

**Revolte und Resignation. Zum Werk Albert Camus'.**

Je me révolte, donc nous sommes. (A. Camus)

Kann das Glücksversprechen der Revolution die Opfer rechtfertigen, die für eine Veränderung der politischen und gesellschaftlichen Struktur gebracht werden? "Läßt sich - so hat Herbert Marcuse<sup>1</sup> die Frage formuliert - revolutionäre Gewaltanwendung als Mittel zur Herstellung oder Beförderung menschlicher Freiheit und menschlichen Glücks rechtfertigen?" Die Antwort, die Marcuse wenige Jahre nach Camus' Tod (1960) auf diese Frage gegeben hat, beschreibt einen Standpunkt, gegen den der französische Schriftsteller in seinen politischen Essays rebelliert hat. Nach Marcuse muß die Rechtfertigung der Befreiung, des gewalttätigen Widerstandes gegen etablierte Institutionen und Interessen, rationale historische Kriterien vorbringen; in einem "historischen Kalkül" müßten die "Chancen einer künftigen Gesellschaft", das heißt, die Chancen, den "technischen und materiellen Fortschritt" für die Beförderung der "individuellen Freiheit und [des] individuellen Glücks" einzusetzen, gegenüber der bestehenden Gesellschaft abgewogen werden. Der historische Kalkül habe nicht nur die Opfer zu berücksichtigen, die Gesetze und Ordnung der gegenwärtigen Gesellschaft fordern, sondern er habe auch festzustellen, ob die "zur Verfügung stehenden geistigen und materiellen Ressourcen" im Sinne der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse voll genutzt werden. Gegen diese Berechnung des Status quo müßten die Erfolgchancen der revolutionären Veränderung aufgezeigt werden: "ob nämlich das revolutionäre Ziel oder das revolutionäre Programm die technische, materielle und intellektuelle Kraft hat, die Versagungen und die Zahl der Opfer zu verringern". Die "Unmenschlichkeit" dieser rationalen Unterscheidung zwischen den Opfern der etablierten und der real möglichen Gesellschaft dürfe nicht vergessen machen, daß "Geschichte an ihren entscheidenden Wendepunkten ein solch berechnetes Experiment" gewesen sei<sup>2</sup>. Camus stellt die irrationale individuelle Revolte dem kalkulierten historischen Experiment gegenüber. Die Erfahrungen der 30er Jahre haben ihn zu einer Kritik der Revolutionsidee getrieben,

Revolte und Resignation

93

die die moralische Empörung über die Unmenschlichkeit der Geschichte nicht vergessen will. Als KP-Mitglied von 1934 bis 1937 scheint er noch die Hinrichtung Tuchatschewskis als Ausdruck unbeugsamer Gerechtigkeit begrüßt zu haben<sup>3</sup>. Aber genauere Informationen über die Moskauer Prozesse und über die Arbeitslager - die eine rationale Analyse der sozialistischen Revolution keineswegs rechtfertigen muß -<sup>4</sup>, die Empörung über den Terror und die Enttäuschung, daß weder der "Sozialismus in Rußland" noch der "Liberalismus in Amerika" verwirklicht worden seien (*Essais*, S. 333), drängen Camus dazu, den historischen Kalkül grundsätzlich abzulehnen. In *L'Homme révolté* (1951) hat er versucht, diese Empörung theoretisch zu begründen. Man wird in dem Werk eine ideologische Bastion des Kalten Krieges sehen dürfen; es konnte besonders die Intellektuellen faszinieren, die auf eine vage, politisch unreflektierte Unzufriedenheit mit dem westlichen Bündnissystem und seiner gesellschaftlichen Struktur nicht verzichten und sich als 'frei schwebend' empfinden wollten. Camus verweigert sich dem historischen Kalkül, der die Erweiterung individueller Freiheit und individuellen Glücks den Einschränkungen und Bedingungen einer spezifischen geschichtlichen Konstellation unterwirft. Er lehnt global alle gegenwärtigen Möglichkeiten der Gesellschaftsform ab: "la société politique contemporaine, quel que soit son contenu, est méprisable" (*Essais*, S. 392). Diese Verachtung steht nur scheinbar unvermittelt neben der Solidarität mit allen, die unter den bestehenden Ordnungen leiden. "Le monde où je vis me répugne, mais je me sens solidaire des hommes qui y souffrent" (*Essais*, S. 395). Der Abscheu davor, Gesellschaftsordnungen unter historischen Kriterien und im Hinblick auf einen möglichen materiellen Fortschritt zu betrachten, schenkt dem Betrachter und einem großen Teil seiner zeitgenössischen Leser doch die Illusion der ungetrübten Gedankenfreiheit

und die Möglichkeit, den Opfern der revolutionären Bewegung wie des Status quo, ob sie darauf Wert legen oder nicht, moralisches Mitgefühl zuteil werden zu lassen. In geschichtlichen Situationen, die bestimmbare politische und gesellschaftliche Ursprünge haben und deren Lösung den Kalkül der konkurrierenden Interessen herausfordert, trifft der Mitfühlende, der allen politischen Gruppen gerecht werden möchte, auf die bittere Enttäuschung der einen, die unzweideutige politische Stellungnahmen von ihm erwarten, und auf den Haß der anderen, die ihr Urteil bereits über ihn gefällt haben <sup>5</sup>.

*Camus hat* von Georges Sorel <sup>6</sup> die Ablehnung der "Idee des Fortschritts" -- als einer für die Arbeiterbewegung gefährlichen Wahnidee

94

Peter Brockmeier

der bürgerlichen Aufklärung - übernommen. Dem Anspruch auf individuelles Glück, den er in seinen Schriften schier verzweifelt aufrechterhält, kann er daher keinen historischen, möglicherweise berechenbaren Rahmen geben. Er fordert die Freiheit des Einzelnen, aber er faßt diese Freiheit als "statischen Zustand" <sup>7</sup> auf; er verleugnet die funktionale Verbindung der individuellen Freiheit mit der geschichtlichen Entwicklung der Gesellschaft. So verzehrt sich der Anspruch auf individuelles Glück in einer Vielfalt wohl gemeinter Solidaritätskündigungen.

Als verspäteter moralischer Aufklärer hält Camus an der Idee einer geschichtlich undifferenzierten, allgemeinmenschlichen Natur fest, ohne die ideologische Funktionalisierung dieser fortschrittlichen Idee zu prüfen: "[La révolte] est l'affirmation d'une nature commune à tous les hommes, qui échappe au monde de la puissance." <sup>8</sup> Mehr als wiederholte Appelle an diese natürliche Anlage, an den guten Willen aller Menschen können seine theoretischen Schriften nicht bieten, weil er Formen und Inhalte des historischen Prozesses als unmittelbare Manifestationen individueller Willensentscheidungen auffaßt. Herrschaftsstrukturen, der Terror des Faschismus und des Stalinismus, Klassenantagonismen, sozio-ökonomische Entwicklung - alles wird mit Hilfe einer halb geistesgeschichtlichen, halb psychologistischen Argumentation auf die mehr oder weniger böswillige intellektuelle Produktivität oder den Tatendrang moralisch verantwortlicher Individuen zurückgeführt. Es handeln oder entscheiden sich "der Mensch" oder eine Gruppe mehr oder weniger konsequenter Nihilisten (*ils, ceux qui, nous*). Daneben beherrschen geistesgeschichtlich definierte Abstrakta die Geschichte - *la folie du siècle, la soif d'unité, la révolution des principes, la révolte, le nihilisme, la renaissance* -<sup>9</sup>, als ob Camus die Geschichtsmächtigkeit der Individuen doch einem undurchschaubaren Fatum unterordnen wollte. Die *solidarité* wird bei Fernand Pelloutier <sup>10</sup>, den Camus zusammen mit Sorel als Vorläufer und Lehrmeister des "revoltierenden Bewußtseins" ("conscience révoltée") gegen die "autoritären Sozialisten" ins Feld führt (*Homme rév.*, S. 269), eng mit der Konzeption des Kollektiveigentums verbunden und ist gegen das Privateigentum gerichtet. Von diesem politökonomischen Bezugspunkt hat sie sich bei Camus vollständig gelöst. Entweder wird die *solidarité* als ein Gefühl beschrieben, das der Revoltierende nach eigenem Gutdünken den Leidenden angedeihen lassen kann; oder sie erscheint als zwischenmenschliche Kommunikation, als "libre dialogue" (*Homme rév.*, S. 350) zwischen vereinzelt Revoltierenden, die sich damit nichts wegnehmen, sondern

Revolte und Resignation

95

nur mit einem "mot simple" die Grenzen ihrer Revolte gegenseitig abstecken wollen.

Der Grund für die Begeisterung, mit der Camus' Schriften als Schullektüre rezipiert werden, ist vielleicht darin zu suchen, daß die gegen den Zwang der Gesetze und der Geschichte aufbegehrende Revolte, die ihrem Ursprung nach eine Ausdrucksform des Anarchismus ist, eine starke Affinität zu ideologischen Positionen des bürgerlichen Liberalismus aufweist: volle Entfaltung des individuellen Interesses ("le pouvoir de révolte") und blindes Vertrauen in den harmonischen Ausgleich dieses Konkurrenzkampfes zwischen grundsätzlich gleichgestellten

*hommes révoltés* ("Il n'humilie personne.")<sup>12</sup>. Auf der anderen Seite wird Camus' Vertrauen in die "Kraft der Revolte" - in ihr "principe d'activité surabondante et d'énergie" (*Homme rév.*, S. 30) - durch die Erfahrung gebrochen, daß die Vergesellschaftung in der Epoche der Großindustrie, der "civilisation technique", individuelle Autonomie und standhafte Selbstbehauptung ("l'intransigeance révoltée") weitgehend einschränken kann<sup>12</sup>. Die Konfrontation des Einzelnen und einer fremd, unmenschlich oder vernunftlos erscheinenden Welt, das Gefühl des Absurden, das jeden Menschen an jeder Straßenecke und in jedem Augenblick überfallen kann, hat diese Erfahrung der "prolétarisation" als Gefühl eines inneren Zerfalls registriert: "Le ver se trouve au cœur de l'homme" ("Der Wurm steckt im Herz des Menschen", *Mythe*, S. 17, 24 f.). Aber die "fundamentale Frage", ob das Leben lebenswert sei, beantwortet Camus nun nicht mit der Gegenfrage, ob nicht etwa eine Veränderung der vielfach unmenschlichen Bedingungen des Lebens den Selbstmord verhindern könnte; um der Erfahrung der Absurdität zu begegnen, appelliert er vielmehr an den autonomen Willen des Einzelnen. Das Problem gesellschaftlich begründbaren Handelns, die "révolution permanente", wird in ein moralphilosophisches, ein Problem der "expérience individuelle" verwandelt (*Mythe*, S. 76). Der Selbstmordkandidat, der vielleicht an die elenden Bedingungen der Fließbandarbeit gebunden ist, soll sich mit dem absurden Schicksal abfinden, das seinen Lebensunterhalt garantiert; er soll es *durchstehen*. Selbstmord bedeutet Flucht und Aufhebung der absurden Konfrontation, die zum Naturgesetz erhoben wird: "Vivre, c'est faire vivre l'absurde. Le faire vivre, c'est avant tout le regarder" (*Mythe*, S. 76). Der des Lebens überdrüssige absurde Mensch wird mit dem kantischen "allgemeinen Imperativ der Pflicht" zurückgepiffen<sup>13</sup>: Tötete er sich aus "Selbstliebe", eben weil er das unerbittliche Bewußtsein der Konfrontation nicht erträgt, so widerspräche diese Maxime seines Handelns dem Schicksal, dem "Naturgesetz"; die Bestimmung der Natur

96

Peter Brockmeier

ist es, das Leben als absurde Konfrontation auszuhalten. Diese Bestimmung wäre aufgehoben, wenn man den Widerspruch zwischen der Beförderung und der Vernichtung des Lebens nicht als subjektiv moralisches Problem betrachtete, sondern aus der gesellschaftlich determinierten Situation des Individuums zu erklären versuchte. So wenig wie die Anwendung des kantischen Imperativs ist Camus' "Lebensregel" (*Mythe*, S. 67) dem Nutzen der Allgemeinheit, der Veränderung unmenschlicher Verhältnisse förderlich. Selbstdisziplin, "mépris" und "clairvoyance" des absurden Menschen beschreiben eine Gesinnungsmoral, deren Anspruch und deren heroischen Glanz Camus mühsam zu einem "Zweck an sich selbst" stilisieren muß, weil die Realität unbegreiflich, unmenschlich und übermächtig erscheint<sup>15</sup>. Die Konfrontation führt dahin, daß der Einzelne zuerst und mit gutem Willen an sich selbst vollbringen soll, was die Gesellschaft ihm vorenthält. Ein jeder trage in sich Verbrechen und Vernichtung; Aufgabe sei es, das Böse in sich und in den anderen zu bekämpfen (*Homme rév.*, S. 372). Camus' Widerwille gegen die rationale Legitimierung politischer Systeme mündet in individuellen Moralismus, den sich jedes System zunutze machen kann.

Camus geht von einer "opposition irréductible entre le mouvement de la révolte et les acquisitions de la révolution" aus (*Homme rév.*, S. 356); er nimmt einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen der individuellen Freiheit und den gesellschaftlichen Institutionen an, auch wenn diese Errungenschaften einer revolutionären Bewegung sind. Geschichte erscheint ihm als eine "idée abstraite", mit deren Hilfe bürgerliche oder revolutionäre Nihilisten das Leben schänden, indem sie es den rational kalkulierten Chancen des Fortschritts oder des Status quo unterwerfen. Geschichte sei eine unaufhörliche Vergewaltigung all dessen, was sich im Menschen gegen Ungerechtigkeit auflehnt (*Homme rév.*, S. 212). Als der Inbegriff des Abstrakten, des Menschen- und Lebensfeindlichen, wird sie regiert von dem für den Einzelnen undurchschaubaren Gesetz der Wirksamkeit ("loi de l'efficacité"; *Homme rév.*, S. 354). Aus der Perspektive des Revoltierenden, der sich der "reinen Flamme des Lebens" verpflichtet fühlt, hat die Geschichte die Züge der stummen, *dichten* Natur angenommen; sie wird dem vernünftigen Kalkül entzogen und der

"persönlichen Verantwortung", der individuellen Auseinandersetzung mit ihr, dem "unmittelbaren Risiko" (*Homme rév.*, S. 360)

#### Revolte und Resignation

97

überlassen. Dieses Verhältnis zwischen der individuellen vitalistischen Revolte und der als Polizeistaat oder als Wahnsinn - "ou la police ou la folie" (*Homme rév.*, S. 306) - erscheinenden Geschichte ist - darauf hat Sartre bereits hingewiesen<sup>-16</sup>, nur eine andere Manifestation der Situation des Absurden; diese entspringt "aus der Konfrontation des menschlichen Rufes ("appel humain") und des vernunftlosen Schweigens der Welt" (*Mythe*, S. 45). In *Le mythe de Sisyphe* (S. 29, 32 f., 37) stehen die "Dichtigkeit und Fremdheit der Welt" und die individuelle "Sehnsucht nach Einheit, das Verlangen nach Absolutem" einander gegenüber. Camus verurteilt den Einzelnen dazu, diese Konfrontation bewußt anzunehmen; das Gegeneinander des Lebensdranges, der "flamme pure de la vie", und der dunklen lebensfeindlichen Umwelt wird zu einem notwendigen, geradezu überhistorischen Dauerzustand erklärt. Im Rahmen eines individuellen Lebens soll eine Hetzjagd durch die Augenblicke bewußt erfahrener Lebenslust ("la passion d'épuiser tout ce qui est donné"; *Mythe*, S. 84) den Schrecken der feindlichen Umwelt in jeder Sekunde, aber in ausschließlich individualistischer Erfahrung in Frage stellen (*Mythe*, S. 77). Den Kampf gegen die dichte verschlossene Welt - "le monde est épais" - vertraut Camus dem planlos irrationalen Tatendrang der "Eroberer" an. Diese bringen ihre "Größe" in folgenlosem Protest und im "Opfer" zum Ausdruck; ihr Kampf findet nur "als ob" statt. Wehe, wenn die Tatendurstigen eine Ordnung begründen wollen, wenn sich die "erstaunliche Größe des menschlichen Geistes" nicht in der "maßlosen Wiederholung" (*Mythe*, S. 120) zielloser Taten verflüchtigt, wenn sich ihre tollkühne Aktivität in gesellschaftlichen Strukturen verfestigt! In *L'Homme révolté* wird gezeigt, welche Folgen es hat, wenn die Eroberer sich dem "délire historique" (S. 309) überlassen. Wählen sie die geschichtliche Wirksamkeit ihrer Taten, die Institutionalisierung ihrer Aktivität, so wählen sie den Nihilismus und werden der Moral der permanenten Revolte untreu.

Ceux qui se ruent dans l'histoire au nom de l'irrationnel, criant qu'elle n'a aucun sens, rencontrent la servitude et la terreur et débouchent dans l'univers concentrationnaire. Ceux qui s'y lancent en prêchant sa rationalité absolue rencontrent servitude et terreur, et débouchent dans l'univers concentrationnaire (*Homme rév.*, S. 302).\*

\*"Diejenigen, die sich im Namen des Irrationalen in die Geschichte stürzen, mit dem Ruf, sie habe keinen Sinn, stoßen auf Knechtschaft und Terror und münden in die Welt der Konzentrationslager ein. Die sich in die Geschichte stürzen und ihre absolute Vernünftigkeit predigen, stoßen auf Knechtschaft und Terror und münden in die Welt der Konzentrationslager ein" (Deutsch v. J. Steller u. a.; a. a. O., S. 199 f.).

98

Peter Brockmeier

Rot gleich braun; der Faschismus erscheint als Inbegriff der Geschichte "Hitler était l'histoire à l'état pur" (*Homme rév.*, S. 224). Angesichts dieser total diskreditierten Geschichte und angesichts der totalen Negation vorausplanenden Handelns muß auch das Gesetz individuellen moralischen Handelns, das nach Camus die russischen Terroristen und ihre "Brüder in der ganzen Welt" vorgelebt hätten, hilflos abstrakt lauten: "zu leben lernen und zu sterben" ("apprendre à vivre et à mourir"; *Homme rév.*, S. 377). Geschichte hat ihre jeweils bestimmbare Bedeutung als Produkt menschlichen Tuns und als Rahmen rationaler Projektion verloren; sie ist zur feindseligen Natur erstarrt, wie sie der *homo absurdus* erfährt. Sie ist dem Zugriff entrückt, "sie selbst" geworden; dem idealistisch konzipierten Subjekt fehlen die Kräfte, um der Welt seinen Willen aufzuzwingen. In einem der Beispiele für die Erfahrung des Absurden wird beiläufig diese innere Schwäche des Ichs angedeutet:

L'hostilité primitive du monde, à travers les millénaires, remonte vers nous. Pour une seconde, nous ne le comprenons plus puisque pendant des siècles nous n'avons compris en lui que les figures et les dessins que préalablement nous y mettions, puisque désormais les forces nous manquent pour user de cet artifice. Le monde nous échappe puisqu'il redevient lui-même. (*Mythe*, S. 28 f.) \*

Georges Sorel, der Theoretiker des Anarcho-Syndikalismus, hat eine auf den Augenblick fixierte Konzeption der planlosen Revolution mit einem weniger gebrochenen Vertrauen in Handlungsfähigkeit des Individuums verbunden.

Il ne faut pas espérer que le mouvement révolutionnaire puisse jamais suivre une direction convenablement déterminée d'avance, qu'il puisse être conduit suivant un plan savant comme la conquête d'un pays, qu'il puisse être étudié scientifiquement autrement que dans son présent. Tout en lui est imprévisible. [...] Une des plus grosses illusions des utopistes a été de croire qu'on peut déduire le schéma de l'avenir quand on connaît bien le présent.<sup>17\*\*</sup>

- \* "Die primitive Feindseligkeit der Welt, die durch die Jahrtausende besteht, erhebt sich wieder gegen uns. Eine Sekunde lang verstehen wir die Welt nicht mehr: jahrhundertlang haben wir in ihr nur die Bilder und Gestalten gesehen, die wir zuvor in sie hineingelegt hatten, und nun verfügen wir nicht mehr über die Kraft, von diesem Kunstgriff Gebrauch zu machen. Die Welt entgleitet uns: sie wird wieder sie selbst" (Deutsch v. H. G. Brenner u. W. Rasch; a. a. O., S. 17 f.).
- \*\* "Man soll nicht die Hoffnung haben, daß die revolutionäre Bewegung jemals einer im voraus angemessen bestimmbar Richtung folgen kann, daß sie im Sinne eines klugen Planes, etwa wie die Eroberung eines Landes, gelenkt und daß sie anders als in ihrer Gegenwart wissenschaftlich untersucht werden kann. Alles an ihr ist unvorhersehbar. [...] Eine der größten Illusionen der Utopisten ist es gewesen, daß sie glaubten, man könne ein Schema für die Zukunft aus der Kenntnis der Gegenwart ableiten."

## Revolte und Resignation

99

So stellt Sorel die Revolution als eine "unermeßliche Aufstandsbewegung" dar, als glänzende Kundgebung individueller Allmacht: "jeder schreitet mit dem größtmöglichen Ungestüm voran, handelt auf eigene Verantwortung und zeigt sich wenig darum bekümmert, sein Vorgehen einem kunstvoll aufgebauten Gesamtplan unterzuordnen<sup>18</sup>. Auch Camus hat sich gegen abstrakte Entwürfe gewandt, die Leben und Geschichte zu rationalisieren versuchen. Ideen, Utopien hat er als Hirngespinnste der Intellektuellen gebrandmarkt und Spontaneität zum einzigen Prinzip erhoben. Er will - wie Ernst Bloch<sup>19</sup> von Sorel sagt - "überall Gewitter, nirgends Elektrizitätswerke, gelegte Drähte". Die gesellschaftlichen Möglichkeiten der individuellen Freiheit und die Freiheit aller interessieren Camus nicht: "Savoir si l'homme est libre ne m'intéresse pas. Je ne puis éprouver que ma propre liberté" (*Mythe*, S. 79). Die anspruchsvolle Typologie des *homo absurdus* - Don Juan, Schauspieler, Eroberer, Künstler - weist deutlich darauf hin, daß sich die weniger Begabten mit dem konkreten Elend einer absurden Situation abfinden müssen. Es kann nicht in jedermanns Kraft liegen, die Geschichte, die "Welt der Macht", die den Menschen Grenzen setzt, seinerseits in die Schranken zu fordern: "l'homme, dans sa révolte, pose à son tour une limite à l'histoire. A cette limite naît la promesse d'une valeur" (*Homme rév.*, S. 307)\*. Weil Camus historisches Handeln als vorausberechnetes Experiment abgelehnt hat, muß er dieses Glücksversprechen als *action directe* verpuffen lassen. Ähnlich wie in der politischen Philosophie des frühen Sartre wird der "Veränderungszwang" - den Camus naiv auf einen positiven vitalen Impuls reduziert - mit einer "reaktionär-pessimistischen Absage an Veränderung" verbunden<sup>20</sup>. Für Camus sind die russischen Terroristen, denen er auch das Drama *Les Justes* (1950) gewidmet hat, gültige Vorbilder der Revolte (*Homme rév.*, S. 206 ff.). Im Sinn der Kirchengeschichte verkörpern sie das Zeitalter der Märtyrer; danach kamen Institutionen, Kirche, Priester und Gläubige. Diese "meurtriers délicats" zählen wohl zu der Seelenaristokratie, von der ein Chronist des französischen Anarchismus schwärmt<sup>21</sup>. Die russischen Terroristen haben zum

letzten Mal gezeigt, daß die "echte Revolte Werte schaffe". Camus darf diese Werte nicht als größere Gerechtigkeit und Freiheit für zukünftige Generationen spezifizieren; er verfiel sonst einer nach seinem Verständnis totalitären oder nihilistischen Ideologie. Gewalt lasse sich nicht ver-

\* "Der Mensch, in seiner Revolte, setzt seinerseits der Geschichte eine Grenze. An dieser Grenze entsteht das Versprechen eines Wertes."

100

Peter Brockmeier

meiden und auch nicht rechtfertigen (*Essais*, S. 355). Indem die Terroristen den Tod ihrer Opfer mit dem eigenen Tod bezahlten, haben sie versucht, inmitten einer Welt, die sie verstieß, Brüderlichkeit herzustellen. Der Wert der Tat liegt im Opfertod ("de ces deux holocaustes, surgit la promesse d'une valeur"); mit ihm werde der Weg zu einer "Gemeinschaft von Gerechtigkeit und Liebe" gewiesen. Die Revolte, die Camus als "Bewegung des Lebens selbst", als Aufbegehren gegen den Tod versteht (*Homme rév.*, S. 376, 357), mündet in den Untergang; kraft ihrer irrationalen Beweggründe verfällt sie in "willkürliche Gewalt, Grausamkeit und unterschiedslosen Terror"<sup>22</sup>, wie sie Camus dem Faschismus und dem Stalinismus vorgeworfen hat.

In einer aus dem Nachlaß veröffentlichten *Défense de l'Homme révolté* (*Essais*, S. 1702-1716) versucht Camus, der Antithese von Revolte und Revolution, die er aufgrund der antikommunistischen Polemik extrem starr pointiert hatte, eine konkret dialektische und politische Bedeutung im Sinn des revolutionären Syndikalismus zu geben. Der Revoltierende tritt nicht als auserwählter Terrorist, sondern als ein Vertreter der proletarischen Klassenbewegung auf; er rebelliert gegen den bürgerlichen Bankdirektor so gut wie gegen den politischen Funktionär; die Veränderung der Gesellschaft ist das Ergebnis der gewerkschaftlichen Aktion<sup>23</sup>:

[...] la révolution a besoin, pour refuser la terreur organisée et la police, de garder intact le principe de révolte qui lui a donné naissance, comme la révolte elle-même a besoin d'un prolongement révolutionnaire pour trouver un corps et une vérité. (*Essais*, S. 1709, vgl. 1708)\*

Die Gültigkeit der Revolte-Theorie wurde bereits in den 50er Jahren der harten Belastung durch den "réalisme politique" ausgesetzt, den Camus verabscheute. Frantz Fanon, der für den Befreiungskampf der Kolonialvölker, insbesondere der Algerischen F. L. N. geschrieben hat, vertritt den Standpunkt, daß eine spezifische gesellschaftliche Konstellation Gewalt als Mittel zum konkreten Zweck der Befreiung rechtfertigt und daß die individuelle terroristische Revolte, als Reaktion auf eine extreme Unterdrückung, nicht mit der Selbstaufgabe des Revoltierenden, sondern mit der materiellen

\* "[...] um organisierten Terror und Polizeiregiment zurückweisen zu können, muß die Revolution das Prinzip der Revolte, das sie hervorgebracht hat, unverletzt bewahren; ihrerseits braucht die Revolte eine revolutionäre Fortsetzung, um ihre Gestalt und ihre Wahrheit zu finden."

Revolte und Resignation

101

Verbesserung seiner Lage und der Lage seiner Klasse enden kann. Camus hatte schon 1939 in einer Artikelserie *Misère de la Kabylie* (*Essais*, S. 903-938) die elende Lage der algerischen Bauern beschrieben; er hatte Vorschläge für wirtschaftliche und verwaltungstechnische Reformen, für die gerechte Eingliederung der Kolonisierten in die Ordnung der Kolonisatoren formuliert. Diese treten mit dem Anspruch der weisen Erzieher auf; dank ihrer Einsicht und Überlegenheit sollte es ihnen gelingen, die nationale Eigenart der Kolonisierten zur Entfaltung zu bringen; die Franzosen, als "conquérants inquiets", könnten von der eigentümlichen Weisheit der Araber lernen.

Camus hat sich die Lösung des politischen Problems davon erhofft, daß man es in ein menschliches, gemeint ist: ein moralisches Problem verwandelte ("un progrès est réalisé chaque fois qu'un problème politique est remplacé par un problème humain"; *Essais*, S. 937). Auch in seinen späteren Äußerungen zum Algerien-Konflikt hat er diese Position nicht aufgegeben, die auf eine "franche explication" der gegensätzlichen politischen Standpunkte und auf eine vernünftige Gesetzgebung von Seiten des Mutterlandes vertraut: "C'est la force infinie de la justice, et elle seule, qui doit nous aider à reconquérir l'Algérie et ses habitants." (*Essais*, S. 959) <sup>24</sup> \*

"Der Kolonialismus will, daß alles von ihm kommt" - mit diesen Worten hat Fanon<sup>25</sup> den Erwägungen der Liberalen über ethnische Eigenart und kulturelle Werte, die Franzosen und Algerier voneinander lernen könnten, die Rechtfertigung entzogen. Für das kolonisierte Volk sei der wesentliche Wert das Land, Grundlage des Lebensunterhaltes und der persönlichen Würde. Diese habe nichts mit dem europäischen humanistischen Persönlichkeitsideal zu tun: Der Kolonisierte erlebe, daß man ihn auf seinem Boden ungestraft verhaften, schlagen und aushungern kann; weder ein Pfarrer noch ein Professor der Moralphilosophie habe je die Schläge an seiner Stelle in Empfang genommen.

Pour le colonisé, être moraliste c'est, très concrètement, faire taire la morgue du colon, briser sa violence étalée, en un mot l'expulser carrément du panorama. <sup>26\*\*</sup>

\*"Allein die unendliche Kraft der Gerechtigkeit kann uns helfen, Algerien und seine Einwohner zurückzuerobern."

\*\*"Moralist sein heißt für den Kolonisierten etwas Handfestes; es heißt, den Dünkel des Kolonialherrn zum Schweigen zu bringen, seine offene Gewalt zu brechen, mit einem Wort: ihn rundweg von der Bildfläche zu vertreiben."

(F. Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, Deutsch v. T. König, Frankfurt a. M. 1968, S. 34).

102

Peter Brockmeier

Der gewaltsam etablierte Kolonialismus, das System der *apartheid* mit seiner scharf dualistischen, manichäischen Struktur, schlägt sich, Fanon zufolge, in den aggressiven Träumen der Beherrschten nieder. Diese Aggressivität reagiert der Kolonisierte zunächst in kriminellen Handlungen gegen seinesgleichen ab; schließlich richtet er sie gegen die feindlichen, seinen Neid erregenden Kolonialherren. Ihre Welt liegt wie ein Paradies vor seinen Augen, und er greift danach: "Er wartet geduldig, bis die Wachsamkeit des Kolonisten nachläßt, und stürzt sich auf ihn" (*Damnés*, S. 40 f.). Der algerische Freiheitskämpfer, der *fidai* ist nach Fanon kein Terrorist, der mit seinem Auftrag auch seinen Untergang akzeptiert; er opfert sich nicht für die Idee der Brüderlichkeit, sondern er handelt für das "Leben" oder "den Fortschritt der Revolution" und in der Hoffnung, sein eigenes Leben zu erhalten (*Sociologie d'une révol.*, S. 40 f.).

Camus' Theorie zeigt einige Schwachstellen. Wider die Einsicht in einige Erscheinungen der bürgerlichen Gesellschaft als einer so genannten *verwalteten* Gesellschaft vertraut Camus unbeirrt in den unbedingten politischen Handlungswillen des autonomen Individuums. Nirgendwo wird die Frage ausführlich diskutiert, welche Individuen unter welchen Umständen überhaupt revoltieren können und sollen. Die Revolte vertritt keine spezifischen Interessen; dem prometheischen Eroberer sind die Forderungen der Armen nur ein "Vorwand" (*Mythe*, S. 120). Dieser politisierende Moralismus mündet in eine apolitische Haltung, weil die Revolte dem Selbsterhaltungstrieb gleichgesetzt wird. Alle Individuen lehnen sich überall gegen die Welt und gegen den Tod auf. Beim Tod eines Kindes - so meinte Sartre (*Situations*, IV, S. 118) -- klage Camus die "absurdité de notre condition" an, der Vater einer Arbeiterfamilie vielleicht die Menschen; denn die "Absurdität unserer Lage sei nicht dieselbe in Passy wie in Billancourt". Aber während der Résistance übernahm die Revolte gegen die unerträglich absurde Welt, die verbissene Anstrengung des Sisyphus, eine besondere politische Funktion. Sartre hat auch darauf aufmerksam gemacht, daß die Auflehnung gegen das Absurde die Solidarität der verschiedenen

politischen Richtungen innerhalb des Widerstandes, die Einheit aller Franzosen gegen die deutschen Besatzer zum Ausdruck gebracht hat. Camus' Werk war "das Symbol und der Beweis für die Solidarität der Klassen": "Sie hatten das Glück, daß der gemeinsame Kampf gegen die Deutschen in ihren und in unseren Augen die Einheit aller Menschen gegen das unmenschliche Schicksal bedeutete" (*Situations, IV*, S. 117 f.). Diese politische Funktion des *Mythos von Sisyphos* ist aus einem geradezu zufälligen Zusammentreffen der Gedanken Camus' mit der geschichtlichen Situation entsprungen. Vor und nach der Résistance hätte

Revolte und Resignation

103

der *actus purus*, die verzweifelte Tatkraft, ebenso gut dem Offiziersputsch wie dem Generalstreik dienen können<sup>27</sup>.

Als wehmütiger Rückblick auf diese Solidarität aller Franzosen ist der Roman *La Peste* (1947) zu verstehen. So wenig der Kampf gegen die Besatzungsmacht zur Umwälzung der französischen Gesellschaft geführt hat, so wenig wagt sich der Romancier über die Darstellung der einmütigen Bekämpfung einer Krankheit hinaus. Der Erfolg des Romans und des Theaterstücks *L'Etat de Siège* (1948) in der Bundesrepublik sind wohl darauf zurückzuführen, daß die Pestmetapher eine plausible Beschreibung des nationalsozialistischen Regimes bot: Die Schuldfrage und die bitteren Erkenntnisse der sozial-ökonomischen und ideologischen Analysen konnten durch die Suggestion eines biologischen Geschicks, das alle Nationen befallen kann, neutralisiert werden<sup>28</sup>; der Trost, daß gerade Naturkatastrophen menschliche Werte zutage fördern, konnte über die Erinnerung an folgenschwere, aber sinnlose kollektive Aktivitäten hinweghelfen; dem Roman war das Prädikat positiv und aufbauend nicht abzusprechen.

Nach der Pestepidemie herrschen in Oran die gleichen Zustände wie vorher; das normale Leben geht weiter, mit neuen Filmen in alten Kinos. Tarrou, einer der absurden Helden, meint, daß die Pest die Stadt verändert und doch nicht verändert habe: Sie werde als Erinnerung "in den Herzen" der Überlebenden Spuren hinterlassen (*La Peste*, Paris 1958, S. 300 f.). Die Parabel, die vorübergehend einen Hinweis auf solidarisches Handeln gegeben hat, wird wiederum auf die Bedeutung der individuellen moralischen Bewußtwerdung eingeschränkt. Die Pestmetapher gibt die Möglichkeit, den gegen die Gesellschaft hartnäckig revoltierenden Individualismus mit der heroischen Selbstaufgabe für die Erhaltung des Bestehenden zu versöhnen. Dies wird durch eine Erweiterung der Bedeutung der Pest-Metapher erreicht: Geschichte als Ablauf menschlichen Handelns ist die Pest. Tarrou berichtet, daß er früher gegen die mörderisch rationale Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft im Namen einer zukünftigen besseren Welt, das heißt auf Seiten der Kommunisten gekämpft habe. Aber die rationale Begründung dieses Kampfes führte "fatalerweise" dazu, daß man andere Menschen zum Tode verurteilte. Wie die Beherrschten hätten allerdings auch die Herrschenden "ausgezeichnete Gründe", um ihr Handeln zu rechtfertigen. Daraus habe er die Konsequenz gezogen, auf politische Theorien überhaupt zu verzichten:

104

Peter Brockmeier

Il me semble que l'histoire m'a donné raison, aujourd'hui c'est à qui tuera le plus. Ils sont tous dans la fureur du meurtre, et ils ne peuvent pas faire autrement. - Mon affaire à moi, en tout cas, ce n'était pas le raisonnement." (S. 272 f.)\*

Wir alle seien von der Pest befallen, weil wir durch unser Tun und Denken andere töten oder ihren Tod rechtfertigen. Geschichte erscheint als eine "ekelhafte Schlächtere", vor der sich Tarrou in ein "endgültiges Exil", ein "aveuglement obstiné" zurückzieht: "Ce sont les autres qui feront l'histoire" (S. 273, 274). Die weitere Argumentation Tarrous zeigt, daß die oft zitierte Spannung zwischen *Ja und Nein* in den Schriften Camus' auf einen Wiederbelebungsversuch eines



idealistischen Freiheitsbegriffs hinausläuft<sup>29</sup>. Tarrow's Entscheidung lautet: Die Rolle des Opfers wählen, um nicht als Geißel, das heißt als Instrument der allgemeinen Schlächtereie zu fungieren; wenn sich eine Verstrickung in den Schuldzusammenhang der Geschichte auch nicht vermeiden lasse, so habe er doch wenigstens die Unschuld des Gewissens gewonnen. Der Einzelne wünscht das Gute, sehnt den Frieden herbei, aber die böse Welt verhindert die Realisierung dieses Wunsches.

Je dis seulement qu'il y a sur cette terre des fléaux et des victimes et qu'il faut, autant qu'il est possible, refuser d'être avec le fléau. Cela vous paraîtra peut-être un peu simple, et je ne sais si cela est simple, mais je sais que cela est vrai. [...] J'ai pris le parti alors de parler et d'agir clairement, pour me mettre sur le bon chemin. Par conséquent, je dis qu'il y a les fléaux et les victimes, et rien de plus. Si, disant cela, je deviens fléau moi-même, du moins, je n'y suis pas consentant. J'essaie d'être un meurtrier innocent. (S. 274 f.)

\*"Mir scheint, daß die Geschichte mir recht gegeben hat. Heute geht es darum, wer am meisten töten wird. So sind alle im Wahnsinn des Mordes befangen, und sie können nicht anders. - Jedenfalls war das Streiten mit Worten nicht meine Sache." (Deutsch v. G. u. G. Meister; zit. nach: A. C., *Die Pest* (rororo, 15), o. O. 1969, S. 149).

\*\* "Ich sage nur, daß es auf dieser Erde Geißeln und Opfer gibt und daß man versuchen muß, möglichst nicht auf der Seite der Geißeln zu stehen. Das erscheint Ihnen vielleicht etwas einfältig, und ich weiß nicht, ob es einfältig ist, ich weiß nur, daß es wahr ist. [...] Da habe ich beschlossen, in meinen Worten und Taten klar zu sein, um auf den rechten Weg zu kommen. Folglich sage ich, daß es Geißeln und Opfer gibt, und weiter nichts. Wenn ich durch diese Aussage selber zur Geißel werde, geschieht das wenigstens ohne mein Einverständnis. Ich versuche, ein unschuldiger Mörder zu sein." (Ebd., S. 150)

## Revolte und Resignation

105

Rieux, der strahlend absurde Protagonist des Romans, bringt die affirmativen Implikationen dieses Freiheitsbegriffs zum Ausdruck. Unerbittlich klare Erkenntnis der Realität soll sich mit strenger Pflichterfüllung verbinden:

Ce qu'il fallait faire, c'était reconnaître clairement ce qui devait être reconnu, chasser enfin les ombres inutiles et prendre les mesures qui convenaient. [...] Le docteur ouvrit la fenêtre et le bruit de la ville s'enfla d'un coup. D'un atelier voisin montait le sifflement bref et répété d'une scie mécanique. Rieux se secoua. Là était la certitude, dans le travail de tous les jours. Le reste tenait à des fils et à des mouvements insignifiants, on ne pouvait s'y arrêter, L'essentiel était de bien faire son métier. (S. 53) \*

Ein heftiges Gefühl der Empörung, das er mannhaft bezwingt, überfällt Rieux, als er das absurde Unrecht mit ansehen muß, das den Unschuldigen in dieser Welt treffen kann (S. 236 f.). Aber gegenüber der Pest (dem Inbegriff der "administration prudente et impeccable, au bon fonctionnement"), die ihm eine "andauernde Niederlage" zufügt (S. 198, 145), vertraut er auf eine gut funktionierende Administration.

- La question, insista Rieux, n'est pas de savoir si les mesures prévues par la loi sont graves mais si elles sont nécessaires pour empêcher la moitié de la ville d'être tuée. Le reste est affaire d'administration et, justement, nos institutions ont prévu un préfet pour régler ces questions. (S. 62, vgl. 75 f.)\*\*

Der Revoltierende, der sich subjektiv der "Bewegung des Lebens" verpflichtet fühlt, schließt doch einen Pakt mit dem lebensfeindlichen Rationalismus, mit dem Kalkül. Er verbindet sich mit dem durchaus rational begründbaren Status quo gegen den geringsten "souffle de révolution",

\* "Was jetzt not tat, war, klar zu erkennen, was erkannt werden mußte, die unnützen Schatten endlich wegzujagen und die notwendigen Maßnahmen zu treffen. [...] Der Arzt öffnete das Fenster, und der Lärm der Stadt schwoll plötzlich an. Aus einer nahen Werkstatt drang das kurze, sich ständig wiederholende Kreischen einer Bandsäge. Rieux riß sich zusammen. Hier, in der täglichen Arbeit, war die Gewißheit. Das übrige hing an Fäden und unbedeutenden Bewegungen, dabei konnte man sich nicht aufhalten. Ausschlaggebend war, daß man seiner Pflicht gewissenhaft nachkam." (Ebd., S. 27)

\*\* "Die Frage ist nicht, ob die vom Gesetz vorgesehenen Maßnahmen schwerwiegend sind, sondern ob sie nötig sind, um zu verhindern, daß die halbe Stadt getötet wird," beharrte Rieux. Der Rest ist Sache der Verwaltung, und unsere Verfassung sieht einen Präfekten vor, der gerade solche Fragen zu regeln hat." (Ebd., S. 32)

106

Peter Brockmeier

gegen die geringste "révolte" der Einwohner (S. 189, 127 f.). Als Massenbewegung paßt die Revolte nicht in ein Gesellschaftsmodell, wie es die Pestmetapher vorführt. Der Roman endet damit, daß die Einwohner Orans wieder ihrem privaten Glück, der "Zärtlichkeit", der "Liebe", nachgehen können. Moralische Kollektivität - in Katastrophenfällen packen alle unbeschadet ihrer politischen und weltanschaulichen Couleur zu - wird von außen, von einem undurchschaubaren Schicksal, erzwungen. Katastrophen, Krankheiten, historischen Ereignissen unterstellt der Romancier einen moralischen Zweck: Sie reißen die Menschen aus ihrer alltäglichen Langeweile und bringen sie zum Bewußtsein des Absurden.

Mais il est des villes et des pays où les gens ont, de temps en temps, le soupçon d'autre chose. En général, cela ne change pas leur vie. Seulement, il y a eu le soupçon et c'est toujours cela de gagné (S. 14).\*

Die außergewöhnlichen Zustände und Umstände auf ihre Ursachen hin zu untersuchen, liegt nicht im Interesse des *homo absurdus*. In der Pestparabel erscheinen Tod und Krankheit als primäre Übel, gegen die sich alle Menschen, die guten Willens sind, empören und die sie bekämpfen. Die Parabel läßt außer acht, daß Krankheiten im tatsächlichen und im übertragenen Sinn nicht alle Klassen gleich intensiv treffen müssen. Das politische Gleichnis ist zufällig oder emotional; denn eine "histoire collective" kommt nicht unvermittelt zustande, weil die Menschen Todesangst und Lebenslust verspüren.

Der todeslüstern revoltierende Individualismus, der der Geschichte Schranken setzen soll, ist bereits in *Der Mythos von Sisyphos* zur Nutzlosigkeit verurteilt worden; der *homo absurdus* hat sich und seine Taten liquidieren müssen:

Le dernier effort pour ces esprits parents, créateur ou conquérant, est de savoir se libérer aussi de leurs entreprises: arriver à admettre que l'œuvre même, qu'elle soit

\*"Aber es gibt doch Länder und Städte, wo die Menschen von Zeit zu Zeit eine Ahnung von etwas anderem haben. Gewöhnlich ändert sich ihr Leben deswegen nicht. Nur hat sie die Ahnung wenigstens einmal gestreift, und damit ist schon etwas gewonnen." (Ebd. S. 6)

Revolte und Resignation

107

conquête, amour ou création, peut ne pas être; consommer ainsi l'inutilité profonde de toute vie individuelle. (*Mythe*, S. 158)\*\*

Camus hat in dem Zusammenhang die Ja-und-Nein-Formulierung geprägt: "L'individu ne peut rien et pourtant il peut tout" ("das Individuum vermag nichts, und doch vermag es alles" (*Mythe*, S. 119). Man erkennt die Erfahrung der Nutzlosigkeit des individuellen Lebens, die konsequente Darstellung der resignierten Selbstaufgabe gerade in den besten Teilen seines Werks. Diese Erzählungen sind - ohne daß Camus es beabsichtigt haben muß - eine Persiflage der Theorie. Der Kult des Individuums wird als äußerste Resignation des zum Tod Verurteilten oder als wahnwitziger Solipsismus dargestellt. Die Revolte muß hier nutzlos erscheinen, weil die Revoltierenden physisch und psychisch weitgehend handlungsunfähig sind. Aus den Monologen der Figuren - Meursault und Clamence - spricht die Ohnmacht des guten Willens und die moralische Schwäche der Gesinnung.

An einer Skizze zu dem frühen, erst 1971 veröffentlichten Roman *La Mort heureuse* ist abzulesen, wie der theoretisch tatkräftige Individualismus literarisch auf die biologische Reproduktion des Lebens reduziert wird; Autonomie glimmt als Prozeß der Selbsterhaltung in einem Restindividuum.

Personnage. A. M. infirme - amputé des deux jambes - paralysé d'un côté. 'On m'aide à faire mes besoins. On me lave. On m'essuie. Je suis à peu près sourd. Eh bien, je ne ferai jamais un geste pour abrégé une vie à laquelle je crois tant. J'accepterais pire encore. D'être aveugle et sans aucune sensibilité - d'être muet et sans contact avec l'extérieur - pourvu seulement que je sente en moi cette flamme sombre et ardente qui est moi et moi vivant - remerciant encore la vie pour m'avoir permis de brûler. (*Carnets*, I, S. 94)\*

\* "Gestalt. A. M., invalid - beide Beine amputiert - einseitig gelähmt. - Man hilft mir, meine Bedürfnisse zu verrichten. Man wäscht mich. Man trocknet mich ab. Ich bin beinahe völlig taub. Nun gut, ich werde nie etwas unternehmen, um ein Leben abzukürzen, an das ich so innig glaube. Ich würde noch Schlimmeres auf mich nehmen. Blind zu sein und der sinnlichen Wahrnehmung beraubt - stumm und ohne Berührung mit der Außenwelt -, wenn ich nur jene dunkle und glühende Flamme spüre, die ich ist, und zwar ich, der Lebende - der dem. Leben noch dafür dankt, daß es mir erlaubt hat, zu brennen." (Deutsch v. G. u. G. Meister; zit. nach: A. C., *Tagebuch Mai 1935 - Februar 1942*, Hamburg 1963, S. 75 f.)

\*\* "Die letzte Anstrengung für diese verwandten Geister, Künstler oder Eroberer, besteht darin, sich von ihren Unternehmungen befreien zu können, zu dem Eingeständnis zu gelangen, daß das Werk selbst -- sei es Eroberung, Liebe oder Kunstwerk - nicht sein kann, und so die tiefe Nutzlosigkeit allen individuellen Lebens zu vollenden." (Deutsch v. H. G. Brenner u. W. Rasch; ebd., S. 97)

108

Peter Brockmeier

Meursault, der Held der Erzählung *L'Étranger*, die 1940 geschrieben und 1942 veröffentlicht wurde, wird nicht wie diese Figur als physischer Krüppel dargestellt. Er tritt - im ersten Teil des Werkes - als normaler Mensch, als Angestellter auf, der fähig ist, das bescheidene Glück der Freizeit zu genießen.

L'eau était froide et j'étais content de nager. Avec Marie, nous nous sommes éloignés et nous nous sentions d'accord dans nos gestes et dans notre contentement. (*L'Étranger*, Paris 1953, S. 76)\*

Mit dem Gelähmten aus dem Romanfragment verbindet ihn die äußerste Reduktion der Empfindungsfähigkeit, die "insensibilité" (S. 144); sie ist hier allerdings nicht mehr im physiologischen, sondern im moralischen Sinn zu verstehen: Gleichgültigkeit, "indifférence", gegenüber konventionalisierten Gefühlsregungen, gegenüber dem formalisierten alltäglichen Zusammenleben. Die erste Formulierung der Fabel der Erzählung hält die Bedeutung der Gleichgültigkeit fest, mit der Meursault die Formen des normalen Zusammenlebens betrachtet.

Un homme qui a cherché la vie là où on la met ordinairement (mariage, situation, etc.) et qui s'aperçoit d'un coup, en lisant un catalogue de mode, combien il a été étranger à sa vie (la vie telle qu'elle est considérée dans les catalogues de mode).  
(*Carnets mai 1935 – février 1942*, S. 61)\*\*

Nicht der Mord - in einer Art Bewußtseinstrübung erschießt Meursault einen Araber - bringt ihm die Todesstrafe ein, sondern seine "insensibilité": daß er beim Tod seiner Mutter keine Trauer gezeigt hat, daß er sich am folgenden Tag mit seiner Freundin getroffen hat und mit ihr ins Kino gegangen ist, daß er niemals irgendetwas hat bedauern können (*Etranger*, S. 142 f.), daß seine unmittelbaren physischen Bedürfnisse stärker sind als die Wertvorstellungen anderer Menschen oder gar die Inhibitionen seines Über-Ich<sup>30</sup>. Schon vor der sinnlosen Tat hat ihn die Indifferenz zum Fremden gemacht. Meursault kapselt sich mit Wendungen ein, die sein Desinteresse an seiner Umwelt zum Ausdruck bringen ("sans importance", "cela m'est égal", "je ne sais pas", "cela ne

\* "Das Wasser war kalt, und ich freute mich, daß ich schwamm. Maria und ich schwammen weit hinaus, und wir waren völlig eins in unseren Bewegungen und in unserem Wohlbehagen." (Deutsch v. G. Goyert u. H. G. Brenner; zit. nach: A. C., *Der Fremde* (rororo 432), o. 0., 1967, S. 52)

\*\* "Ein Mann, der das Leben dort gesucht hat, wo man es zu suchen pflegt (Ehe, Stellung usw.) und unvermittelt beim Lesen eines Modejournals entdeckt, wie sehr er dem Leben fremd war (dem Leben, wie es in Modejournalen dargestellt wird).

## Revolte und Resignation

109

veut rien dire", "ce n'est pas de ma faute", "personne ne peut savoir"). Die Personen, die mit ihm zusammentreffen, werden durch eine dieser Wendungen weggestoßen; der Fremde verfestigt mit ihnen seine monadologische Existenz; er demaskiert mit ihnen die Äußerungen und Reaktionen - die eigenen und die der anderen -, die mehr als die unmittelbare sinnliche Erfahrung ausdrücken wollen. Als Positivist hält er sich an das, was der Fall ist, und versucht, dies in Protokollsätzen wiederzugeben<sup>31</sup>. Die souveräne Ironie des Werkes liegt darin, daß der Held, der sich mit gutem Recht für einen durchaus normalen Menschen hält, gleichwohl den größten Anstoß durch sein alltägliches Denken und Handeln erregt. Meursaults Indifferenz ist resignative Ergebenheit in zufällige Gegebenheiten des alltäglichen Daseins, die mit ebenso zufälligen, "von Nichts zu Nichts" fallenden Feststellungen (Sartre) notiert werden; auf der anderen Seite dient diese Indifferenz der Abschirmung des Ichs gegenüber den anderen. Die Schilderung, wie Meursault zwei Tage Urlaub verlangt, um an der Beerdigung der Mutter teilzunehmen, enthält schon *in nuce* die Bedeutung der Gleichgültigkeit, des Rückzugs auf das, was so und nicht anders der Fall ist.

J'ai demandé deux jours de congé à mon patron et il ne pouvait pas me les refuser avec une excuse pareille. Mais il n'avait pas l'air content. Je lui ai même dit: "Ce n'est pas de ma faute." Il n'a pas répondu. J'ai pensé alors que je n'aurais pas dû lui dire cela. En somme, je n'avais pas à m'excuser. C'était plutôt à lui de me présenter ses condoléances. (*Etranger*, S. 9 f.)\*

Er rechtfertigt seine Bitte damit, daß er selbst nichts dafür kann, daß seine Mutter gestorben ist; der Hinweis auf das *factum brutum* soll jeden Einwand entkräften; aber gleichzeitig widerspricht der Hinweis dem, was *man* in dieser Situation sagt.

Das Thema der Gleichgültigkeit entfaltet sich im zweiten Teil der Erzählung, nachdem Meursault keine Motive für seine Tat anführen kann ("je ne sais pas"), obwohl die anderen ihn einzig und allein nach seinen Motiven ausfragen; außerdem ist ihm die

\* "Ich habe meinen Chef um zwei Tage Urlaub gebeten; bei einem solchen Anlaß konnte er ihn mir nicht abschlagen. Aber einverstanden war er nicht,

das sah man. Ich sagte sogar: Ich kann nichts dafür., Er gab keine Antwort. Da fiel mir ein, daß ich das nicht hätte sagen sollen. Ich brauchte mich ja nicht zu entschuldigen. Vielmehr hätte er mir kondolieren müssen." (Deutsch v. G. Goyert u. H. G. Brenner; a. a. O., S. 7)

110

Peter Brockmeier

moralische Bewertung der Motive gleichgültig ist, obwohl die anderen gerade das Gegenteil von ihm erwarten. Der Mord läßt den Gleichgültigen als desillusionierten Anarchisten erscheinen; die Tat ist kein "holocauste" mehr, sondern spontane Reaktion auf die unerträgliche Intensität der Sinneseindrücke - "c'était à cause du soleil" (S. 146). Die ästhetische Funktion der Tat liegt darin, daß erst jetzt Meursaults Indifferenz, sein normales Verhalten, in eine ihm selbst bewußte Konfrontation mit der Gesellschaft gebracht werden kann. Meursault erscheint vor dem Mord bereits "bizarre", weil er nichts anderes als das faktische Hier und Jetzt zur Kenntnis nimmt und weil er Wünsche und Interessen anderer Personen aus seiner Wahrnehmung ausblendet (S. 64 f.). In der extremen Vereinsamung des Gefängnisses und der Todeszelle wird er sich seiner monadologischen Existenz bewußt. Die erzwungene Reduktion der individuellen Existenz bezeugt außerdem, daß auch die vitalen Regungen des konsequent Gleichgültigen - der glaubt, die "Grundsätze der einzigen vernünftigen Freiheit" (*Mythe*, S. 83) verwirklichen zu können - fremdbestimmt sind. Meursault gewöhnt sich im Gefängnis daran, die Zeit in eine Folge immer gleicher oder ähnlicher Wahrnehmungen aufzuteilen, die er passiv hinnehmen muß; sein Bewußtsein wird auf ein und dieselbe, luzide, aber beliebig wiederholbare Erfahrung der Gleichgültigkeit reduziert.

Je m'arrangeais très bien avec le reste de mon temps. J'ai souvent pensé alors que si l'on m'avait fait vivre dans un tronc d'arbre sec, sans autre occupation que de regarder la fleur du ciel au-dessus de ma tête, je m'y serais peu à peu habitué. J'aurais attendu des passages d'oiseaux ou des rencontres de nuages comme j'attendais ici les curieuses cravates de mon avocat et comme, dans un autre monde, je patientais jusqu'au samedi pour êtreindre le corps de Marie. Or, à bien réfléchir, je n'étais pas dans un arbre sec. Il y avait plus malheureux que moi. C'était d'ailleurs une idée de maman, et elle le répétait souvent, qu'on finissait par s'habituer à tout. (*Etranger*, S. 110)\*

\* "Mit dem Rest meiner Zeit kam ich ganz gut zurecht. Damals dachte ich oft: hätte ich in einem hohlen Baumstumpf hausen und nur immer den Himmel über mir betrachten müssen, ich hätte mich langsam auch daran gewöhnt. Ich hätte auf vorbeifliegende Vögel oder auf vorüberziehende Wolken gewartet, wie ich hier auf die seltsamen Krawatten meines Anwalts und,

in einer anderen Welt, geduldig auf den Samstag wartete, um Marias Körper in die Arme zu schließen. Nun war ich aber, genaugenommen, nicht in einem hohlen Baum. Es gab Unglücklichere als mich. Übrigens war das ein Gedanke von Mama; sie sagte immer wieder, am Ende gewöhne man sich an alles." (Ebd., S. 77 f.)

Revolte und Resignation

111

Das Aufbegehren des Selbsterhaltungstriebes - "cet élan du sang et du corps qui me piquait les yeux d'une joie insensée" (S. 161) - unterwirft der zum Tod Verurteilte mit verzweifelter Anstrengung der Vernunft: in diesem Fall der Situation, an die er sich gewöhnen muß. Für den Fall, daß sein Gnadengesuch abgelehnt werde, versucht er, Gleichgültigkeit zu bewahren; denn es sei egal, wie und wann man sterbe:

Donc (et le difficile c'était de ne pas perdre de vue tout ce que 'donc' représentait de raisonnements), donc, je devais accepter le rejet de mon pourvoi. (S. 160)\*

Jetzt erst habe er das Recht, die zweite Hypothese aufzustellen: daß er begnadigt werde. Aber in diesem Fall muß er sich bemühen, den Schrei zu beherrschen, zur Vernunft zu bringen ("Il fallait que je m'applique à réduire ce cri, à le raisonner"); denn er darf der Resignation des *donc* nicht die Überzeugungskraft nehmen. Immer wenn ihm dieser Akt der Selbstbeherrschung und der luziden Analyse seiner Situation gelungen ist, kann er etwas Ruhe finden ("j'avais gagné une heure de calme"; S. 161).

Meursault, der schon vor seiner Verurteilung behagliche Freizeit und brave Pflichterfüllung unbewußt miteinander versöhnte, lernt als Todeskandidat, daß er mit der Gesellschaft, die ihn auf die Guillotine schickt, kollaborieren muß. Er gelangt zu der sarkastischen Einsicht: "Es lag in seinem Interesse, daß alles [das ist: seine Hinrichtung] ohne Störung vonstatten ging" (S. 157). Indem er die Revolte seines Lebensdranges rationalisiert, indem er mit kühlem Verstand die tatsächlichen Chancen des Überlebens in Erwägung zieht, paßt er sich der tödlichen Apparatur der Justiz an.

On se fait toujours des idées exagérées de ce qu'on ne connaît pas. Je devais constater au contraire que tout était très simple: la machine est au même niveau que l'homme qui marche vers elle. Il la rejoint comme on marche à la rencontre d'une personne. Cela aussi était ennuyeux. (S. 157)\*\*

In *L'Homme révolté* (S. 376) wird die Meinung vertreten, daß die irrationale individuelle Revolte eine Veränderung der Gesellschaft begründen könne:

\* "Also (und das Schwierige war, nicht aus dem Auge zu verlieren, was dieses 'also' an Überlegungen darstellte), also mußte ich mich mit der Ablehnung meines Gesuchs abfinden." (Ebd., S.114)

\*\* "Man macht sich immer übertriebene Vorstellungen von dem, was man nicht kennt. Ich mußte im Gegenteil feststellen, daß alles sehr einfach war: die Maschine steht auf gleicher Ebene wie der Mensch, der auf sie zugeht. Er erreicht sie, als ginge er jemandem entgegen. Das war nun wieder langweilig." (Ebd., S. 111 f.)

112

Peter Brockmeier

eine Renaissance jenseits des maßlos mörderischen Nihilismus; der reine "élan vital" soll die Morgenröte heraufführen. Camus neigt dazu, die geschichtliche Wirklichkeit der kurzfristig, aber effektiv disponierenden Verwaltungsapparatur zu überlassen:

[...] il n'existe plus, à l'intérieur des nations, que des problèmes d'administration qu'il faut régler provisoirement, et du mieux possible, en attendant un règlement politique plus efficace parce que plus général. [...] l'organisation provisoire du ravitaillement est dix fois plus importante que le problème des nationalisations ou des statistiques électorales. (*Essais*, S. 347) \*

Der Fremde erfährt die feindliche Umwelt in der *absurden* Konfrontation mit Verwaltungsproblemen - Strafprozeß und Hinrichtung; deren Sinn oder Unsinn bleibt ihm undurchschaubar und dicht; er versucht einzig, sein persönliches Verhältnis zu ihnen klarsichtig (*clairvoyant, lucide*) zu analysieren, um die Konfrontation gleichgültig durchstehen zu können<sup>32</sup>. Die Konfrontation des Menschen mit der dichten Natur

erscheint in der Erzählung als Projektion und Mystifizierung der Erfahrung individueller Ohnmacht, die Meursault mit der Justizverwaltung als einem Teil der Gesellschaft gemacht hat.

Et moi aussi, je me suis senti prêt à tout revivre. Comme si cette grande colère m'avait purgé du mal, vidé d'espoir, devant cette nuit chargée de signes et d'étoiles, je m'ouvrais pour la première fois à la tendre indifférence du monde. De l'éprouver si pareil à moi, si fraternel enfin, j'ai senti que j'avais été heureux, et que je l'étais encore. Pour que tout soit consommé, pour que je me sente moins seul, il me restait à souhaiter qu'il y ait beaucoup de spectateurs le jour de mon exécution et qu'ils m'accueillent avec des cris de haine. (*Etranger*, S. 171 f.)\*\*

\* "[...] im Inneren der einzelnen Nationen gibt es nur noch Verwaltungsprobleme, die man bis zu einer wirksameren, da allgemeineren politischen Neuordnung provisorisch und so gut wie möglich lösen muß." "[...] die provisorische Organisation der Nahrungsmittelversorgung ist zehnmal wichtiger als Nationalisierungsprobleme oder Wahlstatistiken."

\*\* "Und auch ich fühlte mich bereit, alles noch einmal zu erleben. Als hätte dieser große Zorn mich von allem Übel gereinigt und mir alle Hoffnung genommen, wurde ich angesichts dieser Nacht voller Zeichen und Sterne zum erstenmal empfänglich für die zärtliche Gleichgültigkeit der Welt. Als ich empfand, wie ähnlich sie mir war, wie brüderlich, da fühlte ich, daß ich glücklich gewesen war und immer noch glücklich bin. Damit sich alles erfüllt, damit ich mich weniger allein fühle, brauche ich nur noch eines zu wünschen: am Tag meiner Hinrichtung viele Zuschauer, die mich mit Schreien des Hasses empfangen." (Ebd., S. 122)

## Revolte und Resignation

113

Der *homo absurdus* Meursault lernt im zweiten Teil der Erzählung, nachdem ihn die Gesellschaft zur Passivität verurteilt hat, vom "Brot der Gleichgültigkeit" (*Mythe*, S. 75) zu leben. Um seiner schmerzlosen Liquidierung willen wünscht er sich gerade noch das "gute Funktionieren der Maschine" (*Etranger*, S. 156). Der Haß der anderen drängt ihn in das stille Eckchen; und etwas anderes braucht er nicht, um zufrieden zu sein. In diesem Sinn ist Meursault - wie Sartre es formuliert hat (*Situations*, I, S. 110, 113) - weder der Don Juan noch der Don Quijote, sondern der Sancho Panza des Absurden; er lebt gelassen und glücklich inmitten des Chaos: "l'homme absurde est un humaniste, il ne connaît que les biens de ce monde" ("der absurde Mensch ist ein Humanist, er kennt nur die Güter dieser Welt").

Es scheint, als habe Camus mit seiner letzten größeren Erzählung, *La Chute* (1956), auf diese Kritik geantwortet: Er schreibt eine beißende, mit den Einsichten der französischen Moralistik brillierende Satire auf die Persönlichkeit, die sich selbst genug dünkt; eine Satire auf den bürgerlichen Individualismus - dem der *homo absurdus* auch in seiner irrational vitalistischen Verkleidung verhaftet bleibt -, der Sartre zufolge die Angehörigen der herrschenden Klasse kraft höherer Fügung und göttlichen Rechtes zum Menschsein beruft<sup>33</sup>. Der Monolog des Jean-Baptiste Clamence, der sich vom erfolgreichen Pariser Advokaten zum Bußrichter in einer Zuhälterkneipe Amsterdams gewandelt hat, zeigt, daß das literarisch beschriebene Leiden keine Solidarität begründet. "Ich revoltiere, also sind wir", hieß eine Maxime aus *L'Homme révolté* (S. 36). Die durch den Opfertod besiegelte individuelle Schuld des Terroristen sollte die Hoffnung auf ein "Reich der Unschuld" begründen (*Homme rév.*, S. 213). Der Moralist Camus hat seine Zeitgenossen

lehren wollen, ihre Gegenwart als ein grauenvolles Geschehen wahrzunehmen und sich trotzdem nicht umzubringen. Clamence, "ein falscher Prophet, der in der Wüste ruft und sich weigert herauszukommen" (*Chute*, S. 169), kann sie einzig das Fürchten lehren; denn Camus hat einem eitlen und anmaßenden Komödianten die Rolle des Revoltierenden und des Moralphilosophen anvertraut. Clamence hat die "Fremdheit der Welt" (*Mythe*, S. 29) auf dem Weg des Selbstexperiments erfahren: über die Distanzierung des Ichs von sich selbst, über das Bewußtsein der Sinnlosigkeit des eigenen Lebens.

Je vivais donc sans autre continuité que celle, au jour le jour, du moi-moi-moi. Au jour le jour les femmes, au jour le jour la vertu ou le vice, au jour le jour, comme

114

Peter Brockmeier

les chiens, mais tous les jours, moi-même, solide au poste. J'avançais ainsi à la surface de la vie, dans les mots en quelque sorte, jamais dans la réalité. (*Chute*, S. 60) \*

Der Anlaß dieser Selbstbesinnung ist - verglichen mit der *action directe* des "Fremden" - geradezu erbaulich: Clamence hat es unterlassen, eine Frau, die in die Seine gesprungen ist, zu retten. Er fühlt sich schuldig an diesem Selbstmord und bekennt es - um darauf alle anderen besser anklagen zu können. Auf diese Art vermag er die eigene Last leichter zu tragen; er fühlt sich ermächtigt, die anderen moralisch zu beurteilen. Früher hat man den glänzenden, durchtrieben humanen Anwalt verehrt; nun betet man den Weltenrichter an. Clamence bleibt im Spiegelkabinett des Selbstbewußtseins gefangen. Er hat der verabscheuenswerten Wirklichkeit, der Stadt Paris, den Rücken gekehrt; im untersten Höllenkreis der Verräter wähnt er sich absolut frei. Aber diese Freiheit besteht nur im Kopf eines "nichts sagenden Propheten" (S. 135); sie ist ein Hirngespinnst.

Je ne savais pas que la liberté n'est pas une récompense, ni une décoration qu'on fête dans le champagne. Ni d'ailleurs un cadeau, une boîte de chatteries propres à vous donner des plaisirs de babines. Oh! non, c'est une corvée, au contraire, et une course de fond, bien solitaire, bien exténuante. Pas de champagne, point d'amis qui lèvent leur verre en vous regardant avec tendresse. Seul dans une salle morose, seul dans le box, devant les juges, et seul pour décider, devant soi-même ou devant le jugement des autres. (S. 154)\*\*

Clamence hat sich als "comédien" vorgestellt. Der Schauspieler ist ein Typus des absurden Menschen, der sich in alle Leben hineinversetzt, sie in ihrer Vielfalt nachempfindet und sie spielt - das will Clamence tun

\* "So lebte ich dahin, und das einzig Beständige im Wechsel der Tage war mein Ich, ich und nochmals ich. Es wechselten die Frauen, es wechselten Tugend und Laster, immer in den Tag hinein, wie die Hunde, aber alle Tage, ohne Ausnahme, ich, unerschüttert derselbe. So bewegte ich mich ständig an der Oberfläche des Lebens, gewissermaßen in tönenden Worten, nie in der Wirklichkeit." (Deutsch v. G. G. Meister; zit. nach: A. C., *Der Fall* (rororo 1044), Hamburg 1968, S. 43 f.)

\*\* "Ich wußte nicht, daß die Freiheit keine Belohnung ist und auch kein Orden, den man mit Sekt feiert. Auch kein Geschenk übrigens, keine Schachtel voll gaumenkitzelnden Naschwerks. O nein! Eine Fron ist sie im Gegenteil, ein sehr einsamer und erschöpfender Langlauf. Kein Sekt, keine Freunde, die ihr Glas erheben und einen liebevoll anblicken. Allein in einem trübseligen Saal, allein



auf der Anklagebank den Richtern gegenüber, und allein, um vor sich selber oder dem Urteil der anderen seine Entscheidung zu treffen." (Ebd., S. 110)

115

und wartet deswegen er auf die Beichte seines imaginären Gesprächspartners. Um viele andere sein zu können, muß er sich selbst aufgeben; es redet eine Person, die keine mehr ist<sup>34</sup>. Mit dem monologisierenden Komödianten verzweifelt der *homo absurdus* an sich selbst. Die Aufgaben, die Belagerungszustand und Résistance ihm geben konnten, sind vergessen; sein Heroismus besteht darin, daß er sich selbst wegen einer Tat anklagt, die er versäumt hat. Aber zum Glück sei es zu spät, sie nachzuholen:

Supposez, cher maître, qu'on nous prenne au mot? Il faudrait s'exécuter. Brr...! l'eau est si froide! Mais rassurons-nous! Il est trop tard, maintenant, il sera toujours trop tard. Heureusement! (S. 170)\*

\* "Stellen Sie sich doch vor, lieber Herr Kollege, man nähme uns beim Wort! Dann müßten wir ja springen! Brr, das Wasser ist so kalt! Aber keine Bange! Jetzt ist es zu spät, es wird immer zu spät sein. Zum Glück!" (Ebd., S. 121)

### Anmerkungen

1 H. Marcuse, "Ethik und Revolution", in: *Kultur und Gesellschaft 2* (ed. suhrkamp, 135), Frankfurt 1965, S. 132.

2 Ebd., S. 137 f.

3 Nach R. Quilliot, in: A. Camus, *Essais*, hrsg. v. R. Quilliot u. L. Faucon (Bibliothèque de la Pléiade, 183 ), Paris 1965, S. 1318. - Zur Entwicklung der politischen Position Camus' siehe R. Quilliot's Kommentar, ebd., S. 1566 ff. - Eine umfassende, allerdings recht unkritische Untersuchung des politischen Engagements Camus' bietet E. Parker, *Albert Camus. The Artist in the Arena*, Madison and Milwaukee 1965. Aus der Fülle der vielfach apologetischen Sekundärliteratur ist die distanzierte und zu kritischen Urteilen anregende Studie von Ph. Thody, *Albert Camus*, dt. v. R. Bieber, Frankfurt 1964, hervorzuheben.

4 Marcuse, "Ethik u. Revol." (wie Anm. 1), S. 145.

5 F. Fanon, *Sociologie d'une révolution (L'an V de la révolution algérienne)*, Paris 1968 (<sup>1</sup>1959), S. 164 f., bringt den Bericht eines Algeriers, der sich der F.L.N. angeschlossen hat und der den Eindruck schildert, den ein Vortrag Camus' - 1956 in Algier, vgl. *Essais*, S. 1841 - bei Linken und Rechten hinterlassen hat: "Puis ce fut le tour de Camus. Nous étions allés à sa conférence pour entendre un de nos aînés et au besoin pour le protéger des fascistes. Sur ce point nous n'eûmes pas à intervenir. Camus parla dans un local où les spectateurs étaient soigneusement filtrés et dont les abords étaient gardés par des C. R. S. casqués et armés. Nous attendions de Camus des prises de position sur le problème algérien. Nous eûmes droit à un discours de bonne sœur. Il nous expliqua longuement qu'il fallait protéger la population civile innocente mais s'opposa formellement à ce qu'on fasse une quête en faveur des familles innocentes des emprisonnés politiques. Dans la salle nous étions atterrés. Dehors la foule des fascistes scandait: 'Algérie française' et hurlait: 'Camus au poteau.' " ("Dann kam Camus an die Reihe. Wir waren zu seinem Vortrag gegangen, um einen unserer Vorgänger anzuhören und um ihn notfalls vor den Faschisten zu schützen.

Was den letzten Punkt anbelangt, so brauchten wir nicht einzugreifen. Camus sprach vor einem sorgfältig gesiebteten Publikum, in einem Raum, dessen Zugänge von behelmteten und bewaffneten C.R.S.-Leuten bewacht wurden. Von Camus erwarteten wir Stellungnahmen zum Algerien-Problem. Es wurden uns die Ausführungen einer Krankenschwester gewährt. Camus erläuterte ausführlich, daß man die unschuldige Zivilbevölkerung schützen müsse, aber er wandte sich ausdrücklich dagegen, daß man eine Sammlung zu Gunsten der unschuldigen Familien der politischen Gefangenen durchführte. Wir im Saal waren niedergeschlagen. Draußen skandierten die Faschisten 'Algérie française' und schrien: 'Camus an die Wand.' ")

6 A. Camus, *Carnets mai 1935 - février 1942*, Paris 1962, S. 85.

7 Marcuse, "Ethik u. Revol." (wie Anm. 1), S. 136: "Menschliche Freiheit ist kein statischer Zustand und niemals ein solcher gewesen, sondern ein historischer Prozeß, der die radikale Änderung, ja Negation der etablierten Lebensweisen einschließt. Form und Inhalt der Freiheit wechseln mit jeder neuen Entwicklungsstufe der Zivilisation, die in der zunehmenden Machtausübung über Mensch und Natur durch den Menschen besteht. In beiden Weisen bedeutet Machtausübung Herrschaft, Kontrolle; wirksamere Kontrolle der Natur hat wirksamere Kontrolle des Menschen zur Folge."

8 A. Camus, *L'Homme révolté*, Paris 1951, 1956, S. 307.

9 Camus, *Homme rév.*, S. 302 ff. - Gegen Camus' Geschichtsbild kann generell die Marx'sche Kritik der idealistischen Geschichtsauffassung angeführt werden: "die wirkliche Lebensproduktion erscheint als ungeschichtlich, während das Geschichtliche als das vom gemeinen Leben Getrennte, Extraüberweltliche erscheint. Das Verhältnis der Menschen zur Natur ist hiermit von der Geschichte ausgeschlossen, wodurch der Gegensatz von Natur und Geschichte erzeugt wird. Sie hat daher in der Geschichte nur politische Haupt- und Staatsaktionen und religiöse und überhaupt theoretische Kämpfe sehen können und speziell bei jeder geschichtlichen Epoche die *Illusion dieser Epoche teilen* müssen." (K. Marx, *Die Deutsche Ideologie*, in: *Die Frühschriften*, hrsg. v. S. Landshut (Kröners Taschenausgabe, 209), Stuttgart 1964, S. 369.

10 J. Julliard, *Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe*, Paris 1971 (mit ausgewählten Texten, S. 265 - 518), S. 339.

11 Camus, *Homme rév.*, S. 351: "Loin de revendiquer une indépendance générale, le révolté veut qu'il soit reconnu que la liberté a ses limites partout où se trouve un être humain, la limite étant précisément le pouvoir de révolte de cet être. La raison profonde de l'intransigeance révoltée est ici. Plus la révolte a conscience de revendiquer une juste limite, plus elle est inflexible. Le révolté exige sans doute une certaine liberté pour lui-même; mais en aucun cas, s'il est conséquent, le droit de détruire l'être et la liberté de l'autre. Il n'humilie personne. La liberté qu'il réclame, il la revendique pour tous; celle qu'il refuse, il l'interdit à tous." ("Weit entfernt, eine allgemeine Unabhängigkeit zu fordern, will die Revolte die Anerkennung der Tatsache, daß die Freiheit überall da eine Grenze habe, wo sich ein menschliches Wesen befindet, denn die Grenze ist eben die Macht der Revolte dieses Wesens. Hier liegt der tiefe Grund der Unnachgiebigkeit der Revolte. Je mehr die Revolte das Bewußtsein hat, eine gerechte Grenze zu fordern, um so unbeugsamer ist sie. Der Revoltierende verlangt ohne Zweifel eine gewisse Freiheit für sich selbst, aber keinesfalls, wenn er konsequent ist, das Recht, das Wesen und die Freiheit des andern zu vernichten. Er demütigt niemanden. Die Freiheit, die er fordert, fordert er

für alle; diejenige, die er ablehnt, verbietet er allen." Deutsch v. J. Streller, G. Schlocker, F. Bondy; zit. nach: A. C., *Der Mensch in der Revolte* (rororo, 1216), Reinbek bei Hamburg 1972, S. 230.

**12** Die Ausführungen beziehen sich auf folgende Texte: "Contradiction dans le monde moderne. A Athènes, le peuple ne pouvait vraiment exercer son pouvoir que parce qu'il y consacrait la plus grande partie de son temps, et des esclaves, tout le jour, faisaient les travaux qui restaient à faire. A partir du moment où l'esclavage est supprimé, on met tout le monde au travail. Et c'est à l'époque où la prolétarisation de l'Européen est le plus avancée que l'idéal de souveraineté populaire se fait le plus fort: cela est impossible" (*Carnets*, S. 247 f.; vgl. S. 106). ("Widerspruch in der modernen Welt. In Athen konnte das Volk seine Macht nur deshalb ausüben, weil es ihr den größten Teil seiner Zeit widmete und Sklaven den ganzen Tag hindurch die notwendigen Arbeiten verrichteten. Von dem Augenblick an, da die Sklaverei abgeschafft wird, schickt man alle Leute arbeiten. Und gerade zu der Zeit, da die Proletarisierung Europas am weitesten fortgeschritten ist, wird das Ideal der Volksherrschaft am lautesten gepriesen: das ist unmöglich." Deutsch v. G. u. G. Meister; zit. nach: A. C., *Tagebuch Mai 1935 - Februar 1942*, Hamburg 1963, S. 197 f.) "Si ce mythe est tragique, c'est que son héros est conscient. Où serait en effet sa peine, si à chaque pas l'espoir de réussir le soutenait? L'ouvrier d'aujourd'hui travaille, tous les jours de sa vie, aux mêmes tâches et ce destin n'est pas moins absurde. Mais il n'est tragique qu'aux rares moments où il devient conscient. Sisyphe, prolétaire des dieux, impuissant et révolté, connaît toute l'étendue de sa misérable condition: c'est à elle qu'il pense pendant sa descente. La clairvoyance qui devait faire son tourment consomme du même coup sa victoire. Il n'est pas de destin qui ne se surmonte par le mépris" (Camus, *Le Mythe de Sisyphe. Nouvelle édition augmentée d'une étude sur Franz Kafka*, Paris, 1956, S. 165 f.). ("Dieser Mythos ist tragisch, weil sein Held bewußt ist. Worin bestünde tatsächlich seine Strafe, wenn ihm bei jedem Schritt die Hoffnung auf Erfolg neue Kraft gäbe? Heutzutage arbeitet der Werktätige sein Leben lang unter gleichen Bedingungen, und sein Schicksal ist genauso absurd. Tragisch ist es aber nur in den wenigen Augenblicken, in denen der Arbeiter bewußt wird. Sisyphos, der ohnmächtige und rebellische Prolet der Götter, kennt das ganze Ausmaß seiner unseligen Lage: über sie denkt er während des Abstiegs nach. Das Wissen, das seine eigentliche Qual bewirken sollte, vollendet gleichzeitig seinen Sieg. Es gibt kein Schicksal, das durch Verachtung nicht überwunden werden kann." Deutsch v. H. G. Brenner u. W. Rasch; zit. nach: A. C., *Der Mythos von Sisyphos*. Mit einem kommentierenden Essay v. L. Richter, Hamburg 1959, S. 99.). - Im Anschluß an S. Weils *La condition ouvrière* weist Camus, *Homme rév.*, S. 267 f., auf den "épuisement moral" und den "désespoir silencieux" des modernen Industriearbeiters hin. - H. Grossmann (*Anarchismus, Bolschewismus, Sozialismus. Aufsätze aus dem 'Wörterbuch der Volkswirtschaft'*, hrsg. v. C. Pozzoli, Frankfurt 1971, S. 13) definiert den Anarchismus global als "die äußerste Konsequenz der individualistischen Anschauung des bürgerlichen - politischen und wirtschaftlichen - Liberalismus über die angeborenen Menschenrechte". Eine differenziertere Darstellung des Anarchismus bei D. Guérin, *Anarchismus. Begriff und Praxis*, aus d. Französischen v. H. H. Hildebrandt (ed. suhrkamp, 240), Frankfurt 1967.

**13** Siehe I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (hrsg. v. K. Vorländer (Philosophische Bibliothek, 41, Hamburg 1965): Die Überlegungen des Hoffnungslosen, ob die Selbsttötung "aus Selbstliebe" "wohl ein allgemeines Naturgesetz werden könne", führen zu folgendem Schluß: "Da sieht man aber bald, daß eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz

stattfinden könne und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite." (S. 43f.)

14 M. Horkheimer, "Materialismus und Moral", in: *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt 1968, Bd. 1, S. 79 ff.

15 Hierzu Kant, *Grundlegung z. Metaphysik d. Sitten*, S. 11, 58; Camus, *Mythe*, S. 78: "Pour un homme sans œillères, il n'est pas de plus beau spectacle que celui de l'intelligence aux prises avec une réalité qui le dépasse. Le spectacle de l'orgueil humain est inégalable. Toutes les dépréciations n'y feront rien. Cette discipline que l'esprit se dicte à lui-même, cette volonté forgée de toutes pièces, ce face à face, ont quelque chose de puissant et de singulier. Appauvrir cette réalité dont l'inhumanité fait la grandeur de l'homme, c'est du même coup l'appauvrir lui-même." ("Für einen Menschen ohne Scheuklappen gibt es kein schöneres Schauspiel als die Intelligenz im Kampf mit einer ihr überlegenen Wirklichkeit. Das Schauspiel des menschlichen Stolzes ist unvergleichlich. Alle Erwartungen können ihm nichts anhaben. Diese Zucht, die *der Geist sich selber* vorschreibt, dieser gehörig gehämmerte Wille, dieses Aug-in-Auge haben etwas Einzigartiges. Diese Wirklichkeit, deren Unmenschlichkeit die Größe des Menschen ausmacht, entleeren heißt: gleichzeitig sich selber entleeren". Deutsch v. H. G. Brenner u. W. Rasch; ebd., S. 50 ).

16 J. P. Sartre, "Réponse à Camus" (1952), in: *Situations, IV*, Paris 1964, S. 121.

17 G. Sorel, *Décomposition du marxisme*, 1906, S. 66; zit. nach G. Sorel, *Über die Gewalt*, hrsg. v. G. Lichtheim, Frankfurt 1969, S. 378.

18 G. Sorel, *Über die Gewalt*, hrsg. v. G. Lichtheim, Frankfurt 1969, S. 295; französischer Text: G. S., *Réflexions sur la violence*, préface de C. Polin, Paris 1972, S. 318.

19 E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*; Frankfurt 1959, S. 1108, vgl. 1109.

20 W. F. Haug, *Jean-Paul Sartre und die Konstruktion des Absurden*, Frankfurt 1966, S. 155.

21 A. Holitscher, *Ravachol und die Pariser Anarchisten*, Berlin 1925, S. 46.

22 Marcuse, "Ethik u. Revol." (wie Anm. 1), S. 139.

23 Über das Verhältnis des Anarchismus zum revolutionären Syndikalismus siehe Grossman (wie Anm. 12) S. 30-32; Guérin, *Anarchismus*, S. 51 f., 69-72, 102-105.

24 Camus' persönlicher Einsatz für gefangene und zum Tode verurteilte Terroristen darf in diesem Zusammenhang nicht vergessen werden; siehe R. Quilliot, in: Camus, *Essais*, S. 1840, 1844 ff.

25 *Sociologie d'une révolution*, S. 46.

26 F. Fanon, *Les Damnés de la terre*, Paris (1961) 1966, S. 35.

27 Vgl. Bloch, *Prinzip Hoffnung*, S. 1110.

**28** Auf D. Guérins brillante Reportagen und sozial-ökonomische Analysen, *La Peste brune* (1933), *Fascisme et grand capital* (1936), die bereits 1945 neu aufgelegt worden sind, ist der Camus-Leser in den späten 40er und in den 50er Jahren weniger aufmerksam geworden.

**29** H. Marcuse, "Studie über Autorität und Familie", in: *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft* (ed. suhrkamp, 300), Frankfurt 1969, S. 55 f.: "[...] es werden zwei relativ in sich geschlossene Bereiche angesetzt und auf sie Freiheit und Unfreiheit als Totalitäten verteilt, derart, daß der eine ganz ein Reich der Freiheit und der andere ganz ein Reich der Unfreiheit ist. Und zweitens wird nun als das Reich der Freiheit das 'Innere' der Person: die Person als Glied des Vernunft-, beziehungsweise des Gottesreiches [...] in Anspruch genommen, während die ganze 'äußere Welt': die Person als Glied des Naturreiches [...] zu einer Stätte der Unfreiheit wird."

**30** Vgl. R. Barthes, "L'Etranger, roman solaire", in: *Les critiques de notre temps et Camus*, hrsg. v. J. Lévi-Valensi, Paris 1970, S. 61 f.

**31** J.-P. Sartre, "Explication de *L'Etranger*" (1943), in: *Situations, I*, Paris (1947) 1966, S. 116, hat zuerst darauf hingewiesen. Zum Empirismus vgl. M. Horkheimer, *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, in: *Kritische Theorie d. Gesellschaft*, Bd. II, S. 82-136.

**32** Zur Genese der Konzeption der absurden Konfrontation im Werk Camus' vgl. Vf., "La genesi del pensiero di A. Camus", in: *Annali di Ca' Foscari*, II, 1963, S. 27-37.

**33** J.-P. Sartre, "Matérialisme et Révolution" (1946), in: *Situations, III*, Paris (1949) 1959, S. 184 f.

**34** M. Blanchot, "La confession dédaigneuse", in: *Les critiques de notre temps et Camus*, S. 94. Zum Komödianten siehe Camus, *Mythe*, S. 107, 110.

Überarbeitete Fassung aus: *Vom Ästhetizismus zum Nouveau Roman. Versuche kritischer Literaturwissenschaft*, hrsg. v. P. Bürger, Frankfurt a. M. 1975 (ISBN 3-8072-2090-9), S. 92-120.