

Selected Student Papers

www.ipw.rwth-aachen.de/pub/select_tx.html

ISSN 1862-8117

Selected Student Paper Nr. 48, November 2014

Lukas Franzen

Freiheit und Einfachheit

Das politische Denken Albert Camus'
im Kontext der Totalitarismus-Debatte
mit Jean-Paul Sartre

Zugl.: Aachen, Techn. Hochsch., Bachelorarbeit 2014

Online veröffentlicht unter:

http://www.ipw.rwth-aachen.de/pub/select/select_48.html

Veröffentlicht von:

Institut für Politische Wissenschaft

RWTH Aachen

Mies-van-der-Rohe-Straße 10

52074 Aachen

www.ipw.rwth-aachen.de

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	3
2	Kernbegriffe des Camus'schen Denkens	4
2.1	Das Absurde	5
2.2	Die Revolte	7
3	Camus versus Sartre: <i>Der Mensch in der Revolte</i> und die Totalitarismus-Debatte	10
3.1	Geschichte, Fortschritt, Revolution? Camus' Kritik des ‚historischen Determinismus‘ nach Hegel und Marx	11
3.2	Die Kontroverse mit Sartre: Taktik oder Moral? Essenz oder Existenz?	17
4	Freiheit und Einfachheit	23
4.1	Zwischen Freiheit und Gerechtigkeit, Pflicht und Privileg	24
4.2	Einfachheit – das mittelmeerische Denken	29
5	Fazit und Ausblick	34
	Literaturverzeichnis	37

1 Einleitung

„Wir leben im Zeitalter des Vorsatzes und des vollkommenen Verbrechens. Unsere Verbrecher sind nicht mehr jene entwaffneten Kinder, die zur Entschuldigung die Liebe anriefen. Sie sind im Gegenteil erwachsen und haben ein unwiderlegbares Alibi, die Philosophie nämlich, die zu allem dienen kann, sogar dazu, die Mörder in Richter zu verwandeln.“¹

Albert Camus' Diagnose einer Epoche, „die in fünfzig Jahren siebzig Millionen Menschen entwurzelt, versklavt oder [ge]tötet [d. Verf.]“² hat, bildet den Anlass seines 1951 erschienen Werks *Der Mensch in der Revolte*. „Sklavenpferche unter dem Banner der Freiheit, [...] Massenmorde, gerechtfertigt durch Menschenliebe“³, lautet sein Vorwurf an jegliche politische Doktrin. Explizit bezieht Camus dabei den ‚Lagersozialismus‘ der Sowjetunion mit ein. Doch die Kritik des orthodoxen Marxismus und Camus' ‚Kampfansage an den Determinismus‘⁴ stoßen in der Nachkriegszeit bei vielen Linksintellektuellen auf Widerstand – so auch bei Jean-Paul Sartre. Es kommt zum Bruch beider Denker, ausgelöst durch eine Debatte in Sartres Zeitschrift *Les Temps Modernes*.

Doch was setzt Camus dem Glauben an das Absolute, Weltgeist und Fortschritt entgegen? *Welche Begriffe und Ideale kennzeichnen sein politisches Denken?* Um diese Leitfrage der vorliegenden Arbeit zu diskutieren, werde ich zunächst die zentralen Begriffe der Camus'schen Philosophie, das *Absurde* und die *Revolte*, erläutern. Von diesen lassen sich bereits erste Maßstäbe für das politische Denken Camus' ableiten: eine *lebensbejahende Grundhaltung*, *Freiheitsstreben*, der Glaube an *Solidarität*, *Brüderlichkeit* und *Würde* sowie eine *Grundskepsis gegenüber abstrakten philosophischen Systemen*. Im Anschluss rückt die Totalitarismus-Debatte in den Fokus. Die Kontroverse steht im Zentrum dieser Arbeit, da *Der Mensch in der Revolte* als „meistgelobtes, aber auch [...] umstrittenstes Werk“⁵, wie Philip Thody konstatiert, den Höhepunkt von Camus' politisch-philosophischem Schaffen darstellt.⁶ Ferner lassen sich anhand der Auseinandersetzung weitere Begriffe herausarbeiten, um die Camus' politisches Denken kreist: *das Undogmatische*, *das Rebellische*, Camus' Ablehnung von jeglichen *Fortschritts- und Erlösungsversprechen* sowie dessen Appell, *moralische Grundsätze* keinem taktischen

¹ Camus, Albert: *Der Mensch in der Revolte*, 29. Aufl., Hamburg 2013, S. 13, im Folgenden zitiert als: Camus, Albert: MR.

² Ebd., S. 14.

³ Ebd.

⁴ Koechlin, Heiner: *Freiheit und Geschichte in der Kontroverse zwischen Albert Camus und Jean Paul Sartre*. Ein Vortrag, (Sisyphos, Nr. 3), Basel 1985, S. 17.

⁵ Thody, Philip: *Albert Camus*, Frankfurt a.M., 1964, S. 155.

⁶ Vgl. ebd.

Kalkül unterzuordnen. Die bis dato hergeleiteten Begriffe und Maßstäbe werde ich im vierten Kapitel in einen größeren Gesamtzusammenhang stellen. Anhand der beiden übergeordneten Leitmotive *Freiheit* und *Einfachheit* sollen Camus' politisches Denken und die Perspektiven für die Disziplin der politischen Theorie und Philosophie weiter verdeutlicht werden.

Zwar thematisieren die kürzlich erschienenen Camus-Biographien von Iris Radisch und Martin Meyer ebenfalls die politische Haltung des Autors – und allgemein kann die Literatur über Camus als umfangreich bezeichnet werden. In der politischen Theorie und Philosophie findet dennoch kaum eine Fachdiskussion über dessen Schriften statt. Als einer der wenigen Vertreter dieser Disziplin hat sich zuletzt Michel Onfray mit der politischen Dimension des Camus'schen Denkens auseinandergesetzt. Aufschlussreiche Fachaufsätze haben unter anderem Horst Wernicke und Detlev Mares verfasst. Doch auch diese Beispiele – beide Autoren sind Historiker, keine Vertreter der politischen Theorie – beweisen, dass die Camus-Forschung in der Politischen Wissenschaft bisher eine Randerscheinung ist. Aus diesem Grund stellen die philosophischen Hauptwerke *Der Mythos des Sisyphos* und *Der Mensch in der Revolte* sowie die posthum erschienene Essay-Sammlung *Verteidigung der Freiheit* und weitere Schriften Camus' wichtige Säulen dieser Arbeit dar. Die Rekonstruktion der Camus-Sartre-Debatte erfolgt auf Basis der englischen Übersetzungen von David A. Sprintzen und Adrian van den Hoven.

2 Kernbegriffe des Camus'schen Denkens

„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.“⁷

In dieser Aussage Camus' finden sich zwei Denkfiguren seiner Philosophie wieder: das *Absurde* und die *Revolte*. Beide Begriffe bedürfen einer Erläuterung, um die zu erarbeitende politische Haltung ausgehend von den Wurzeln seines Denkens zu fassen. Die Definitionen beider Begriffe erfolgen primär auf Grundlage der Abhandlungen *Der Mensch in der Revolte* und *Der Mythos des Sisyphos*.

⁷ Camus, Albert: MR, S. 22.

2.1 Das Absurde

Camus ist überzeugt, dass „der Sinn des Lebens die dringlichste aller Fragen ist“⁸. Doch sobald sich der Mensch auf diese Sinnsuche begibt, stößt er auf Widersprüche, Hürden, Irrationales, Absurdität. „Wenn man zu denken anfängt, beginnt man ausgehöhlt zu werden.“⁹ Für Camus erzeugt „diese Entzweiung zwischen dem Menschen und seinem Leben, zwischen dem Handeln und seinem Rahmen“¹⁰ das Gefühl des Absurden. Anhand zweier Textpassagen aus *Der Mythos des Sisyphos* soll das Absurde nun weiter verdeutlicht werden. Ein Alltagsbeispiel:

„Aufstehen, Straßenbahn, vier Stunden Büro oder Fabrik, Essen, Straßenbahn, vier Stunden Arbeit, Essen, Schlafen, Montag, Dienstag, Mittwoch, Donnerstag, Freitag, Samstag, immer derselbe Rhythmus – das ist meist ein bequemer Weg. Eines Tages aber erhebt sich das ‚Warum‘, und mit diesem Überdruß, in den sich Erstaunen mischt, fängt alles an.“¹¹

In dem folgenden Abschnitt wird auf den übergeordneten Stellenwert des Absurden hingewiesen:

„Von wem und wovon kann ich tatsächlich behaupten: ‚das kenne ich!‘ Das Herz in mir kann ich fühlen, und ich schließe daraus, dass es existiert. Die Welt kann ich berühren, und auch daraus schließe ich, dass sie existiert. Damit aber hört mein ganzes Wissen auf; alles andere ist *Konstruktion*. Wenn ich dieses Ich, dessen ich so sicher bin, zu fassen, wenn ich es zu definieren und zusammenzuhalten versuche, dann entrinnt es mir wie Wasser zwischen den Fingern. [...] Selbst dieses Herz, das doch meines ist, wird mir immer undefinierbar bleiben. Nie wird der Graben zu füllen sein zwischen der Gewissheit meiner Existenz und dem Inhalt, den ich dieser Gewissheit zu geben suche. In der Psychologie wie in der Logik gibt es Wahrheiten, aber keine Wahrheit. Das ‚Erkenne dich selbst‘ des Sokrates ist ebenso viel wert wie das ‚Sei tugendhaft‘ der Beichtstühle. Beide offenbaren Sehnsucht und gleichzeitig Unwissenheit. Sie sind unfruchtbare Spielereien mit großen Themen. Sie sind nur genau in dem Maße berechtigt, als sie *Annäherungen* sind.“¹²

Bereits hier entfaltet sich eine Grundskepsis gegenüber absoluten Wahrheiten und abstrakten philosophischen Systemen. Philosophie kann laut Camus lediglich der Annäherung an wichtige Fragen des Lebens (und des Politischen) dienen – als Kompass, aber nicht als ‚Bauplan‘.

⁸ Camus, Albert: *Der Mythos des Sisyphos*, 15. Aufl., Hamburg 2000, S. 16, im Folgenden zitiert als: Camus, Albert: *Sisyphos*.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd., S. 18.

¹¹ Ebd., S. 24f.

¹² Ebd., S. 31.

Wer Camus einem philosophischen Genre zuzuordnen versucht, wird neben der Existentialphilosophie¹³ Anknüpfungspunkte an den Nihilismus Nietzsches finden, wie Michel Onfray zeigt.¹⁴

„Wir werden geboren, um zu sterben; kommen in die Welt, um sie wieder zu verlassen. Wir sind, um nicht mehr zu sein.“¹⁵

Auch Maurice Weyembergh stellt eine Verbindung zwischen dem Absurden und dem Nihilismus her.¹⁶ „Das Absurde ist ein anderer Name für Nihilismus, und Camus‘ Traktat ist im Grunde eine Reflexion über die Folgen des Todes Gottes.“¹⁷ Doch gibt es einen Ausweg aus dem absurden Gefühl? Ist es das Leben nicht wert, gelebt zu werden? Bleibt am Ende nur der Selbstmord, um der Absurdität zu entkommen? Nein, denn Camus entlarvt auch diesen als absurd: „Um sagen zu können, dass das Leben absurd ist, muss das Bewusstsein Leben haben.“¹⁸ Die Konsequenz:

„Das Leben ist absurd, genauso absurd aber ist, es zu beenden. Was also bleibt? Leben. Camus zufolge bleibt uns nur, dieses absurde Leben zu wollen und die Absurdität mit diesem Willen, diesem erklärten Ja zum Leben zu überwinden.“¹⁹

Mit diesem ‚Ja zum (absurden) Leben‘, welches schließlich in der Figur des Sisyphos seinen Ausdruck findet, lässt sich ein entscheidender Maßstab ableiten, der für Onfray „ein gigantisches ethisches und politisches Programm“²⁰ bedeutet: „Ja zum Leben und Nein zum Tod.“²¹ Onfray weist auf einen Tagebucheintrag Camus‘ hin, der die Tragweite dieser Haltung noch deutlicher zum Ausdruck bringt:²²

„Wenn ich hier eine Morallehre schreiben müsste, würde das Buch hundert Seiten umfassen, und davon wären 99 leer. Auf die letzte würde ich schreiben: ‚Ich kenne nur eine einzige Pflicht, das ist die Pflicht, zu lieben.‘ Und zu allem übrigen sage ich nein.“²³

¹³ An dieser Stelle wird bewusst darauf verzichtet, Camus mit dem Existentialismus gleichzusetzen. Dazu ausführlicher: Vgl. Onfray, Michel: Im Namen der Freiheit. Leben und Philosophie des Albert Camus, Paris 2012, S. 18f., im Folgenden zitiert als: Onfray, Michel: Im Namen der Freiheit.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 225.

¹⁵ Ebd., S. 226.

¹⁶ Vgl. Weyembergh, Maurice: Überwindung des Absurden? Der Ansatz Camus‘ in der Diskussion; in: Pieper, Annemarie (Hrsg.): Die Gegenwart des Absurden. Studien zu Albert Camus, (Basler Studien zur Philosophie, Bd. 3), Tübingen 1994, S. 69-86, hier: S. 69ff..

¹⁷ Ebd., S. 69.

¹⁸ Camus, Albert: MR, S. 17.

¹⁹ Onfray, Michel: Im Namen der Freiheit, S. 226.

²⁰ Ebd., S. 229.

²¹ Ebd.

²² Vgl. ebd.

²³ Camus, Albert: Tagebücher 1935 - 1951, 14. Aufl., Hamburg 1972, S. 56f., im Folgenden zitiert als: Camus, Albert: Tagebücher.

Es scheint, als seien mit dieser Haltung – ‚Ja zum Leben, Nein zum Tod‘ –, dem Gebot zu lieben sowie der Zurückweisung abstrakter, philosophischer Ideen bereits erste Kategorien des Camus’schen Denkens identifiziert. Aus dieser lebenbejahenden Grundeinstellung erklärt sich etwa Camus’ strikte Ablehnung der Todesstrafe. Diese gilt trotz seines früheren Engagements in der *Résistance* damit auch für seine Gegner, die Kollaborateure des Nazi-Regimes in Frankreich.²⁴

Ein weiteres Indiz für die politische Dimension von Camus’ Überlegungen stellt die Aussage dar, dass die menschliche Sinnsuche gleichsam große Gefahren birgt, nämlich die Versuchung, Dogmen und Ideologien zu verfallen.

„Die Hoffnung auf ein besseres Leben, das man sich ‚verdienen‘ muss, oder die Betrügerei jener, die nicht für das Leben selbst leben, sondern für irgendeine große Idee, die das Leben überschreitet, es sublimiert, ihm einen Sinn gibt und es verrät“²⁵

wird als ein „tödliche[s] [d. Verf.] Ausweichen“²⁶ in Folge der menschlichen Zerrissenheit und Sinnsuche gewertet. Camus zieht den umgekehrten Schluss:

„Die Erfahrung, dass die Schöpfung keinem Sinn gehorcht und dem wachernen Geist nur die Absurdität seines Daseins eröffnet, soll nicht dazu verleiten, eine geheime Macht herauszulesen, die einmal aus ihrer Verborgenheit in die Kenntlichkeit des Heils heraustritt.“²⁷

2.2 Die Revolte

„Die Fremdheit des Menschen in einer absurden, nicht verstehbaren Welt“²⁸ findet ihren Ausweg, wie Camus in der *Mythos des Sisyphos* zeigt, nicht in der absoluten Verneinung des Lebens mittels Selbstmord, was einer Flucht vor dem Absurden und einer Resignation gleichkäme. Durch die „ständige Konfrontation des Menschen mit seiner eigenen Dunkelheit“²⁹ beginnt seine Auflehnung und Empörung. Dieses Handeln beschreibt Camus mit dem Begriff der *Revolte*. Synonyme, welche er für die Revolte (*re-*

²⁴ Vgl. Radisch, Iris: *Das Ideal der Einfachheit. Eine Biographie*, 8. Aufl., Hamburg 2013, S. 213, im Folgenden zitiert als: Radisch, Iris: *Das Ideal der Einfachheit*.

²⁵ Camus, Albert: *Sisyphos*, S. 20.

²⁶ Ebd.

²⁷ Meyer, Martin: *Albert Camus. Die Freiheit leben*, München 2013, S. 229f.

²⁸ Wernicke, Horst: *Camus’ Entwurf vom brüderlichen Menschen*; in: Schlette, Heinz Robert/Herzog, Markwart: *„Mein Reich ist von dieser Welt“*. *Das Menschenbild Albert Camus’*, (Irseer Dialoge. Kultur und Wissenschaft interdisziplinär, Bd. 4), S. 109-122, hier: S. 111, im Folgenden zitiert als: Wernicke, Horst: *Camus’ Entwurf vom brüderlichen Menschen*.

²⁹ Ebd., S. 113.

volté) gebraucht, sind *Protest (protestation)* oder *Widerstand (résistance)*.³⁰ Dieses Handeln erst gibt dem Leben seinen Wert und stellt „die Welt, wie sie ist, in jeder Sekunde in Frage“³¹. Die Revolte „setzt aus stehenden Wassern Fluten frei“³². „Ihr Ziel ist, umzuformen.“³³

Neben diesem sinnstiftenden Moment tritt noch ein zweites Argument zum Vorschein, weswegen Camus seinen Begriff des Absurden überdenkt und es für geboten hält, dem Absurden mit der Revolte etwas entgegenzusetzen: Ein Mensch, der sich in der absurden Haltung einrichtet, läuft Gefahr, gleichgültig zu handeln, in nichts einen Sinn zu sehen und keinen Wert bejahen zu können. In diesem Zustand sind „Bosheit und Tugend [...] Zufall und Laune“³⁴. Wer gleichgültig denkt und handelt, neigt dazu, auch den Mord hinzunehmen oder wird selber zum Mörder, da eine Welt „mangels eines höheren, die Handlung leitenden Wertes“³⁵, nur noch das Recht des Stärkeren kennt.³⁶

„Wohin man auch blickt, hat der Mord im Herzen der Verneinung und des Nihilismus einen Vorzugsplatz. Wenn wir also danach streben, uns in der absurden Haltung einzurichten, müssen wir uns darauf vorbereiten zu töten, indem wir der Logik den Vortritt lassen vor Bedenken, die wir für gegenstandslos halten.“³⁷

Diese Argumentation Camus‘ mag zunächst verwundern, wurde, wie zuvor gezeigt, aus dem Absurden doch eigentlich eine lebensbejahende Regel formuliert. Warum also sieht Camus in der absurden Haltung nun doch die Gefahr, dass der Mensch zum Mörder wird? „Wenn man dem Selbstmord seine Gründe abspricht, ist es gleichermaßen unmöglich, dem Mord solche zuzusprechen. Es gibt keinen halben Nihilisten.“³⁸ Doch die Erfahrung „einer Epoche voll nihilistischen Fiebers“³⁹, die „Geschichte von Europas Hochmut“⁴⁰ und der „Hang zum Übermenschen“⁴¹ – also die Erfahrungen zweier Weltkriege – lehren Camus, dass „das Absurde, als Lebensregel betrachtet, [...] widersprüch-

³⁰ Vgl. Ders.: „Pensée de Midi“. Camus und René Char; in: Schlette, Heinz Robert/Klehr, Franz Josef (Hrsg.): *Helenas Exil. Albert Camus als Anwalt des Griechischen in der Moderne*, (Hohenheimer Protokolle, Bd. 36), Stuttgart 1991, S. 79-98, hier: S. 85, im Folgenden zitiert als: Wernicke, Horst: *Pensée de Midi*.

³¹ Ders., *Camus‘ Entwurf vom brüderlichen Menschen* S. 113.

³² Camus, Albert: *MR*, S. 32.

³³ Ebd., S. 22.

³⁴ Ebd., 16.

³⁵ Ebd.

³⁶ Vgl. ebd., S. 15f.

³⁷ Ebd., S. 16.

³⁸ Ebd., S. 19.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., S. 23.

⁴¹ Ebd., S. 14.

lich⁴² ist und die Menschen in einer „Sackgasse“⁴³ zurücklässt. Es kann der Bejahung des Lebens ebenso dienen wie der Legitimierung des Mordes und wird damit als indifferent entlarvt.⁴⁴

Die Weiterentwicklung des Revolte-Begriffs gegenüber dem Absurden besteht im *solidarischen Wesen* der Revolte und der Annahme, dass alle Menschen einen gemeinsamen Wert – die Würde – teilen, an dessen Bewusstsein ihr ganzes Tun ausgerichtet sein sollte.⁴⁵ Sisyphos, so Camus‘ Gedankengang, erkennt,

„dass er nicht allein, sondern von anderen Menschen umgeben ist, die ebenfalls ihren Stein wälzen. Er entdeckt jene Einheit der Solidarität, die ihn über das Schicksal mit den Mitmenschen verbindet und es ihm erlaubt, in den anderen sich selbst zu verstehen.“⁴⁶

Aus individuellem Leid erwächst eine kollektive Erfahrung. Die Revolte ist das „Abenteuer aller“⁴⁷. „Ich empöre mich, also sind wir.“⁴⁸

In dem Revolte-Begriff manifestiert sich damit die Forderung nach politischem Engagement und verantwortlichem, solidarischem Handeln. Dadurch, so konstatiert Horst Wernicke, kann „vorrübergehend und momenthaft ‚Sinn‘ erfahren werden, wird Identität durch Solidarität in der Revolte möglich“⁴⁹. In diesem *Konzept des brüderlichen Menschen* sieht er nicht nur

„eine bloße Kampf- und Zweckgemeinschaft, sondern das Zusammenstehen von Gleichen, die unter gleichen Bedingungen existieren müssen und aufeinander angewiesen sind.“⁵⁰

Die Revolte ist somit „die Tat des informierten Menschen, der das Bewusstsein seiner menschlichen Rechte besitzt“⁵¹, ein „Zu-sich-selber-Kommen“ des Menschen zum Bewusstsein seiner Grenzen und seiner Verantwortung“⁵².

Zusammenfassend ist nach der Betrachtung dieser Kernbegriffe festzuhalten, dass sich in den Bildern des *Absurden* und der *Revolte* die gegensätzlichen Pole des Camus‘ schen Denkens entfalten. Sie symbolisieren das Spannungsfeld zwischen der Gleichgültigkeit des absurden Lebens auf der einen Seite und dem Menschen, der gegen dieses Schicksal

⁴² Ebd., S. 21.

⁴³ Ebd., 22.

⁴⁴ Vgl. ebd.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 33.

⁴⁶ Wernicke, Horst: Camus‘ Entwurf vom brüderlichen Menschen, S. 114.

⁴⁷ Camus, Albert: MR, S. 38.

⁴⁸ Ebd., S. 39.

⁴⁹ Wernicke, Horst: Camus‘ Entwurf vom brüderlichen Menschen, S. 115.

⁵⁰ Ebd., S. 122.

⁵¹ Ders., *Pensée de Midi*, S. 85.

⁵² Ebd., S. 86.

rebelliert und Widerstand leistet, auf der anderen Seite.⁵³ Iris Radisch zitiert in diesem Kontext eine Notiz Camus', die jene gegensätzlichen Pole zusammenfasst:

„Das Leben hinnehmen, so wie es ist? Dumm. Mittel, es anders zu machen? Wir sind weit davon, das Leben zu beherrschen, das Leben ist es, das uns beherrscht [...]. Das menschliche Schicksal hinnehmen? Im Gegenteil, ich glaube, dass die Revolte zur *menschlichen Natur* gehört. Es ist eine finstere Komödie, so zu tun, als ob man bereit wäre, das zu akzeptieren, was uns auferlegt ist. Es geht vor allem darum zu leben. So viele Dinge sind es wert, geliebt zu werden, und es ist lächerlich, so zu tun, als ob man nur den Schmerz lieben könnte.“⁵⁴

In politischen Sphären gedacht, finden das *menschliche Freiheitsstreben* und die *Verteidigung der menschlichen Würde* in der Revolte also ebenso ihren Ausdruck wie die Notwendigkeit von *Solidarität und Brüderlichkeit*. Mit diesen Schlagwörtern – Freiheit, Solidarität, Brüderlichkeit, Würde – sind weitere zentrale Begriffe ausgemacht, die Albert Camus als politischen Denker kennzeichnen. Auch diese gilt es, in der weiterführenden Analyse genauer zu betrachten.

3 Camus versus Sartre: *Der Mensch in der Revolte* und die Totalitarismus-Kontroverse

„Sartre und Camus – das ist nicht nur die Geschichte eines selbstbewussten, politisch korumpierten Linksintellektuellen und eines bescheidenen, politisch gemäßigten Moralisten. Das ist auch die Geschichte zweier Feinde, die von Anfang an wissen, wie sehr die Welt des anderen die eigene von Grund auf in Frage stellt. Wenn zuträfe, was Sartre behauptete, und Camus die Einfachheit allein aus Verlegenheit über seine Herkunft zu seinem intellektuellen Hausmittel erhob, dann bliebe von Camus' Lehre von der mediterranen Einfachheit [...] wenig übrig. Wenn umgekehrt Camus recht behielte und Sartres hochmütiger Dogmatismus jedes Mitgefühl mit den Opfern des Totalitarismus und jedes politische Augenmaß ausschloss, dann wäre Sartres Philosophie im Innersten beschädigt.“⁵⁵

Die Kontroverse zwischen Camus und Sartre, die sich nach Veröffentlichung des Revolte-Essays entwickelt, entsteht in einem Gemenge von persönlichen Befindlichkeiten und unterschiedlichen politisch-philosophischen Konzepten, wie Radisch betont. In diesem Kapitel liegt der Schwerpunkt auf der Betrachtung der inhaltlichen Differenzen Camus' und Sartres, nicht auf den persönlichen. Ferner sei darauf hingewiesen, dass auch heute noch höchst unterschiedliche Ansichten über den Stellenwert, das Genre und die Leistung dieser Schrift existieren. So sieht Judt in Camus zwar einen „führende[n],

⁵³ Vgl. Radisch, Iris: Das Ideal der Einfachheit, S. 183.

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd., S. 223.

französische[n] Intellektuelle[n] [d. Verf.]⁵⁶ und die „moralische Stimme seiner Zeit“⁵⁷, bezeichnet dessen philosophische Arbeit hingegen als „naive, fast schon dilettantische Betrachtungen“⁵⁸ und „erfolglose[] Vorstöße auf philosophischem Terrain“⁵⁹. Radisch stellt gänzlich in Frage, ob es sich bei dem Revolte-Essay um ein philosophisches Werk handele, bezeichnet es gleichzeitig aber als „das französische Pendant zur 1947 in Deutschland erschienen *Dialektik der Aufklärung* von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno“⁶⁰.⁶¹

Um derartige Fragen – philosophisches Buch: Ja oder nein? Gelungenes oder misslungenes Werk? – kreist das nachfolgende Kapitel nicht. Es soll zunächst die Kernpositionen Camus‘ aus *Der Mensch in der Revolte* – der Schwerpunkt liegt auf der Kritik an Hegel und Marx – verdeutlichen. Anschließend rückt die Rezeption des Essays in Sartres Zeitschrift *Les Temps Modernes*, dem Schauplatz der Debatte, in den Fokus.

3.1 Geschichte, Fortschritt, Revolution? Camus‘ Kritik des ‚historischen Determinismus‘ nach Hegel und Marx

Mit der Essaysammlung *Der Mensch in der Revolte* hat Camus sich das Ziel gesetzt, den Gründen nachzuspüren, warum Menschen in Kriegen und Konzentrationslagern umgebracht werden. Sein Grundgedanke, der sich durch das gesamte Buch zieht:

„Die Maßlosigkeit des 20. Jahrhunderts, die ihren letzten Ausdruck in den nationalsozialistischen und kommunistischen Vernichtungslagern fand, hat ihren Ursprung in der europäischen Dichtung und Philosophie.“⁶²

Camus‘ Kritik schließt den Surrealismus, den Marxismus, den Materialismus, den Rationalismus, jegliche Fortschrittsideologien und die deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts „unter besonderer Berücksichtigung des Hegelianismus“⁶³ mit ein, denen er die Grundlagen eines falschen Denkens nachzuweisen versucht.⁶⁴ Radisch weist auf

⁵⁶ Judt, Tony: Das vergessene 20. Jahrhundert. Die Rückkehr des politischen Intellektuellen, Frankfurt a.M. 2011., S. 103.

⁵⁷ Ebd., S. 103f.

⁵⁸ Ebd., S. 103.

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Radisch, Iris: Das Ideal der Einfachheit, S. 239.

⁶¹ Vgl. ebd., S. 241.

⁶² Ebd., S. 239.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 238ff.

Parallelen zwischen Camus' Werk und einem Aufsatz von dessen Lehrer Jean Grenier hin. In *Der Geist der Orthodoxie* heißt es:

„Man hatte zu viel Vertrauen in den zwangsläufigen Fortschritt der Ideen und hat darüber vergessen, dass Ideen nichts sind ohne den Menschen.“⁶⁵

So hält es auch Camus, dessen Abhandlung von der Skepsis gegenüber Ideen geprägt ist, denen ein Absolutheitsanspruch und Fortschrittsversprechen inhärent ist. Der „Hauptangeklagte“⁶⁶ Camus' ist Hegel und dessen Annahmen über die absolute Vernunft, was Radisch vor allem auf die französische Rezeption Hegels zurückführt. Alexandre Kojève, der an *École pratique des hautes études* lehrte, habe mit seinen Vorlesungen zu der hegelianischen Geschichtsphilosophie eine ganze Generation französischer Intellektueller, darunter auch Sartre, geprägt. Radisch argumentiert, dass Kojève seine Studenten

„von der Unumgänglichkeit der im Namen der Geschichte verübten Gewalt zu überzeugen [versuchte, d. Verf.], indem er die Gewalt als ein notwendiges Moment der Selbstentfaltung des Hegel'schen Absoluten darstellte.“⁶⁷

Auf Grundlage dieser Auslegung konnten Denker wie Sartre die sowjetischen Straflager „zur bedauerlichen, doch unumgänglichen Zwischenstation einer unerbittlich voranschreitenden Dialektik der Geschichte“⁶⁸ erklären und diese damit rechtfertigen.⁶⁹ Für Camus sind Philosophen wie Hegel damit zum „Schreibtischtäter“⁷⁰ geworden, „zum geistigen Urvater des Terrors, der Zerstörung, des Imperialismus und des Totalitarismus im 20. Jahrhundert“⁷¹.

„Die Bewegung, die von Hegel ausgeht [...] setzt im Gegenteil voraus, dass niemand tugendhaft ist, jedermann es aber sein wird. [...] Man muss vernichten, um die Idylle zu erschaffen.“⁷²

„Von Hegel haben [...] die Revolutionäre des 20. Jahrhunderts die Waffen bezogen, welche endgültig die formalen Prinzipien der Tugend zerstörten.“⁷³

⁶⁵ Radisch, Iris: *Das Ideal der Einfachheit*, S. 240.

⁶⁶ Ebd. S. 241.

⁶⁷ Ebd., S. 242.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 241f.

⁷⁰ Ebd., 243.

⁷¹ Ebd.

⁷² Camus, Albert: *MR*, S. 183.

⁷³ Ebd., S. 182.

Camus' Überzeugung, die Philosophie habe sich mitschuldig an den Verbrechen im Namen des Totalitarismus gemacht, hat weitreichende Folgen. Was in der Politik zu gelten hat, so die Überlegung, gilt gleichermaßen – besser noch: insbesondere – für die Intellektuellen, also Philosophen, Schriftsteller, Gesellschaftskritiker, Künstler et cetera.

„Für ihn [Camus, d. Verf.] sind Kunst und Literatur kein Spiel mehr – Verbrechen beginnen im Kopf. Bevor man falsch lebt, hat man falsch gedacht oder leichtsinnig geschrieben.“⁷⁴

An dieser Stelle wäre jedoch die Frage zu diskutieren, ob der hohe Anspruch Camus' nicht in einem gewissen Widerspruch zu seinem *Ideal der Einfachheit* steht (ausführlich dazu: Kapitel 4.2). Sollte nicht gerade Camus, der sich gegen abstraktes Denken sowie absolute Wahrheiten und Erkenntnisse wendet, Widersprüche und Defizite bei anderen Denkern akzeptieren anstatt ihnen ein falsches Denken und eine ‚Mittäterschaft‘ zu attestieren?

Den Vorwurf, den Camus an Hegel formuliert – ‚Falsch (zu Ende) gedacht, leichtsinnig geschrieben‘ – erhebt er schließlich auch gegen Marx, dessen Gesellschaftskritik und ethische Zielsetzung er jedoch ausdrücklich würdigt:

„Man hat sicherlich mit Recht die *ethische* Forderung unterstrichen, die dem marxistischen Traum zugrunde liegt. Bevor man den Fehlschlag des Marxismus untersucht, muss man sagen, dass sie die wahre Größe von Marx ausmacht. Er stellt die Arbeit, ihren ungerechten Niedergang und ihre tiefe Würde in den Mittelpunkt seiner Gedanken. Er erhob sich gegen die Erniedrigung der Arbeit zur Ware und des Arbeiters zu einem Objekt. Er rief den Privilegierten in Erinnerung, dass ihre Privilegien sich nicht von Gott, ihr Besitz sich nicht von einem ewigen Recht ableiten. Er weckte ein schlechtes Gewissen in denen, die kein Recht hatten, auf ihrem guten Gewissen auszuruhen [...].“⁷⁵

Die Camus'sche Marxismus-Kritik richtet sich jedoch dagegen,

„den Garten Eden und die Offenbarung ans Ende der Geschichte zu stellen, und nicht wie die Überlieferung an den Anfang der Welt“⁷⁶,

womit auf den „historischen Determinismus“⁷⁷ der marxistischen Lehre angespielt wird. In dieser Bewegung, so Camus, sei „der Mensch nur Geschichte und vorzüglich Geschichte der Produktionsmittel“⁷⁸. Politisches Handeln orientiert sich demnach nur an der unfehlbaren Idee des Kommunismus und wird einem auf die Zukunft ausgerichteten

⁷⁴ Radisch, Iris: *Das Ideal der Einfachheit*, S. 243f.

⁷⁵ Camus: MR, S. 273.

⁷⁶ Ebd., S. 256.

⁷⁷ Ebd., S. 260.

⁷⁸ Ebd. S. 261.

Endziel untergeordnet. „Das goldene Zeitalter, das ans Ende der Geschichte verschoben ist [...], rechtfertigt demnach alles.“⁷⁹ Mit Blick auf die Opfer fragt Camus:

„Wer wird sich in diesem von Wundermaschinen brummenden Jerusalem noch an den Schrei der Umgebrachten erinnern?“⁸⁰

Auch wendet er sich gegen die Ansicht von Marx, wonach Klassenkämpfe die entscheidende Triebkraft der Geschichte seien und – mehr noch – sich dieser permanente Antagonismus am Ende in einer klassenlosen, konfliktfreien Gesellschaft auflöse.

„Auf den ersten Blick [...] gibt es keinen Grund, dass das fest aufgestellte Prinzip eines dialektischen Klassenkampfes mit einem Schlag aufhörte, wahr zu sein.“⁸¹

Nichts spräche dagegen,

„dass die Klassen nicht einem andern sozialen Gegenspiel Platz machen. Das Wesentliche der marxistischen Prophetie liegt jedoch in dieser Behauptung.“⁸²

Camus sind derartige Erlösungsprophezeiungen fremd. Sie tragen nach ihm die Züge einer Ersatz- und Fortschrittsreligion – „ein Unternehmen zur Vergöttlichung des Menschen“⁸³, das damit „einige Merkmale der traditionellen Religionen angenommen“⁸⁴ hat.

Der fehlende Glaube des Autors an das Gute, das den Dingen innewohnt, manifestiert sich jedoch keineswegs nur in der Zurückweisung des ‚historischen Determinismus‘ und des ‚dialektischen Klassenkampfes‘. Ein Marxist – so lässt sich Camus‘ Argument zusammenfassen – denkt zu sehr oder ausschließlich in *ökonomischen* Kategorien und sieht in wirtschaftlicher Umverteilung und einer herzustellenden ökonomischen Gleichheit aller gesellschaftlichen Akteure die Grundlagen einer harmonischen Gesellschaft verwirklicht. Als Denker der Einfachheit (siehe Kapitel 4.2), sieht Camus im Fortschritt der Wissenschaft und Technik sowie im Primat der Ökonomie keine automatische Garantie für ein glückliches Leben.

⁷⁹ Ebd., S. 272.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd., S. 265.

⁸² Ebd.

⁸³ Ebd., S. 252.

⁸⁴ Ebd.

„Marxens wissenschaftlicher Messianismus ist [...] bürgerlichen Ursprungs. Der *Fortschritt*, die Zukunft der *Wissenschaft*, der Kultur der *Technik* und der *Produktion* sind bürgerliche Mythen, die sich im 19. Jahrhundert als Dogma ausgebildet haben.“⁸⁵

Camus' Fortschrittskritik geht noch einen Schritt weiter. Heute einen Missstand hinnehmen, damit es morgen besser sein wird; heute Ungerechtigkeit akzeptieren, damit es morgen gerecht zugeht – diese Rechnung kann Camus zufolge nicht aufgehen. Denn:

„Wenn man sicher ist, dass der Weltordnung zufolge das Morgen besser sein wird als das Heute, kann man sich in Frieden amüsieren. Der Fortschritt kann paradoxerweise zur Rechtfertigung des Konservatismus dienen. [...] Den Sklaven, denen, die in der Gegenwart im Elend leben und keine himmlische Tröstung haben, versichert man, dass zumindest die Zukunft ihnen gehören werde. Die Zukunft ist der einzige Besitz, den die Herren den Sklaven gerne zugestehen.“⁸⁶

Fassen wir zusammen: Camus wendet sich gegen den Marxismus, da „das Ende der Geschichte [...] kein Wert des Vorbilds und der Vervollkommnung“⁸⁷ sei, sondern „ein Prinzip der Willkür und des Terrors“⁸⁸, welches in totalitären Diktaturen ihren Ausdruck findet. Der Marxismus, der die Geschichte beherrschen wollte, habe sich am Ende selber in ihr verloren und sei zum Mittel „für die banalsten und blutigsten Zwecke“⁸⁹ geworden.⁹⁰

„Wie konnte ein Sozialismus mit wissenschaftlichem Anspruch dermaßen mit den Tatsachen zusammenprallen? Die Antwort ist einfach: Er war nicht wissenschaftlich. Sein Fehlschlag rührt im Gegenteil von einer recht doppeldeutigen Methode her, wollte sie doch gleichzeitig deterministisch und prophetisch, dialektisch und dogmatisch sein.“⁹¹

Die ‚Prophezeiung‘ der geschichtlichen Bewegung ersetzt laut Camus in letzter Konsequenz also lediglich das religiöse Dogma, von dem sie die Menschheit ursprünglich zu erlösen versuchte. Die Hoffnung, die an Weltgeist, Fortschritt und Erlösung, ob technischer oder ökonomischer Natur, geknüpft ist, hält für den Glauben an Gott her, was von den Menschen „die vollständige Unterwerfung unter das Werden“⁹² verlangt. In diesem Prozess hat die *Freiheit*, ein weiterer wichtiger Begriff in Camus' politischem Denken (siehe Kapitel 4.1), keinen Platz. Camus, der die menschliche Sinnsuche zur dringlichsten Frage erklärt, kann keine Politik (und Philosophie) akzeptieren, welche den Sinn des

⁸⁵ Ebd., S. 253.

⁸⁶ Ebd., S. 255.

⁸⁷ Ebd., S. 294.

⁸⁸ Ebd.

⁸⁹ Ebd., S. 288.

⁹⁰ Vgl. ebd., S. 287f.

⁹¹ Ebd., S. 288.

⁹² Ebd., S. 305.

Lebens bereits ‚von oben vorgibt‘ und verabsolutiert. Weder der harmonische Stillstand am ‚Ende der Geschichte‘ noch der Weg dorthin, der von jedem Individuum verlangt, sich einer abstrakten Idee unterzuordnen, – mehr noch – für diese Opfer zu bringen, ist mit dem Konzept des Absurden und der (permanenten) Revolte vereinbar.

Abschließend gefragt: Wie unterscheidet sich die Revolte von der Revolution? Während Camus‘ die Revolte als eine von ‚unten nach oben‘⁹³ gerichtete Bewegung beschreibt, wird die (totalitäre) Revolution ‚von oben nach unten‘⁹⁴ zu verwirklichen versucht. Die Revolte stützt sich ‚zuerst auf die konkreteste Wirklichkeit, den Beruf, das Dorf, durch die das Sein, das lebendige Herz der Dinge und der Menschen durchschimmern‘⁹⁵. Die Revolution ist von einer Doktrin mit Absolutheitsanspruch bestimmt und damit

„der Versuch, die Tat nach einer Idee zu formen, um eine Welt in einem theoretischen Rahmen zu schaffen“⁹⁶.

„Die ehrlose Revolution, die Revolution der *Berechnung*, die, indem sie einen *abstrakten Menschen* demjenigen von Fleisch und Blut vorzieht, die das Sein verleugnet, sooft es nötig ist, stellt genau an die Stelle der Liebe das Ressentiment.“⁹⁷

Anders verhält es sich bei der Bewegung der Revolte. Sie ist Leidenschaft, „Liebe und Fruchtbarkeit“⁹⁸, nicht Berechnung. Sie wendet sich gegen jedes Heilsversprechen, „wenn es mit der Ungerechtigkeit und der Unterdrückung bezahlt werden muss“⁹⁹ und sie erklärt sich solidarisch mit jedem Menschen, dem Ungerechtigkeit und Unterdrückung wiederfährt:

„Die weder Gott noch in der Geschichte ihren Frieden finden, verurteilen [mit anderen Worten: verpflichten, d. Verf.] sich dazu, für die zu leben, welche, wie sie, nicht leben können: die Gedeimigten.“¹⁰⁰

Falsch wäre es, die Revolte gegenüber der Revolution als ausnahmslos friedlich zu charakterisieren. Radisch spricht von einer ‚partisanenhaften Aktion, die keine Großutopie, sondern eine noch unbekannte Idee verteidigt.“¹⁰¹ Sie weist auf Camus‘ Bewunderung der französischen *Résistance*-Bewegung, derer er selbst angehörte, hin. Ein Mensch in der Revolte, sagt also ‚nein zur Gewalt, die im Namen der Geschichte verübt wird, [je-

⁹³ Ebd., S. 389.

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Ebd., S. 146.

⁹⁷ Ebd., S. 397.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ Ebd.

¹⁰¹ Radisch, Iris: Das Ideal der Einfachheit, S. 246.

doch, d. Verf.] ja zur Gewalt, die im Namen des Gewissens verübt wird“¹⁰², was exemplarisch die Terror- und Sabotageakte der französischen Widerstandsbewegung gegen die Besatzungsmächte während des Zweiten Weltkriegs zeigen. Camus wagt hier einen durchaus riskanten ‚Spagat‘ und führt aus, dass die Revolte Menschen töte (beziehungsweise töten *kann*), während die Revolution Menschen und Prinzipien *vernichte*.¹⁰³

„Der Sklave, der sich gegen seinen Herrn erhebt, denkt nicht daran, diesen Herrn als Menschen zu leugnen. Er leugnet ihn als Herrn.“¹⁰⁴

Trotzdem: Die Grenzen zwischen Revolte und Revolution, zwischen Gewalt (und Mord) aus Verzweiflung, Gewissensbissen und moralischen Motiven und einer im Namen einer Ideologie verübten Gewalt des Vorsatzes, der Rache und Willkür mögen theoretisch betrachtet klar erkennbar sein. In der Praxis hingegen steht zu befürchten, dass die Übergänge fließender und die Grenzen weniger deutlich erkennbar sind. Camus‘ Verhältnis zur Gewalt wird an anderer Stelle deutlicher. So ist er überzeugt, dass

„Gewalt unvermeidlich ist. Die Jahre der (Nazi-)Besatzung haben mich das gelehrt. Ich würde deshalb keineswegs sagen, dass man alle Gewalt ablehnen muss, was wünschenswert, aber in der Tat utopisch wäre. Ich sage lediglich, dass man sich jeder Legitimierung der Gewalt verweigern muss. Sie ist zugleich notwendig und nicht zu rechtfertigen. Also glaube ich, dass man über ihren *Ausnahmecharakter* ganz genau wachen muss, und dass sie in die Grenzen eingebunden werden muss, die man ihr setzen kann. Das läuft darauf hinaus, dass man ihr *keine rechtliche oder philosophische Bedeutung* zukommen lassen darf.“¹⁰⁵

3.2 Die Kontroverse mit Sartre: Taktik oder Moral? Essenz oder Existenz?

Nach dem Erscheinen des *Mensch in der Revolte* im Oktober 1951 folgt im Mai 1952 eine von Francis Jeanson verfasste Rezension in *Le Temps Modernes*.¹⁰⁶ Camus kontert der Kritik Jeansons mit einer ebenfalls dort abgedruckten Gegendarstellung, die jedoch direkt an Sartre (*Monsieur le directeur*) gerichtet ist. Jeanson wird als Verfasser der Kritik mit keinem Wort erwähnt und lediglich als ‚Rezensent‘, ‚Mitarbeiter‘ oder ‚Redakteur‘ bezeichnet, was Sartre Camus später als Zeichen der Überheblichkeit auslegen

¹⁰² Ebd.

¹⁰³ Vgl. Camus, Albert: MR, S. 146.

¹⁰⁴ Ebd., S. 43.

¹⁰⁵ Ders.: Dialog um des Dialogs willen; in: Marin, Lou (Hrsg.): Albert Camus – Libertäre Schriften (1948-1960), 2. Aufl., Hamburg 2013, S. 83, im Folgenden zitiert als: Camus, Albert: Dialog um des Dialogs willen.

¹⁰⁶ Die Übersetzung der Kontroverse aus dem Französischen ins Englische ist bei Sprintzen und van den Hoven in *Sartre and Camus. A historic Confrontation* (2004) zu finden. Alle folgenden Aussagen Sartres entstammen dieser Quelle.

wird.¹⁰⁷ Im August 1952 folgt dessen Antwort, die mit dem bekannten Satz „My Dear Camus: Our friendship was not easy, but I will miss it“¹⁰⁸ beginnt, was erneut auf die unterschiedlichen Ebenen des Bruchs beider Denker hindeutet und die es zu berücksichtigen gilt.

„Mehrere Ebenen kamen [...] zusammen, die persönliche Verletzung, die unterschiedliche soziokulturelle Herkunft, ein anderes Wertesystem und natürlich auch die Verschiedenheit der Persönlichkeiten, ihres In-der-Welt-Seins, um einen existentialistischen Begriff zu gebrauchen.“¹⁰⁹

Die nachfolgende Betrachtung konzentriert sich auf die Reaktion Sartres, da sie sich inhaltlich nicht wesentlich von der Kritik Jeansons unterscheidet und die Antwort Camus‘ bereits einbezieht.

Wie zuvor Jeanson wiederholt Sartre seinen Unmut darüber, dass *Der Mensch in der Revolte* aufseiten seiner politischen Gegner des rechtskonservativen Flügels und bei der ‚bürgerlichen Presse‘ auf positive Kritiken gestoßen sei. Das Buch, so Sartres‘ Vorwurf, spiele vor allem dem ‚bürgerlichen Lager‘ in die Hände, welches bestrebt sei, im Konflikt des Kalten Krieges die Sowjetunion als Alleinschuldigen auszumachen und das Fehlverhalten westlicher Akteure zu verschleiern. „Your book will serve only as a touchstone to reveal the bad faith of the guilty party.“¹¹⁰ Camus ist für Sartre damit zu einem Konterrevolutionär und Anti-Kommunisten avanciert.¹¹¹

Ironisch bemerkt Sartre, dass Camus‘ vorherige Antwort ‚zu gut‘ (oder ‚zu schön‘) formuliert gewesen sei. „What is disconcerting about your letter is that it is *too well written*“¹¹². Der Vorwurf, der sich dahinter verbirgt: Camus sei die Ästhetik der Sprache und die Kunst wichtiger als Inhalt und Theorie – eine Kritik die Sartre später auch auf Camus‘ philosophisches Werk projizieren wird. Dabei wirft er ihm philosophische Inkompetenz, ein Wissen aus zweiter Hand sowie ein wirres und banales Denken vor.¹¹³ Zwei Dimensionen, die sich über die gesamte Antwort erstrecken, werden anhand der

¹⁰⁷ Vgl. Sprintzen, David A./Van den Hoven, Adrian: Sartre and Camus. A historic Confrontation, New York 2004, S. 137f., im Folgenden zitiert als: Sprintzen, David A./Van den Hoven, Adrian: Sartre and Camus.

¹⁰⁸ Ebd., S. 131.

¹⁰⁹ Altwegg, Jürg/Von Wroblewsky, Vincent: Sartre contra Camus: „Er bewunderte ihn – und wollte ihn verletzen“, online im Internet <<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/bilder-und-zeiten/sartre-contra-camus-er-bewunderte-ihn-und-wollte-ihn-verletzen-12644399.html>>, 01.11.2013, [zugegriffen am 20.08.2014].

¹¹⁰ Sprintzen, David A./Van den Hoven, Adrian: Sartre and Camus, S. 133.

¹¹¹ Vgl. ebd., S. 132f.

¹¹² Ebd., S. 136.

¹¹³ Vgl. ebd., S. 139.

Aussage, „Perhaps the Republic of Beautiful Souls should have named you its Chief Prosecutor“¹¹⁴, deutlich. *Erstens*: Camus schreibe und denke wie ein Ankläger oder Richter und nicht – um im Bild zu bleiben – wie ein Anwalt einer bestimmten Idee oder einer gesellschaftlichen Klasse. *Zweitens*: Dadurch interessiere sich Camus nicht für die wahren Probleme der (einfachen) Menschen, sondern spreche lediglich für die Privilegierten und ‚schönen Seelen‘. Die soziale Herkunft Camus‘, der in einfachen und armen, algerischen Verhältnissen aufwuchs, rechtfertigt nach Sartre nicht, die Einfachheit und Armut als Lösung sozialer Probleme vorzuschlagen. Im Gegenteil: „poverty has not charged you to speak on its behalf.“¹¹⁵

„I don't believe that you are the brother of the unemployed Communist worker in Bologna, of the wretched field laborer fighting against Bao-Dai and the colonialists in Indochina. [...] You may have been poor, but you are no longer poor. You are bourgeois, like Jeanson and me. [...] If we dare to call ourselves the brothers of those in misery, we must devote every instant of our life to them, and in that case, you are not their brother.“¹¹⁶

In Bezug auf Camus' Marxismus-Kritik missfällt Sartre die Art und Weise, wie Camus aus seiner privilegierten, gesellschaftlichen Stellung heraus die Idee des Kommunismus in Frage stelle, sei dieser doch für viele Menschen die einzige Hoffnung. Sartre führt das Zitat eines fiktiven, kommunistischen Kämpfers an, der, so ist er überzeugt, Camus wohl folgenden Vorwurf gemacht hätte:

„I am tired of seeing burgeois like you committed destroying the Party, which is my sole hope, when they are incapable of putting anything in its place. I am not saying that the Party is above all criticism. I am saying that the right to criticize it has to be earned“¹¹⁷

Der letzte Satz lässt sich dahingehend interpretieren, dass Sartre fordert, die Kritik an einer kommunistischen Partei, oder allgemein am Kommunismus, solle nicht von einem bürgerlichen – auch nicht bürgerlich gewordenen – Intellektuellen wie Camus, ausgehen, sondern *von der Basis* aus, also dem Proletariat, den unterdrückten Völkern und Arbeitern. Sartre hält jedoch nicht nur Camus' Kritik an der Sowjetunion und den Verheißungen des Marxismus für unpassend, sondern stellt auch dessen politische Alternativen in Frage. „I have had my fill of your moderation [..], Mediterranean or otherwise, and still more of your Scandinavian republics.“¹¹⁸ Das heißt: Für Sartre sind diese ge-

¹¹⁴ Ebd., S. 137.

¹¹⁵ Ebd., S. 134.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Ebd., S. 135f.

¹¹⁸ Ebd., S. 136.

mäßigsten politischen Ansichten, das *mittelmeerisches Denken*, das Camus mit einer Rückbesinnung auf ein einfaches Leben in Einklang mit der Natur (ausführlicher dazu: Kapitel 4.2) verbindet und das Lob der skandinavischen Staaten¹¹⁹ angesichts der Unterdrückung und Armut in vielen Teilen der Welt realitätsfremde Forderungen. Sie tangieren die Lebenssituation dieser Menschen laut Sartre nicht. Die Mindestvoraussetzungen, um in der Armut und Einfachheit wahren Luxus zu erkennen, seien Gesundheit und Kultur. Ferner sei Camus' Gesellschaftsentwurf und eine Rückbesinnung auf die Einfachheit lediglich in einer Gesellschaft zu verwirklichen, die auf einer niedrigeren technischen Zivilisationsstufe stehe.¹²⁰

Camus' Ideal der Einfachheit und Verbundenheit mit den natürlichen Reichtümern der Erde weist Sartre noch aus einem anderen Grund, nämlich dem Verweis darauf, dass sich die Welt durch den Zweiten Weltkrieg verändert habe, zurück. „You feel that the world offers the same riches as before, but men no longer want to see them.“¹²¹ Die von Camus propagierte Lebenskunst, so Sartre, sei nicht mit den Bedürfnissen der unterdrückten Massen und der ‚geschundenen Arbeiter‘ in Einklang zu bringen, die Camus'sche Kritik an dem ökonomischen Charakter des Marxismus, der im Fortschritt der Wissenschaft und der Technik ein besseres Leben begründet sieht, damit deplatziert.

„You teach an art of living, a ‚science of life‘, you teach us how to rediscover our body, but when this man discovers his body at night, after it has been stolen from him all day, it's nothing more than a huge ache that weighs upon and humiliates him. This man is made by other men. His main enemy is man, and if this strange nature he discovers in the factory, on construction sites still speaks to him of man, it is precisely such men that have transformed it into a prison for their personal use.“¹²²

Zudem wird Camus ein undifferenzierter Blick auf politische Probleme unterstellt. Um konkrete Konflikte auf der Welt zu beurteilen, reiche ein starres Denken in den Kategorien ‚Herren‘ und ‚Sklaven‘ nicht aus. „If we must apply to your principles, the Vietnamese are colonized hence slaves, but they are also Communists, hence tyrants.“¹²³ Lediglich einen Satz später entsteht der Eindruck, dass Sartre Camus aus dem gegenteiligen Grund angreift, nämlich aufgrund Camus' differenziert erscheinender Kritik an den europäischen Regierungen und ihrem Umgang mit dem Franco-Regime einerseits

¹¹⁹ Camus bezeichnet die skandinavischen Staaten als „Annäherung an eine gerechte Gesellschaft“, in der sich der „fruchtbarste Syndikalismus“ mit der konstitutionellen Monarchie verbunden habe; Vgl. Camus, Albert: MR, S. 389.

¹²⁰ Vgl. ebd., S. 154f.

¹²¹ Ebd., S. 155.

¹²² Ebd., S. 154.

¹²³ Ebd., S. 144.

und an den europäischen Arbeitern und deren Einstellung gegenüber der Sowjetunion andererseits. Stattdessen solle Camus Partei für eine Seite ergreifen.

„You blame the European proletariat because it has not publicly declared its disapproval of the Soviets, but you also blame the European governments because they are about to admit Spain into the UNESCO. In this case, I see only one solution for you: the Galapagos Islands. I, on the contrary, feel that the only way to help the slaves down there is to take the side of the ones from here.“¹²⁴

Diese Aussage Sartres bringt die gegensätzlichen Motive beider Kontrahenten in diesem Intellektuellenstreit auf den Punkt: Sartre fühlt sich als Anwalt einer *Idee* – also des Kommunismus – und einer bestimmten gesellschaftlichen Klasse, von deren Unterdrückung er überzeugt ist und die es zu ‚erlösen‘ gilt. Sartre argumentiert *theoriegeleitet*. Camus hingegen fühlt sich der Verteidigung bestimmter *Ideale* – Freiheit, Menschenwürde, Gerechtigkeit – verpflichtet. Er hält es in diesem Kontext für zulässig, Kritik an ganz unterschiedlichen Gesellschaftsakteuren – in diesem Fall: Arbeiter und Politiker gleichermaßen – üben zu dürfen, sofern er es für geboten hält. Ein zu starres Denken (‚Herren gegen Sklaven‘), welches Sartre seinem Widersacher vorwirft, ließe sich mit Blick auf Sartres Klassenkampflogik und dem daraus resultierenden Lagerdenken (Ost gegen West; Kommunismus gegen Kapitalismus) auch ihm vorhalten.

Dieses Argumentationsschema Sartres kommt auch in der Frage nach dem Umgang mit den sowjetischen Straflagern zum Ausdruck. Auf Camus‘ wohl stärkstes Argument dafür, warum die Sowjetunion zu verurteilen und die marxistische Idee gescheitert sei, geht Sartre jedoch verhältnismäßig kurz ein.¹²⁵ „The existence of the camps can enrage us, we may be obsessed by them, but why should it embarrass us?“¹²⁶ Soll heißen: Über das Unrecht erzürnen? Ja. Den Kommunismus als Ganzes deshalb in Frage stellen und an einem erfolgreichen Ende seiner geschichtlichen Bewegung zweifeln? Nein. Während Sartre Camus Überheblichkeit im Umgang mit seinem Mitarbeiter Jeanson attestiert, was angesichts von Camus‘ Wortwahl durchaus gerechtfertigt erscheint und ihn dafür kritisiert, dass er keine inhaltliche Diskussion über seine Schriften dulde, ist Sartre wiederum nicht gewillt, eine Diskussion über den Kommunismus zuzulassen.¹²⁷

¹²⁴ Ebd.

¹²⁵ Vgl. Radisch, Iris: Das Ideal der Einfachheit, S. 256f.

¹²⁶ Sprintzen, David A./Van den Hoven, Adrian: Sartre and Camus, S. 142.

¹²⁷ Vgl. ebd., S. 137ff.

„Yes Camus, like you, I find these camps inadmissible, but equally inadmissible is the use that the ‘so-called bourgeois press’ makes of them every day.“¹²⁸

So nutzt eine *linke Binnenkritik* des Kommunismus nach Ansicht Sartres nur dem gegnerischen Lager und der ‚bürgerlichen Presse‘. Diese freue sich sogar über die Existenz sowjetischer Straflager und Gefängnisse, die als ‚Totschlagargument‘ gegen den Kommunismus als Ganzes missbraucht würden. Soziale Probleme und Konflikte in den eigenen Einflussphären, beispielsweise die Situation in den französischen Kolonien, würden aufgrund der Empörung über die Verbrechen des Stalinismus verschleiert. Exemplarisch versucht Sartre dies mit dem Vergleich zwischen Turkmenistan als Teil der Sowjetunion und Madagaskar als französische Kolonie zu skizzieren.

„I am not saying, ‘The Madagascan before the Turkestani’. I am saying that you must not utilize the sufferings inflicted upon the Turkestani to justify those to which we subject the Madagascan. I have seen these anti-Communists rejoice in the existence of these prisons and use them to give themselves a clear conscience. And I did not get the impression that they were helping the Turkestani but that they were exploiting his sufferings as the USSR exploits his labor.“¹²⁹

Der Grundkonflikt beider Denker – ‚Taktik oder Moral?‘ –, der als ein gewichtiger Grund für ihren Bruch erscheint, wird auch von Detlev Mares hervorgehoben. „Camus war in erster Linie Moralist, Sartre Taktiker.“¹³⁰

„Camus plädiert mit der ‚Revolte‘ für ein zeitloses Maßhalten, das stets das Wohl der Menschen im Auge hat und dieses nicht zugunsten utopischer Ziele opfert; Sartre dagegen geht immer bewusst von der jeweils konkreten Situation aus, indem er das Ziel der Befreiung und Aufhebung von Unterdrückung durch die bewusste Entscheidung für eine Seite zu erreichen sucht.“¹³¹

Ein weiterer Auslöser für den Bruch ist in ihren Annahmen über die (menschliche) Natur zu suchen, die sich fundamental unterscheiden. Camus glaubt, wie gezeigt, weder an Religiosität noch an das Vorhandensein einer absoluten Vernunft – weder im Menschen selbst (Hegel) noch im Geschichtsprozess (Marx). Doch er setzt Werte wie die Würde oder das Freiheitsideal als Teil einer menschlichen Natur voraus, die für ihn „keine blo-

¹²⁸ Ebd., S. 142.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Mares, Detlev: Der Bruch zwischen Sartre und Camus. Ein Beitrag zur politischen Kultur Frankreichs in der Zeit des Kalten Krieges, online im Internet < <http://www.holtmann-mares.de/Bruch.htm>>, 1995, [zugegriffen am 30.07.2014], im Folgenden zitiert als: Mares, Detlev: Der Bruch zwischen Sartre und Camus.

¹³¹ Ebd.

ben Gedankenkonstrukte¹³² sind. Mensch und Natur stehen sich „nicht diametral entgegen, denn der Mensch ist immer schon Teil der Natur“^{133 134}.

„Für den Existentialisten Jean-Paul Sartre [...] ist der Mensch ‚nichts anderes als das, wozu er sich macht.‘ Hier geht die Existenz der Essenz voraus. Das Wesen der Natur kann uns nach Sartre nicht einmal einen Fingerzeig für irgendeinen Wert geben. Die Natur ist einfach da; sie will nichts, sie gibt nichts.“¹³⁵

4 Freiheit und Einfachheit

Im bisherigen Verlauf dieser Arbeit wurden bereits wichtige Wesenszüge des Camus'schen Denkens herausgearbeitet. Ausgehend von einer grundsätzlich lebensbejahenden Haltung, stellt Camus den Menschen in das Zentrum aller weiterführenden Überlegungen. Da das Leben absurd ist, so argumentiert er, hat jeder Mensch selbst nach Sinnerfahrung zu streben. Dogmen und Ideologien, welche die Suche nach dem Sinn überflüssig machen, da sie diesen bereits vorgeben und verabsolutieren, lehnt Camus ab. Eine Grundskepsis gegenüber Fortschrittsversprechen, seien sie ökonomischer, wissenschaftlicher, technischer, religiöser oder politischer Natur, geht mit dieser Zurückweisung einher. Solidarität erwächst Camus zufolge aus der Revolte der Menschen gegen Ungerechtigkeit, Missstände und Inhumanität. Der brüderliche Mensch empört sich gegen die ihm oder anderen zugefügten Verletzungen einer allen Menschen gemeinsamen Würde, die es zu verteidigen oder zurückzuerobern gilt. Ein Mensch in der Revolte engagiert sich, leistet Widerstand, rebelliert – mit gewaltlosen, aber auch gewaltsamen Mitteln, wenn diese durch das Gewissen (und nicht im Namen einer Doktrin) zu rechtfertigen sind. Soweit die bisherige Analyse.

Da bisher primär gezeigt wurde, *gegen* welche Überzeugungen sich Camus wendet, soll nachfolgend die Frage diskutiert werden, welche konkreten Perspektiven und Alternativen das Denken Camus' für die politische Theorie beziehungsweise für das Politische im Allgemeinen eröffnen. Dies geschieht anhand der Begriffe *Freiheit* und *Einfachheit* als übergeordnete Ideale des Camus'schen Denkens. Auf das Ideal der Einfachheit ist bereits im Kontext von Sartres Kritik hingewiesen worden, das es nun weiter zu vertie-

¹³² Spät, Patrick: Mythen um Camus; in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Nr. 11, 2013, S. 119-122, hier: S. 119.

¹³³ Ebd.

¹³⁴ Vgl. ebd.

¹³⁵ Ebd.

fen gilt. Die Freiheit als weiteres Leitmotiv und ihr Verhältnis zur Gerechtigkeit verdeutlicht ein Tagebucheintrag des Autors:

„Revolte. Schließlich habe ich die Freiheit gewählt. Denn auch wenn die Gerechtigkeit nicht verwirklicht wird, bewahrt die Freiheit das Vermögen, gegen die Ungerechtigkeit zu protestieren, und rettet so die Gemeinschaft. Die Gerechtigkeit in einer schweigenden Welt, die Gerechtigkeit der Stummen, zerstört die Anteilnahme, leugnet die Revolte [...]. Hier erkennen wir die *Vorrangstellung*, die der Wert Freiheit nach und nach einnimmt. Aber die Schwierigkeit besteht darin, nie aus den Augen zu verlieren, dass sie gleichzeitig [...] die Gerechtigkeit fordern muss.“¹³⁶

4.1 Zwischen Freiheit und Gerechtigkeit, Pflicht und Privileg

Wie das vorangegangene Zitat zeigt, misst Camus dem Wert der Freiheit eine Vorrangstellung bei, ohne diesen jedoch gegen die Forderung nach Gerechtigkeit auszuspielen. Anders formuliert: Freiheit und Gerechtigkeit schließen sich Camus zufolge nicht aus. Doch um Ungerechtigkeit anmahnen und Gerechtigkeit fordern zu können, ist Freiheit die notwendige Bedingung. Freiheitliches Denken fördert nach Camus somit die kritische Reflexion bestehender Verhältnisse und das solidarische Eintreten für die Belange der Mitmenschen, während die ‚Gerechtigkeit der Stummen‘, wie er sagt, in einer Gesellschaft dazu führt, in Selbstzufriedenheit zu erstarren. Sie alleine fördert nicht den kritischen Geist und läuft damit der Idee der Revolte zuwider.

In einer Rede vom 10. Mai 1953 – rund neun Monate nach dem Höhepunkt der Camus-Sartre-Kontroverse –, diskutiert Camus erneut den Charakter und Stellenwert von Freiheit. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist der Kalte Krieg, der dazu führe, dass die Freiheit eingeschränkt, missbraucht oder völlig abgeschafft werde, wie er es metaphorisch anhand der Symbolik einer ‚armen Verwandten‘ erläutert. In Westeuropa stellt sich Camus zufolge die Rolle der Freiheit wie folgt dar:

„Bei uns in Westeuropa, zum Beispiel, steht die Freiheit offiziell hoch im Kurs. Nur gemahnt sie mich unwillkürlich an jene arme Verwandte, der wir in gewissen bürgerlichen Familien begegnen. Die Verwandte ist verwitwet, sie hat ihren *naturgegebenen Beschützer* verloren. Also hat man sie aufgenommen, ihr ein Dach über dem Kopf zugewiesen und ihr Eintritt zur Küche gewährt. Zuweilen zeigt man sie sonntags in Gesellschaft vor, um zu zeigen, dass man der Tugendhaftigkeit nicht entbehrt und kein Unmensch ist. Aber im übrigen, und insbesondere bei feierlichen Angelegenheiten, ist sie gebeten, die Klappe zu halten. Und wenn ein zerstreuter Polizist sie auch ein bisschen in dunklen Ecken vergewaltigt, macht man kein Aufhebens davon; sie ist noch ganz andere Dinge gewöhnt, vor allem vom Hausherrn, und schließlich lohnt es sich nicht, deswegen Scherereien mit der Obrigkeit zu kriegen.“¹³⁷

¹³⁶ Camus, Albert: Tagebücher, S. 305.

¹³⁷ Ders.: Verteidigung der Freiheit. Politische Essays, 2. Aufl., Hamburg 2011, S. 47.

Mit Blick auf die Sowjetunion wiederholt Camus seine Totalitarismus-Kritik:

„Im Osten ist man da allerdings offener vorgegangen. Man hat ein für allemal mit der armen Verwandten abgerechnet und sie in einen Wandschrank hinter Schloss und Riegel gesetzt. Es heißt, in ungefähr einem halben Jahrhundert werde man sie wieder hervorholen, sobald die ideale Gesellschaft endgültig eingerichtet sei. Dann sollen ihr zu Ehren Feste gefeiert werden. Aber meiner Ansicht nach wird sie dann ein bisschen von Motten zerfressen sein, und ich fürchte sehr, dass man sie nicht mehr wird verwenden können.“¹³⁸

Camus' Fazit:

„Wenn wir noch hinzufügen, dass diese beiden Auffassungen der Freiheit – Wandschrank und Küche – beschlossen haben, sich gegenseitig durchzusetzen, so dass sie gezwungen sind, in all dem Trubel die arme Verwandte noch straffer an der Kandare zu halten, dann verstehen wir mühelos, warum unsere Geschichte viel eher die Geschichte der Sklaverei ist als die der Freiheit [...]“¹³⁹

Unklar bleibt zunächst, wen Camus als den ‚naturegegebenen Beschützer‘ der Freiheit ansieht, von dem er eingangs spricht. Meint er damit im Allgemeinen Intellektuelle, die sich, wie die Analyse der Totalitarismus-Debatte gezeigt hat, zumindest in Teilen aus taktischen Erwägungen einem gewissen Lagerdenken statt der Verteidigung von Werten verschrieben haben? Oder meint Camus damit politische Akteure, welche die Freiheit zugunsten anderer Ziele, beispielsweise Sicherheit, Macht, militärische Stärke, opfern? Die Antwort lautet: weder noch. „Wenn die Freiheit immer nur Regierungen als Ziehelttern gehabt hätte, steckte sie aller Wahrscheinlichkeit nach heute noch in den Kinderschuhen“¹⁴⁰. Mehr noch: „Die Gesellschaft des Kapitals und der Ausbeutung wurde meines Wissens nie beauftragt, für Freiheit und Gerechtigkeit zu sorgen.“¹⁴¹ Camus kritisiert den realpolitischen *Status Quo* damit scharf. Freiheitsbeschneidungen, Ausbeutung und Unterdrückung kennzeichnen demnach das politische Handeln dieser Zeit. Eine eindimensionale und vereinfachte Sichtweise? Sie dürfte sicherlich auch dem historischen Kontext des Kalten Krieges und der Erfahrung zweier Weltkriege geschuldet sein.

Die Vermutung, dass Camus die Intellektuellen als *alleinige* Adressaten der Freiheitsverteidigung ansieht, kann ebenfalls nicht aufrecht erhalten werden, liefe dieser Ansatz doch dem Wesen der Revolte zuwider, die – wie gezeigt – Aufgabe eines *jeden* Individuums ist. „Ja, die Freiheit ist Witwe; aber wir müssen der Wahrheit zuliebe hinzufü-

¹³⁸ Ebd., S. 47f.

¹³⁹ Ebd., S. 48.

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ Ebd.

gen: sie ist *unser aller Witwe*.¹⁴² Freiheit ist für Camus die „Sache der Unterdrückten, und ihre Beschützer stammten zu allen Zeiten aus unterdrückten Völkern“¹⁴³. Ein Grund dafür, dass die Freiheit ins Hintertreffen geraten sei, sieht er dem Umstand geschuldet, dass sich

„ihre eigentlichen Verteidiger aus *Müdigkeit*, aus *Verzweiflung* oder aus einer falschen Vorstellung von *Strategie und Zweckdienlichkeit* von ihr abgekehrt haben.“¹⁴⁴

Letzterer Grund wirkt wie eine direkte Reminiszenz an die Totalitarismus-Debatte mit Sartre, die sich ebenfalls an der Frage ‚Taktik oder Moral?‘ entfacht hatte. Ferner zeigt die Rede Camus‘, dass er beiden Konfliktparteien des Kalten Krieges gleichermaßen vorwirft, Unrecht zu begehen. Sartres Vorwurf, Camus nutze die Leiden sowjetischer Arbeiter aus, um über Missstände in französischen Kolonien hinwegzusehen, lässt an der Kraft dieses Arguments zweifeln.

Wie bereits zu Beginn dieses Unterkapitels betont, dürfen Werte wie Freiheit und Gerechtigkeit nach Camus niemals getrennt betrachtet oder gar gegeneinander ausgespielt werden. Sie sind untrennbar miteinander verflochten.

„Für uns alle kann heute nur eine einzige Parole gelten: in nichts nachgeben, was die Gerechtigkeit betrifft, und auf nichts verzichten, was die Freiheit angeht.“¹⁴⁵

Insbesondere werden in diesem Kontext demokratische Freiheiten betont, die es zu verteidigen gelte.¹⁴⁶

„Es gibt *keine Idealfreiheit*, die uns eines Tages mit einem Schlag geschenkt würde, so wie man am Ende seines Lebens seine Rente bezieht. Die Freiheiten müssen *erkämpft* werden, eine nach der anderen [...]“¹⁴⁷

Auch hier wiederholt sich die dahinterstehende Denkfigur der Revolte, wonach sich der Mensch im Namen einer noch unbekannt, unfertigen Idee, aber im Bewusstsein eines Wertehorizonts, der allen Menschen gemeinsam ist, erhebt. So wie Camus nicht an absolute, den Menschen vorgegebene Ideen glaubt, weist er auch die Vorstellung eines idealtypischen Freiheitsbegriffs zurück. Vielmehr existiert ein permanentes Spannungsverhältnis zwischen politischen Entscheidungsträgern, also Regierungen, die Freiheiten

¹⁴² Ebd., S. 49.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Ebd.

¹⁴⁵ Ebd., S. 52

¹⁴⁶ Vgl. ebd.

¹⁴⁷ Ebd.

zugunsten anderer Werte und Ziele einschränken und der Bevölkerung – besser gesagt: unterdrückten Bevölkerungsteilen –, die sich Freiheiten erkämpfen beziehungsweise zurückerkämpfen müssen. Dass Camus hier besonders den *Kampf* um die Freiheit betont und etwa nicht, dass fundamentale Veränderungen mittels *Wahlen* herbeigeführt werden könnten, unterstreicht die Camus'sche Grundskepsis gegenüber politischen Entscheidungsträgern dieser Zeit. Es zeigt sich, dass es zu vereinfacht wäre, Camus auf die Rolle des ausnahmslos gemäßigten Denkers im Gegensatz zu Sartre zu reduzieren. Seine Ausführungen können auch als Gegenbeweis dafür interpretiert werden, dass sein Freiheitsentwurf keineswegs nur auf die Privilegierten und ‚schönen Seelen‘ abzielt, wie Sartre es ihm zum Vorwurf macht. Denn auch Camus stellt nicht in Abrede,

„dass es für einen Mann, der den ganzen Tag an die Drehbank gefesselt ist und sich abends mit seiner Familie in einen einzigen Raum zusammengepfercht sieht, keine mögliche Freiheit gibt.“¹⁴⁸

Doch sieht Camus auch hier den Schlüssel in der Verbindung zwischen Freiheits- und Gerechtigkeitsstreben.

„Die Freiheit wählen, das heißt nicht, gegen die Gerechtigkeit wählen, wie man uns dies weismacht. Im Gegenteil, man wählt die Freiheit heute nur auf der Ebene derer, die allenthalben leiden und kämpfen, dort und nur dort. [...] Wenn jemand euch euer Brot entzieht, beraubt er euch gleichzeitig eurer Freiheit. Aber wenn jemand euch eurer Freiheit beraubt, dann wisst, dass euer Brot bedroht ist, denn es hängt nicht mehr von euch und eurem Kampf ab, sondern von der Eigenmächtigkeit irgendeines Herrn.“¹⁴⁹

Camus' Freiheitsentwurf lässt sich damit als ein kämpferisches, der ‚Sache der Unterdrückten‘, also den schwachen und benachteiligten Gesellschaftsakteuren verpflichtetes und somit nach Gerechtigkeit strebendes Konzept charakterisieren. Der Autor grenzt dieses von der so genannten *bürgerlichen Freiheit* ab. Denn die bürgerliche Gesellschaft, so Camus, rede lediglich von der Freiheit, ohne diese aber (für alle) in die Tat umzusetzen und mache damit „betrügerischen Gebrauch“¹⁵⁰ von ihr. Die bürgerliche Freiheit, die „keine Freiheit oder bestenfalls noch keine Freiheit“¹⁵¹ ist, trage die Schuld daran, dass „man schließlich der Freiheit selbst gegenüber misstrauisch geworden“¹⁵² ist. Es sei zum besseren Verständnis an die Metapher der Freiheit als ‚arme Verwandte‘ erinnert, die nach Camus in westlichen Gesellschaften zwar nicht gänzlich ‚wegge-

¹⁴⁸ Ebd., S. 50.

¹⁴⁹ Ebd., S. 53.

¹⁵⁰ Ebd., S. 50.

¹⁵¹ Ebd.

¹⁵² Ebd.

sperrt‘, jedoch immer wieder zugunsten anderer Ziele eingeschränkt worden sei. Eine Freiheit, die jedoch lediglich zu feierlichen Anlässen und zwecks Betonung noch unfreierer Verhältnisse innerhalb befeindeter Staaten genutzt wird, setzt Camus mit „Prostitution“¹⁵³ gleich. Bürgerliche Freiheit ist demnach nur Mittel zum Zweck, nicht Selbstzweck.¹⁵⁴

Verrat an der Freiheit üben Camus‘ Ansicht nach jedoch nicht nur die politischen Akteure innerhalb des Ost-West-Konflikts, sondern ebenso die Intellektuellen beider politischer Lager, in dem sie eine *Trennung von Arbeit und Kultur* vornähmen. Den bürgerlichen Intellektuellen wirft Camus vor, die „Knechtung der Arbeiter“¹⁵⁵ hinzunehmen und sich ausschließlich für ihre eigenen (kulturellen) Privilegien einzusetzen.

„Diese Leute behaupten oft, sie verteidigten die Freiheit, aber sie verteidigen vor allen Dingen die Privilegien, die die Freiheit ihnen und nur ihnen verleiht.“¹⁵⁶

Die ausschließliche Fokussierung auf die Rolle der Arbeiter ist nach Camus

„bezeichnend für die Intellektuellen, die sich als Linkstehende betrachten und die es aus Misstrauen gegenüber der Freiheit hinnehmen, dass die Kultur – und die Freiheit, die sie voraussetzt – unter dem eitlen Vorwand, einer zukünftigen Gerechtigkeit zu dienen, von oben gelenkt wird.“¹⁵⁷

Zuletzt erweitert Albert Camus seinen Ansatz der Synthese von Freiheit und Gerechtigkeit mit dem Plädoyer, Freiheit stets *als Pflicht*, nicht als Privileg, zu begreifen.

„Freiheit besteht in erster Linie *nicht aus Privilegien*, sondern *aus Pflichten*. Wenn aber ein jeder von uns sich bemüht, die Pflichten der Freiheit über die Privilegien zu stellen, dann wird die Freiheit von diesem Augenblick an Arbeit und Kultur verbinden und die einzige Kraft auf den Plan rufen, die der Gerechtigkeit wirksam dienen kann. Die Richtschnur unseres Handelns, das Geheimnis unseres Widerstands, ist dann leicht in Worte zu fassen: alles, was die Arbeit erniedrigt, erniedrigt den Geist, und umgekehrt.“¹⁵⁸

Ein Mensch, der diesem an Verantwortung und Pflichten gekoppelten Freiheitsentwurf folgt, weiß „sich immer auf sich selbst als *letzten Maßstab* zurückgeworfen“¹⁵⁹, der dem Handeln und der Freiheit seine Grenzen setzt.

¹⁵³ Ebd.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., S. 49f.

¹⁵⁵ Ebd., S. 54.

¹⁵⁶ Ebd.

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Ebd., S. 55.

¹⁵⁹ Stuby, Gerhard: *Recht und Solidarität im Denken Albert Camus*, (Philosophische Abhandlungen, Bd. 26), Frankfurt a.M. 1965, S. 54.

4.2 Einfachheit – das mittelmeerische Denken

Einfachheit, als zweites übergeordnetes Ideal Camus', lässt sich auf die verschiedensten Ebenen seines Denkens projizieren. Sie gilt für ihn als Maßstab intellektuellen Denkens und Handelns, ist als Gegenmodell abstrakter Philosophie zu verstehen, lässt sich eben- so auf Fragen des Politischen anwenden und schließt letztendlich das gesamte Leben ein.

„Wir entscheiden uns für Ithaka, die treue Erde, das *kühne* und *nüchterne Denken*, die *klare Tat*, die Großzügigkeit des wissenden Menschen. Im Lichte bleibt die Welt unsere erste und letzte Liebe. Unsere Brüder atmen unter dem gleichen Himmel wie wir; die Gerechtigkeit lebt. Dann erwacht die sonderbare Freude, die zu leben und zu sterben hilft und die auf später zu verschieben wir uns fortan weigern.“¹⁶⁰

Mit diesem Zitat Camus' aus werden wichtige Grundzüge seines *mittelmeerischen Denkens* betont, die es nachfolgend näher zu betrachten gilt. Sein Denken stand „im Zeichen Griechenlands“¹⁶¹. Es zieht das kühne, nüchterne, weltliche Denken und die ‚klare Tat‘ abstrakten, absoluten Ideen vor und betont die Brüderlichkeit und Solidarität der Menschen sowie Gerechtigkeit und Naturverbundenheit. Camus' Skepsis galt einer Gesellschaft,

„deren Gelehrte ihre Priester wären, zweitausend Bankiers und Techniker über ein Europa von hundertzwanzig Millionen Einwohnern [herrschen, d. Verf.], wo das Privatleben vollständig mit dem öffentlichen Leben zusammenfiel, wo ein absoluter Gehorsam [...] dem allesbeherrschenden Großpriester erwiesen würde.“¹⁶²

Eine Befürchtung aus dem Jahre 1951, welche sich im Lichte anhaltender Finanz- und Wirtschaftskrisen, ‚technischer Regierungen‘, ‚Expertokratien‘ und Massenüberwachung als äußerst weitsichtig erwiesen hat. Camus' Angst vor einer ‚Weltfabrik und Weltkaserne‘¹⁶³ unterstreicht erneut seine Fortschritts- und Wachstumskritik, die bereits bei der Auseinandersetzung mit dem Marxismus deutlich wurde, und die Ablehnung eines *herstellungsorientierten* Politikverständnisses. Das Politische ist bei Camus idealtypisch *prozessorientiert* und stellt die Qualität des Diskurses anstelle der Qualität des Ergebnisses. Politik bei Camus ist Leidenschaft und Emotion statt Effizienz und Kalkulation. In Camus' *Dialog um des Dialogs willen* entfaltet sich diese pluralistische Haltung:

¹⁶⁰ Camus, Albert: MR, S. 399.

¹⁶¹ Onfray, Michel: Im Namen der Freiheit, S. 196.

¹⁶² Camus, Albert, MR, S. 257.

¹⁶³ Ebd., S. 238.

„Das heißt, dass ich für die Pluralität der Meinungen bin. Wenn es eine Partei derer gäbe, die sich nicht sicher sind, recht zu haben, dann wäre das die meine.“¹⁶⁴

Die Vorstellung, „dass Machtpolitik [...] in eine bessere Gesellschaft führt, in der die soziale Befreiung letztlich verwirklicht wird“¹⁶⁵ weist Camus zurück. „Machtpolitik bedeutet Kriegsvorbereitung.“¹⁶⁶ So plädiert er für „einen anderen Typus Mensch [...], der darauf achtet, eine gewisse Leichtigkeit zu wahren“¹⁶⁷ und eine Lebensweise des Glücks, der Liebe und Ausgeglichenheit.¹⁶⁸ Welche Attribute lassen sich dieser mittelmeerischen Lebensweise weiter zuordnen? Radisch charakterisiert sie als

„einfach, griechisch, maßvoll, naturschön, tolerant, bescheiden, mediterran, der menschlichen Natur und dem Glauben an das Leben verpflichtet“¹⁶⁹.

Diese Attribute stehen dem modernen Europa, welches als

„maßlos, hybrid, städtisch, fortschrittlich, zerstörerisch, diktatorisch, hässlich, naturfern, terroristisch, nordeuropäisch, imperialistisch“¹⁷⁰

empfunden wird, entgegen. Camus' *Ideal der Einfachheit* und die *Mittelmeer-Idee* stellen für Radisch eine

„weiche‘ politische Vision für den Mittelmeerraum als überstaatliche, europäisch-muslimische Konföderation der vielen Stimmen, des Nichtbegradigens von Unterschieden und der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“¹⁷¹

dar, welches „dem heutigen Denken in einem postideologischen und universal vernetzten Zeitalter“¹⁷² entspräche und sich gegen ein „antiquierte[s] [d. Verf.] Zwei-Fronten-Denken“¹⁷³ stellt. Vermehrt wird in diesem Kontext Camus' Heimat Algerien genannt, welche für ihn (in den Dreißigerjahren) ein Symbol für Kosmopolitismus, Vielfalt, Freundschaft und das Zusammenleben verschiedener Völker ist.¹⁷⁴

Wichtig zu betonen ist, dass Camus' mediterranes ‚Sonnendenken‘ nicht ausschließlich geographisch, sondern metaphorisch zu verstehen ist, wie etwa Wernicke betont. Wenn

¹⁶⁴ Ders.: *Dialog um des Dialogs willen*, S. 81.

¹⁶⁵ Ebd., S. 82.

¹⁶⁶ Ebd.

¹⁶⁷ Ebd., S. 84.

¹⁶⁸ Vgl. ebd.

¹⁶⁹ Radisch, Iris: *Das Ideal der Einfachheit*, S. 240.

¹⁷⁰ Ebd., S. 241.

¹⁷¹ Ebd., S. 275.

¹⁷² Ebd.

¹⁷³ Ebd.

¹⁷⁴ Vgl. Onfray, Michel: *Im Namen der Freiheit*, S. 171.

im letzten Kapitel des *Mensch in der Revolte* das Mittagslicht des Mittelmeeres beschworen werde, sei dies eine Anspielung auf den französischen Begriff *lucidité* (zu Deutsch: Klarheit) – eine Metapher für die

„Erkenntnis des Maßes und eine skeptische, unchristliche und unmarxistische Hoffnung auf ein vom Menschen zu gestaltendes menschenwürdiges Leben“¹⁷⁵,

die nicht nur auf Menschen und Staaten des Mittelmeerraumes beschränkt sei.¹⁷⁶ In diesem Kontext erschließt sich auch Camus' Nähe zum griechischen Denken, etwa zu den Lehren Heraklits über die Grenze und das dem Menschen zugewiesene Maß, welches explizit von einem „deutschen Denken“¹⁷⁷ – es sei erneut an Camus' Marx- und Hegel-Kritik erinnert – abgegrenzt wird. Griechisches Denken verbindet Camus mit einer irdischen, nüchternen Haltung, die „die Gegenwart ernstnimmt“¹⁷⁸ und diese „nicht an Zukünftiges verrät“¹⁷⁹. Das Griechische ist der „Sinn für Maß und Ausgeglichenheit in Kombination mit der Begeisterung für mediterrane Lebensart“¹⁸⁰. Ferner steht das Griechische symbolisch für die Huldigung von „Schönheit und Natur“¹⁸¹. Mit Blick auf die Camus-Sartre-Kontroverse werden erneut die elementaren Unterschiede zwischen beiden Denkern klar: Sartre, der sich an der „deutschen Ideologie“¹⁸² nach Hegel und Marx orientiert; Camus, der sich dem „mittelmeerischen Geist“¹⁸³ hingezogen fühlt. Während Sartre, wie gezeigt, theoriegeleitet argumentiert, speisen sich Camus' Ideale aus der eigenen *Erfahrung* und *Vergangenheit*: der algerischen Heimat, dem Mittelmeerraum, dem Griechischen. Auch erharteten historische Ereignisse wie die Französische Revolution und ihr Wahlspruch ‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‘ die Überlegung, dass sich Camus' moralische Maßstäbe aus eben diesen *Gründungsmomenten* speisen. Wernicke nennt die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948 und will erkannt haben, dass sich Camus' Werke „wie ein ausführlicher Kommentar zu den 30 Artikeln dieser Menschenrechtserklärung“¹⁸⁴ lesen. Camus versus Sartre: Zwei dezidiert unterschiedliche Werthorizonte stehen sich unvereinbar und unversöhnlich gegenüber.

¹⁷⁵ Wernicke, Horst: *Pensée de Midi*, S. 91.

¹⁷⁶ Vgl. ebd.

¹⁷⁷ Ebd., S. 86.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Ebd.

¹⁸⁰ Onfray, Michel: *Im Namen der Freiheit*, S. 178.

¹⁸¹ Ebd., S. 177.

¹⁸² Radisch, Iris: *Das Ideal der Einfachheit*, S. 250.

¹⁸³ Ebd.

¹⁸⁴ Wernicke, Horst: *Camus' Entwurf vom brüderlichen Menschen*, S. 110.

Unterschiede bestehen jedoch nicht nur auf inhaltlicher, sondern auch auf ästhetischer Ebene und in der Frage nach dem intellektuellen Selbstverständnis. So wendet Camus sich gegen das Bild des selbstbezogenen, dem Volk gegenüber gleichgültigen Denkers, der nur zu Seinesgleichen in einer unklaren Sprache spricht. Im Gegensatz zum „dunklen, narzisstischen, selbstbezogenen, karrieristischen Intellektuellen“¹⁸⁵ stehen für Camus Einfachheit und Bescheidenheit an vorderster Stelle. Die Aufgabe des Intellektuellen sei nicht, „die Geschichte [zu, d. Verf.] ändern, sondern die Menschen, die Geschichte machen“¹⁸⁶. Onfray nennt als Beispiele Camus' Engagement für die Volksbildung und die Forderung, Kultur „nicht zum Zeichen sozialer Dominanz zu machen, sondern zu einer emanzipatorischen Waffe des Geists“^{187, 188}. So ist nach Onfray auch Camus' Theaterengagement zu deuten, denn es bedürfe der Brüderlichkeit, führe zu „gelebter Solidarität“¹⁸⁹ und zwingt den Intellektuellen schließlich, „seine kleine, künstliche Welt zu verlassen“¹⁹⁰. Mit diesem Selbstverständnis der Einfachheit und Bescheidenheit ist wohl auch Camus' eigene Aussage zu verstehen, wonach er sich selbst nicht als Philosoph bezeichne.

„Ich glaube nicht stark genug an die Vernunft, als dass ich an ein System glauben könnte. Mich interessiert, wie man sich verhalten muss. Genauer gesagt, wie man sich verhalten kann, wenn man weder an Gott noch an die Vernunft glaubt.“¹⁹¹

Philosophie ist für Camus mit abstrakter Sprache und abstrakten Systemen verbunden, während es ihm „um die *Kunst zu leben* in nihilistischen Zeiten“¹⁹² geht. Die Funktion des Intellektuellen und Gesellschaftskritikers besteht somit darin, *Entwürfe, Annäherungen und Handlungsmöglichkeiten* für eine solche ‚Lebenskunst‘ aufzuzeigen anstatt Anspruch auf eine unfehlbare Theorie zu erheben.

Abschließend gefragt: Haben das mittelmeerische Denken und das Ideal der Einfachheit dennoch eine ‚politische Adresse‘? Lässt sich Camus eindeutig einer politischen Strömung zuordnen? Camus selbst plädiert während des Zweiten Weltkriegs in der *Résistance*-Zeitung *Combat* für einen

¹⁸⁵ Onfray, Michel: Im Namen der Freiheit, S. 197.

¹⁸⁶ Ebd.

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ Vgl. ebd.

¹⁸⁹ Ebd., S. 184.

¹⁹⁰ Ebd., S. 185.

¹⁹¹ Ebd., S. 19.

¹⁹² Ebd.

„*chaotischen*‘ Sozialismus, der sich nicht die Frage nach dem Fortschritt stellt, sondern davon überzeugt ist, dass das Geschick der Menschen allein in den Händen der Menschen liegt. Dieser Sozialismus glaubt nicht an absolute, unfehlbare Doktrinen, sondern an die hartnäckige, chaotische, unermüdliche Verbesserung des menschlichen Lebens“¹⁹³.

So charakterisiert Radisch Camus als einen „libertären Autor“¹⁹⁴ und spricht angesichts seiner Mittelmeer-Vision von einer „*Utopie* einer mediterranen Internationale“¹⁹⁵. Hier drängt sich jedoch die Frage auf, ob Camus im Falle dieser Interpretation ebenfalls nicht ohne ‚Heilsversprechen‘ auskommt, wenn sich die Mittelmeer-Idee als ein „geophilosophische[r] [d. Verf.] *Masterplan*“¹⁹⁶ und „Zaubertrank, der die Welt verwandeln kann“¹⁹⁷ interpretieren lässt.

Onfray nimmt bei dem Versuch einer politischen Einordnung eine Abgrenzung innerhalb linker Denkmuster vor. So differenziert er zwischen zwei Gegensatzpaaren und ordnet Camus der jeweils zweiten Variante zu: „*apollinischer* und *dionysischer* Sozialismus“¹⁹⁸, „*europäischer* und *mediterraner Sozialismus*“¹⁹⁹, „*asketischer* und *hedonistischer* Sozialismus“²⁰⁰, „*cäsarischer* und *libertärer Sozialismus*“²⁰¹, „Sozialismus von *Karl Marx* gegen den Sozialismus von *Pierre-Joseph Proudhon*“²⁰² oder auch „*Sartres Sozialismus* gegen *Camus’ Sozialismus*“²⁰³. Anders formuliert: Während mit den ersten Varianten Begriffe wie Eroberung, Imperialismus, Orthodoxie, Verzicht, Aufopferung und Berechnung assoziiert werden können, stehen die zweiten Varianten für ein einfaches, naturverbundenes, nicht an ökonomischem oder technischem Fortschritt orientiertes Leben mit anarchistischen, libertären Zügen, das nach Freiheit und Glück strebt und welches nicht von Hass und Verbitterung, sondern Mitgefühl geprägt ist. Onfray ordnet Camus ferner einem *mediterranen Gramscismus* zu und stellt eine Verbindung zu Antonio Gramsci als „Vordenker einer dialektischen, dynamischen Linken“²⁰⁴ her. In dieser Tradition nehmen die Intellektuellen eine zentrale Bedeutung für den Einfluss auf gesellschaftliche Prozesse und Veränderungen ein. Jeder sozialen Revolution geht ein geistiger Umsturz voraus, der erst die Voraussetzungen für gesellschaftlichen Wandel

¹⁹³ Radisch, Iris: Das Ideal der Einfachheit, S. 213.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ Ebd., S. 269.

¹⁹⁶ Ebd., S. 86.

¹⁹⁷ Ebd.

¹⁹⁸ Onfray, Michel: Im Namen der Freiheit, S. 168.

¹⁹⁹ Ebd.

²⁰⁰ Ebd.

²⁰¹ Ebd.

²⁰² Ebd.

²⁰³ Ebd.

²⁰⁴ Ebd., S. 181.

schaft.²⁰⁵ Mit dieser Hoffnung auf einen ‚spirituellen Kommunismus‘ tritt Camus 1935 auch der Kommunistischen Partei Algeriens bei, die zu diesem Zeitpunkt noch stark antikolonialistisch, pazifistisch und antifaschistisch ausgerichtet ist, wird jedoch 24 Monate später wieder aus dieser ausgeschlossen.²⁰⁶ Plausibel erscheint im Kontext der herausgearbeiteten Haltung Camus‘ vor allem Mares‘ Einordnung, wonach Camus‘ Sozialismus primär „in einem unmittelbaren Solidaritätsgefühl mit unterdrückten Menschen, nicht in einer intellektuellen Inspiration durch die Gedanken Marx“²⁰⁷ zu sehen ist. Immerhin nahm Camus bereits während seiner kurzen Mitgliedschaft in der Kommunistischen Partei Abstand vom marxistischen Rationalismus, Klassenkampf, Fortschrittsillusion und historischem Determinismus – Begriffe, die über 15 Jahre später die Totalitarismus-Debatte mit Sartre prägen.²⁰⁸ Dieser kritisiert den Stalinismus erst im Jahre 1960 als erstarrte Form des Marxismus – eine späte Annäherung beider Denker, ausgerechnet in dem Jahr, in dem Camus stirbt.

5 Fazit und Ausblick

„Jeder Intellektuelle hat eine ganz spezielle Verantwortung. Er hat das Privileg und die Gelegenheit, zu studieren. Dafür schuldet er es seinen Mitmenschen [...] die Ergebnisse seines Studiums in der *einfachsten* und *klarsten* und *bescheidensten* Form darzustellen. Das Schlimmste [...] ist, wenn die Intellektuellen es versuchen, sich ihren Mitmenschen gegenüber als *große Propheten* aufzuspielen und sie mit orakelnden Philosophien zu beeindrucken. Wer’s nicht einfach und klar sagen kann, der soll schweigen und weiterarbeiten, bis er’s klar sagen kann.“²⁰⁹

Dieses Zitat stammt nicht von Camus, sondern von Karl R. Popper, der sich anlässlich einer Debatte mit Jürgen Habermas und Theodor Adorno in *Der Zeit* äußert. Dabei erinnert nicht nur die öffentliche Form der Auseinandersetzung an die Camus-Sartre-Kontroverse. Poppers Kritik an der *Kritischen Theorie* ist ähnlicher Natur wie die Camus‘ an Sartre. So prangert auch Popper das „Vorgeben einer Weisheit, die wir nicht besitzen“²¹⁰ an und wirft Habermas und Adorno vor, nur gelernt zu haben, „wie man

²⁰⁵ Vgl. ebd., S. 181f.

²⁰⁶ Vgl. Radisch, Iris: Das Ideal der Einfachheit, S. 61-65.

²⁰⁷ Mares, Detlev: Der Bruch zwischen Sartre und Camus.

²⁰⁸ Vgl. Radisch, Iris: Das Ideal der Einfachheit, S. 62.

²⁰⁹ Popper, Karl R.: Wider die großen Worte. Ein Plädoyer für intellektuelle Redlichkeit; in: Die Zeit, Nr. 39, 24.9.1971, S. 8.

²¹⁰ Ebd.

seine Mitmenschen in einem Meer von Worten ertränkt“²¹¹. Nach Popper sollten Ideen einfach formuliert, Philosophie und deren Lehre niemals autoritär oder dogmatisch veranlagt sein.²¹² Einfachheit, Klarheit und Bescheidenheit lauten Poppers Maßstäbe, für die auch Camus eintritt. Der kurze Vergleich beweist, dass Camus damit durchaus ‚prominente‘ Mitstreiter innerhalb der politischen Philosophie hinter sich vereinen kann. Auch weitere herausgearbeitete Ansätze weisen Parallelen zu anderen politischen Denkern auf. Exemplarisch seien das *prozessorientierte, pluralistische* Politikverständnis und die *Totalitarismuskritik* Camus‘ genannt, die an Positionen Hannah Arendts erinnern. Das *Ideal der Einfachheit* als Ausdruck einer Skepsis gegenüber Fortschrittsglauben und als Plädoyer für ein naturverbundenes Leben erinnert unweigerlich an Erich Fromms *Existenzweise des Seins* in Abgrenzung zu der konsum- und besitzorientierten Existenzweise des Habens. Selbst eine Verbindung zwischen einem liberalen Denker wie John Stuart Mill, der in seinem Werk *Über die Freiheit* das Vitalisierende der Negation und des Agonalen herausstellt, weist in diesem Punkt Parallelen zu dem Konzept der *Revolte* gegen Inhumanität und Freiheitsbeschneidungen auf. Wie eine Reminiszenz an die Revolte liest sich ferner Stéphane Hesses bekannter Appell *Empört Euch*: „Neues schaffen heißt Widerstand leisten. Widerstand leisten heißt Neues schaffen.“²¹³ Und nicht zuletzt ließe sich eine Verbindung zu *Michael Walzer* herstellen, wenn dieser argumentiert, dass es für eine dezidierte Gesellschaftskritik keiner abstrakten Theorie, sondern viel mehr moralischer Fähigkeiten und Tugenden – *Mut, Mitleid und ein gutes Auge* – bedarf.

Gewiss könnte jeder dieser Vergleiche Gegenstand einer umfangreicheren Arbeit sein. Eines wird jedoch deutlich: Camus‘ Denken bietet für die Disziplin der politischen Theorie und Philosophie zahlreiche Anknüpfungspunkte. Es sei dabei nur an aktuelle Debatten über die *Postwachstumsgesellschaft* erinnert, die Camus bereits in der 50er-Jahren mit seiner Wachstumskritik thematisiert oder das Phänomen neuer *Allmenden*, die als Ausdruck von Naturverbundenheit, ‚Entschleunigung‘ und solidarischem Handeln am Beispiel urbaner Gemeinschaftsgärten zu beobachten sind. Vor diesem Hintergrund erscheint das *Ideal der Einfachheit* aktueller denn je. Auch die *Revolte* als „Urbild und Vorbild aller [...] Bürgerinitiativen, Protestbewegungen und Volkserhebun-

²¹¹ Ebd.

²¹² Vgl. ebd.

²¹³ Hessel, Stéphane: *Empört Euch!*, 16. Aufl., Berlin 2011, S. 21.

gen²¹⁴ ließe sich auf neuere Protestphänomene, etwa die *Occupy*-Bewegung, projizieren. Gegenwärtige Debatten über Camus erschöpfen sich trotz der augenscheinlichen Aktualität dennoch in Fragen wie: War Camus überhaupt ein Philosoph? War er ein guter Philosoph? Oder auch: Hat er mit seiner Totalitarismus-Kritik recht behalten und die Auseinandersetzung mit Sartre damit zu seinen Gunsten entschieden?

Sie werden Albert Camus als politischem Denker nicht gerecht, denn wie die Analyse gezeigt hat, ist Camus' politisches Denken mit all seinen *liberalen*, *anarchistischen* und auch *sozialistischen* Facetten vielschichtiger. Camus' Liberalismus verknüpft Freiheits- und Gerechtigkeitsstreben und setzt sich gegen eine Reduzierung des Freiheitsbegriffs auf ökonomische Marktbeziehungen zur Wehr. Der Sozialismus-Aspekt ist dahingehend zu ergänzen, dass Camus in der Tradition einer *undogmatischen* und im stetigen *Wandel* begriffenen Linken zu verorten ist, die sich gegen einen starren Marxismus orthodoxer Prägung wendet – eine humanistische, am Einzelschicksal ausgerichtete Grundhaltung, die sich keiner Ideologie oder Theorie unterordnet.

So sind auch Camus' politische Schriften als *Entwürfe* und *Annäherungen* zu verstehen, die – auch das hat die Arbeit gezeigt – nicht ohne Widerspruch sind. Camus' Denken ist offen und unsystematischer. Es bietet *Denkanstöße*, liefert jedoch keine ‚wasserdichten‘ Lösungsvorschläge – besser noch: Rezepte. Politik (und Philosophie) folgen demnach *keinem Ingenieursmodell*. Der Mensch ist nicht bloß teilnahmsloser Akteur im gesellschaftlichen ‚Uhrwerk‘. Er bestimmt selber Richtung, Geschwindigkeit und Takt. Camus, der sich in seiner Position des öffentlichen Intellektuellen nicht als ‚Prophet‘, sondern eher als ‚Moderator‘ versteht, stützt seine moralischen Maßstäbe letztendlich auf *historische* und *persönliche Erfahrungen*, die somit nicht durch eine Theorie abgesichert sind. Gewiss ließe sich dies als eine Schwäche auslegen, doch ebenso kann es eine Stärke, ja eine Grundhaltung sein. „Camus dachte nicht, um zu denken, sondern um zu handeln und tatsächlich etwas zu bewirken.“²¹⁵

²¹⁴ Wernicke, Horst: *Pensée de Midi*, S. 91.

²¹⁵ Onfray, Michel: *Im Namen der Freiheit*, S. 180.

Literatur

Altwegg, Jürg/Von Wroblewsky, Vincent: Sartre contra Camus: „Er bewunderte ihn – und wollte ihn verletzen“, online im Internet <<http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/bilder-und-zeiten/sartre-contra-camus-er-bewunderte-ihn-und-wollte-ihn-verletzen-12644399.html>>, 01.11.2013, [zugegriffen am 20.08.2014].

Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte, 29. Aufl., Hamburg 2013.

Ders.: Dialog um des Dialogs willen; in: Marin, Lou (Hrsg.): Albert Camus – Libertäre Schriften (1948-1960), 2. Aufl., Hamburg 2013.

Ders.: Der Mythos des Sisyphos, 15. Aufl., Hamburg 2000.

Ders.: Tagebücher 1935 - 1951, 14. Aufl., Hamburg 1972.

Ders.: Verteidigung der Freiheit. Politische Essays, 2. Aufl., Hamburg 2011.

Hessel, Stéphane: Empört Euch!, 16. Aufl., Berlin 2011.

Judt, Tony: Das vergessene 20. Jahrhundert. Die Rückkehr des politischen Intellektuellen, Frankfurt a.M. 2011.

Koechlin, Heiner: Freiheit und Geschichte in der Kontroverse zwischen Albert Camus und Jean Paul Sartre. Ein Vortrag, (Sisyphos, Nr. 3), Basel 1985.

Mares, Detlev: Der Bruch zwischen Sartre und Camus. Ein Beitrag zur politischen Kultur Frankreichs in der Zeit des Kalten Krieges, online im Internet <<http://www.holtmann-mares.de/Bruch.htm>>, 1995, [zugegriffen am 30.07.2014].

Meyer, Martin: Albert Camus. Die Freiheit leben, München 2013.

- Onfray, Michel: Im Namen der Freiheit. Leben und Philosophie des Albert Camus, Paris 2012.
- Popper, Karl R.: Wider die großen Worte. Ein Plädoyer für intellektuelle Redlichkeit; in: Die Zeit, Nr. 39, 24.9.1971, S. 8.
- Radisch, Iris: Das Ideal der Einfachheit. Eine Biographie, 8. Aufl., Hamburg 2013.
- Spät, Patrick: Mythen um Camus; in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Nr. 11, 2013, S. 119-122.
- Sprintzen, David A./Van den Hoven, Adrian: Sartre and Camus. A historic Confrontation, New York 2004.
- Stuby, Gerhard: Recht und Solidarität im Denken Albert Camus, (Philosophische Abhandlungen, Bd. 26), Frankfurt a.M. 1965.
- Thody, Philip: Albert Camus, Frankfurt a. M., 1964.
- Wernicke, Horst: Camus' Entwurf vom brüderlichen Menschen; in: Schlette, Heinz Robert/Herzog, Markwart: „Mein Reich ist von dieser Welt“. Das Menschenbild Albert Camus', (Irseer Dialoge. Kultur und Wissenschaft interdisziplinär, Bd. 4), S. 109 - 122.
- Ders.: „Pensée de Midi“. Camus und René Char; in: Schlette, Heinz Robert/Klehr, Franz Josef (Hrsg.): Helenas Exil. Albert Camus als Anwalt des Griechischen in der Moderne, (Hohenheimer Protokolle, Bd. 36), Stuttgart 1991, S. 79-98.
- Weyembergh, Maurice: Überwindung des Absurden? Der Ansatz Camus' in der Diskussion; in: Pieper, Annemarie (Hrsg.): Die Gegenwart des Absurden. Studien zu Albert Camus, (Basler Studien zur Philosophie, Bd. 3), Tübingen 1994.