die Realisierung seiner Subjektivität und seiner Authentizität: »Alles hier läßt mich gelten, wie ich bin; ich gebe nichts von mir auf und brauche keine Maske: es genügt mir, daß ich geduldig wie schwierige Wissenschaft lerne: zu leben, die so viel wichtiger ist als alle die Lebenskunst der anderen.«²² Nichts Eigenes aufzugeben und keine Maske zu brauchen ist Anspruch für den, dessen Maßstab, wiederum im stoischen Sinn, nicht die anderen, die vielen, sind, sondern eben die Natur. Man ist nur dann ganz man selbst, wenn man sich erfährt als aufgehend in der Natur, dem integralen Ganzen. Camus empfindet und schildert, wie sein Blut »im gleichen Rhythmus pulste und dröhnte wie das mächtige allgegenwärtige Herz der Natur. Der Wind verwandelte mich in ein Zuhör meiner kahlen und verdorrten Umgebung; seine flüchtige Umarmung versteinerte mich, bis ich, Stein unter Steinen, einsam wie eine Säule oder ein Ölbaum unter dem Sommerhimmel stand.«²³ So läßt die Natur Camus eine andersartige, höhere Einordnungsqualität erfahren als die soziale Umgebung, von der man sich, folgen wir stoischem (und epikureischem) Denken, möglichst zurückziehen sollte. Auch das Bild vom Lernen des Lebens, schwierig wie das Lernen von Wissenschaft, mutet stoisch an. Bei Seneca erfahren wir von den allmählichen Fortschritten seines Briefpartners Lucilius, der von ihm selbst, dem Mentor, Hilfe zur Selbsthilfe, erfährt und sich einem naturgemäßen Leben in produktiver Einsamkeit annähert. Wer die soziale Umgebung als Maßstab richtiger Lebensführung anerkennt, kann auf Masken an-

19 Zu Camus' naturalistischem Sensualismus vgl. auch Pieper (1984), 66 ff., aus deren Sicht Camus »den Vorgang der Vereinigung des Menschen mit der Natur als einen Prozeß der Selbstauflösung, des Sichverlierens und Aufgehens im Kräftespiel des Kosmos« begreift (ebd., 68).

20 *HL*, 10 f.

21 Vgl. das Motiv des naturgemäßen Lebens (*secundum naturam vivere*) in Senecas *Epistulae morales* 5, 13, 16 und 41.

22 *HL*, 12 f.

23 *HL*, 17.

gewiesen sein, die ihm die Natur als Maßstab nicht abverlangt. Seine naturgemäße Rolle kann Camus auch ohne Maske spielen – sie lässt ihn positiv bilanzieren: »Und eben dies empfand ich: ich hatte meine Rolle gut gespielt. Ich hatte meine Menschenpflicht getan und hatte einen ganzen langen Tag in Freude verbracht; und war mir so auch nichts Ungewöhnliches gelungen, ich hatte doch ergriffenen Herzens jenem Lebenssinn gehorcht, der uns bisweilen befiehlt, glücklich zu sein. Wir finden alsdann die Einsamkeit wieder – und sind es zufrieden.«²⁴ Camus' Worte können als ästhetisierende Fortsetzung der stoischen Lebensphilosophie gelesen werden.

Über die Natur als idealen Referenzpunkt des eigenen Selbstwertungs- und Selbstverständigungsprozesses äußert sich Camus am eindringlichsten in den Essays von *Licht und Schatten* und *Hochzeit des Lichts*, die durchzogen sind von Impressionen des Lebenssinns, des Erfülltseins und des Glücks. Beide Werke versprechen Aufschluss in der Frage, ob Camus im Sinne einer die Rezeption dominierenden Kennzeichnung als Denker des Absurden bzw., wie Sartre zuspitzend sagt, als »Cartesianer des Absurden« anzusehen ist, oder aber, wofür hier argumentiert werden soll, eher als Protagonist einer Empfindsamkeit für Sonne, Meer, Wärme, Leben und Licht, also eines ästhetisierenden, oft verklärenden Naturbezugs und letztlich einer »Welt- und Naturbejahung«.²⁵ Zur Verdeutlichung einer entsprechenden Typisierung ist primär auszugehen von dem Werk *Licht und Schatten*.

3. Licht und Schatten

Die frühe Essay-Sammlung *Licht und Schatten* entstand 1935–36 und wurde 1937 in Algerien veröffentlicht. Nachdem die kleine Erstauflage schnell vergriffen war, lehnte Camus eine Neuauflage lange Zeit ab. Der Grund lag in vermeintlichen Unzulänglichkeiten oder Mängeln, die Camus nur andeutet, wenn er *Licht und Schatten* 1958 im Vorwort zu der dann endlich doch realisierten Neuauflage eine Schwerfälligkeit der Form vorwirft.²⁶ Auch in anderen seiner Werke nimmt Camus Mängel wahr, aber die von *Licht und Schatten* bedrücken ihn besonders. Hier nämlich geht es um Inhalte, die ihm, »am meisten am Herzen liegen«, da dieses Werk für ihn »einen bedeutenden Wert als Zeugnis« besitzt.²⁷ Camus gibt eine Begründung, die autobiographische Dia-

²⁴ HL, 15.

²⁵ Walz (2007), 340. Vgl. in diesem Sinne auch Camus' Tagebuchnotiz vom Mai 1935 (TB, 30): »Sich nicht von der Welt lossagen. Man kann sein Leben nicht verfehlen, wenn man es ins Licht stellt.«

²⁶ LS, 30.

²⁷ Ebd.

gnose sein will aber doch darüber hinausweist, insofern sie Elemente einer Theorie bzw. eines Psychogramms des Künstlers bietet: »Jeder Künstler besitzt nämlich in seinem tiefsten Inneren eine einzige Quelle, die ein Leben lang speist, was er ist und was er sagt.«²⁸ Deutlich skizziert Camus das Bild von der Leitidee, die ein künstlerisches (und philosophisches) Werk als Ganzes durchzieht, es in annähernd naturalistischem Sinne am Leben hält, und spitzt dieses Bild dann autobiographisch zu: »Aber zum Schluß haben meine Fehler, meine Unwissenheit und meine Treue mich immer wieder auf jenen alten Weg zurückgeführt, den ich mit *Licht und Schatten* zu bahnen begonnen habe, dessen Spuren sich in allem finden, was ich später schuf [...]«.²⁹ In der Geistesgeschichte finden sich kaum eindeutiger autobiographische Bekenntnisse zur eigenen Leitidee, zum eigenen Schlüsselwerk als bei Camus: »Wenn es mir [...] nicht eines Tages gelingt, *Licht und Schatten* nochmals zu schreiben, werde ich mein Leben lang nichts erreicht haben [...]«.³⁰

Die essentielle Bedeutung des in *Licht und Schatten* und ähnlich in *Hochzeit des Lichts* entwickelten lebensbejahenden Lichtmotivs kommt nicht zuletzt in Camus' Nobelpreisrede (1957) zum Ausdruck: »Ich habe nie vermocht, auf das Licht zu verzichten, das Glück des Seins, das freie Leben, in dem ich aufgewachsen bin.«³¹ Camus bezieht sich auf jenes Licht und seine Assoziationen in unterschiedlichsten Zusammenhängen, vor allem aber da, wo er die Atmosphäre der Städte, Landschaften und Strände seiner algerischen Heimat vermitteln will. Dabei lässt die autobiographische Reflexion immer wieder erkennen, dass ihm Licht mehr bedeutet als eine stimmungsvolle ästhetische Kulisse. Wenn das Licht nicht nur metaphorisch das »freie Leben«, sondern auch das »Glück des Seins« repräsentiert, erfährt es eine hedonistisch verstärkte existentielle Bedeutung im Sinne einer Lichtmetaphysik, wie sie in der Geistesgeschichte seit alters her ihre Vorbilder findet. Bereits im vorplatonischen Denken, etwa bei Heraklit und Parmenides, stehen sich Licht und Finsternis als zwei komplementäre Wirklichkeiten gegenüber, die, sich jeweils negierend, zugleich aneinander gebunden

28 LS, 31. Vgl. auch TB, 18, wo Camus in Ausführungen vom Januar 1936 zu einer »[e]rsten Formulierung der Themen von *Hochzeit des Lichts*« (Anm. des Herausgebers) gelangt.

29 LS, 38.

30 LS, 39. Mit guten Gründen hat die Interpretation auch andere Leitideen in Camus' Werk nennbar gemacht. Exemplarisch sei auf *Welt* und *Revolte* verwiesen, die Schlette (1980) als Brennpunkte hervorhebt. Doch abgesehen davon, dass diese wiederum von Hengelbrock (1982), 15, als »Endprodukte einer Reflexion« bezeichnet und entsprechend als genuine Leitideen Camus' (im Sinne von »einfachen und großen Bildern«; ebd., 14) relativiert werden, kann sich die hier vorgeschlagene Alternative, *Licht* und *Schatten* als Leitideen zur Geltung zu bringen, deutlicher auf Camus' eigenes Selbstverständnis berufen. Vgl. in diesem Sinne auch Trageser-Rebetez (1995), 11, die »Licht« und »Schatten« als »Schlüsselbegriffe«, als »die Quintessenz seines Fühlens und Denkens«, betont; zu einer Bestandsaufnahme der Forschung unter dieser Perspektive vgl. ebd., 12 – 15.

31 KP, 9.

und aufeinander verwiesen sind. Die Einsicht in diese Konstellation ist in Camus' Werk überall greifbar – zwar kaum im Modus der systematischen Ausgestaltung, aber doch als durchgängiges, eigenständig ausgeprägtes Motiv.³²

Die Leitidee unseres Autors wird also repräsentiert durch *Licht und Schatten*. »Ich weiß, daß meine Quelle sich in Licht und Schatten befindet, in jener Welt der Armut und des Lichtes, in der ich lange Jahre gelebt habe [...].«³³ Camus fühlt sich »halbwegs zwischen das Elend und die Sonne gestellt«: Für ihn konnte die Armut nicht zum Unglück werden, denn »das Licht breitete seine Schätze über sie aus«,³⁴ und selbst »meine Auflehnung« wurde von diesem Licht erhellt, d. h. gleichsam stimuliert und zur Wirksamkeit gebracht.³⁵ Camus verortet sich, sein Künstlerleben, zwischen die Pole des Elends, das ihn hinderte zu glauben, »daß alles unter der Sonne und in der Geschichte gut sei«, und der Sonne selbst, die ihn lehrte, »daß die Geschichte nicht alles ist.«³⁶ Damit ist ein grundlegender Antagonismus formuliert, der Camus' Weltbild ebenso prägt wie sein Verständnis künstlerischen Schaffens: Kunst kann es für ihn nicht geben ohne ein »Ablehnen und ein Bejahen«,³⁷ also das Urteil, das ihn sich selbst einordnen lässt in jene natürliche Konstellation des Elends und der Sonne, die ihn überhaupt erst zum Künstler werden ließ.

Doch ist Camus' ästhetisch beschworene Lichtempfindung letztlich nie eindeutig und ungebrochen, sondern zugleich auf ihr Gegenteil verwiesen: »Der wahre Mut besteht immer noch darin, die Augen weder vor dem Licht noch vor dem Tod zu verschließen. Wie kann man überhaupt das Band beschreiben, das diese verzehrende Liebe zum Leben mit jener geheimen Verzweiflung verknüpft?«³⁸ Hier kommt nicht nur ein einzelnes Prinzip, das Licht, zur Sprache, sondern dichotomisches Denken, ein Denken in Antagonismen. Wiederholt kontrastiert Camus Licht und Tod, Lebensgier und Todesangst, Fluch und Seligkeit, Licht und Schatten, Licht und Armut, Sonne und Elend, die »Wahrheit der Sonne, die auch die Wahrheit meines Todes sein wird.«³⁹ Seine Antagonis-

32 Zur ideengeschichtlichen Tradition der Lichtmetaphysik vgl. Bremer (1973).

33 LS, 31.

34 Ebd.

35 Die Formulierung des Originals lautet »mes révoltes«. Erläuternd spricht Camus von der Auflehnung »im Namen aller Menschen, damit das Leben aller Menschen ins Licht erhoben werde« (ebd.). In der deutschsprachigen Rezeption hat sich das Wort »Revolte« als Kennzeichnung eines Lebensentwurfs, der gegen die behauptete Absurdität der menschlichen Existenz aufgebeht, terminologisch verfestigt. Wie die von Camus gelegentlich (wie hier) verwendeten Pluralformen mit der Kennzeichnung »Revolte« harmonieren, wäre Gegenstand einer eigenen Untersuchung. Zum Begriffsfeld »Auflehnung« und »Revolte« (sowie »Revolution«) vgl. auch Bollnow (1975), 267 – 269.

36 LS, 31.

37 Ebd.

38 LS, 71.

39 HL, 12.

men bedeuten Spannung und Konflikt, zugleich Balance im Wechselspiel von Gegensätzen: »Der Trost dieser Welt besteht darin, daß es kein unaufhörliches Leiden gibt. Ein Schmerz vergeht, und eine Freude entsteht. Sie halten sich die Waage. Diese Welt ist ausgeglichen.«⁴⁰ Selbst das Absurde ist kein Absolutes, sondern geht auf im antagonistischen Grundmuster: »Glück und Absurdität entstammen ein und derselben Erde. Sie sind untrennbar miteinander verbunden.«⁴¹ Der ursprüngliche und zentrale Antagonismus, fixiert in dem Titel des gleichnamigen Schlüsselwerks, ist der von Licht und Schatten.

Gegen Ende von *Licht und Schatten* heißt es: »Wer bin ich und was kann ich anderes tun, als auf das Spiel der Blätter und des Lichts eingehen? [...] Wenn ich versuche, zu mir selbst zu gelangen, vermag ich es nur in der Tiefe dieses Lichts. Und wenn ich versuche, diese zarte Köstlichkeit zu verstehen und zu kosten, die das Geheimnis der Welt preisgibt, finde ich auf dem Grund des Weltalls mich selbst. Mich selbst, das heißt diese überwältigende Empfindung, die mich von allem Beiwerk befreit.«⁴² Der Befreiungsprozess, der Camus zu sich selbst gelangen lässt, ist gebunden an eine Empfindung des Substantiellen, Wesentlichen, die das Akzidentelle, Beiläufige abstreift. Während die Anfangsworte unseres Zitats, »Wer bin ich«, noch an die Reflexion des Cartesianers denken lassen, nähert sich Camus einer Antwort auf die gestellte Frage, indem er die vorrationale Ebene betont. Die Versuche »zu verstehen und zu kosten« zielen nicht auf intellektuelles Nachvollziehen, sondern kreisen um Dimensionen des Empfindens.

Ist das hier skizzierte Camus-Bild einseitig, weil es die frühen Essays *Licht und Schatten* zu sehr in den Vordergrund rückt? Die autobiographische Selbsteinschätzung, wonach gerade dort die Quelle liegt, aus der sich Camus' Werk lebensgeschichtlich speist, durchzieht mehr oder weniger alle seine Hauptwerke. Auch die späten Essays *Der Mensch in der Revolte* münden in visionären Reflexionen, in denen die Motive der Frühschriften ihre bruchlose Fortsetzung finden: Das »mittelmeerische Denken«, das »Sonnendenken«, lässt die »Mediterranen immer im gleichen Licht« leben – [i]m Lichte bleibt die Welt unsere erste und letzte Liebe.«⁴³ Camus' Welt ist immer wieder eine Welt des Lichts, der Lichtempfindung. Doch wo zeigt sich der Übergang von Lichtempfindung zur Lichtmetaphysik?

40 TB, 271 f.

41 MS, 100.

42 LS, 70.

43 MR, 335, 338 f., 344. Zum »mittelmeerischen Denken« vgl. Bousquet (1977).

4. Immanenz und Transzendenz

Auch in die einfühlsame Schilderung des algerischen Sommers lässt Camus sein Gewissheitsmotiv einfließen: »Sich einem Lande verbunden zu fühlen, einige Menschen zu lieben und zu wissen, dass es einen Ort gibt, wo das Herz seinen Frieden findet – lauter Gewissheiten, die viel für das Leben eines Menschen bedeuten, obschon man sich damit zweifellos nicht begnügen kann.«⁴⁴ Camus' lebensbedeutsame Gewissheiten sind freilich den rationalistischen Gewissheiten des Descartes nicht gleichzusetzen. Die Gewissheiten des *Cogito*, die als archimedischer Ausgangspunkt des Wissenschaftsneuaufbaus dienen mögen, aber kaum der außerwissenschaftlichen Praxis, sind dem Existenzphilosophen Camus zu puristisch, weltabgewandt und intellektualistisch, um lebensbedeutsam zu sein. Lebensbedeutsame Gewissheiten haben gegenüber den wissenschaftlich-philosophischen Gewissheiten des Descartes einen anderen epistemischen Status: Wissenschaftlich-philosophische Gewissheiten sind von propositionaler Struktur. Lebensbedeutsame Gewissheiten müssen einer propositionalen Form nicht zugänglich sein bzw. können und wollen dies nicht, sie werden gespürt, sie werden nicht argumentativ, sondern intuitiv gewonnen und abgesichert, sie sind Sache des Gefühls, der Empfindung. Wenn aber Camus feststellt, dass »man sich damit zweifellos nicht begnügen kann«, scheint er die Einfachheit seiner lebensbedeutsamen Gewissheiten als Unzulänglichkeit bzw. Defizit zu empfinden. Kann das die Valenz und Reichweite jener Gewissheiten beeinträchtigen? Camus bekennt, »vom Leben selber« nicht mehr zu wissen, »als was voll Ungeschicklichkeit in *Licht und Schatten* steht.«⁴⁵ Die Rede von Gewissheiten, mit denen man sich »zweifellos nicht begnügen« kann, suggeriert jedenfalls die Frage, was wir erwarten dürfen, d. h. wie jener Raum zu füllen ist, in den die Gewissheiten des Lebens nicht ohne weiteres hineinreichen. Scheinbar beiläufig konfrontiert uns Camus schon im nächsten Satz von *Licht und Schatten* mit seiner Metaphysik: »Und doch sehnt sich der Mensch zu gewissen Zeiten mit allen Fibern nach dieser Heimat seiner Seele. ›Ja, dorthin müssen wir zurückkehren.‹ Und ist es denn so erstaunlich, daß man diese Vereinigung, die Plotin ersehnte, hier auf Erden findet? Hier verkünden die Sonne und das Meer diese Einheit.«⁴⁶

44 *HL*, 31.

45 *LS*, 37 (Vorwort 2. Aufl.).

46 *HL*, 31. Vgl. Joisten (2003), 247, die feststellt, dass Camus an der vorliegenden Textstelle seine »eigenen Gewissheiten« denjenigen »einer neuplatonisch-christlichen Ausdeutung der Welt« gegenüberstelle. Der Kontrapunkt zum Neuplatonismus indessen scheint in erster Linie in Camus' eigener Auffassung davon zu bestehen, was unter der »Heimat der Seele« zu verstehen bzw. wo diese zu verorten sei. Wenn Camus von »Gewissheiten, die viel für das Leben eines Menschen bedeuten« spricht, muss dies nicht gegen Plotin gerichtet sein, sondern

Das Bild der Heimat der Seele ist ein platonisch-neuplatonisches Motiv, das Camus vor allem von seiner intensiven Beschäftigung mit Plotin her kannte. Das dritte Kapitel seiner Examensschrift *Christliche Metaphysik und Neoplatonismus*, »Die mystische Vernunft«, beschäftigt sich bekanntlich mit Plotins *Enneaden* und beansprucht programmatisch, »die Bedeutung und die Rolle der neuplatonischen Lösung in der Entwicklung der christlichen Metaphysik zu bestimmen«. ⁴⁷ Im Rahmen der theologischen Ausrichtung des Neuplatonismus wird aus der Rückkehr der Seele in ihre angestammte Heimat – ein aus Platons *Phaidon* her vertrautes Motiv – der erkennende Aufstieg zu Gott. Wie geht Camus nun mit diesem Motiv um? Was ihm aus der neuplatonischen Philosophie als transzendenter, die Erfahrung übersteigender Vorgang geläufig ist, will er umdeuten zu einem sich von metaphysischer Letztbegründung distanzierenden, immanenten und insofern die diesseitige Erfahrung aufwertenden Vorgang.

Der Suchweg zurück zur Heimat seiner Seele ist ein Grundmotiv in Camus' entschieden anthropologisch-anthropozentrischem Denken. ⁴⁸ Demnach beschäftigt jener Suchweg den Menschen nicht akzidentell als ein Vorgang unter anderen, sondern ist ihm im Sinne einer essentiellen *conditio humana* vorgegeben: »Der Mensch erfüllt nur dort die Möglichkeiten seines Mensch-seins, wo er eine Heimat hat, auf die er sich sehndend ausrichtet.« ⁴⁹ Camus greift in dem erwähnten Kapitel »Die mystische Vernunft« das Heimat-Motiv mehrfach auf und gelangt zu vier zentralen Aussagen: (1) »[...] das Eine erkennen heißt in seine Heimat zurückkehren.« (2) »Nicht die Erscheinung sucht Plotin, sondern vielmehr jene Rückseite der Dinge, die sein ›verlorenes Paradies‹ ist. Und jedes Ding hienieden wird zur lebendigen Erinnerung an diese ferne Heimat des Weisen.« (3) »Die Seele ist Verlangen nach Gott und Sehnsucht nach einer verlorenen Heimat.« (4) »Man [...] muß zurückkehren in jene Heimat, deren Erinnerung bisweilen die Rastlosigkeit unserer Seele erhellt.« ⁵⁰ Zurecht kann jene verlorene und dennoch existenziell präsenzte Heimat als »Ziel- und Fluchtpunkt menschlichen Strebens« angesehen werden, den Camus aus dem

kann den Anti-Intellektualismus der französischen Gegenwartsphilosophie ausdrücken, der sich immer wieder gegen die cartesianischen Gewissheitsansprüche artikuliert hat. In diesem Sinne betont bereits Kampits (1968), 44, eine durch die »erstaunliche Parallele« des Gewissheitsmotivs verdeckte Differenz der »existentiellen Gewißheit« Camus' und der rationalistischen Gewissheit des Cartesianismus.

47 CMN, 100. Zu Camus' Examensschrift vgl. die differenzierten Studien von Schlette (1975), 329–340, und Lauble (1979).

48 Zu dem Topos einer »Heimat der Seele« vgl. Joisten (2003), zu dessen Präsenz bei Camus (Joisten identifiziert und erörtert vier Vorkommnisse des Wortes »Heimat« in Camus' Examensschrift) vgl. ebd., 242–250.

49 Joisten (2003), 237.

50 Die Zentralstellen (1) bis (4) finden sich in CMN, 77, 78, 90 und 94.

Neuplatonismus bzw. aus dessen Transzendenzlehre gewinnt und in seine anthropozentrische Konzeption bzw. in seine eigene Immanenzlehre umdeutend übernimmt, wobei vier unterschiedliche Momente jenes Heimatmotivs – *Rückkehr, Erinnerung, Verlangen* bzw. *Sehnsucht* und *Unterwegssein* – spürbar bleiben.⁵¹

Über die alten Griechen urteilt Camus: »Ihr Evangelium lautete: Unser Reich ist von dieser Welt.«⁵² Dasselbe Motiv greift er, sich vom Christentum distanzierend, in seinen Tagebüchern wieder auf: »Ich bin glücklich in dieser Welt, denn mein Reich ist von dieser Welt.«⁵³ Camus' Bekenntnis zur diesseitigen Welt steht im Zentrum seines Philosophierens und bleibt bestimmend für seine Welt- und Selbstwahrnehmung: »Ich lerne, daß es kein übermenschliches Glück gibt und keine Ewigkeit außer dem Hinfließen der Tage.«⁵⁴ Deutlicher kann man seine Auffassung der Immanenz, der eigentlichen Beheimatung der Seele in der zeitlichen Welt, auf der Erde und in der Natur, nicht zum Ausdruck bringen. Camus als Philosoph der Immanenz weist die Transzendenzorientierung eines Plotin weniger zurück, als dass er sie umdeutet und transformiert. Wenn Camus fragt, ob es denn »so erstaunlich« sei, dass die von Plotin »ersehnte« Vereinigung der Seele mit ihrer ursprünglichen Einheit auf der Erde, also weltimmanent, zu finden und zu erreichen sei,⁵⁵ weist er hin auf die besondere Bedeutung von Sonne und Meer, welche diese Einheit unserer Seele mit ihrer Heimat gleichsam verkünden. Es ist eine Einheit, die sich, wie es im nächsten Satz heißt, »[d]em Herzen offenbart«, also der Intuition im Gegensatz zur argumentierenden, diskursiven Vernunft. Letztlich ist wohl am treffendsten von einem »betonte[n] Immanentismus«⁵⁶ oder, komplementär dazu, von »Camus' Abkehr von einer transzendent-übermenschlichen Dimension« und einer »Hinwendung zum diesseitigen Erfahrungsraum des Menschen«⁵⁷ zu sprechen. Denn die metaphysische Ewigkeit Plotins wird ersetzt durch die erfahrene Zeitlichkeit erlebter Tage; das übermenschliche Glück wird zurückgewiesen zugunsten des menschlichen, erfahrenen Glücks, eines Glücks eben von dieser Welt. Dem

51 Vgl. Joisten (2003), 238 und 246.

52 *CMN*, 24 f.; vgl. ebd., 37 f.

53 *TB*, 18.

54 *HL*, 31.

55 *HL*, 31.

56 Lauble (1978), 19; hier zeigt sich auch die Fragwürdigkeit bzw. die Grenze der Analogie, die Pieper (1990), 142, zwischen dem platonischen Aufstieg des Menschen aus der Höhle bzw. der neuplatonischen Vereinigung mit seinem ideellen Ursprung einerseits und der Hingabe des Menschen an die Natur sowie der »Vereinigung mit einem geliebten Menschen« andererseits zieht: die transzendierende und die immanent bleibende »Identitätsfindung« (ebd.) sind trotz des gemeinsamen Moments der »Selbstentgrenzung« (ebd., Anm. 12) jedenfalls zu unterscheiden.

57 Joisten (2003), 239.

transzendenten Glück und der transzendenten Ewigkeit werden weltimmanentes Glück und weltliche Dauer gegenübergestellt.

Der Antagonismus von Transzendenz und Immanenz verdankt sich bei Camus konsequenterweise keiner philosophischen Reflexion, sondern dem Lernen (»ich lerne«), der gewonnenen Erfahrung, und der ästhetisch empfundenen Wirklichkeit. Auch hier lässt sich stoisches Denken wiederfinden: Camus betrachtet den Menschen als zielstrebig Fortschreitenden, als *proficiens* auf dem Weg zum selbstgenügsamen Erkennen des Diesseitigen: »Ja, der Mensch ist sein eigenes Ziel. Und er ist sein einziges Ziel. Wenn er etwas sein will, dann nur in diesem Leben.«⁵⁸ Deutlich, auch verächtlich, wendet sich Camus gegen das verstiegene Pathos des Transzendenzdenkens, denn wirklich bedeutsam scheint ihm nur das unmittelbar Erlebbare: »Diese lächerlichen und zugleich wesentlichen Gaben und diese so bedingten Wahrheiten sind die einzigen, die mich erschüttern. Die anderen ›idealen‹ Wahrheiten zu begreifen, fehlt es mir an Seele. Ich behaupte nicht, daß man zum Tier werden soll, sondern nur, daß ich am Glück der Engel keinen Geschmack finde. Ich weiß nur dies: daß der Himmel länger dauern wird als ich. Und was soll ich ewig nennen außer den Dingen, die meinen Tod überdauern? Ich rede hier nicht einer billigen Zufriedenheit des Geschöpfes mit seinem Zustand das Wort. Das ist etwas ganz anderes. Es ist nicht immer leicht, ein Mensch zu sein, und erst recht nicht ein reiner Mensch. Rein sein aber heißt, jene Heimat der Seele wiederfinden, wo wir uns dieser Welt verwandt fühlen, wo das Blut in unsern Adern im gleichen Rhythmus pocht wie der glühende Puls der Mittagssonne.«⁵⁹ Die Transzendenzorientierung der neuplatonischen Philosophie ist für Camus nicht Gegenstand einer philosophisch-argumentativen Zurückweisung. Sie ist Gegenstand eines empfundenen Ungenügens, sie beeindruckt ihn nicht, sie berührt ihn nicht einmal, sie verfehlt seinen »Geschmack«. Eine Heimat der Seele ist aus seiner Sicht nicht im spekulativen philosophischen Systembau zu finden, wie der Neuplatonismus ihn anbietet, sondern da, wo sie empfunden und gefühlt werden kann, und zwar in jenen Kategorien der Einheit und Einstimmigkeit, wie sie insbesondere in der stoischen Naturphilosophie entwickelt wurden.

Ist es unter diesen Voraussetzungen überhaupt gerechtfertigt, bei Camus von Metaphysik, insbesondere einer Lichtmetaphysik zu sprechen? Nicht unbegründet, aber doch allzu plakativ wurde Camus eine »Abkehr von jeder metaphysischen Spekulation« mit ihrem »unehrliche[n] Illusionismus« nachgesagt.⁶⁰ Programmatische Abkehr von Metaphysik, sei es einer bestimmten Version oder von Metaphysik überhaupt, heißt nicht zwangsläufig, dass man Metaphysik

58 *MS*, 75.

59 *HL*, 31 f.

60 Jeschke (1958), 465.

tatsächlich hinter sich gelassen hat. Die Konzentration auf immanente metaphysische Prinzipien bedeutet keine Abkehr von jeder Metaphysik. Camus verwendet einen weiten, unspezifischen Metaphysikbegriff, wenn er von einer »Welt der Eifersucht, des Ehrgeizes, des Egoismus oder des Großmuts« spricht und erklärt: »Eine Welt – das heißt: eine Metaphysik und eine Geisteshaltung.«⁶¹ Inwiefern nun kann er einerseits mit einer Abkehr von den spezifischen Ansprüchen einer Transzendenzmetaphysik und andererseits, wie beiläufig angemerkt, mit der Tradition von Lichtmetaphysik identifiziert werden? Hinweise sind aus einem Einblick in eine wesentliche Verzweigung jener Tradition zu gewinnen:⁶² Das aristotelische Denken ist geprägt durch die Reduktion des Licht-Dunkel-Antagonismus auf dessen eine, eigentliche Seite, das Licht, dem das Dunkel nicht als selbständige, positiv zu fassende Wirklichkeit, sondern, im Sinne eines bloß Negativen oder Privativen, als Mangel oder Fehlen des Lichts, gegenübergestellt wird. Die platonische Lichtmetaphysik indessen bedient sich des Vorstellungsrahmens eines ideellen, geistigen Lichts, das als transzendentaler Seins- und Erkenntnisgrund von dem sinnenfälligen Licht als nachrangigem, abgeleitetem Phänomen unterschieden wird. Begreift man nun die Geschichte der Lichtmetaphysik (unter Zurückstellung näherer Differenzierungen) als zweigeteilte, von einem Privations- und einem Transzendenzmotiv geprägte Entwicklungslinie, die in je eigener Weise von der ursprünglichen Auffassung einer anschaulichen Präsenz der beiden symmetrischen Wirklichkeiten Licht und Dunkel wegführt, dann ist Camus als ein Autor zu lesen, der die beschriebene metaphysische Distanzierung von jener unmittelbaren anschaulichen Präsenz wiederum rückgängig macht. Für ihn ist das Licht keine jenseitige, sondern eine diesseitige Wirklichkeit, der das Dunkel bzw. der Schatten nicht negierend oder privativ nachgeordnet ist, sondern als gleichursprüngliches, gleichwirkliches Pendant gegenübersteht – eben in der Weise, in welcher Licht und Schatten in der vorphilosophischen Anschauung als komplementäre Phänomene unmittelbar präsent sind. Schreibt man Camus dennoch eine latente oder rhapsodische Lichtmetaphysik zu, dann in dem Sinne, dass er die Erfahrung von Licht und Schatten als omnipräsente und unmittelbare Empfindungsdaten, letztlich als Grundmodi unseres Weltbezugs, zur Geltung bringt. Die empfundene Symmetrie von Licht und Schatten, die sich bereits in Nietzsches »Nachgesang« zu *Jenseits von Gut und Böse* visionär angedeutet und zu der

61 MS, 15. Zu der letztlich aporetischen Forschungsdebatte seiner Haltung zur Metaphysik findet sich bei Camus (TB, 271) selbst eine aufschlussreiche Antwort: »Es ist [...] lächerlich, zu fragen: ›Ist Metaphysik möglich?‹ Die Metaphysik ist.«

62 Vgl. Bremer (1973), 22–27.

bekannten Hochzeits-Metapher versinnbildlicht findet,⁶³ hat in Camus' *Hochzeit des Lichts* ihren vielleicht prägnantesten Ausdruck gefunden.

5. Gewissheiten des Empfindens – Camus' »Lieblingsphilosophie«

Kann Camus, so unsere Eingangsfrage, als »Cartesianer des Absurden« gelten? Subjektivitätsphilosophie artikuliert sich bei Camus als ein Ansatz, der weniger das Erkennen als vielmehr das Empfinden des Subjekts zum Thema macht. Camus kann somit unter der Voraussetzung als Cartesianer gelten, dass seine Gewissheiten nicht Gewissheiten des Erkennens, sondern eben des Empfindens sind. Gewissheiten des Empfindens fehlt es aber gerade an jener Art von Eindeutigkeit und Alternativlosigkeit, die wir mit Gewissheiten des Erkennens im cartesischen Sinne verbinden. Gewissheiten des Empfindens sind von jener Ambivalenz, die in Camus' diversen Dichotomien, geradezu Kippbildern des Empfindens, repräsentiert durch *Licht und Schatten*, zum Ausdruck kommt, während das cartesische *Cogito* sich dadurch auszeichnet, dass seiner Gewissheit (schon aus logischen Gründen) nicht eine antagonistische Gewissheit gegenüberstehen kann. Aber was ist das primäre Datum von Camus' Gewissheiten des Empfindens? Seine autobiographische Positionierung verweist auf Licht und Schatten. Dem Licht gegenüber steht der Schatten, stellvertretend für eine Vielzahl von Dichotomien oder Antagonismen in Camus' Denken. Zugleich ist seine Lichtmetaphysik geprägt von programmatischer Absage an jede Transzendenz und ihre richtungweisende, stabilisierende Wirkung. Das macht die ästhetische Erfahrung von Sonne und Licht anfällig für ein kontingentes, situatives Umschlagen in die Erfahrung des Absurden. Stellt man die Frage nach dem Eigentlichen, Primären, dann ist man nach Camus' Selbstwahrnehmung auf das Licht als die genuine Quelle, das leitmotivische Thema seines Schaffens verwiesen. Im letzten Kapitel von *Der Mythos von Sisyphos* lesen wir: »Ohne Schatten gibt es kein Licht;«⁶⁴ spontan möchte man erwidern: Ohne Licht gibt es keinen Schatten. Das Licht findet sich bei Camus aufgewertet zum Gegenstand, zur Quelle sowie zur Bedingung der Möglichkeit des ästhetischen Empfindens, die uns in spezifischem Sinn von einer Lichtmetaphysik als zentralem Topos in Camus' Denken sprechen lässt.

63 F. Nietzsche, »Aus hohen Bergen. Nachgesang«, in: *Jenseits von Gut und Böse* (Kritische Studienausgabe v. G. Colli/M. Montinari, Bd. 5, 243): »Freund Zarathustra kam, der Gast der Gäste! Nun lacht die Welt, der grause Vorhang riss, Die Hochzeit kam für Licht und Finsterniss ...«

64 MS, 101.

Die Kennzeichnung Camus' als »Cartesianer des Absurden« erweist sich demnach in zweierlei Hinsicht als fragwürdig: Insofern ein Charakteristikum des Cartesianismus darin besteht, nach Gewissheiten des Erkennens zu suchen und auf diese eine Erneuerung von Wissen bzw. Wissenschaft zu gründen, geht es Camus gemäß seinem ausdrücklichen Bekenntnis um Gewissheiten des Empfindens. Gewissheiten des Erkennens sind von propositionaler Struktur – Gewissheiten des Empfindens entziehen sich dem Bereich des in Form distinkter Erkenntnisse Fassbaren und einzelner Behauptungssätze adäquat Ausdrückbaren. Camus kann also als Cartesianer allenfalls in dem modifizierten Sinne gelten, dass er nicht an Gewissheiten des Erkennens, sondern an Gewissheiten des Empfindens orientiert ist.

Dem mag man entgegenhalten, dass unter Cartesianismus eine facettenreichere Strömung zu verstehen ist als in den vorliegenden Ausführungen vorausgesetzt. So lässt sich mit Blick auf Camus etwa ein »natürlicher Cartesianismus« von einem »Cartesianismus der Bildung« unterscheiden.⁶⁵ Im Sinne des »natürlichen Cartesianismus« als eine für die französische Geisteswelt charakteristische »Vorherrschaft einer personenbezogenen, skeptischen Sensibilität« fungiert ein »sich empfinde« als erste Gewissheit und zugleich als Filter jeden Weltbezugs.⁶⁶ Demgegenüber besteht der (wiederum variantenreiche) Cartesianismus der Bildung in einem Grundtyp rationalistisch-kritischen Philosophierens, der das Bewusstsein als einzig adäquaten Ausgangspunkt des Verhältnisses von erkennendem Subjekt und erkannter Welt voraussetzt. Wie die vorliegenden Ausführungen zeigen sollen, liegt eine entscheidende Besonderheit von Camus' Denken gerade in der speziellen Gewichtung einer ursprünglichen Evidenz des Empfindens, was uns jenes Denken einem natürlichen Cartesianismus, kaum aber dem intellektualistischen Cartesianismus der Bildung zuordnen lässt.⁶⁷

Unabhängig von der Frage einer Typisierung von Camus' Cartesianismus bleibt zu berücksichtigen, dass mit dem Motiv des Absurden nicht die erste oder

65 Vgl. Hengelbrock (1982), 29–31.

66 Ebd., 29.

67 Diese inadäquate Zuordnung findet sich bei Hengelbrock (1982), 31, der eine Subsumtion von Camus' Absurdem als »erste Wahrheit« unter den Cartesianismus der Bildung vornimmt und jene »erste Wahrheit« ausdrücklich mit der »zugleich von Descartes und Kant inspirierte [n] Grundfigur des Philosophierens« im Sinne der rationalistischen Traditionslinie identifiziert. Wenn man »die Absurdität« von den »präreflexive[n] Gewisheiten« abgrenzt und als »erste reflexive Wahrheit« betrachtet (ebd., 37, Anm. 2), verfehlt man Camus' eingangs referiertes Bild der kontingent-beiläufigen Begegnung mit dem Absurden, das einen gleichsam »an einer beliebigen Straßenecke anspringen« könne; vgl. MS, 15. Treffender ist dagegen Hengelbrocks Bemerkung, auch Camus habe (ebenso wie Sartre) »sein Cogito«, das indessen »rein praktischer Natur« sei (ebd., 83). Jedenfalls ist das Absurde als Camus' theoretisch entwickeltes und in diesem Sinne reflexives Konzept von der lebenspraktischen, präreflexiven Begegnung mit dem Absurden zu unterscheiden.

eigentliche Leitidee Camus' angesprochen ist. Richtungsweisend wird für ihn früh das aus Plotins Denken gewonnene Motiv des erkennenden Aufstiegs der Seele zu Gott – ein Aufstieg, der dem empfindenden Subjekt die Heimat seiner Seele neu erschließen soll. Verkürzt man nun den Gedanken der Heimat der Seele um seine transzendenten Implikationen und deutet ihn um zu einem Immanenzmotiv, dann läuft die Suche der Seele nach ihrer Heimat gewissermaßen leer und wird gerade dann porös für die Empfindung des Absurden. Das Eigentliche aber, was die Seele nach Camus überhaupt erst zu ihrer heimsuchenden Ausrichtung stimuliert, ist das Licht, das insofern als primäres Datum seiner sehnsuchtsvollen Empfindungsbewegung anzusprechen ist. So bleibt schließlich das Ergebnis, Camus als Cartesianer zu verstehen, dem es nicht um Gewissheiten des Erkennens, sondern eben des Empfindens geht, wobei das primäre Empfindungsdatum das Licht ist. Will allerdings die Seele ihre Heimat nicht in einem transzendenten, sondern einem immanenten Bereich verorten, ist sie mit der Fragilität des Fluchtpunkts ihrer Suche konfrontiert, der immer auch ein Kippunkt ist: Die diesseitigen, immanenten Verhältnisse lassen uns, wie Camus mehr empfindet als erkennt, Licht immer nur mit dem Pendant von Schatten, das Helle immer nur mit dem Pendant des Dunklen erfahren. Zu registrieren ist freilich, dass damit auch die Gewissheiten des Empfindens oft genug Gewissheiten des Empfinden-Wollens bleiben, die sich nur sporadisch und situativ zu Gewissheiten des tatsächlich realisierten Empfindens verdichten.

Stellt man dem Bild von Camus als »Cartesianer des Absurden« das Bild des lebensbejahenden, natursensitiven Ästheten gegenüber, rückt man, so könnte ein Einwand lauten, ein Motiv in den Vordergrund, das, von Camus selbst (und zahlreichen Interpreten) immer schon mitgemeint war: Wir müssen uns, wie es am Ende von Camus' Hauptwerk an vielzitatierter Stelle heißt, »*Sisyphos* als einen glücklichen Menschen vorstellen«,⁶⁸ und auch der spätere Camus sieht den Menschen zu einem Lebenskonzept imstande und herausgefordert, das empfundener Absurdität etwas entgegenzusetzen hat – die Revolte. Der Begriff der Revolte konnotiert die Möglichkeit, der menschlichen Existenz wieder einen relativen Sinn zu geben, was den Sinn einer ästhetisch empfundenen Existenz nicht ausschließen wird. Mit einem glücklichen *Sisyphos* freilich geht es um die Reaktion auf die Erfahrung des Absurden, und die Revolte steht für die Reaktion auf bzw. das Aufbegehren gegen empfundene Absurdität. Die vorliegenden Ausführungen sollten dagegen deutlich machen, dass das Licht als lebensbejahendes Prinzip ein gegenüber dem Absurden vorrangiges Moment in Camus' Denken ist: Die *conditio humana* besteht in einer organischen Einordnung in immanente Natur- und Lebenszusammenhänge, deren ästhetischer Impuls unsere primäre existenzielle Grunderfahrung ist. Diese Grunderfahrung wird

68 MS, 101.

bei Camus brüchig dadurch, dass er sie nicht mehr an eine transzendente Größe zurückbinden kann oder will. Die speziell hieraus resultierende Empfindung des Absurden mag uns immer wieder einholen, ist aber glücklicherweise auch für Camus keine ungebrochene, definitive: Sie lässt uns, verweigern wir uns dem Anerkennen der Einsicht in transzendente Dimensionen, etwa einer anspruchsvollen Metaphysik, gleichwohl Möglichkeiten einer Revolte im Sinne eines diesseitigen, lebenspraktischen Aufbegehrens gegen die Empfindung des Absurden.

Der zentrale Befund, dass bei Camus einer Philosophie des Absurden noch eine völlig andersartige Philosophie gegenübersteht, kann sich wiederum auf ihn selbst berufen: »Wir müssen uns dazu entschließen, in die Belange des Denkens die notwendige Unterscheidung zwischen einleuchtender Philosophie und Lieblingsphilosophie einzuführen. Mit anderen Worten, wir können zu einer Philosophie gelangen, die dem Geist und dem Herzen zuwider ist, *die sich aber aufdrängt*. So ist die mir einleuchtende Philosophie das Absurde. Aber das hindert mich nicht, eine Lieblingsphilosophie zu haben (oder vielmehr zu *kennen*): Z.B.: ein ausgewogenes Gleichgewicht zwischen Geist und Welt, Harmonie, Fülle usw. ... Glücklich ist der Denker, der seiner Neigung folgt – verbannt ist jener, der das ablehnt – um der Wahrheit willen – mit Bedauern, aber mit Entschlossenheit ...«⁶⁹ Nach den vorliegenden Ausführungen liegt es nahe, Camus' »Lieblingsphilosophie« der Harmonie von Geist und Welt mit seinem ästhetisierenden Naturempfinden und seiner Lichtmetaphysik zu assoziieren. Zugleich gibt uns Camus selbst die Begründung für die hier entwickelte Einordnung und Typisierung: Für den Cartesianer des Empfindens hat die ihm nur »einleuchtende Philosophie« des Absurden weder Priorität noch Verbindlichkeit; die seiner Neigung entsprechende »Lieblingsphilosophie« des Lichts als Prinzip und Referenzpunkt ästhetischen Weltbezugs wird jedenfalls Vorrang haben, denn sie verspricht Glück.⁷⁰

Literatur

- Bollnow, Otto Friedrich: »Von der absurden Welt zum mittelmeerischen Gedanken. Bemerkungen zu Camus' neuem Buch ›Der Mensch in der Revolte‹«, in: Schlette, Heinz Robert (Hg.): *Wege der deutschen Camus-Rezeption*, Darmstadt 1975, 265–280.
- Bousquet, François: *Camus le méditerranéen, Camus l'ancien*, Quebec 1977.

69 TB, 260 f. Camus' Formulierung »philosophie de préférence« gibt Lauble (1978), 19, paraphrasierend zusätzlich mit »Präferenzphilosophie« wieder; vgl. hierzu auch Lauble (1984), 45 ff.

70 Ich danke Susanna Melkonian und Oliver Victor für die kritische Durchsicht des Manuskripts.

- Bremer, Dieter: »Hinweise zum griechischen Ursprung und zur europäischen Geschichte der Lichtmetaphysik«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 17 (1973), 7–35.
- Foley, John: *Albert Camus. From the Absurd to Revolt*, Stocksfield 2008.
- Galle, Roland: *Der Existentialismus*, Paderborn 2009.
- Hengelbrock, Jürgen: *Albert Camus. Ursprünglichkeit der Empfindung und Krisis des Denkens*, Freiburg/München 1982.
- Jeschke, Hans: »Albert Camus – Bild einer geistigen Existenz«, in: *Die Neueren Sprachen* 1 (1958), 459–473.
- Joisten, Karen: *Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie*, Berlin 2003.
- Kampits, Peter: *Der Mythos vom Menschen. Zum Atheismus und Humanismus Albert Camus'*, Salzburg 1968.
- Lauble, Michael: »Albert Camus' Philosophische Examensschrift im Kontext der Grundstruktur seines Denkens«, Einleitung in: Camus, Albert: *Christliche Metaphysik und Neoplatonismus*, Reinbek 1978, 7–22.
- Ders.: »Vom Evangelium zur Metaphysik. Über Albert Camus' philosophische Examensschrift«, in: ders. (Hg.): *Der unbekannt Camus. Zur Aktualität seines Denkens*, Düsseldorf 1979, 36–73.
- Ders.: *Sinnverlangen und Welterfahrung. Albert Camus' Philosophie der Endlichkeit*, Düsseldorf 1984.
- Pieper, Annemarie: *Albert Camus*, München 1984.
- Dies.: »Albert Camus. Die Frage nach dem Sinn in einer absurden Zeit«, in: Fleischer, Margot (Hg.): *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 1990, 137–152.
- Rath, Matthias: *Albert Camus – Absurdität und Revolte. Eine Einführung in sein Werk und die deutsche Rezeption*, Frankfurt a.M. 1984.
- Sartre, Jean-Paul: *Porträts und Perspektiven*, Reinbek 1968.
- Schlette, Heinz Robert (Hg.): *Wege der deutschen Camus-Rezeption*, Darmstadt 1975.
- Ders.: *Welt und Revolte*, Freiburg/München 1980.
- Speck, Josef: »Albert Camus: Die Grundantinomien des menschlichen Daseins«, in: ders. (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen – Philosophie der Gegenwart V*, Göttingen 1982, 126–177.
- Trageser-Rebetez, Françoise: *Die Symbolik von Licht und Schatten bei Albert Camus. Paradigmenanalyse im Spannungsfeld der Polarität Natur – Geschichte*, Genève 1995.
- Turnher, Rainer: »Albert Camus«, in: Turnher, Rainer/Röd, Wolfgang/Schmidinger, Heinrich (Hg.): *Die Philosophie des ausgehenden 19. und des 20. Jahrhunderts 3. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie (Geschichte der Philosophie, hrsg. v. W. Röd, Bd. XIII)*, München 2002, 296–319.
- Walz, Norbert: *Kritische Ethik der Natur. Ein pathozentrisch-existenzphilosophischer Beitrag zu den normativen Grundlagen der kritischen Theorie*, Würzburg 2007.