

»HELENAS EXIL«

Albert Camus

als Anwalt des Griechischen in der Moderne

Herausgegeben von

Heinz Robert Schlette / Franz Josef Klehr

AKADEMIE DER DIÖZESE ROTTENBURG-STUTTGART

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Helenas Exil. / Albert Camus als Anwalt des Griechischen in der Moderne. Aka
Diözese Rottenburg-Stuttgart.

Hrsg. Heinz Robert Schlette / Franz Josef Klehr. – Stuttgart: Akad. d. Diözese
Rottenburg-Stuttgart, 1991

(Hohenheimer Protokolle; Bd. 36)

ISBN 3-926297-33-6

NE: Schlette, Heinz Robert [Hrsg.]; Akademie der Diözese
Rottenburg-Stuttgart; GT

© Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart. Alle Rechte vorbehalten.
Stuttgart 1991

Druck: Rottenburger Druckerei GmbH, Rottenburg am Neckar

Umschlaggestaltung: Dieter Groß, Stuttgart

Auslieferung durch:

Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Geschäftsstelle

Im Schellenkönig 61

7000 Stuttgart 1

Anhang

Hans Peter Balmer

CAMUS UND CHAMFORT Zum Ethos der Moralisten

Nennt man Chamfort und Camus in einem Atemzug, so hat man zu veranschlagen, daß den meisten Lesern dieses Paar in höchst ungleichem Maße vertraut sein wird. Von Camus sind Erzählungen und Dramen bekannt. Sisyphos als Emblem eines Abschnitts unseres 20. Jahrhunderts verbinden manche mit seinem Namen, und auch die Tagebücher werden gelesen. Portraitaufnahmen des scharfblickenden und eindringlich redenden Mannes, namentlich auch des vierundvierzigjährigen Nobelpreisträgers, stehen vielen vor Augen. Die öffentliche Auseinandersetzung und das irreparable Zerwürfnis mit Sartre, dem vermeintlichen existentialistischen Dioskuren, haftet ebenso in der Erinnerung wie der Unfall im Wagen des Verlegers Gallimard, jener Unfall, der den noch nicht fünfzigjährigen Camus, schrecklich verfrüht, am 4. Januar 1960 dem Leben und Wirken entriß. Wer hingegen ist Chamfort? Was sind seine Werke? Was ist sein Leben? Was sein Sterben? Darauf soll sogleich geantwortet werden. Von vorneherein jedoch ist klarzustellen, daß Chamfort und Camus, obwohl fast 200 Jahre auseinanderliegend, in doppelter Hinsicht übereinstimmen: beide sind sie mit Revolution befaßt und beide in ihrer Eigenschaft als Moralisten. Damit dürfen sie in besonderer Weise als repräsentativ gelten für den französischen Geist und also für die Modernität schlechthin.

1. Der Moralist Chamfort

Es war Nietzsche, in der "Fröhlichen Wissenschaft" (§ 95) ist es nachzulesen, der gesagt hat, es sei durch Chamfort geschehen, diesen "witzigsten aller Moralisten", daß die Französische Revolution zu einer "Verführung der Geister" werden konnte. Nietzsches gewundene Worte lassen die Revolution in einem ironisch zweideutigen Licht erscheinen. Und

in der Tat ist die Bedeutung dieses Ereignisses zwischen historischer Wirklichkeit und mythischer Überhöhung, ist sogar die Frage nach der Legitimität oder Illegitimität, nach Kosten und Nutzen der Französischen Revolution bis heute Gegenstand allgemein intellektueller wie fachlicher Diskussionen. In unserem Zusammenhang ist, vorerst zumindest, entscheidender, daß Nietzsche Chamfort ausdrücklich als Moralisten kennzeichnet. Und Camus wiederum war es, der die gesamte französische Literatur und Geistigkeit im wesentlichen für moralistisch erkannte: *elle est moraliste ... puisqu'elle est française (Carnets II)*. Trifft dies zu, so wie es zutrifft, daß ihre Große Revolution die französische Nation in zentraler Weise charakterisiert, so wird von der Thematisierung des Bezuges von moralistischer und revolutionärer Wirksamkeit einigermaßen Aufschluß zu erwarten sein.

Unser Wissen darum, was ein Moralist sei, was die Moralistik, die sie insgesamt vorbringen, dieses Wissen ist wiederum durch Nietzsche angeleitet und grundgelegt worden. Den Gallizismus *le moraliste* gibt Nietzsche nach Gehalt und Form mit "Menschenprüfer" und "Sentenzenschleifer" (MA II 5) wieder. Die Werke der *écrivains moralistes*, der moralistischen Künstlerphilosophen, Montaigne im 16. Jahrhundert, La Rochefoucauld, La Bruyère im siebzehnten, [Fontenelle], Vauvenargues, Chamfort im 18. Jahrhundert (MA II 220), gelten dem Verfasser von "Menschliches Allzumenschliches" als "Höhepunkte der Redlichkeit", wahrhaft "europäische Bücher". "Sie enthalten", demnach, "mehr wirkliche Gedanken als alle Bücher deutscher Philosophen zusammengenommen: Gedanken von der Art, welche Gedanken macht" (MA/WS 214). Und es ist ja wahr: die Autoren, welche in Frankreich Moralisten heißen, sind, ganz im Gegenzug zu der landläufigen Annahme, alles andere als Moralprediger. Jener üblicherweise pejorativ apostrophierte Moralist, der, hypermoralisch, die positive Moral über Gebühr anpreist und sich als der dogmatische Ethiker versteht, heißt im Französischen gar nicht *moraliste*, sondern *moraliseur* bzw. *moralisateur*. Der Moralist im genuinen Sinne ist derjenige, der seinerseits keine Normen aufstellt, vielmehr diese relativiert, indem er scharf beobachtet und als befähigt sich erweist, in geschliffenen *Aperçus* Blitze aufleuchten zu lassen, in deren Licht schlagartig eine Situation erhellt. Die moralistischen Fulgu-

rationen, Aphorismen, Maximen, Sentenzen, stellen so die gedrängteste [konziseste] Form dessen dar, was in geistiger Hinsicht den zentralen Daseinsakt ausmacht: das Interpretieren. Beobachtet und reflektiert wird, was im Vorfeld der Augen liegt: die *mores, les moeurs*, die Sitten und Gebräuche, das Leben der Menschen in der Welt, nicht wie es sein sollte, sondern wie es tatsächlich ist. Nicht *come si dovrebbe vivere*, sondern *come si vive*, heißt es im "*Principe*" (XV). Indem solcherart Situationen als bedeutsam erfaßt werden, erwächst die Möglichkeit zu freiheitlicher Daseinsorientierung.

Chamforts Herkunft wie auch verschiedene andere Daten und Fakten seiner Biographie bleiben im dunkeln. Er ist in der Auvergne, bei Clermont-Ferrand, der Geburtsstadt Pascals, 1740 als Kind unbekannter Eltern geboren. Getauft als Sébastien-Roch Nicolas, wurde er von einem Gewürzhändlerhepaar aufgezogen. Sein wirklicher Vater war möglicherweise ein hoher Aristokrat, vielleicht ein Domherr der *Sainte-Chapelle* in Clermont. Der Klerus nahm den begabten Jungen als Stipendiaten ins *Collège des Grassins* in Paris auf. Der glänzende Schüler bereits setzt seiner Umgebung durch seinen Drang nach kompromißloser Unabhängigkeit zu. Mit den niederen geistlichen Weihen, als Abbé also, verläßt er die Schule, Priester werden wollte er nicht. Zunächst betätigte er sich als Hauslehrer, Gelegenheitschriftsteller und Privatsekretär. Seit 1764 sein komischer Einakter "*La Jeune Indienne*" von der *Comédie Française* gegeben wird, gehört Chamfort, wie er als Schriftsteller nun sich nennt, zur Literatengesellschaft. Aufgrund weiterer Theaterstücke und sonstiger literarischer Produktionen, die insgesamt eher Rousseau als Voltaire verpflichtet sind, findet der auch äußerlich attraktive und gewandte Chamfort die Gewogenheit der Damenwelt und Zutritt zu den Salons der feinen Gesellschaft und 1781 erhält er einen Sitz in der *Académie Française*. Doch es treten auch erste Überschattungen auf. Chamfort büßt, wohl als Folge einer venerischen Erkrankung, seine strahlende Gesundheit ein. In den Jahren vor Ausbruch der Revolution verfällt er zusehends der Apathie und Hoffnungslosigkeit.

Doch dann beginnt er, seiner republikanischen Gesinnung gemäß, mitzuarbeiten an Mirabeaus Streitschrift gegen den Erbadel "*Considérations sur l'ordre de Cincinnatus*" (1786). Den Kampf um die Gleichberech-

tigung des bislang unterprivilegierten dritten Standes heizt er an, indem er 1787 dem Abbé Sieyès - ein Leidender, tief Verletzter auch er - die Schlagzeilen zu seinem politischen Pamphlet formuliert: *Qu'est-ce que le Tiers-Etat? Tout. Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique? Rien.* Dem revolutionären Geschehen selbst leuchtet Chamfort voran mit seiner berühmten Parole *Guerre aux châteaux! Paix aux chaumières!* Krieg den Palästen! Friede den Hütten! "Die Menschen gingen auf dem Kopf", liest man in einem Brief (1790), "und sie gehen auf den Beinen; ich bin's zufrieden: Fehler werden sie immer haben, Laster auch; aber nurmehr die der Natur, nicht länger die monströsen Entstellungen einer monströsen Regierung" (*Les hommes marchaient sur la tête, et ils marchent sur les pieds; je suis content: ils auront toujours des défauts, des vices même; mais ils n'auront que ceux de leur nature, et non les difformités monstrueuses qui composaient un gouvernement monstrueux*). Chamfort verläßt seine aristokratischen Gönner und Freunde, verliert ihre Zuwendungen und die Staatspension, wird zum mittellosen Volksvertreter, zum Chronisten der Revolution, schließlich zum Sekretär des Jakobinerklubs. Als die Revolution denunziatorisch und offen terroristisch wird, wagt er es, sich gegen Robespierre und Marat auszusprechen. Er wird verhaftet und unternimmt einen Selbsttötungsversuch, ebenso gräßlich wie ungeschickt. Blutüberströmt diktiert er dem herbeigerufenen Polizeikommissar sein Testament: "Ich, Sébastien-Roch Nicolas Chamfort, erkläre, daß ich eher als freier Mann sterben, denn als Sklave mich in eine Haftanstalt zurückführen lassen wollte ... Ich bin ein freier Mann; nie wieder wird man mich lebendig in ein Gefängnis schaffen." (*Je suis un homme libre; jamais on ne me fera rentrer vivant dans une prison*). - Ein halbes Jahr später, am 13. April 1794, wenige Tage nach Dantons Enthauptung, stirbt Chamfort an den Folgen seines Suizidversuchs. Sein Tod scheint wie der des stoischen Philosophen Seneca ein letztes unüberbietbares Bekenntnis zur Freiheit zu sein.

2. Grundzüge der Moralistik Chamforts

Es ist ganz und gar die Moralistik, welche Chamforts Ruhm begründet, seine Bedeutung lebendig erhält bis zum heutigen Tag. Sie wurde,

soweit erhalten, ein Jahr nach des Autors Tod unter dem Titel "*Maximes et pensées, caractères et anecdotes*" veröffentlicht. Insgesamt ist sie, eigenem Bekunden zufolge, von Sarkasmus und nachsichtiger Verachtung geprägt. Es handelt sich genau um jene prekäre Verbindung, die laut Chamfort die beste Philosophie für die Welt abgibt (*La meilleure philosophie, relativement au monde, est d'allier, à son égard, le sarcasme de la gaieté avec l'indulgence du mépris*, 31, vgl. 246). Ohne Heiterkeit, Anmut, Scherz, ohne die Beweglichkeit des Geistes überhaupt scheint dem Moralisten das Denken zu sehr der Falschheit oder Pedanterie verhaftet zu bleiben.

Die ironisch-pamphletistische Betrachtungsweise, die Chamfort wählt, um allem 'Geist der Schwere' zu entgehen, drückt sich schon in der schillernden Überschrift aus, worunter er die Beobachtungen, Anekdoten und Reflexionen, die sich während Jahren auf Zetteln ansammelten, später einzureihen gedachte: "Erzeugnisse der perfektionierten Kultur" (*Produits de la Civilisation perfectionnée*). Bissig kommt die Kritik an der überlebten Ständegesellschaft zum Ausbruch: "Die folgende Anekdote ist Tatsache. Die Tochter des Königs betrachtete einmal die Hand einer ihrer Kinderzofen, zählte die Finger und sagte erstaunt: 'Wie? Sie haben auch fünf Finger, ganz wie ich?' Und dann zählte sie noch einmal" (612). Die pessimistische Betrachtungsweise einer mehr wölfischen als menschlichen Gesellschaft verschärft sich bis ins unverhohlenen Zynische hinein. Als ob es nicht makaber, nicht barbarisch wäre, hebt Chamfort scheinbar bloß referierend an: "Jemand sagte: Ich möchte erleben, wie der letzte König erwürgt wird mit dem Darm des letzten Priesters" (899; dazu List-Marzloff, 85 Anm. 5).

a) Das Dilemma des Menschen

Die konkreten Anprangerungen seiner Sozialkritik sichert der Autor als Augenzeugenberichte ab (*j'ai vu*, 19, 33, 193, 211, 432 u.ö.). Dahinter steht freilich der Rousseauistische Kulturpessimismus. Dies wird besonders deutlich in dem Kapitel "Von der Gesellschaft, den Großen, den Reichen und den Weltleuten" (*De la société, des grands, des riches, des gens du monde*, III, 177-267) und im Kapitel "Frankreichs Sklaverei und

Freiheit; Frankreich vor und nach der Revolution" (*De l'esclavage et de la liberté; de la France avant et depuis la Révolution*, VIII, 470-533). Demnach ist der Mensch als unbehaustes, zwischen Natur und Gesellschaft zerrissenes Wesen anzusehen. Gesellschaft erscheint lediglich als sekundäre Größe, als ein künstliches Gebilde (*une seconde édifice*, 8; *une composition factice*, 9, vgl. 27). Nicht daß in der Gesellschaft geradewegs die Natur weiterentwickelt wäre, die Natur ist darin vielmehr aufgelöst und gänzlich umgestaltet (*la société n'est pas ... le développement de la nature, mais bien sa décomposition et sa refonte entière*, 8). Allenfalls in den antagonistischen Leidenschaften bricht sich Natur gelegentlich noch Bahn. Sie nehmen sich innerhalb der korrumpierten gesellschaftlichen Organisation denn auch wie ein letztes Reservat der Natürlichkeit aus (*les passions ... ont conservé, dans l'ordre social, le peu de nature qu'on y retrouve encore*, 7). Natürliche Empfindungen, ehrlich und direkt geäußert (8), lösen eitel Staunen aus und Wohlgefallen (9). Einfache und wahre Gefühle werden begrüßt als ein archaischer Ausbruch der Lebendigkeit, die gewöhnlich unter Dünkel, Vorurteil, Eitelkeit, Frivolität, Berechnung (19, 37, 159, 204, 254) verschüttet liegt. Die Natur jedoch, und darin unterscheidet sich Chamfort wie übrigens auch schon Vauvenargues vom Naturalismus Rousseaus, stellt keineswegs reine Positivität dar, sondern in hohem Grad ein Bereich der Abhängigkeit, der Bedrängung und des Leidens.

Die Abhilfen, die man in der Not ersinnt - die Errichtung der Gesellschaft über der Natur und der Politik über der Gesellschaft - führen weder vom Guten ins Schlechte noch umgekehrt vom Schlechten ins Gute. Der Prozeß dieses Hin und Her, die menschliche Geschichte (*l'histoire de la nature humaine*, 67), zeigt ein fatales Bild: "Das Elend des Menschen (*la misérable condition des hommes*) liegt darin, daß er in der Gesellschaft Trost suchen muß gegen die Leiden, die die Natur ihm zufügt, und in der Natur Trost gegen die Leiden der Gesellschaft." Und es folgt der seufzende Nachsatz: "Wie viele haben weder hier noch dort eine Erleichterung ihrer Schmerzen gefunden!" (98, vgl. 307). Als die eine Ausflucht aus dem Dilemma der menschlichen Lage wird seit je der Versuch erwogen, einsam zu leben (*vivre solitaire*, 214) und in sich selbst möglichst sein ganzes Glück zu finden (*en lui-même chercher et*

trouver presque tout son bonheur, 159). Dies jedoch, das hatte schon La Rochefoucauld (571) betont, und das wird Schopenhauer wiederholen, ist keine leichte Angelegenheit. Das Glück findet sich keinesfalls irgendwo draußen und sehr schwer nur in einem selbst (*Le bonheur ... n'est pas chose aisée. Il est très difficile de le trouver en nous, et impossible de le trouver ailleurs*, 1095). Unabhängig sein (*être indépendant*, 281) hat außerdem zur Voraussetzung, daß man nein sagen und allein leben kann (*savoir prononcer la syllabe n o n et savoir vivre seul*, 289). Autonomie solcher Art gehört denn auch zu den anthropologischen Rarissima: "Nicht in der Abhängigkeit von irgend jemand stehen, der Mann seines Herzens, seiner Grundsätze, seiner Gefühle sein - das ist das Seltenste, was ich gesehen habe" (55).

Als Alternative von ähnlicher Radikalität wie die Zurückgezogenheit (*la retraite*, 828) nach dem Muster stoischer Philosophen erwägt der vorrevolutionäre Chamfort die Möglichkeit, endlich eine vernünftige Gesellschaft zu errichten (*former une société raisonnable*, 533). Als Basis hätten die Menschenrechte (*les droits de l'homme*, 515, 533) zu dienen. Nach dem Beispiel von England und Amerika könnte die natürliche Freiheitsliebe der Menschen (515) endlich auch in Frankreich respektiert und entfaltet werden. Und es wäre denkbar, die Menschengesellschaft insgesamt als eine Geschichte freier Völker (486) neu zu beginnen (522). Jedoch der Realisierung auch dieses Ideals, das sieht Chamfort deutlich, steht vieles entgegen: Einmal gilt es, die günstigsten Umstände und den jeweiligen Zeitgeist (524) als unentbehrliche Gehilfen zur Seite zu haben. Es muß also, wie überall, auch im politischen Handeln der Zeitpunkt der Reife abgewartet werden (525). Zum zweiten, das zeigt das Beispiel Chamfort auf tragische Weise, ist die rückhaltlose Identifikation mit politischem Handeln ein Ding der Unmöglichkeit.

Zuletzt bleibt die Aufklärung (*éclairer*, 533) doch nur der Traum der Philosophen (*le rêve des philosophes*, 167). Welches nämlich ist der Ursprungsort aller Aufklärung? Die Vernunft (*la raison*) und nichts als die Vernunft. Doch die ist für Chamfort wie für alle Moralisten, im Widerspruch zu ihrer metaphysischen Bestimmung, kaum mehr als ein notwendiges Übel (*un mal nécessaire*). Wenn auch schuldigst zu überlegen ist, was wir wären ohne sie, so ist doch nicht zu übersehen, daß von ihr

auch vieles Üble kommt (39). Vernunft reicht keinesfalls aus - es bedurfte nicht erst eines Freud, um dies aufzudecken -, eines Menschen Glück zu machen: "Wer sein Glück zu sehr von seiner Vernunft abhängig macht, wer es prüft und sozusagen seine Genüsse kontrolliert und nur die ausgesuchtesten sich noch erlaubt, hat schließlich gar keine mehr" (170). Für elementarer und sogar für nützlicher als die Vernunft hält Chamfort die Leidenschaften (335, vgl. 46). Durch sie, stellt er fest, l e b t der Mensch, durch die Vernunft existiert er bloß (*les passions font vivre l'homme, la sagesse le fait seulement durer*, 118). Sogar der Denker wird nicht davon ausgenommen: "Ein Philosoph, der seine Leidenschaften ersticken will, gleicht einem Chemiker, der sein Feuer löscht" (73). Im Hinblick auf ein relatives Glück kann niemand gänzlich aufgeklärt leben; Illusionen bis zu einem gewissen Grad bleiben die Voraussetzung einer durchschnittlichen Lebenstauglichkeit. "Die Natur will, daß für die Weisen wie für die Toren Illusionen bestehen, damit die Weisen mit ihrer Weisheit nicht zu sehr ins Unglück geraten" (76). Selbstverständlich geht es nicht an, ausschließlich mit Illusionen zu leben. Chamfort anerkennt auch die Verbindung von Glück und Wahrheit (153). Aber der Verlust aller Illusionen zieht völlige Teilnahmslosigkeit und den Tod der Seele nach sich (26).

b) Leiden am Leben

Es ist dies ein Gesetz, das auch für jene 'ursprüngliche Art von Geist und Charakter' gilt, die sich im Werk des Moralisten ausspricht. Was immer der Denkend-Empfindende einzuwenden, der Gesellschaft, der Konvention, dem Gesetz, dem Brauch, der öffentlichen Meinung, dem Irrtum entgegenzuhalten (*opposer*, 27, 53) hat, es hat zuletzt doch den Sinn, die Handlungsfähigkeit zu erhalten und zu steigern (340). Daher der Einspruch gegen Verallgemeinerung! Gleichwohl, ob sie sich nun in metaphysischen Systemen finde oder in moralistischen Maximen (293), sie ist, ebenso wie jede Einseitigkeit (14), kritisch in Frage zu stellen. Die konkrete, stets in Antinomien sich zeigende Wirklichkeit fordert es so. Die Äußerungen des Moralisten, die Maximen - seine Axiome - sind keine absoluten Prinzipien, sondern Ergebnisse von Beobachtungen. Und wozu teilt der Autor sie mit? Um nichts sonst, als den Leser zu ermun-

tern, seinerseits fortzuschreiten und darüber hinauszugehen (*aller au-delà*). Derart appellierend wird er zum Anstoß einer Scheidung zwischen mittelmäßigen und überlegenen Menschen: "Der Träge nimmt eine Maxime an, um sich die Beobachtungen zu ersparen, die den Moralisten zu seinem Resultat geführt haben. Der träge und der mittelmäßige Mensch getrauen sich nicht darüber hinauszugehen, und sie geben der Maxime eine Allgemeinheit, die der Verfasser, wenn er nicht selbst mittelmäßig war, ihr gar nicht geben wollte. Ein überlegener Geist erfaßt mit einem Schlage die Ähnlichkeiten, die Unterschiede, die eine Maxime mehr oder minder oder überhaupt nicht auf diesen oder jenen Fall anwendbar machen." Diese hermeneutischen Hinweise ergänzt Chamfort mit einem Vergleich aus der klassifizierenden Naturwissenschaft: "Es verhält sich hier so wie in der Naturgeschichte, deren Klassen und Unterabteilungen dem Wunsch nach Vereinfachung entstammen. Eine solche Einteilung hat Kombinations- und Beobachtungsgabe erfordert. Aber der große Naturforscher, der Genius, sieht, daß die Natur individuelle Wesen erschaffen hat, er sieht das Unzulängliche aller Klassen und Unterabteilungen, die den mittelmäßigen oder trägen Geistern so willkommene Handhabe sind" (1). Mithin haben Maximen für die Lebensführung (*la conduite de la vie*) etwa soviel Bedeutung wie Meisterregeln in der Kunst (150). Gesteigerte Lebendigkeit verlangt offenbar, ganz so wie vollkommenes Schaffen, die persönliche Anverwandlung alles Überindividuellen und einen völlig freien Umgang mit jeglicher Direktive.

Die Würdigung und Kultivierung der Verschiedenheit der menschlichen Lebenslagen (*l'inégalité des conditions*, 222) ist der Moralistik im allgemeinen ein zentrales Anliegen. Bei Chamfort wird dieser Part zwischen Ideal charakterlicher Größe und Verachtung (307, 200f, u.ö.) gesellschaftskonformer Mediokrität fast gänzlich zerrieben. Viel, allzu viel Ärger bezieht der hoch empfindsame Chamfort aus der Erkenntnis der Menschen (86), ihrer Verderbtheit, den Übeln (87, vgl. 117), denen sie unterworfen sind. Derart formiert sich eine Einstellung, der schließlich, ähnlich wie dem biblischen Prediger Salomonis, alles in Eitelkeit verfließt (*tout est également vain*, 309). Das Leben selbst erscheint, kaum anders als bei Sokrates oder Kierkegaard, als eine Krankheit, der Tod als Heilmittel (*vivre est une maladie ... la mort est le remède*, 113). Ehr-

geiz (68) und Streben nach Ruhm (85, 101f, 64), verlieren die Wertschätzung, die zuletzt Vauvenargues ihnen widerfahren ließ. Die Liebe, analysiert hauptsächlich in der Maximen-Sequenz "Über Frauen, Liebe, Ehe und Galanterie" (*Des femmes, de l'amour, du mariage et de la galanterie*, VI, 344-415), erscheint wohl als "das einzige Ding, über das man nichts Absurdes sagen kann" (408), andererseits aber als eine Quelle von Leiden (821). Obendrein ist sie schwierig genug, denn es gilt, "daß man umso weniger liebt, je mehr man urteilt" (140). Was sodann das Geld (142, 164) anlangt, so findet es, ebensowenig wie bei Galiani und dem später hier anknüpfenden Karl Marx, die Anerkennung einer Größe erster Ordnung. Und was die Hoffnung auf bessere Zeiten (93) betrifft, so wird sie wie bei vielen andern Moralisten als oftmals trügerisches Gespinnst verworfen.

c) Ethos der Sensibilität

Infolge des gesellschaftlich aufgenötigten Ultimatums, entweder Amboß oder Hammer sein zu müssen (*être enclume ou marteau*, 653), kommt es unweigerlich zur Verhärtung (279). Das Herz, heißt eine von Chamforts bekanntesten Maximen, das Herz muß sterben oder versteinern (*le coeur se brise ou se bronze*, 771). Offensichtlich spricht hier ein Empfindsamer, überdurchschnittlich Einsichtsvoller, der freilich als Gegenmittel noch das Lachen anbringt. Lachen, heißt es, heitert selbst den größten Misanthropen auf (229). Der vorzüglichste Charakter, *l'honnête homme*, an dem auf ihre Weise alle Moralisten seit Montaigne festgehalten haben, ist bei Chamfort (vgl. 12, 10, 25, 37, 96, 183 u.ö.) jener Starke, der lachend zerbricht, was an falschen Maßen und Gewichten Menschen und Dingen zugemessen wird (339). Der Tag, an dem man nicht gelacht, den Geist der Schwere nicht abgeschüttelt hat, wäre demnach als der verlorenste aller Tage anzusehen (*la plus perdue de toutes les journées est celle où l'on n'a pas ri*, 80).

Eine Weisheit dagegen, entstanden und festgehalten aus Furcht vor den Menschen (116), taugt nichts; die einzelnen bleiben angewiesen aufeinander (61). Was für Erwartungen aber, die Chamfort an die menschliche Sozialität heranträgt: Statt Rollen Menschen (1006), Anteil-

nahme (209, 1225), echte Gefühle und ehrliche Gespräche (183). Es gelte, die verschiedenen Vorzüge des Geistes eines andern zu fühlen und freigebig mitzuteilen, was man wahrnimmt und empfindet (314). Ist dies nicht der vorausgreifende Ruf nach dem Therapeuten, so doch gewiß das Verlangen nach Freundschaft (*l'amitié*). Sie bleibt auch für Chamfort unangetastetes Lebensgut. Gesucht ist stets das Zusammensein mit solchen, die jeweils wissen, wer die Beteiligten wirklich sind (274). "Es genügt nicht, geliebt (*être aimé*), man muß gewürdigt werden (*être apprécié*), und man wird es nur durch unseresgleichen" (402). In der persönlichen Verbindung mit Menschen sich zu vergreifen, gilt als schlimm (401); es hierin richtig zu treffen, weil nur wenige zur Würdigung der fremden Individualität in der Lage sind (287), setzt aber einiges voraus: "Ist es so sicher", fragt Chamfort, "daß ein Mensch mit vollkommen scharfer Vernunft und besonderem moralischen Feingefühl wirklich mit einem andern zusammenleben könnte? Unter Leben (*vivre*) verstehe ich nicht ein Zusammensein, ohne sich zu prügeln; ich meine damit, Gefallen aneinander haben (*se plaire ensemble*), sich gern haben (*s'aimer*) und vergnügt miteinander verkehren" (*commercer avec plaisir*, 276). Wo dies gelingt, sprudelt ein Quell trostreicher Freude (222), ist eine unersetzliche Chance fruchtbaren Lebens gewonnen: "Nur die Freundschaft vermag bei gewissen Menschen alle seelischen und geistigen Vorzüge zu entwickeln. In der Gesellschaft entfalten sich nur einige gefällige Seiten. Es sind dies Früchte, die nur an der Sonne zur Reife kommen, während sie im Treibhaus höchstens einige hübsche und unfruchtbare Blätter hätten hervortreiben können" (322). Aus der Hinordnung auf dieses hohe Ideal des Zusammenlebens verstehen sich schließlich die epikureischen Maximen, die in "Genießen und genießen lassen, ohne sich oder sonst jemandem zu schaden", (319), ja im "Tu, was du willst" (320) wie in Rabelais' utopischem *Thélème* die ganze Moral (319) umschreiben.

3. Wendung ins Schweigen

Was Chamfort vorträgt, ist das Ethos einer überragenden Sensibilität (*sensibilité*, 172 u.ö.). Die ihm Unterliegenden bleiben allen möglichen

Schwierigkeiten in stärkstem Maß ausgesetzt. Abstumpfend-indifferent in den Tag hineinzuleben, viel zu vergessen oder einfach das Leben bis zum letzten Tropfen auszupressen (172), solche Ausflüchte haben sie nicht. Will einer nicht der Wut terroristischer Radikalität verfallen, oder, was zuletzt Rousseau tat, einsam spazierend in Träumerei entweichen (R., "*Les Rêveries*"), oder aber kurzerhand 'Ruh im Tode' suchen (155), gibt es unterm Ethos der Sensibilität nur den Weg stetig sich differenzierenden Erlebens. Alles, wozu es gelangt, ist nichts als nur die denkbar innigste Verschränkung und völlige wechselseitige Durchklärung von Geist und Sinnen. "Empfinden macht denken" (*sentir fait penser*), formuliert Chamfort und fügt in einem Atemzug hinzu, daß ebenso die Umkehrung "Denken macht empfinden" (*que penser fasse sentir*, 377) Gültigkeit habe.

Chamforts Leben und Denken steht am Ausgang einer zweihundertjährigen französisch-moralistischen Tradition. Unter gewandelten gesellschaftlichen Bedingungen, inmitten revolutionärer Umgestaltung bezeugt es eine fundamentale Wahrheit: Daß es nämlich nichts gibt, was den einzelnen von der Notwendigkeit entbindet, die Welt und das Leben persönlich anzunehmen. Bei aller Teilhabe mit andern gilt es doch, das Erlebte zuletzt in unvertretbarer Weise auf sich zu beziehen und darin seine Freude und sein Leid zu haben.

Das philosophisch-literarische Werk des Chamfort hat Wirkung gezeigt. Die in den Anekdoten skizzierten und karikierten hohen und niederen Zeitgenossen sind für die Figuren einer ersten *Comédie Humaine* erkannt worden (F. Schalk, *Französische Moralisten*, I 482). Und nicht erst Nietzsche, sondern bereits Friedrich Schlegel hat darin eine legitime Wiederbelebung der antiken kynischen Tradition begrüßt. "Chamfort war", so schreibt er, "was Rousseau gern scheinen wollte: ein echter Zyniker, im Sinne der Alten mehr Philosoph, als eine ganze Legion trockener Schulweisen" (Lyceums-Fragment 111, KA II 161). Wer diszipliniert wie Chamfort auf Anekdoten, Charaktere und Maximen sich beschränkt, der läuft jedenfalls nicht Gefahr, mit jenen publizierwütigen Vielschreibern verwechselt zu werden, von denen "Jenseits von Gut und Böse" sagt, sie wälzten sich "in Büchern wie auf ihrem eigenen Mist" (JGB 26). Die Prägnanz und Schweigsamkeit der moralistischen Dichter-

Denker ist zweifellos Folge empfindungsmäßiger und gedanklicher Tiefe. Chamfort, der von sich bekennt, seine frühesten Schmerzen seien ihm "zum Panzer geworden gegen die folgenden" (326), steht da als ein Mensch in seinem Widerspruch. Man hat ihn für einen Pessimisten und Misanthropen ausgegeben. Doch ist er es, wenn überhaupt, weil er - zunächst vielleicht die Frau, die seine Pflegemutter war, und dann - das Leben und die Menschen allzusehr geliebt. Einerseits tut er sich etwas zugute, sich selbst "nicht zuwidergehandelt zu haben" und seinem Denken und Charakter "treu geblieben zu sein" (324). Andererseits ist er sich völlig im klaren, daß auch bei ihm die Ungereimtheiten Oberhand haben. Sein ganzes Leben, so gesteht er ein, sei "ein Gewebe von augenfälligen Kontrasten" zu seinen Prinzipien (*Ma vie entière est un tissu de contrastes apparents avec mes principes*). Und dann führt er aus: "Ich liebe die Fürsten nicht, und bin befreundet mit einer Fürstin und einem Fürsten. Man kennt meine republikanischen Grundsätze, und mehrere meiner Freunde haben monarchische Orden. Ich liebe die freiwillige Armut und verkehre mit reichen Leuten. Ich weiche allen Ehrenbezeugungen aus, und doch sind einige zu mir gekommen. Die Literatur ist fast mein einziger Trost, und ich verkehre nicht mit Schönggeistern und gehe nicht zur Akademie. Man nehme hinzu, daß mir Illusionen für die Menschen unentbehrlich zu sein scheinen, und ich lebe ohne Illusionen; ich halte die Leidenschaften für wertvoller als die Vernunft und weiß gar nicht mehr, was Leidenschaften sind" (335). Zu diesem letzten Punkt hat Chamfort, "ein Mensch, reich an Tiefen und Hintergründen der Seele, düster, leidend, glühend" (Nietzsche, FW 95) an anderer Stelle angemerkt, er habe seine Leidenschaften niedergekämpft, etwa so wie ein Gewalttätiger sein Pferd erschlägt, da er es nicht lenken kann (325). Auch war sich Chamfort seines Unglücks bewußt. Er leitete es daraus ab, daß er die Rechte, die ihm seine Talente über die Gesellschaft gaben, durch seinen Charakter wieder einbüßte (454).

So dürfen wir festhalten: Chamfort, das ist ein Mensch, ein unerhört moderner, der "weiß, worauf alles ankommt", und der, eben deswegen, in größter Redlichkeit schließlich aufhört, "gesprächig zu sein" (Goethe, Wanderjahre). "Alle Tage", legt der vereinsamte Analytiker der Gesellschaft einem fiktiven Sprecher in den Mund, "erweitere ich die Liste der

Dinge, über die ich nicht spreche. Der philosophischste ist der, dessen Liste am längsten ist" (988). Diese Wendung ins Schweigen, fort von Teilnahme und Gemeinschaft, wie sie etwa auch von Hölderlin bekannt ist, von Hofmannsthal und Benn, von Saint-Exupéry, Camus und Celan, Zerfall des Denkens und Sprechens solcher Art ist nachgerade typisch und Eingeständnis einer überindividuellen epochalen Not. Die Gleichheit, die Freiheit und die Brüderlichkeit, nach denen so lange gesucht, um die in Aufklärung und Revolution so schmerzlich gerungen wurde, sie hängen vor aller politisch-sozialen Organisation eben doch daran, daß "das Ich mitgeteilt werde" (F. Schlegel). Dies nicht zuletzt ist es, was ein Moralist wie Chamfort als der "untröstliche Tröster" (B. Strauß), der auch er ist, zum tief gefühlten und klar erkannten Bedürfnis werden läßt.

4. Camus' bevorzugter Moralist

Es geschah durch Albert Camus, den früh verstorbenen, unvergessenen, heftig umstrittenen nach wie vor, daß aus Chamfort, dem moralistischen Zeitgenossen der Großen Revolution, in wahlverwandtschaftlicher Adoption der erklärte Moralist der Revolte wurde (*le moraliste de la révolte*, PL II 511, 1106). Revolution und Revolte, damit steht, gewissermaßen personalisiert, im Blickfeld, was das Denken Camus' von Grund auf beherrscht: die Figur der Antinomie, die Erfahrung des Widersprüchlichen, Gegensätzlichen, des schwer nur oder gar nicht zu Vereinbarenden. Gleichzeitig und noch radikaler womöglich ist damit das Problem der Einheit gestellt. Und es ist Chamfort, der solcherart für Camus in exemplarischer Weise als Moralist die zentrale menschliche Leidenschaft verkörpert. Denn eben dies versteht Camus unter einem Moralisten: einen Menschen, der unter allen Umständen die Leidenschaft des menschlichen Herzens festhält (*un homme qui a la passion du coeur humain*, 1099). - Werfen wir nunmehr einen Blick auf die Chamfort-Interpretation, die Camus 1944, in einem Vorwort zu den "Maximen und Anekdoten", vorgelegt hat.

Was macht, demzufolge, den Moralisten? Es ist dies, daß da einer genau beobachtet und, statt vorzuschreiben und Gesetze zu erlassen,

aufmerksam wahrnimmt und getreu zeichnet und also, realitätsgerecht, das Verhalten der Menschen erklärt (*éclairer la conduite des hommes*, 1100). In diesem Sinne nennt er Chamfort einen der aufschlußreichsten unter den Moralisten (*un des plus enseignants parmi nos moralistes*, 1099). Und diesen derart Herausgehobenen grenzt er überdies in polemischer Weise gegen die mitunter kristalline Kälte und quasi algebraische Formung der Maximen La Rochefoucaulds entschieden ab. Anders als der Denker des 17. Jahrhunderts ziehe Chamfort "seine Weiterfah- rung nicht auf Formeln" (Chamfort, Ein Wald voller Diebe, 399). Er skizziere Portraits und Situationen und suche, wie Stendhal, den Men- schen dort, "wo er sich aufhält, nämlich in der Gesellschaft, und die Wahrheit dort, wo sie sich verbirgt, in den Einzelheiten".

Und um dieser großen Kunst Rechnung zu tragen, sieht gar Camus sich gedrängt, von Chamfort als einem Romancier zu handeln. Die Ma- ximen und Anekdoten ergeben seines Erachtens "ein vollständiges Arse- nal an Stoffen, Figuren und Kommentaren ...", so etwas wie eine "Komö- die der mondänen Welt". Einen Zusammenhalt sich vorstellend, glaubt Camus, "eine Geschichte und einen Helden ausmachen" zu können. Was er also findet, ist ein überlegenes Werk, das wahre Buch einer erschüt- ternden, schrecklichen menschlichen Erfahrung (*le livre vrai d'une expé- rience humaine*, 1102). Mithin zähle Chamfort zu jenen größten Künst- lern, die keinen Augenblick zugunsten des Artifizialen die Wahrheit des Lebens preisgeben. Gehe man von den Einzelheiten der Anekdoten aus, so ergebe sich im Umriß näherhin ein satirischer Roman. Der Moralist des 18. Jahrhunderts habe sich dafür entschieden, eine in den leeren Formen der Etikette erstarrte Gesellschaft wie Marionetten von außen zu zeigen. Und inmitten dieser wirklichkeitsfernen, wahnwitzigen Gesell- schaft schildere Chamfort sich selbst.

Camus geht soweit zu behaupten, es sei "der Roman der Verweige- rung" (*le roman du refus*, 1105), welcher Chamfort vor Augen stand. Und er versteht dies als "ein Vordringen zum Absoluten, das sich in der Wut der Vernichtung vollendet" (Wald 400). Eben so mache Chamfort die ganze Erfahrung der Revolte, indem er sie gegen sich selbst wende. Und Camus sieht darin eine Art verzweifelter Heiligkeit (*une sorte de sainteté désespérée*, PL 1106). Folgerichtig ende Chamfort im Schweigen,

in der Absage ans einzige, was ihm noch geblieben war, das sprachliche Kunstwerk. Hier sieht Camus den eigentlichen Grund dafür, daß Chamforts Roman nie geschrieben wurde: Seine Kunst beruhte auf Prinzipien, die ihn dazu führen mußten, die Kunst selbst zu verneinen.

Chamforts Biographie im Blick, sagt Camus: "Ich kenne keine, die in ihrer Gesamtheit und in den Einzelheiten tragischer und schlüssiger wäre. Denn es war diese Schlüssigkeit, die Chamfort veranlaßte, sich in die Revolution zu stürzen und zu handeln, als er nicht mehr zu sprechen vermochte, und dabei den Roman durch Schmähchrift und Pamphlet zu ersetzen" (W 401). Fatalerweise habe er für sich nichts als "nur die negative Seite der Revolution gewonnen". Zu sehr habe er an der Idee einer idealen Gerechtigkeit gehangen, "als daß er das mit allem Handeln untrennbar verbundene Unrecht wirklich hätte akzeptieren können". Wer wie Chamfort vom Absoluten versucht werde und unfähig sei, sich mittels des Menschen von dieser Versuchung zu befreien, dem bleibe nur das Sterben. Und so habe Chamfort, unter grauenhaftesten Bedingungen, die Tragödie der Moral vollendet. Er sei schließlich zur Einsicht gelangt, "die Revolution habe ihn verurteilt". Folglich endet das, was Camus den "Roman einer höheren Moralität" nennt (*roman d'une moralité supérieure*, 1108), in Strömen von Blut.

Die Moral, der Chamfort bis in den Tod konsequent gefolgt sei, sieht Camus bei aller Verbitterung "von einer großartigen Idee vom Menschen erleuchtet". Nie, auch in den extremsten Negationen nicht, habe Chamfort davon abgesehen, für die Besiegten Partei zu ergreifen. Geschadet habe er einzig und allein sich selbst, und das aus höheren Gründen. Es zeigt sich darin eine abgrundtiefe Tragik: Durch Chamfort (und später durch Nietzsche) sieht Camus es für bewiesen an, "daß das Abenteuer der Erkenntnis auf der Suche nach ihrer tiefen Gerechtigkeit ebenso blutig sein kann wie die gewaltigsten Eroberungen" (Wald 402).

5. L'Homme révolté

Nun hat nicht im Vordergrund zu stehen, ob diese Interpretation Chamfort in allen Einzelheiten gerecht wird. Weiterführend ist vielmehr der Blickwinkel an sich. Denn was unter ihm sich zeigt, führt mitten in

die Überlegungen hinein, wie Camus sie 1951 in seinem philosophischen Hauptwerk "*L'Homme révolté*" entfaltet hat. Diesem Buch, dessen Titel im Deutschen kaum adäquat wiederzugeben ist, gilt es nun die Aufmerksamkeit zuzuwenden.

"*L'Homme révolté*" ist damit befaßt, Zugang zu suchen zu einer positiven Philosophie jenseits des Nihilismus, wie ihn Nietzsche beschrieben hatte als den modernen Vorgang der Entwertung aller herkömmlichen Werte. Wörtlich, und früh schon, erklärt Camus: "Das Absurde um uns herum ganz zu akzeptieren, ist eine Stufe, eine notwendige Erfahrung: es darf keine Sackgasse werden. Es ruft eine Revolte hervor, die sich als fruchtbar erweisen kann. Eine Analyse des Begriffs der Revolte könnte dazu beitragen, die Begriffe aufzudecken, die in der Lage sind, der Existenz wieder eine relative Bedeutung zu verleihen" (Interview 15.11.45; Lottman 314).

a) Metaphysik und Geschichte

Vor allen Dingen geht es also darum, die Spannung zwischen Ja und Nein durchzuhalten. Und genau dies findet Camus in dem, was er als metaphysische Rebellion (*la révolte métaphysique*, 37 ff) zunächst in Betracht zieht, durchaus nicht eingelöst. Deformiert die Auflehnung zur schrankenlosen Verneinung (*la négation absolue*, 54 ff), so gerät sie seines Erachtens in Widerspruch zu sich selbst. Noch das Bestehen auf dem Bösen, insofern es eine Totalität konstruieren will, zeigt sich der kritischen Analyse als der paradoxe Ausdruck eines Verlangens nach Einheit und Ordnung. Genauso wenig kann aber die Intention auf restlose Bejahung (*l'affirmation absolue*, 83 ff), wie Camus sie in Nietzsche findet, als eine der Wirklichkeit gegenüber akzeptable Haltung gelten. Gegen allen Extremismus setzt Camus mit Nachdruck ein ebenso bescheidenes wie entschiedenes Ethos des Maßes: Wo immer Menschen wahrhaft menschlich zu leben sich bemühen, gibt es demzufolge keine absolute Verneinung, keine absolute Bejahung und keine absolute Selbstgenügsamkeit. Der 'Fehler' besteht darin, daß die metaphysische Konstruktion einer Totalität die Einheit des Lebens, dessen Ordnung und Transparenz bedingungslos will. Diese Maßlosigkeit aber ist es, welche aus der Revolte letztlich einen Nihilismus macht, die Vernichtung

ihrer eigenen Voraussetzung, die Zerstörung des Lebens selbst. Die metaphysisch konzipierte Freiheit schlägt um in das Gefängnis der Geschichte und der Vernunft (*la prison de l'histoire et de la raison*, 103). Die Forderung nach einer Freiheit, die als theoretische Konstruktion eines Absoluten praktisch zum Verzehr des Menschen wird, heißt Camus irrational (*la revendication irrationnelle de la liberté*). Die Folge ist, daß am Ende die Geschichte zu einer absoluten Vernünftigkeit durchkonstruiert werden muß (*l'histoire qu'il faut comprendre et bâtir*, 130), sei es nun theoretisch (mit Hegel) oder praktisch (mit Marx).

Und in diesem Zusammenhang formuliert Camus seine provokante These, die besagt, seit der Französischen Revolution stehe das menschliche Handeln unter einer komplexen Dynamik, die sich mehr und mehr von der ursprünglichen Revolte entfernen müsse. Der - vollends unmenschliche - Tiefpunkt werde erreicht in einem totalitären Terrorismus des Tötens und Produzierens. Camus trifft folgende Unterscheidung: Die legitime Revolte, die, sagt er, geht stets von der Erfahrung des einzelnen aus. Sie versucht, das Individuelle anderen als ein Freiheitspotential mitzuteilen, indem sie es unter Ideen zu vereinheitlichen sucht. Umgekehrt setzt die Revolution von vorneherein bei der allgemeinen Idee an. Diese trägt sie dann in die allumspannende Geschichte hinein (*l'insertion de l'idée dans l'expérience historique*, 134). Ihre zentrale Idee besteht überhaupt in der Vollendbarkeit der Geschichte (*l'achèvement de l'histoire*). Vollzöge, sagt Camus, sich ein einziges Mal Revolution, es gäbe keine Geschichte mehr (*il n'y aurait plus d'histoire*), sie würde allenthalben alles befestigen. Revolution müßte totalitär, die eine endgültige Revolution sein (*la révolution définitive, qui stabiliserait tout au ciel et sur la terre*). Was sie beansprucht aus ihrer Totalität heraus, das ist das Weltreich (*l'empire du monde*, 135); in ihm müßte jede Herrschaft restlos beseitigt sein. Diesem ebenso vagen wie maßlosen Bestreben hält Camus ein doppeltes entgegen: Einmal das Bedenken, ob die Totalität, wäre sie einmal heraufgeführt, denn auch die zutiefst ersehnte Einheit zu erbringen vermöchte. Zum andern aber, was seit 1793 bis 1945 und darüber hinaus faktisch aufweisbar ist, nämlich eine Schreckensbilanz von Terror und millionenfachem Töten.

Nachgerade findet Camus die Menschheit insgesamt dominiert durch eine - in Wahrheit zutiefst irrationale - Produktionsbesessenheit (*l'impérative de la production*, 262). Aus diesem Grund insbesondere scheint die Leidenschaft des gegenwärtigen Jahrhunderts eigentlich die Knechtschaft (*la servitude*, 279) zu sein. Was immer nicht durch Wissenschaft und Technik quantifizierbar ist, wird kurzerhand fallengelassen (*retrancher du monde et de l'homme ... tout ce qui n'est pas du règne de la quantité*, 279 f). Voll Schmerz und Zorn stellt Camus fest, daß längst in Europa der Humanismus der praktizierten Inhumanität gewichen sei (*la terre de l'humanisme est devenue cette Europe, terre inhumaine*, 294).

Doch "noch die Zerstörung des Menschen", beharrt Camus, "bestätigt den Menschen" (201). Aus Einsicht wendet sich die Revolte gegen die aus ihr hervorgegangene Revolution. Sie besinnt sich darauf, daß die Totalität nicht die Einheit erbringt (*la totalité n'est pas l'unité*, 286) und daß die Geschichte notwendig ist, doch nicht ausreichend (*nécessaire, non suffisante*, 296). Was in erster Linie nützt, das umreißt Camus in ethisch-ästhetischer Form. Nämlich in der Gebrochenheit auf eine Einheit zuzugehen und in angemessener Weise wahrhaft schöpferisch zu sein (*vivre et faire vivre pour créer ce que nous sommes*, 299).

b) Ethik und Ästhetik

Bekannt ist, daß sich die Kunst seit Platon im Verhältnis zur Politik immerzu in die Defensive gedrängt sieht. Im Horizont von Camus' Denken erscheint dieser fortgesetzte Prozeß gegen das Ästhetische (*le procès de l'art*) als ein asketischer Wahnsinn (*cette folie ascétique*), der auf anderer Ebene den Kampf zwischen Revolte und Revolution wiederholt (*la lutte de la révolution et de la révolte*, 305). Was nämlich ist, was leistet Kunst? Camus sagt, sie versuche, einem Wert Form zu geben (*donner sa forme à une valeur*, 309), entreiße jeweils das ihre dem ewigen Werden und der Geschichte, treffe eine Auswahl, schreite zu einer Fixierung (*une fixation*, 307) und schaffe die Einheit des Stiles (*l'unité du grand style*). Insgesamt lege sie mit ihrem Schaffen Zeugnis ab für das menschliche Bedürfnis nach Zusammenhalt, Einheit und Dauer (*besoin de cohérence et d'unité*, 306; *désir de durer*, 312). Mit all dem führt die

Kunst laut Camus an die Ursprünge der Revolte (*aux origines de la révolte*, 309) und eröffnet letzte Perspektiven auf die menschliche Weltstellung überhaupt.

Kunst gibt es, genau wie menschliches Leben insgesamt, weder in schrankenloser Bejahung noch Verneinung, sondern nur, wenn die Spannung von Ablehnung (*refus*) und Zustimmung (*consentement*, 320) in eine mitteilbare Einheit (*unité communicable*, 322) aufgehoben wird. Auf dem Feld des Ästhetischen wird offenkundig, daß das Wirkliche weder schlechthin zu dulden noch auch rundheraus darauf zu verzichten ist. Folglich gibt es nach Camus' Analyse weder eine Kunst der Sinnlosigkeit (*il n'y a pas d'art du non-sens*, 309), noch eine Kunst des reinen Formalismus, noch auch, obgleich es die offizielle sozialistische Ästhetik so will, eine Kunst des schieren Realismus. Sinnlosigkeit gäbe es lediglich in totaler Verwerfung, Formalismus nur im Schweigen, Realismus einzig in grenzenloser Aufzählung der Wirklichkeit im ganzen. In Wahrheit weist das Ästhetische immer auf jenen unbeschädigten Teil der Wirklichkeit, den man Schönheit nennt (*une part intacte du réel dont le nom est la beauté*, 330). Wird die Schönheit ignoriert, so wird die Erfüllung des Bedürfnisses nach Einheit von vorneherein vereitelt.

Wie also wäre lebendige Einheit zu schaffen und zu erhalten? Vor allem hat die Revolte - gegenüber jeglicher Maßlosigkeit - daran festzuhalten, daß es ein Maß der Dinge und des Menschen gibt (*une mesure des choses et de l'homme*, 352). Und es bleiben fundamentale Antinomien wie Einheit und Totalität, Freiheit und Gerechtigkeit, durchaus bestehen. Das Unbedingte steht nicht zur Verfügung. Es ist der Aktivität nicht erreichbar, insbesondere nicht durch die Geschichte zu schaffen. Folglich, kann Camus kategorisch erklären, ist die Politik nicht die Religion (*la politique n'est pas la religion*, 362), die Gesellschaft nicht die erste und letzte Instanz, die Geschichte kein Gegenstand des Kults, sondern allenfalls eine Gelegenheit, die es erst fruchtbar zu machen gilt (*qu'une occasion, qu'il s'agit de rendre féconde par une révolte vigilante*, 362).

Im gegebenen Moment auch gegen die Geschichte sich aufzulehnen (*se révolter contre elle aussi*, 362 f) und gerade so sie voranzuführen, kommt einzig aus dem Denken der Selbstbescheidung. Es ermöglicht die

"Anerkennung der Tatsache, daß die Freiheit überall da eine Grenze habe, wo sich ein menschliches Wesen befindet" (230; *la liberté a ses limites partout où se trouve un être humain*, 341). Wer Freiheit fordert, der kann keinesfalls die Freiheit des andern vernichten. Denn die Revolte ist nichts anderes als die Bewegung des Lebens selbst (*le mouvement même de la vie*, 365): sie irgend leugnen heißt auf das Leben überhaupt verzichten.

Was Camus vertritt, um dies hier festzuhalten, ist Liebe zum Leben. Dessen Inbegriff ist eine Weisheit, die, trotz der Negativität allen bestehenden Leidens und aller skandalösen Ungerechtigkeit, auch ein Ja und Gegenwart, Gemeinschaft und Glück ermöglicht. Damit verlegt Camus den Schwerpunkt, weg von aller (deutschen) Ideologie (*l'idéologie allemande*, 227, 358 u.ö.), wiederum ins Mediterrane, zu den Ursprüngen der europäischen Kultur. Er begünstigt mithin eine Renaissance (*une renaissance*, 330, 365 u.ö.), die neuerlich zum Blühen bringt, was für die griechische Antike bestimmend war: Zyklisch des Geschehens (*le monde comme cyclique*), Liebe zum Kosmos (*amour du cosmos*, 228), Freundschaft mit der Welt (*amitié avec le monde*, 229); die Natur ebenso ein Bereich des Gehorsams (*lui obéir*), wie auch der Anschauung (*contemplation*, 228) und Bewunderung (*admiration*, 358), keinesfalls nur der Beherrschung (*transformation, maîtriser la nature*, 228); zwischen den Menschen das einfache Wort, die klare Sprache, der freie Dialog (*le mot simple, le langage clair, le libre dialogue*, 340, 286); Schönheit und Freundschaft (*beauté et amitié*, 360, Liebe und Fruchtbarkeit (*amour et fécondité*, 365), Freude (*la joie*, 366), Muße und Freiheit (*le loisir et la liberté*, 362).

Wenn so Camus anleitet, an einem schönen Gleichgewicht zwischen dem Menschlichen und der Natur sich zu orientieren (*le bel équilibre de l'humain et de la nature*, 229) und wirklich nach der Einheit zu streben, so ist damit ein Kampf angedeutet. Aber der Gegensatz zwischen Nordischem und Mediterranem, Jüdisch-Christlichem und Antik-Griechischem, Germanischem und Romanischem, zwischen Dunkel und Licht ist nicht unüberwindlich. Dem unverbrüchlichen Willen, zu allem ein angemessenes Verhältnis zu halten, entspricht einzig und allein die schöpferische

Synthese (*une synthèse créatrice*, 326). Nur so ist hinzugelangen zu einer Einstellung, die, in geradezu heraklitischer Weise, die ganze Vielfalt der Wirklichkeit in Einheit zusammenfaßt und als spannungserhaltendes lebendiges Leben gegen Uniformität und jeglichen totalitären Zugriff wahrt.

Das Handlungsprinzip Revolution dagegen verfehlt in vielfacher Weise die *condition humaine*: es zerstört die Wirklichkeit, indem es vorgibt, den Menschen beliebig formen, unter einer Idee alles erfassen, die Geschichte vollenden, jegliche Herrschaft beseitigen und unter dem Imperativ der Produktion die unumstößliche Gipfelstellung des Menschen in der Welt heraufführen zu können. Tatsächlich aber unterwirft solcherart der Mensch sich, um einer utopisch gesetzten Zukunft willen, einem totalitären Prozeß, der ihn seine relative Freiheit in der Gegenwart verlieren läßt und mit Gewalt und Blutvergießen in den Untergang führt.

Anders wird in Ästhetik und Ethik mit Wirklichkeit umgegangen: immer affirmativ und negativ zugleich und unter Verzicht auf totalitäre Zurichtung. In Auswählen, Werten, Formen, Ablehnen, Zustimmung und Mitteilen vollzieht sich Verständigung über ein allgemeines Verlangen nach Einheit und Vollkommenheit. Zwar wird auch so das Konkrete überstiegen, zugleich jedoch im Wirklichen als Schönheit anerkannt. Es ist dieser Bezug zur Transzendenz, der, Camus' tiefster Überzeugung zufolge, das Menschenwesen die lebendige Fülle des Lebens suchen und in schöpferischer Synthese als Einheit der Wirklichkeit in Leid und Schmerz, Liebe und Freude vielfältig und getreu erleben läßt.

6. Kritik

Nun ist bekanntlich dieser Entwurf, seit seinem Erscheinen im Jahre 1951, Gegenstand endloser Kontroversen. Unangefochten (unanfechtbar) ist der hohe strenge Stil, die meisterliche Prosa, der unverwechselbare Tonfall, der Ernst des Ausdrucks und des Gedankens. Doch hat Camus den unbequemsten Platz gewählt, zwischen alle Stühle sich gesetzt. Einordnungen sind nur schwer vorzunehmen. Man kann Camus in eine Linie rücken, die von Augustin über Descartes und Pascal zu Kierkegaard reicht, oder aber eine andere von Heraklit zu Nietzsche, schließ-

lich aber in die Reihe der französischen Moralisten von Montaigne über La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues und Chamfort.

a) Christentum und Revolution

Da sind einmal die Vertreter des Christentums und der Kirchen. Kaum anders als etwa durch Schopenhauer und Nietzsche fühlen sie sich durch Camus sonderbar angesprochen, andererseits aber irritiert und zu mitunter heftigen Entgegnungen provoziert. Zwar spricht Camus nicht von Gott. Aber immer wieder redet er vom Heiligen, versteht gar die Revolte als "etwas, das dem Heiligen seinen Platz zuweist" (RTB 38). Gegenüber dem Franziskanischen wird beinahe Zuneigung bezeugt. Der heilige Franziskus, heißt es einmal im Tagebuch (36), habe die Natur und das Leben geliebt, er rechtfertige alle, die sich zum Glück bekennen.

Im besonderen aber sieht Camus sich in der Lage Augustins, der, antiker und christlicher Autor zugleich (PL II 1222), eigenem Bekunden zufolge, nach dem Ursprung des Bösen forschte und darin befangen blieb (II 374). "Nicht ich", hält Camus dem Vorwurf des Pessimismus entgegen, "nicht ich habe das Elend der Kreatur oder die entsetzlichen Formulierungen des göttlichen Fluchs erfunden" (FZ, 61 f.; II 373). Aber das, was er emphatisch sogar "die Tugend der Auflehnung und der Empörung" nennt (*la vertu de révolte et d'indignation*, II 375), das, meint er, sei vor langer Zeit durchaus dem Christentum eigen gewesen.

Nicht nur hat Camus als Student an der Universität von Algier eine philosophische Diplomarbeit geschrieben (1936), welche die Entwicklung des Christentums im Umfeld von Gnosis und Neuplatonismus untersucht; er hat darüber hinaus in "*L'Homme révolté*" ausdrücklich den christlich-religiösen Hintergrund der Französischen Revolution zur Sprache gebracht. Hegel nicht unähnlich, sieht Camus die Reformation als die Vorbereitung und den Beginn dessen, was 1789 vollendet wird (MR 91). Daß es vollendet wird und im Königsmord vom 21. Januar 1793 sich überschlägt, dafür gibt es laut Camus eine Mitverursachung auf Seiten der Kirche, die, wie er sagt, darin ihre "unendliche Verantwortung" habe, daß sie ihrerseits der blutigen Inquisition sich bedient und fortwährend mit den zeitlichen Mächten und den Herren der Welt zu-

sammengespannt habe (MR 92). Ausdrücklich gibt er Michelet recht, der nur zwei große Gestalten in der revolutionären Epopöe sehen wollte: das Christentum und die Revolution. Rousseaus "*Contrat social*" (1762) wurde seinerzeit als das neue Evangelium aufgenommen. Es verkündigte den Gesamtwillen (*volonté générale*). Und, fügt Camus hinzu, "der so definierte politische Leib, dessen Gesetz heiliges Gebot ist, ist nur ein Ersatz des mystischen Leibs des zeitlichen Christentums" (MR 95). Die folgerichtig daraus hervorgehende Ermordung König Ludwigs XVI. - Camus nimmt sie als abstoßenden Skandal, weil nämlich "nichts hienieden verdiene, um den Preis von Menschenblut erworben zu werden" (MR 93 Anm. 1) -, diese Hinrichtung auf dem Schafott sei insofern ein Wendepunkt der modernen Geschichte, als sie die Entheiligung (*la désacralisation*) der Geschichte und die Entkörperung (*la désincarnation*, 149) des christlichen Gottes symbolisiere. Und Camus ist der Meinung, die Revolutionäre hätten damit auch dem Christentum einen furchtbaren Schlag versetzt, von dem es sich noch nicht wieder erholt habe (MR 99).

b) Streit ums politische Engagement

Vielen nun sind dies - wie auch die vergleichsweise griechisch-paganen positiven Befürwortungen Camus - zu romantische, jedenfalls zu wenig genuin politische Positionen. Und das ist denn auch der zweite Punkt, den es kurz zu beleuchten gilt: Camus' Stellung zur Politik.

Kein Geringerer als Jean-Paul Sartre ist es gewesen, der in der Zeitschrift "*Les Temps Modernes*" 1952 eine mehr und mehr bittere, schließlich infame Kampagne gegen den Autor von "*L'Homme révolté*" führte. Dabei mag, wie der Biograph Lottman (424) berichtet, gewiß auch Eifersucht im Spiel gewesen sein. Die eigentliche Auseinandersetzung drehte sich aber um Sartres damalige Forderung, "den Standpunkt der UdSSR vorbehaltlos zu akzeptieren" (ebd. 425) und gegenüber dem totalitären Sozialismus der Stalinzeit Nachsicht zu üben. Scheint in diesem Punkte die Entwicklung auch längst für Camus und gegen Sartre zu sprechen, so ist doch nicht zu übersehen, daß es zur Bedeutung des

Politischen aus Camus' Munde eine Reihe von in der Tat mißverständlichen Worten anzuführen gibt.

Daß einer sich "nicht für die Politik geschaffen" (Tb. 209) hält, das mag hingehen, und namentlich bei einem Künstler, schwerlich aber die - wohl doch selbstrechtfertigende - Behauptung des Denkend-Empfindenden, die Menschen, "die eine Größe in sich haben", beschäftigten sich "nicht mit Politik" (Tb. 51). Auch die Ablehnung der - bis auf Aristoteles zurückgehenden - Einsicht, "daß der Mensch von Natur aus ein gesellschaftsbedürftiges Wesen ist" (FZ 96), kann kaum als die Aussage eines primär politischen Denkers gelten.

Andererseits ist es Camus, der gegen den Staatsphilosophen Hegel und den politischen Ökonomen Marx darauf zu bestehen hatte, daß, trotz allem, die reale Freiheit mit dem Bewußtsein der Freiheit nicht mitgewachsen ist. Und jene Paradoxie, wonach oftmals erst die Einsamkeit diejenigen "verbindet, die die Gesellschaft trennt" (KP 35), darf füglich unter jene Einsichten gezählt werden, die sich manchen Aktivisten erst am Ende zu erschließen pflegen. Nicht zu vergessen ist überdies, daß "*L'Homme révolté*" eine literarische Vorgeschichte hat, daß insbesondere Camus' Einschätzung des revolutionären Denkens und Wirkens mitbestimmt ist durch Reaktion auf die vielleicht allzu optimistischen Perspektiven, die sowohl in Malraux' "*La condition humaine*" (1933) als auch in Merleau-Pontys "*Humanisme et terreur*" (1947) entfaltet worden waren. Eine gerechte Urteilsabwägung hätte außerdem in die Waagschale zu werfen, was Camus an sonstigem politischem Schrifttum, an journalistischen Beiträgen und vor allem an praktischem Engagement, etwa in der *Résistance* und im Algerienkrieg, zuwege gebracht hat.

c) Philosophie?

Es war abermals Sartre, der, von Hegel, Husserl und Heidegger herkommend, vorgab, was weitherum Aufnahme fand: Camus mache es sich im Umgang mit dem Quellenmaterial und in der philosophischen Aufarbeitung des Begrifflichen zu leicht. "Gedankliche Schwierigkeiten", schrieb Sartre bitter ("*Les Temps Modernes*", Nr. 82, August 1952), "gedankliche Schwierigkeiten sind Ihnen ein Greuel, und Sie erklären voreilig, es gebe überhaupt nichts zu verstehen, um von vornherein dem Vor-

wurf zu entgehen, nichts verstanden zu haben" (J. P. Sartre, 1968, 87 f.). Nun wußte Camus selbst, daß er im Sinne systematischer Philosophie kein Philosoph sein wollte. Selbst zum zeitgenössischen Existentialismus ging er deswegen auf Distanz, nannte sein eigenes Denken "die inexistentielle Philosophie" (Tb. 183), eine "skeptische Metaphysik" (MS 50), ein "demütiges Denken" (ebd. 85), eine "Philosophie des Exils" (Tb. 183).

Ist mit alledem "die aggressive, beharrliche Ablehnung des Systems" (Tb. 310) ausgesprochen, so muß es umso mehr überraschen und befremden, daß Camus sein Denken in seinen philosophisch gewichtigsten Essays "*Le mythe de Sisyphe*" und "*L'Homme révolté*" sozusagen in das Gewand eines Neocartesianismus zu kleiden sich bemühte. Er nährt damit das Fehlurteil, als ob er selbst dem alten Gewißheitsideal und einer metaphysischen Prinzipienwissenschaft anhängen würde. Es ist aber philosophisch wohl kaum stringent, die Absurdität oder auch die Revolte als erste unbezweifelbare Evidenz anzusetzen und daraus die unumstößliche Gewißheit allgemeinemenschlicher Solidarität und präexistenter Werte und Menschenwürde abzuleiten. "Ich revoltiere, also sind wir" (*je me révolte, donc nous sommes*, MR 21, 86, 203f.; Pl. II 432, 511, 652f.), das ist eine Formel, Umprägung der cartesianischen Münze *cogito ergo sum*, aber zweifellos kein im strengen Sinne einwandfreier Syllogismus.

Nichtsdestoweniger ist Camus' Denken alles andere als belanglos. Und es kann, mit einiger Toleranz im Ausdruck, durchaus auf den Ehrentitel Philosophie Anspruch erheben. Denn, was Philosophie sei, das eben ist keineswegs eindeutig, darum wird seit der Einführung dieser Bezeichnung durch die Griechen vor mehr als 2500 Jahren anhaltend gerungen. "Das Problem", notiert Camus im Tagebuch (65), "das Problem besteht darin, jene Lebenskunst ... zu erwerben, die über die Schreibkunst hinausgeht. Und letzten Endes ist der große Künstler vor allem einer, der lebt (wobei selbstverständlich Leben hier zugleich über das Leben nachdenken heißt - ja, es bedeutet geradezu diese feine Beziehung zwischen der Erfahrung und dem Bewußtsein, das man von ihr gewinnt)". Als das wahrhafte Kunstwerk gilt daher "das an Worten sparsamere", die Breviloquenz also des Essay, des Aphorismus, der Maxime. Camus nennt die *cogitatio disiuncta* (Seneca) "ein aus Erfahrung gemeißeltes Stück ..., die

Fazette eines Diamanten, in dem das innere Feuer sich verdichtet, ohne sich einzuschränken". Und ausdrücklich fügt er hinzu, so nur sei es, worauf es letztlich ankommt, "ein fruchtbares Werk".

Ein derart dicht an der Erfahrung bleibendes Denken wird in Frankreich traditionellerweise als Aufgabe der Moralisten angesehen. Es ist ein ebenso prekäres wie reifes Denken. Sartre, in seiner Enttäuschung, war nicht dagegen gefeit, das Ungesicherte und Brüchige der humanistischen Weisheit seiner Polemik zunutze zu machen und gegen Camus anzuführen: "Ihre Moral wurde zuerst zu Moralismus, heute ist sie nur noch Literatur, und morgen wird sie vielleicht Immoralismus sein" (Sartre, a.a.O. 100).

Camus seinerseits ist der Irritation namentlich am "*L'Homme révolté*" und an seiner moralistischen Existenz insgesamt begegnet mit einem Prosawerk, das er "*La chute*" nannte. "Der Fall" (oder besser "Der Sturz", wie H. M. Enzensberger übersetzt) ist Camus' letztes und zugleich sein schillerndstes Werk. Ein Einsamer läßt seine Stimme laut werden, "die Stimme eines Rufers in der Wüste" (*vox clamantis in deserto*), und übt in Form einer sarkastischen Bußpredigt Kritik an selbstherrlichem Moralismus jedweder Art. Es ist abermals die Erprobung dessen, was Camus für das große epochale Problem hielt, ob es nämlich möglich sei, daß der Mensch, aufrichtig und gewaltlos, gänzlich "auf sich selbst gestellt, seine eigenen Werte schaffen" könne (FZ 52). Hoffnung, meinte Camus in einer Rede, die er, vier Tage nach Empfang des Nobelpreises, 1957 an der Universität Uppsala gehalten hat, Hoffnung gebe es nur, solange einzelne "die stets bedrohte Wahrheit aufleuchten" ließen, "die ein jeder auf seinem Leiden und seiner Freude für alle aufrichtet" (FZ 222).

7. Die Problematik des Menschen

Allüberall erweist sich die Problematik des Menschen als Paradox, zeigt sich als sonderbares, befremdliches, in vielfacher Weise durchkreuztes Gefüge. Im Anhang zu den Sisyphos-Essays, worin er sich gegenüber dem Existentialismus Kierkegaards und Kafkas abgrenzt, trifft Camus die folgende Feststellung: "Die menschliche Situation kennt (das

ist ein Gemeinplatz aller Literaturen) eine fundamentale Absurdität und gleichzeitig eine unerbittliche Größe". (*Il y a dans la condition humaine, c'est le lieu commun de toutes les littératures, une absurdité fondamentale en même temps qu'une implacable grandeur*, II 203). Und Camus fügt hinzu, beides, die fundamentale Absurdität und die unerbittliche Größe, falle naturgemäß zusammen und drücke sich namentlich in dem lächerlichen Zwiespalt von seelischer Maßlosigkeit und vergänglichen Sinnenfreuden aus. Absurd sei, daß die Seele einem Körper angehören solle, über den sie unverhältnismäßig weit hinausgreife. Wer sich anschicke, diese widersinnige Diskrepanz darzustellen, der müsse sie nicht anders als in einem Spiel gleichlaufender Gegensätze lebendig machen.

Diese Worte, so wird man sagen dürfen, enthalten die zentrale Einsicht des Albert Camus. Es ist die Frage nach der Einheit; genauer: nach einer im Denken nicht einzuholenden, direkt nicht darstellbaren Einheit mit sich selber. Man könnte die Problematik auch mit Worten aus Hölderlins "Empedokles" wiedergeben. Sie lauten: "Was wir sind und suchen, können wir nicht finden, was wir finden, sind wir nicht". Es liegt dieses Unerhörte auf einer Linie, an deren Beginn der von Camus stets mit auffälliger Aufmerksamkeit bedachte nordafrikanische Landsmann Augustinus formulierte, er wolle lieber im Nichtfinden finden als im Finden doch nicht finden: *Non inveniendo invenire potius quam inveni-endo non invenire* (Conf. I 6,10). Das göttliche Du, an das die Aussage des Autors der Konfessionen gerichtet ist, ist für Camus nicht ohne weiteres verbindlich. "Ich weiß nicht", heißt es in *L'énigme*, "was ich suche, ich nenne es mit Vorsicht, ich widerrufe, wiederhole mich, ich dringe vor und weiche zurück. Man zwingt mich jedoch, Namen zu nennen, oder den Namen, ein für allemal. Dann ereifere ich mich; ist das Genannte nicht schon verloren?" (ME 88). Diese "Suche, um nicht zu finden", wie schon der neunzehnjährige Camus formulierte (*Intuitions*; A. Pieper, Camus, 1984, 209), ist als die ursprüngliche Daseinsbedingung gesetzt. Sie kann, als das Ausgesagte, Mitgegebene, Festgesetzte, das sie ist, weder akzeptiert noch abgelegt werden. Das aber besagt: Die *condicio humana* ist ebenso absurd wie durchherrscht gleich ursprünglich von Revolte. Und diese Lage, Camus zufolge, darf keinesfalls als überwunden gelten. "Wir wissen uns in Widersprüche verstrickt", steht zu lesen

in *Les Amandiers*, "doch wir wissen auch, daß wir diese Widersprüche ablehnen und alles daran setzen müssen, sie zu verringern". Und dann wird eine Lebensaufgabe formuliert und gesagt, sie bestehe darin, "die wenigen Formeln zu finden", die die abgründigen menschlichen Qualen mildern (ME 72).

Es ist dies wohl jener "wahre Pessimismus", von dem Camus sagt, er bejahe. Er setze instand, Grausamkeiten und Niederträchtigkeiten zu überbieten. Nicht Sinnlosigkeit stehe schließlich im Zentrum, sondern das Rätsel; ein Sinn mithin, der nur schwer zu verstehen ist. Der Wille zu verstehen, der, heißt es, bleibe allerdings wie eine zwar blendende, doch unversieglige Sonne. Man sieht: Es geht in elementarer Weise um Vertrautsein und Klarheit. Die Welt verstehen heißt gemäß dem "Mythos von Sisyphos", "sie auf das Menschliche zurückführen, ihr ein menschliches Siegel aufdrücken" (*le monde ... réduire à l'humain, le marquer de son sceau*, II 110, MS 20). Und dies gilt nicht nur intellektuell, sondern zugleich höchst praktisch. Es ist durchaus allgemein gemeint, wenn der Autor sich selbst zuspricht: "Was wir sind, was wir sein sollen, genügt, um unser Leben zu erfüllen und um unsern Einsatz zu rechtfertigen." (*Ce que nous sommes, ce que nous avons à être suffit à remplir nos vies et occuper notre effort*; II 866, ME 93). Gemeint ist stets die Auflehnung, die gleichzeitig mit der Loyalität gegeben ist. Darin, sonderbarerweise, anerkennt und verehrt Camus Größe: im Willen, stärker zu sein als die eigene Ausgangslage (*la grandeur de l'homme... est dans sa décision d'être plus fort que sa condition*, II 258). Gefordert ist ein Paradox; nämlich: eine von vorneherein gegebene Ungerechtigkeit, "das Leid des Lebens und Sterbens" (MR 22), mit kontrafaktisch geübter Gerechtigkeit zu überwinden. Es ist dies die gebotene, in Camus' Augen legitime Erhebung des Menschen über sein Geschick. Insofern, erklärt Camus vor Dominikanerpatres, dürfe man optimistisch sein, wohingegen das menschheitliche Schicksal in sich zu Optimismus nicht den geringsten Anlaß biete (II 374, FZ 62; Tb. 212).

Was der Moralist, in ungeteilter Wachsamkeit, brandmarkt und ablehnt, sind hingegen illegitime Ausfluchtversuche. Es gibt mithin keine Erlaubnis, sich aus der Antinomie der menschlichen Grundverfassung wegzustehlen (*échapper à l'antinomie de la condition humaine*; II 126).

Jede Hoffnung darauf, und sei sie noch so groß, wird als trügerisch abgewiesen: *Dans les limites de la condition humaine, quel plus grand espoir que celui qui permet d'échapper à cette condition?* (II 209). Verse des frühgriechischen Lyrikers Pindar, die dieselbe Weisung wiedergeben, sind bekanntlich dem "Mythos von Sisyphos" als Motto vorangestellt: "Nicht, meine Seele, nach unsterblichem Leben strebe! Nein, schöpfe das Mögliche aus." Und, berichtet Camus, es ist Odysseus der Sisyphide, der entsprechend sich verhält. Indem er bei der Nymphe Kalypso auf der Insel Ogygia, ganz bewußt und wider Erwarten vielleicht, nicht die Unsterblichkeit wählt, sondern schlicht und einfach die Erde und mit ihr das Sterbenmüssen, stellt er, wie Camus findet, eine klarsichtige Liebe zur menschlichen Grundverfassung unter Beweis (*L'été*, II 856). Auf diese klarsichtige Entschiedenheit kommt es an; eben darin liegt - einer Tagebucheintragung zufolge - "vielleicht der ganze Sinn der Odyssee" (Tb. 136, Carnets II 22). Und Camus' eigener, wohl bedeutendster philosophischer Text, die Essays des *L'Homme révolté* kommen in ihren letzten Seiten auf "die einzige Richtschnur" zurück: "leben und sterben lernen und, um Mensch zu sein, sich weigern, Gott zu sein" (*la seule règle apprendre à vivre et à mourir, et, pour être homme, refuser d'être dieu*, II 708, MR 248). Die Weigerung geht bis zur Lästerung Gottes als des "Vaters des Todes" (MR 23). Und die Erbitterung über den unabwendbaren Tod schließt die traditionelle christliche Ergebung wie auch jegliches stoisch-epikureisches *contemnere mortem* gänzlich aus. Für Camus ist der Tod "eine zugeschlagene Tür", nichts anderes als "eine schreckliche und schmutzige Angelegenheit" (II 63, ME 18).

Daß Menschsein bedeutet, nach Glück zu verlangen, aber Elend und Tod zu finden, das hat schon Pascal formuliert. Beim Dichter des "Caligula" erscheint diese ebenso einfach zu entdeckende wie schwer zu ertragende Wahrheit in der Sentenz: *Les hommes meurent et ils ne sont pas heureux* (Caligula I 4). Das Drama, worin diese Worte sich finden, demonstriert im übrigen den fatalen Versuch, die Gegensätze aus der *condicio humana* zu entfernen. Dies ist, wie sich von selbst versteht, ein Ding der Unmöglichkeit. Schon im Ansatz muß es zur Zerstörung des Menschen führen, trägt doch, wie bereits Montaigne (III, ii, p. 782) for-

mulierte, ein jeder einzelne die Gesamtform des Menschseins in sich: *Chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition.*

Camus, der von sich selbst sagt, er sei nicht modern (Carnets II 240), er fühle sich als Grieche (II 380), ist - im Rahmen der skizzierten Grundspannungen - durchaus damit befaßt, Gründe zu suchen, um den Nihilismus als den modernen Vorgang universaler Entwertung endlich zu überwinden (ME 93). Dazu bedient der Dichter-Denker sich der Mythen, die in der Tat, wie er feststellt, nicht aus sich selbst leben, sondern darauf warten, jeweils neu verkörpert zu werden (ME 77).

Es ist ein Weg, der bekanntlich in drei Schritten vorangeht: von der Absurdität über die Empörung zu Maß und Solidarität. Für den ersten Gedanken steht Sisyphos, der überklug, jedenfalls bewußt, das ganze Ausmaß seiner unseligen, aussichtslos arbeitsamen Lage kennt und sie, ohne Trost und Ausflüchte, trotz allem leidenschaftlich annimmt. An zweiter Stelle erscheint mit Prometheus das Bild des Kultur bringenden und dafür grausam leidenden Rebellen gegen eine harte, ungerechte Weltordnung. Die dritte Phase schließlich sollte Nemesis beherrschen, die griechisch-mythologische Personifikation des Maßes (*la mesure*, Tb. 302). Von früh auf hielt Camus fest, das Absurde zu akzeptieren sei nur die Ausgangsposition. Es rufe eine Revolte hervor. Und die sei entweder Liebe und Fruchtbarkeit (*amour et fécondité*), oder aber sie sei gar nichts (Lottman 314; ME 92, PL II 707).

Was nun die am höchsten anzusetzende Erfahrung der Liebe angeht, das bekräftigen Andeutungen in den jüngst erst veröffentlichten *Carnets III*, verpflichtet sie unweigerlich auf Maßlosigkeit. Und hier, mit dem "Recht, maßlos zu lieben" (*le droit d'aimer sans mesure*, II 57), ist abermals die Paradoxie erreicht. Denn Camus, der Phänomenologe des *don juanisme* (MS, II 152-157), hält fest: "Die Maßlosigkeit in der Liebe, wahrhaftig die einzig wünschenswerte, ist das Eigentümliche der Heiligen." (*La démesure dans l'amour, seule souhaitable en effet, est le propre des saints.*) In Klammern gefragt: Ist das nun griechisch? Ist es christlich? Wäre also Antigone, die von sich sagt: "Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da" - eine Heilige? Oder ist am Ende auch für Camus niemand anderes als Prometheus, der ja wegen seiner übergroßen Liebe leidet, der maßgebliche Heilige? Camus jedenfalls meint, hier, in der

Liebe, sich vorzuenthalten bedeute abermals, der menschlichen Lage entkommen zu wollen. Da nichtsdestoweniger dieser Eskapismus, namentlich hinter Lauheit und konventioneller Moral, aber die Regel ist, so bleibe bedauerlicherweise der gesellschaftliche Haß das einzige, was an Maßlosigkeit tatsächlich hervortritt. Deswegen, notiert Camus für den geplanten Essay *Némésis*, sei es erforderlich, ein unverrückbares Maß zu predigen (*prêcher une mesure intransigeante*, Carnets III 81, 78).

8. Moralistik und Mystik

Camus' Philosophieren, unvollendet abgebrochen, ist in erster Linie der Frage gewidmet, wie man leben soll (*comment il faut se conduire*, II 1427). Praxis, den menschlichen Lebensvollzug, verkürzt er nicht technomorph. Er folgt vielmehr einem Konzept der Lebenskunst (*ars vivendi; l'art de vivre*, II 106, MS 16). Genauerhin vollzieht die *pensée camusienne* sich im Kern als eine Selbstuntersuchung des entschieden lebenden, also mitbestimmenden, nicht resignierenden Menschen. Denn - ohne alle Umschweife hält der lyrische Essayist dies fest - leben heißt: nicht entsagen: *Et vivre, c'est ne pas se résigner* (II 76, ME 33). Der aufständische Mensch ist erfüllt von dem Empfinden, Recht zu haben; mehr Recht, als die stumme und widersprüchliche Beschaffenheit der Welt dem in ihr Fremden zugesteht. Ständig der eigenen Dunkelheit gegenübergestellt, erhebt der Mensch die Forderung nach Transparenz. So lebt er zwar in der "Gewißheit eines niederschmetternden Schicksals", bleibt andererseits "jedoch frei von der Resignation, die es eigentlich begleiten müßte" (II 138, MS 49). In der Empörung meldet sich zugleich mit der Verneinung eine Bejahung. Es ist eine Teilidentifikation ermöglicht, und in allen Festlegungen der Geschichte behauptet sich ein eigentümliches Herausgehoben- und Freisein. Zuhöchst steht die gemeinsame menschliche Natur, eine allumfassende Solidarität und also eine Grenze und ein Maß.

Indem Camus solcherart die Belange des Menschen thematisiert, "die Dinge, die uns alle verbinden" (*ce qui nous réunit tous*, II 1085), zur Sprache bringt, zieht er für hier und jetzt das Fazit einer langen moralistischen Tradition. Sein Denken, wird man sagen dürfen, ist - zunächst

jedenfalls - nichts Geringeres als die glänzende Wiederbegründung einer Philosophie der menschlichen Dinge, jenes rhetorisch-literarischen Komplementärdenkens also, das in seinem umrißhaft-inexakten Verfahren seit der "Nikomachischen Ethik" legitimiert und, zumindest als Zweite Philosophie, eingeführt ist.

Darüber hinaus scheint es unumgänglich, daß ein nicht allein prudentielles, sondern ausgesprochen sapientiales Denken den Mythos pflegt und mit ihm zugleich die - stets indirekt nur zu evozierende - mystische Einheitsintuition integriert.

Was die zuletzt genannte Komponente betrifft, so ist es Camus, der ein besonders einleuchtendes Beispiel jener lang schon gesuchten Neuen Mystik gibt. Oder wie anders sollte man es werten, wenn in *Retour à Tipasa* das Folgende geschildert wird: "Und unter dem stolzen Dezemberlicht, wie es einem nur ein- oder zweimal im Leben begegnet, das sich dadurch als erfüllt betrachten darf, fand ich genau das, was ich gesucht hatte und was mir, der Zeit und der Welt zum Trotz, allein dargebracht wurde in dieser verlassenen Natur. Vom Forum aus, das mit Olivenbäumen umringt war, sah man unter sich das Dorf. Kein Laut drang herauf; leichter Rauch stieg in die klare Luft. Auch das Meer war schweigend unter dem Strom des funkelnden und kalten Lichtes. Weit vom Chenoua her kam einzig ein Hahnenschrei, der den zerbrechlichen Glanz des Tages pries. Hinter den Ruinen sah man, soweit das Auge reichte, nur verwitterte Steine, wilde Absinthsträucher und vollendet schöne Säulen in der kristallklaren Durchsichtigkeit der Luft. Der Morgen schien erstarrt, die Sonne stand für einen Augenblick still. In diesem Licht und in diesem Schweigen zerrannen langsam die Jahre der Raserei und der Nacht. Ich lauschte in mir einem fast vergessenen Klang, als finge mein Herz nach langem Stillestehen ganz sachte wieder zu klopfen an. Und nun vernahm ich auch jene unhörbaren Geräusche, aus denen die Stille gewoben ist: das Continuo der Vögel, die leichten, kurzen Seufzer des Meeres am Fuße der Felsen, das Zittern der Bäume, das Rascheln der Sträucher, die flüchtigen Eidechsen. Und ich lauschte auch den glücklichen Strömen in mir. Es war mir, als sei ich endlich in den Hafen zurückgekehrt, nur für einen Augenblick zwar, der aber nicht enden würde. Gleich darauf stieg die Sonne sichtbar einen Grad höher. Eine Am-

sel präludierte kurz, dann sprühte von allen Seiten der Gesang der Vögel auf, mit einer Kraft, einem Jubeln, einer frohen Ungleichheit, einer unendlichen Hingerissenheit ohnegleichen."

Was ist das nun, so möchte man fragen, diese unerhörte Achtsamkeit? Der Augenblick, der verweilt? Die Ekstasis? Der *raptus*, das Ergriffenwerden über alles Greifbare hinaus? Darf man vielleicht so interpretieren: In grundstürzendem Umschlag der Gegensätze radikalisiert sich die Erfahrung. Draußen wird erlebt, was im Innern ist, mitten im Winter zeigt sich ein innerer unvergänglicher, unbesiegbarer Sommer. Und es geht weiter, der Abstieg sozusagen, denn der also in der Mittagsstunde auf das unbewegte Meer hinausblickt, berichtet, nunmehr ins Sententiöse übergehend, er habe dabei einen zweifachen Durst gelöscht, den man nicht lange hinhalten könne, ohne daß man ausdörre: zu lieben und zu bewundern. "Denn nicht geliebt zu werden, ist nur mißlicher Zufall, nicht zu lieben jedoch ist Unglück" (ME 99 f.).

Was Camus vornimmt, ist das nicht in der Tat die Transformation der plotinischen *unio mystica* ins Hier und Jetzt (II 75)? All dies Unerhörte, was da einzig aus dem zwiefachen Bewußtsein entspringt, "dauern zu wollen und sterben zu müssen" (ME 42), das umkreist und beschreibt der mediterrane Camus als kairotisches Empfinden, als Verweilen im Augenblick, "in welchem sich die Dinge die Waage halten, das Empfinden die Moral zurückweist, das Glück aus Hoffnungslosigkeit entspringt und der Geist sich auf den Leib beruft" (ME 44). Wie bei Nietzsche erscheint der Aufstand gegen die idealistisch-spirituelle Metaphysik in einem Spektrum von Evokationen und Devisen. In immer neuen Anläufen wird aufgerufen, was notwendig erscheint, um, der Zukunft offen, ganz und gar die Gegenwart zu leben und nicht an den Folgen einer problematischen Vergangenheit zugrunde zu gehen. Treue zur *condicio humana*, der Mensch als Leib im Horizont der Erde, das bedeutet ein Leben in Differenzierung und Diversifikation: der Vielheit unentrinnbar ausgesetzt, sich damit aussöhnen und anfreunden, daß das Leben Bewegtheit bleibt. *Intellectuellement sensibles, sensiblement intellectuels* hatte Montaigne (III, xiii, p. 1087) weithin programmatisch formuliert. Vergeistigung der Sinne, Versinnlichung des Geistes, das indessen hieße noch immer Steigerung der Fähigkeit, zugegen zu sein. Der bloße Blick nach

innen genügt nicht länger; die unendliche Annäherung an die Dinge der Welt, das ist nunmehr das Mysterium und ist Mysterium genug (ME 11).

Mit der eigentümlichen Verbindung von Ästhetik und Religion, wie der hellenistische Neuplatonismus sie grundlegte, scheint bereits dem Philosophiestudenten Camus die entscheidende Brücke geschlagen zu sein zwischen antik-griechischer Kosmosfrömmigkeit und christlicher Innerlichkeit. Man versehe sich recht: Was einander zu widersprechen, ja sich auszuschließen schien, war dank der plotinischen Position vermittelbar geworden. Partizipation trat an die Stelle der Kontradiktion, wenn nur die Erfahrung in einem "Dialog des Herzens und des Verstandes" (CMN 100) gewahrt wird. Die - offenbar besonders dringliche - "Zähmung des Verstandes" (CMN 119) wurde durch Augustin noch vertieft. Das Christentum kämpfte laut Camus erfolgreich gegen die Trägheit des Herzens. Trotz allem Optimismus des griechischen Rationalismus kam es vorerst nicht dahin, das konkrete Elend der menschlichen Lage, ihre Hinfälligkeit und Sterblichkeit gänzlich zu vergessen (*misère et douleur de la condition humaine*, II 1309). Der Diplomarbeit zufolge war bereits mit der christlichen Renaissance archaisch-griechischer Tragik ein "wirksamer Schild" (124; *le bouclier effectif*, II 1310) errichtet gegen das, was schon der junge Akademiker den "Unstern der westlichen Welt" nennt (*le malheur du monde occidental*, ebd.). Dieses Falsche, im ganzen folgenden Werk leidenschaftlich Bekämpfte läßt sich benennen als die Preisgabe der Schönheit, des Maßes und der Integrität der Erfahrung zugunsten von nichts weiter als einer über sich selbst unaufgeklärten, machtversonnenen, zielwütig triumphierenden Vernunft (ME 82).

9. Denker der *condicio humana*

Gehen wir einen Schritt weiter. Sagen wir, daß, alles in allem, Camus als der wohl intensivste zeitgenössische Denker der *condicio humana* zu würdigen bleibt. Was sein Denken beherrscht, die Zirkularität und Antinomik der menschlichen Lage, das tritt in der gesamten Tradition zutage, seit Cicero und Seneca den Terminus *condicio humana* bzw. *condicio communis*, *condicio mortalis* aus römischer Jurisprudenz und forensischer Rhetorik in die Philosophie übernommen haben. (In Parenthese: *condi-*

cio korrekterweise mit *c* geschrieben, von *con-dico*, in etw. übereinkommen; *conditio* mit *t* kommt von *condere*, schaffen, schöpfen, das ist der christliche, erst seit Tertullian gebräuchliche Begriff.) So aber verhielt und verhält es sich der Sache nach damit: Einerseits fordert die Billigkeit, auch wohl stoische Desillusionierung und Seelenberuhigung ein Bedenken der gemeinsamen Lage aller und der Gesetze des Lebens. Andererseits und im Gegenzug zu solcher Orientierung am Menschlichen bleibt freilich die pythagoreisch-platonische Erhebung zum Heil der Seele und zu den göttlichen Dingen leitend. Daß man die unerhörte Spannung nicht übersehe: Gebrechlichkeit, Schwäche, Sterblichkeit des Menschseins hindern die Philosophie - lange vor der christlichen Ära - nicht daran, als Ziel rundheraus die Angleichung an Gott, die Gottähnlichkeit und die Erhöhung zu seligem Leben vorzugeben. Ausdrücklich sagt Aristoteles, und Thomas von Aquin wird dies im 13. Jahrhundert lediglich wiederholen: "Man darf aber nicht jener Mahnung Gehör geben, die uns anweist, unser Streben als Menschen auf Menschliches und als Sterbliche auf Sterbliches zu beschränken, sondern wir sollen, soweit es möglich ist, uns bemühen, unsterblich zu sein, und alles zu dem Zweck tun, dem Besten, was in uns ist, nachzuleben" (EN X 7, 1077 b 31-34).

Was Aristoteles hier andeutet, das freilich muß man wissen, ist ein alter Zwiespalt zwischen Philosophie und Poesie, die Konkurrenz zweier entgegengesetzter Lebensformen: *bios theoretikos* gegenüber *bios praktikos* als einem guten gewöhnlichen Leben in Ehre, Gesundheit, Wohlstand, Schönheit, erotischem Glück, wie es seit Pindar und der archaischen Lyrik immerfort gepriesen worden war. Im Zuge dieser Polemik gegen das literarisch propagierte Menschenleben brachte die Philosophie früh schon die Behauptung in Umlauf, die Dichter lügen. Wer sich für das göttliche Leben des Geistes entscheide, werde erkennen, wie alle menschlichen Belange hinfällig seien und vergänglich. Sie überdauerten nicht den Tag, lieferten den Menschen an Affekte, Leidenschaften und Triebe aus und ließen so das ganze Leben verfallen an die Vergänglichkeit der Zeit. Statt, wie die Dichter unentwegt einschärften, als Mensch auf Menschliches zu sinnen, sollte der philosophische Weise ein entrücktes Leben der Schau und des reinen Denkens führen.

Das Christentum kritisiert zwar die philosophische Autarkie als überheblich, bestärkt jedoch die weltflüchtige Tendenz. Für den Gläubigen, sagen die lateinischen Kirchenväter mit Paulus, gelte es, den Sinn auf das zu richten, was oben ist, nicht auf das, was auf Erden ist (Kol 3,2). Unglücklich, erbärmlich, eitel sei die menschliche Lage - ohne Christus, erklärt Hieronymus: *Miserabilis humana condicio et sine Christo vanum omne quod vivimus* (ep. 60,13.16). Die menschliche Situation erscheint jetzt, namentlich in den Augen Augustins, als Defekt, Unglück, verbunden mit Angst, Schmerz, Schwäche, Tod als Strafe. Boethius, der als letzter Römer und erster Scholastiker die Summe antiken Philosophierens zieht, hält ausdrücklich und kategorisch fest, wer nicht riskieren wolle, vom Stande des Menschen herabzustürzen (*ab humana condicione deicere*), der habe sich zu bemühen, zum Götterstande überzugehen (*in divinam condicionem transire*; cons. IV p.3,12-15). Als für das Mittelalter typisch gilt weithin jene Gattung von Traktaten, die von der Weltverachtung und dem Elend des Menschseins handeln: *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae*. Die pessimistische Verachtung von Welt und Mensch weicht im Humanismus der italienischen Renaissance zwar allmählich der Feier der Erhabenheit und Würde des Menschen. Die *dignitas* tritt an die Stelle der *miseria*. Dennoch bleibt die eigentümliche Ambivalenz in der Schilderung der *condicio humana* bestehen.

Erst Montaigne bringt die Wende. Der erste der französischen Moralisten betont mit Nachdruck, daß die menschliche Grundverfassung unentzerrbar ist und ihre Gesetze deshalb Loyalität fordern. Menschlichem Maß getreu zu leben, frei von aller Verachtung und platonisierender Überhebung, das gilt nunmehr als das Meisterstück, die Vollendung, in sich göttlich beinahe.

Dem tritt wiederum Pascal entgegen und zeichnet ein Bild, wonach die einen voller Schmerz und ohne Hoffnung auf die andern schauen, wie sie, in Ketten gelegt und zum Tode verurteilt, vor aller Augen erdrosselt werden. In sich ein unbegreifliches Monstrum, stehe der moderne Mensch zwischen makro- und mikrokosmischer Unendlichkeit, und das Endliche dazwischen zu fixieren, sei nicht möglich. Im Ungewissen dahintreibend, das ist laut Pascal die - ohne Evangelium rettungslose - Situation des Menschen.

Im 18. Jahrhundert widerspricht Voltaire Pascals vermeintlich christlichem Selbsthaß. Die Ausblendung der natürlich-menschlichen Belange wird erneut beanstandet. Rousseau fordert die Anerkennung der eigenen Grenzen; um vor Illusionen gewappnet zu sein.

Das kontrastreiche Bild von der *condicio humana* steigert sich in der Literatur und Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts bis zu einer dilemmatisch-negativen Dialektik, zwischen Integration, Aufbegehren und Aussöhnung, ganz so wie es in besonders prononcierter Weise bei Albert Camus sich ausnimmt. (Was schließlich die mythische Veranschaulichung betrifft, so stellt Camus sich mit seiner Konzeption des Prometheus in eine höchst bedeutsame Tradition, die vom attischen Tragiker Aischylos begonnen und in der Neuzeit zunächst von Hegel, Wagner und Nietzsche fortgeführt wurde. Mit Sisyphos auf der anderen Seite hat sich eine ganze Reihe von zeitgenössischen Essayisten beschäftigt, namentlich Roger Caillois, Friedrich Dürrenmatt, Wolfgang Hildesheimer und Hilde Domin.)

Der Gegensatz, in dem sich Camus befindet, ist nicht einfachhin der von Hellenismus und Christentum. Sein Befund ist vielmehr der, daß die menschliche Grundverfassung selbst von einer höchst charakteristischen Widerständigkeit durchzogen ist. Die Grundfrage ist denn auch, wie etwas in sich derart Entgegengesetztem, durch und durch Paradoxem überhaupt Einheit zuzusprechen sei. Daß das Verlangen nach Einheit, da es weder erfüllt noch abgelegt werden kann, überhaupt da ist, das macht zugleich die Absurdität wie auch die Größe des Menschen aus. Man könnte nun sagen: Camus bleibt diesem authentischen Befund derart unbeirrt treu, daß er alles beinahe, was an konventionellen Erklärungs- und Bewältigungsangeboten vorliegt, mit größter Entschiedenheit als billige Ausflüchte zurückweist. Leben heißt für den unbestechlichen Moralisten: nicht entsagen und also aufbegehren. Und auf seine Höhe gelangt dieser Aufstand in einem Lieben ohne Maß.

Was eigentlich zu überwinden ist, ist die Trägheit des Herzens. Das wußte Camus zufolge durchaus auch das junge Christentum. Indem es kämpfte für lebendige Herzen, war sein Auftreten geradezu revolutionär. Sein Aufschwung brachte eine Verstärkung der Spannung zwischen Größe und Elend, jedenfalls deren Erhaltung gegenüber rationalisieren-

den Ausgleichstendenzen. Behebung der Spannung, das kann auch Überhöhung bedeuten. Genau das, diesen Übergang vom Menschen- in den Götterstand, den hatte die griechische Metaphysik vertreten. Sie hat es getan in ausdrücklicher Entgegensetzung gegen eine Bescheidung mit den rein menschlichen Möglichkeiten. Camus hingegen knüpft wiederum an eben diese alte Tradition an. Sie ist zugleich skeptisch wie stolz, bescheiden und voller Willen zur Selbstbehauptung. Doch Camus' Werk zeigt auch, daß es wohl nicht möglich ist, dabei zu verharren. Die Transzendenz, der Überstieg stellt sich unweigerlich ein. Deutlich erkennbar ist aber der Wille, unten anzusetzen, nicht oben. Darüber hinaus soll wohl überhaupt die Dynamik nicht länger als vertikal, sondern als horizontal-weltumspannend verstanden werden. Mit andern Worten: Das Geheimnis liegt nicht über den Dingen und Menschen, sondern in ihnen.

Literatur

Chamfort

Chamfort: *Früchte der vollendeten Zivilisation*, frz.-dt., hg. R.-R. Wuthenow, Stuttgart 1977 [Die Zahlen beziehen sich auf die Nummern der durchgezählten Aphorismen].

:- *Ein Wald voller Diebe: Maximen, Charaktere, Anekdoten, Nördlingen* 1987 [enthält Dossier im Anhang].

Arnaud, C.: *Chamfort*, Paris 1988.

Hess, G.: Chamfort (1953), in: ders., *Gesellschaft, Literatur, Wissenschaft*, München 1967, 134-148.

List-Marzollf, R.: *Sébastien-Roch Nicolas Chamfort, Ein Moralist im 18. Jahrhundert*, München 1966.

Renwick, J.: *Chamfort devant la postérité: 1794-1984*, Oxford 1986 (Studies on Voltaire and the Eighteenth Century, 247).

Teppé, J.: *Chamfort: Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Paris 1950.

Foscolo, U.: *Ultime lettere di Jacopo Ortis*, o. O. 1802.

Palinurus [i.e. Cyril Connolly], *The Unquiet Grave*, dt. *Das Grab ohne Frieden*, Frankfurt 1982.

Camus

Camus, A.: *Essais*, hg. R. Quillot, Paris 1965 (Bibliothèque de la Pléiade) [= PL bzw. II].

:- *L'Homme révolté*, Paris 1951 (Collection Idées) [= HR].

:- *Der Mensch in der Revolte*, Hamburg 1953 [= MR].

:- *Der Mythos von Sisyphos*, Hamburg 1959 [= MS].

:- *Kleine Prosa*, Hamburg 1961 [= KP].

:- *Tagebücher 1935-1951*, Hamburg 1972 [= Tb.].

:- *Christliche Metaphysik und Neoplatonismus*, Hamburg 1978 [= CMN].

:- *Fragen der Zeit*, Hamburg 1986 [= FZ].

:- *Reisetagebücher*, Hamburg 1987 [= RTB].

:- *Hochzeit des Lichts, Heimkehr nach Tipasa, Mittelmeer-Essays*, Darmstadt 1988 [= ME].

Gay-Crosier, R.: *Camus*, Darmstadt 1976 (Erträge der Forschung, 60).

Lottman, H. R.: *Camus, Das Bild eines Schriftstellers und seiner Epoche*, München 1988 (Heyne Biographien, 12/169).

Neudeck, R.: *Die politische Ethik bei J.-P. Sartre und A. Camus*, Bonn 1975.

Pieper, A.: *Albert Camus*, München 1984 (Beck'sche Schwarze Reihe, 507).

Pollmann, L.: *Sartre und Camus*, Stuttgart 1967, ²1971.

Rigdway, R. S.: "Camus's favourite moralist", *Studies on Voltaire* 199 (1981), 363-373.

Rosenthal, B.: *Die Idee des Absurden, F. Nietzsche und A. Camus*, Bonn 1977.

Sartre, J.-P.: *Porträts und Perspektiven*, Reinbek 1968, 73-101.

Scheel, H. L.: "Zur Bedeutung der griechischen Mythologie für Albert Camus", in: *Renatae literae*, hg. K. Heitmann/E. Schroeder, Frankfurt am Main 1973, 299-317.

Schlette, H. R. (Hg.): *Wege der deutschen Camus-Rezeption*, Darmstadt 1975 (Wege der Forschung, 441).

Schlette, H. R./Yadel, M.: *Albert Camus: L'Homme révolté, Einführung und Register*, Essen 1987.

Schlette, H. R.: *Albert Camus: Welt und Revolte*, Freiburg/München 1980.

Speck, J.: "A. Camus: Die Grundantinomien des menschlichen Daseins", in: ders., (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen, Philosophie der Gegenwart V*, Göttingen 1982, 126-177.

Wernicke, H.: "Montaigne und Camus. Die skeptische Ethik zweier Moralisten", in: *Der Monat*, 1982, 120-126.

Allgemein

Balmer, H. P.: *Philosophie der menschlichen Dinge. Die europäische Moralistik*, Bern/München 1981.

-: "Nietzsches Erschließung der europäischen Moralistik", in: *Perspektiven der Philosophie* 7 (1981), 9-24.

-: "Lebendigkeit und Bedingtheit: Der moralistische Faktor in der praktischen Philosophie", in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 32 (1985), 491-507.

-: "Weisheit der untröstlichen Tröster: Der Diskurs der Moralisten", in: A. Assmann (Hg.), *Weisheit*, München 1990, 525-536.

-: "Conditio humana", in: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Band I, Tübingen 1992.

Donellan, B.: *Nietzsche and the French Moralists*, Bonn 1982.

Schalk, F. (Hg.): *Die französischen Moralisten*, München 1973 u. ö.